



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الرحمن  
علیه صاب

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

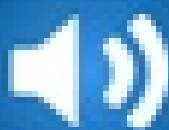
.com

.org

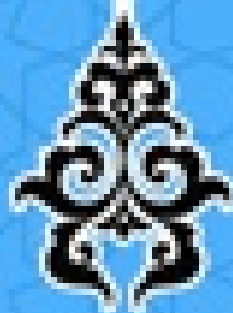
.net

.ir

درس خارج فقه استاد سید مجتبی نورمفیدی



همراه با صوت جلسات



# اجتهاد و تقلید

۱۳۹۰-۱۳۹۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

درس خارج فقه اجتهاد و تقلید استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی سال 90-91 همراه با صوت جلسات

نویسنده:

## آیت الله سید مجتبی نورمفیدی

ناشر چاپی:

مؤلف

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

۵	فهرست
۱۰	درس خارج فقه اجتهاد و تقلید استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی سال ۹۰-۹۱ همراه با صوت جلسات
۱۰	مشخصات کتاب
۱۰	جلسه: ۱
۱۵	جلسه: ۲
۲۴	جلسه: ۳
۳۰	جلسه: ۴
۳۵	جلسه: ۵
۴۴	جلسه: ۶
۵۱	جلسه: ۷
۵۸	جلسه: ۸
۶۷	جلسه: ۹
۷۷	جلسه: ۱۰
۸۳	جلسه: ۱۱
۹۰	جلسه: ۱۲
۹۸	جلسه: ۱۳
۱۰۷	جلسه: ۱۴
۱۱۷	جلسه: ۱۵
۱۲۵	جلسه: ۱۶
۱۳۵	جلسه: ۱۷
۱۴۶	جلسه: ۱۸
۱۵۳	جلسه: ۱۹
۱۶۲	جلسه: ۲۰
۱۶۹	جلسه: ۲۱

۱۷۹	جلسه: ۲۲
۱۹۰	جلسه: ۲۳
۱۹۸	جلسه: ۲۴
۲۰۷	جلسه: ۲۵
۲۱۴	جلسه: ۲۶
۲۲۴	جلسه: ۲۷
۲۳۳	جلسه: ۲۸
۲۴۲	جلسه: ۲۹
۲۴۸	جلسه: ۳۰
۲۵۸	جلسه: ۳۱
۲۶۶	جلسه: ۳۲
۲۷۶	جلسه: ۳۳
۲۸۶	جلسه: ۳۴
۲۹۵	جلسه: ۳۵
۳۰۶	جلسه: ۳۶
۳۱۵	جلسه: ۳۷
۳۲۵	جلسه: ۳۸
۳۳۶	جلسه: ۳۹
۳۴۶	جلسه: ۴۰
۳۵۳	جلسه: ۴۱
۳۶۲	جلسه: ۴۲
۳۶۹	جلسه: ۴۳
۳۷۹	جلسه: ۴۴
۳۹۰	جلسه: ۴۵
۳۹۹	جلسه: ۴۶
۴۰۷	جلسه: ۴۷

۴۱۶	جلسه: ۴۸
۴۲۴	جلسه: ۴۹
۴۳۴	جلسه: ۵۰
۴۴۴	جلسه: ۵۱
۴۵۲	جلسه: ۵۲
۴۶۲	جلسه: ۵۳
۴۷۱	جلسه: ۵۴
۴۸۰	جلسه: ۵۵
۴۹۰	جلسه: ۵۶
۴۹۷	جلسه: ۵۷
۵۰۷	جلسه: ۵۸
۵۱۸	جلسه: ۵۹
۵۲۶	جلسه: ۶۰
۵۳۳	جلسه: ۶۱
۵۴۲	جلسه: ۶۲
۵۵۲	جلسه: ۶۳
۵۶۱	جلسه: ۶۴
۵۶۹	جلسه: ۶۵
۵۸۰	جلسه: ۶۶
۵۸۸	جلسه: ۶۷
۵۹۶	جلسه: ۶۸
۶۰۵	جلسه: ۶۹
۶۱۳	جلسه: ۷۰
۶۲۳	جلسه: ۷۱
۶۳۴	جلسه: ۷۲
۶۴۳	جلسه: ۷۳

٦٥٢	جلسه: ٧٤
٦٦٢	جلسه: ٧٥
٦٧١	جلسه: ٧٦
٦٨١	جلسه: ٧٧
٦٨٩	جلسه: ٧٨
٦٩٧	جلسه: ٧٩
٧٠٦	جلسه: ٨٠
٧١٥	جلسه: ٨١
٧٢٤	جلسه: ٨٢
٧٣٣	جلسه: ٨٣
٧٤٢	جلسه: ٨٤
٧٥٢	جلسه: ٨٥
٧٦٠	جلسه: ٨٦
٧٦٨	جلسه: ٨٧
٧٧٦	جلسه: ٨٨
٧٨٤	جلسه: ٨٩
٧٩٢	جلسه: ٩٠
٧٩٩	جلسه: ٩١
٨٠٧	جلسه: ٩٢
٨١٦	جلسه: ٩٣
٨٢٥	جلسه: ٩٤
٨٣٥	جلسه: ٩٥
٨٤٤	جلسه: ٩٦
٨٤٧	جلسه: ٩٧
٨٥٥	جلسه: ٩٨
٨٦٤	جلسه: ٩٩



۸۷۳	جلسه: ۱۰۰
۸۸۳	جلسه: ۱۰۱
۸۹۴	جلسه: ۱۰۲
۹۰۲	جلسه: ۱۰۳
۹۱۱	جلسه: ۱۰۴
۹۱۸	جلسه: ۱۰۵
۹۲۵	جلسه: ۱۰۶
۹۳۴	جلسه: ۱۰۷
۹۴۲	جلسه: ۱۰۸
۹۵۰	جلسه: ۱۰۹
۹۵۸	جلسه: ۱۱۰
۹۶۶	جلسه: ۱۱۱
۹۷۴	جلسه: ۱۱۲
۹۸۳	جلسه: ۱۱۳
۹۹۱	جلسه: ۱۱۴
۹۹۷	جلسه: ۱۱۵
۱۰۰۵	جلسه: ۱۱۶
۱۰۱۲	جلسه: ۱۱۷
۱۰۱۹	جلسه: ۱۱۸
۱۰۲۷	جلسه: ۱۱۹
۱۰۳۵	جلسه: ۱۲۰
۱۰۴۸	درباره مرکز

## درس خارج فقه اجتهاد و تقلید استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی سال 90-91 همراه با صوت جلسات

### مشخصات کتاب

درس خارج فقه اجتهاد و تقلید استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی سال 90-91 همراه با صوت جلسات

120 جلسه

1038 صفحه

120 صوت

ص: 1

### جلسه: 1

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله چهارم

تاریخ: 3 مهر 1390

موضوع جزئی: مقام دوم:

عدول از حی به حی مساوی مصادف

با: 26 شوال 1432

سال دوم جلسه: 1

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

خلاصه مباحث گذشته:

مسئله چهارم در اواخر سال تحصیلی گذشته قرائت شد و عرض کردیم که ما در این مسئله در دو مقام بحث داریم: مقام اول را بیان کردیم و بحث به مقام دوم رسید ولی از آنجا که این بحث متفرع و مترتب بر مقام اول است لازم است مرور مختصری بر اصل مسئله چهارم و مباحثی که در مقام اول مطرح شده، داشته باشیم.

مسئله چهارم این بود «لایجوز العدول بعد تحقق التقليد من الحی الی الحی المساوی علی الأحوط و یجب العدول إذا کان الثانی اعلم علی الأحوط» معنای مسئله روشن است. بحث در این است که بعد از تحقق تقلید و اختیار یک مرجع تقلید از ناحیه شخص مقلد آیا او می تواند به حی مساوی با این مرجع تقلید عدول بکند یا خیر؟

در چاپ اول تحریر الوسیله همان طور که سابقاً هم اشاره کردیم تعبیر لایجوز آمده که فرمودند «لایجوز العدول بعد تحقق التقليد» اما در چاپ های اخیر تعبیر یجوز ذکر شده «یجوز العدول بعد تحقق التقليد من الحی الی الحی المساوی» این تغییر از لایجوز به یجوز، بواسطه تغییر نظر خود امام(ره) است. در چند مورد اتفاق افتاده که نظر امام تغییر کرده که در چاپ های بعدی تحریر آن را اصلاح

ص: 1

کرده اند. یکی از موارد، همین مورد است بنابراین نظر امام بر اساس چاپ اخیر جواز عدول بعد از تحقق تقلید از حی به حی مساوی دیگر است.

در هر صورت مسئله چهارم خودش دو بخش دارد که بخش اول آن عدول از یک مجتهد حی به حی مساوی و بخش دوم آن بحث از عدول به اعلم است که می فرماید عدول واجب است. بحث از بخش دوم را بعداً مطرح می کنیم. اما الآن در بخش اول یعنی بحث در عدول از حی به حی دیگر بحث داریم.

در مباحث گذشته عرض شد که ما در این مسئله در دو مقام بحث داریم: مقام اول که امام در این مسئله متعرض آن نشده اند بحث از تخییر در رجوع به دو مجتهد متساوی بود یعنی آیا اساساً اگر یک شخصی بخواهد از مرجعی تقلید بکند و با دو مرجع مواجه است که این دو از حیث شرایط و فضائل مساوی هستند آیا این فرد مخیر است در رجوع به مجتهدین متساوین یا خیر؟ این مقام اول بحث ما بود که عرض کردیم این را امام اینجا مطرح نکردند و در مسئله هشتم تحریر الوسیله مورد اشاره قرار دادند «إذا کان المجتهدان متساوین فی العلم یتخیر العامی فی الرجوع الی أیهما» که البته مسئله هشتم یک ذیلی هم دارد که موضوع مستقلی است «كما یجوز له التبعیض فی المسائل بأخذ بعضها من أحدهما و بعضها من الآخر» در بخش دوم در مسئله هشتم می فرمایند در جایی که دو مجتهد متساوی بودند می تواند بعضی احکام را از یک مجتهد و بعضی را

ص: 2

از مجتهد دیگر اخذ کند که این را تفصیلاً در مسئله هشتم بررسی خواهیم کرد.

بخش اول مسئله هشتم با اینکه بعداً این مسئله خواهد آمد اما چون در مسئله چهارم به آن نیاز داریم بخش اول را منتقل کردیم به این قسمت که تحت عنوان مقام اول از آن به تفصیل سخن گفتیم.

#### محصل بحث در مقام اول

محصل بحث ما در مقام اول این شد که برای عامی و مقلد تخییر شرعی در رجوع به دو مجتهد متساوی ثابت است. اگر به خاطر داشته باشید ما دو فرض در نظر گرفتیم یکی اینکه شخص مقلد علم به مخالفت آن دو نفر در رأی و اعتقاد نداشته باشد یعنی نمی داند که آراء این مجتهدین در این مسئله با هم مخالف است مثلاً نمی داند که یکی نماز جمعه را واجب می داند و یکی حرام و علم به حکم این دو مجتهد ندارد. در اینجا تردیدی نیست که تخییر ثابت است و مشهور هم تخییر را ثابت می دانند.

فرض دوم آنجا است که مقلد علم به مخالفت رأی آن دو مجتهد دارد یعنی مقلد مواجه می شود با دو مجتهدی که از حیث علم مساوی هستند و می داند که یکی فتوی به وجوب نماز جمعه در عصر غیبت داده و دیگری فتوا به حرمت نماز جمعه در عصر غیبت داده که در این صورت هم عرض کردیم مشهور نظرشان تخییر است. ادله ای برای ثبوت تخییر در این فرض ذکر شد که ما بعضی از این ادله را رد کردیم و بعضی را پذیرفتیم و به کلمات بعضی

از بزرگان که قائل به عدم تخییر شرعی بودند، پاسخ دادیم لذا نتیجه ای که در مقام اول بحث حاصل شد و ما به آن ملتزم شدیم این شد که عامی و مقلد در رجوع ابتدائی به دو مجتهد متساوی شرعاً مخیر است.

مقام دوم: عدول از مجتهد حی به مجتهد حی مساوی

مقام دوم بحث همین بحثی است که در این مسئله امام متعرض شده اند، بحث از این است که آیا عدول از یک مجتهد آبه مجتهد حی مساوی جایز است؟ یعنی شخصی که در بدو امر مخیر بود در رجوع به احد المجهتین المتساویین بعد از آنکه به فتوای یک مجتهد و مرجع عمل کرد حال می خواهد عدول کند از او به حی مساوی با این مجتهد آیا همان طور که در بدو امر مخیر بود شرعاً الآن هم تخییر برای او ثابت است؟

عرض کردیم که این مسئله متفرع بر مسئله قبلی است یعنی مقام دوم متفرع بر مقام اول است. تخییر اگر تخییر ابتدایی باشد یعنی ما در مقام اول قائل شویم که درست است که شخص مخیر است و شرعاً تخییر برای او ثابت است اما این یک تخییر ابتدایی است و وقتی یک طرف را اختیار کرد، دیگر برای بعد باید به این طرف اختیار شده همین مجتهدی که فتوای او را اخذ کرده اکتفا کند، دیگر نمی تواند عدول کند؛ ولی اگر گفتیم تخییری که برای این عامی و مقلد در رجوع ثابت شده، یک تخییر استمراری است یعنی همان طوری که در بدو امر مخیر بود به هر یک از این دو

رجوع کند این تخییر در هر مسئله و هر زمانی برای او ثابت است تا زمانی که می تواند تقلید کند؛ اگر اینگونه بگوییم که تخییر استمراری است نتیجه آن این است که عدول جایز است.

بنابراین علت اینکه می گوییم مقام دوم متفرع و مترتب بر مقام اول است این است که اگر تخییر ثابت شده در هنگام رجوع، تخییر بدوی باشد در اینجا عدول جایز نیست اما اگر تخییری که در هنگام رجوع ثابت بوده تخییر استمراری باشد آن وقت عدول جایز است. و یا اساساً اگر کسی قائل بشود که در مقام اول تخییر ثابت نیست و شخص نمی تواند به هر یک از دو مجتهد که خواست رجوع بکند طبیعتاً اینجا هم نمی تواند حکم به عدول بکند.

این محصل بحث ما در مسئله چهارم بود که سابقاً درباره آن سخن گفتیم. حال مقام دوم موضوع آن مشخص شد که عدول از مجتهد حی به مجتهد حی مساوی می باشد. در این مسئله چند قول وجود دارد:

قول اول: عده ای فتوا به جواز عدول از حی به حی مساوی داده اند از جمله محقق ثانی در جعفریه (1)، شهید ثانی (2)،

«تبعاً للمحکی عن النهایه» (3)

و از متأخرین مرحوم محقق اصفهانی در رساله اجتهاد و تقلید (4) قائل به جواز عدول شده اند. هم چنین محقق عراقی، امام (ره) و مرحوم آقای فاضل قائل به جواز شده اند.

قول دوم: در مقابل جمعی نیز قائل به عدم جواز عدول شده اند از جمله در تهذیب الوصول (5)،

شهید اول در ذکری (6)،

شیخ انصاری در رساله اجتهاد و تقلید (7)،

اینها هم از کسانی هستند که قائل به عدم جواز عدول شده اند البته بعضی هم

ص: 5

---

1- . رسائل محقق کرکی، ج 3، ص 80.

2- . المقاصد العلیه، ص 51.

3- . مفاتیح الأصول ص 617.

4- . بحوث فی الأصول، اجتهاد و تقلید، ص 148.

5- . تهذیب الوصول، ص 293.

6- . ذکری الشیعه، ج 1، ص 43 و 44.

7- . رساله اجتهاد و تقلید، ص 5.

ادعای اجماع بر عدم جواز عدول کرده اند مانند قوانین الأصول (1).

قول سوم: جمعی نیز می گویند: احتیاط واجب عدم جواز عدول است.

قول چهارم: بعضی در مسئله تفصیل داده اند مثل صاحب جواهر.

قول پنجم: عده ای هم راه احتیاط را پیش گرفته اند. مجموعاً این اقوال در مسئله وجود دارد. ما باید ادله این اقوال را بررسی کنیم و ببینیم که کدامیک از اقوال قابل قبول می باشد که در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 2

صوت

Your browser does not support the audio tag.

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله چهارم

تاریخ: 4 مهر 90

موضوع جزئی: مقام دوم: عدول از حی به حی مساوی

مصادف با: 27 شوال 1432

سال دوم جلسه: 2

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

خلاصه جلسه گذشته:

در مسئله چهارم بحث در این بود که آیا عدول از مجتهد حی به مجتهد حی مساوی جایز است یا خیر؟

عرض کردیم که در این مسئله دو قول مهم وجود دارد بعضی قائل به جواز عدول از مجتهد حی به مجتهد حی مساوی هستند و بعضی هم قائل به عدم جواز شده اند.

اما قائلین به جواز عدول چند دلیل برای اثبات مدعای خودشان اقامه کرده اند و به استناد این ادله می خواهند جواز عدول را ثابت کنند. ما یک به یک این ادله را مورد بررسی قرار می دهیم که آیا می تواند وافی به مقصود قائلین به جواز باشد یا خیر؟

ادله قول به جواز عدول:

دلیل اول: اطلاقات

ص: 6

1- . قوانین الأصول، ج 2، ص 264.

ادله لفظیه تقلید دلیل اول این گروه می باشد.

اگر به خاطر داشته باشید ادله لفظیه بخشی از ادله تقلید بود. ما به چند دلیل تمسک کردیم که یک قسمت از آن، ادله لفظیه یعنی بعضی از آیات و بعضی از روایات بود. در مقام اول همین بحث هم ما اشاره کردیم که در مقام مراجعه به دو مجتهد متساوی بعضی با استناد به این ادله لفظیه تخییر را ثابت کردند و گفتند اگر یک کسی مواجه بشود با دو مجتهدی که از هر نظر مساوی باشند این شخص مخیر است در رجوع به هر یک از این دو مجتهد؛ مقتضای اطلاقات ادله ی لفظیه، حجیت فتوای هر دو مجتهد بود و ادله، رأی هر دو مجتهد را حجت می کند و ما به استناد آن عرض کردیم تخییر ابتدایی در رجوع ثابت می شود.

همان ادله ای که به ما مجوز تقلید را می دهد و همان ادله ای که برای ما تخییر در رجوع بین دو مجتهد متساوی را ثابت می کند همان ادله اطلاق دارد و به ما جواز عدول از یک مجتهد حی را به مجتهد حی مساوی می دهد.

آیات و روایات از این جهت اطلاق دارد که شخص مقلد رجوع به مجتهد دیگر کرده باشد یا نکرده باشد یعنی وقتی که به ما اجازه می دهند در دوران بین دو مجتهد متساوی به هر کدام رجوع کنیم فرقی نمی کند این ابتداءً باشد یا نه کسی رجوع به مجتهدی کرده و می خواهد برگردد و به یک مجتهد مساوی با او مراجعه کند؛ ادله از این

ص: 7



جهت اطلاق دارد و هیچگونه قیدی ذکر نشده که حجیت فتوای یک مجتهد برای عامی منوط به این است که به دیگری رجوع نکرده باشد پس اطلاق ادله حجیت فتوای مجتهد اقتضاء می کند که عدول جایز باشد.

به عبارت دیگر اطلاق ادله جواز تقلید اثبات می کند تخییر را استمراراً یعنی همان ادله که برای ما تخییر را در مقام رجوع ثابت می کرد اطلاقش اقتضاء می کند که این تخییر یک تخییر ابتدایی نیست بلکه استمراری است چراکه ادله مقید به عدم رجوع به مجتهد آخر نشده است. فرقی نمی کند من به مجتهد خاصی رجوع کرده یا نکرده باشم. مثلاً فرض کنید فردی رجوع می کند به یک مجتهد خاصی و از او تقلید می کند و در همان زمان مجتهد دیگری مساوی با او وجود دارد ولی به فتوای مجتهد اولی اخذ کرده و عمل می کند و بعد از مدتی می خواهد برگردد به مجتهد آخر، در اینجا همان ادله ای که برای این مقلد در ابتداء تخییر را ثابت کرد برای این زمان نیز تخییر را ثابت می کند چون در آن ادله هیچ قیدی وارد نشده است و هیچ کدام نگفته به شرطی می توانید به مجتهدی رجوع کنید که به مجتهد دیگری رجوع نکرده باشید و بنابراین از این حیث ادله اطلاق دارند.

اصل این دلیل در کلمات محقق اصفهانی ذکر شده است و دیگران از جمله مرحوم آقای خوئی هم این دلیل را نقل کرده اند. (1)

بررسی دلیل اول:

به این دلیل دو اشکال شده که باید ببینیم این اشکالات می تواند این دلیل را رد

ص: 8

---

1- . بحوث فی الأصول، اجتهاد و تقلید، ص 154 و 155.

اشکالی است که مرحوم آقای خوئی به این دلیل وارد کرده اند. ایشان می فرمایند اطلاق ادله تقلید نمی تواند اثبات جواز عدول کند. اشکال ایشان تقریباً همان اشکالی است که در مقام اول در بحث از رجوع به دو مجتهد متساوی، فرمودند که با اطلاق ادله نمی توان حجیت فتوای دو مجتهد را ثابت کرد.

بیان ایشان این بود که ادله تقلید اطلاق ندارد چون لازمه ی اطلاق ادله تقلید این است که این ادله شامل متعارضین بشود؛ وقتی شما بگویید فلان آیه تخییر را ثابت می کند یعنی هر دو فتوا برای مقلد حجت بشود، معنای حجیت هر دو فتوا این است که این ادله جمع بین متنافیین کرده و رأی این دو مجتهد متساوی طبق فرض با هم متفاوت است. اگر قرار باشد ادله جواز تقلید اطلاق داشته باشد و هر دو فتوا را حجت کند یعنی دو رأی متنافی را حجت کرده پس نتیجه این است که جمع بین متنافیین شده و این اصلاً ممکن نیست. اگر هم بخواهد یک فتوای معین از این دو فتوا را شامل بشود و دیگری را شامل نشود این ترجیح بلا مرجح است؛ به چه دلیلی فتوای مجتهد اول حجت باشد و فتوای مجتهد دوم حجت نباشد. ترجیح بلا مرجح هم بازگشت به ترجیح بلا مرجح دارد و هذا باطل و محال. اگر هم بخواهد یک فتوای غیر معین را شامل بشود و حجت کند یعنی احدهمای غیر معین، بگوییم ادله تقلید اقتضا می کند یکی از این دو فتوا حجت باشد. این هم معقول نیست چون معنای این سخن این

است ما قائل به حجیت تخییریه بشویم و ایشان معتقد است که حجیت تخییریه معنی ندارد که ما در مقام اول به تفصیل در مورد نظر ایشان نسبت به حجیت تخییریه بحث کردیم.

نتیجه اینکه ایشان در همان بحث فرمودند اصلاً تخییر شرعی معنی ندارد، همین اشکال در ما نحن فیه هم وجود دارد در بحث عدول هم همین اشکال را مطرح می کنند (طابق النعل بالنعل) محصل آن این می شود که اطلاعات ادله ی لفظیه جواز تقلید به همان دلیلی که تخییر در رجوع را نمی تواند اثبات کند در اینجا هم نمی تواند حکم کند به اینکه این تخییر استمرار دارد و جواز عدول از یک حی را به یک حی مساوی را ثابت کند. (1)

پاسخ:

به نظر ما این اشکال وارد نیست و ما در همان مقام اول پاسخ این اشکال را دادیم و گفتیم درست است که ادله شامل هر دو فتوا نمی شود یعنی ادله ی جواز تقلید نمی تواند هر دو فتوا را برای ما حجت کند چون مستلزم جمع بین المتنافیین است، یکی معین را هم نمی تواند حجت کند چون ترجیح بلا مرجح است، اما اینکه احدهمای غیر معین را هم نمی تواند حجت کند چون حجیت تخییریه معقول نیست این سخن مردود است اشکال ما به ایشان در همین نکته آخر است که می گوئیم حجیت تخییریه در این مقام معقول است که به تفصیل در این مورد سابقاً سخن گفتیم.

عرض کردیم که حجیت تخییریه یعنی حجیت بدلیه و معنایش این است که اخذ به هر یک از دو فتوا بدلاً عن الآخر جایز

ص: 10

است و گویا ادله ی جواز تقلید به ما می گویند فتوای این مجتهد برای تو حجت است و اگر نخواستی فتوای دیگری حجت است بدلاً از این فتوا که به این می گویند حجیت بدلیه لذا ما در آن بحث به آقای خوئی اشکال کردیم. در اینجا نیز همین مطلب را می گوئیم که وقتی ما در اصل مسئله رجوع به دو مجتهد متساوی معتقد شدیم حجیت تخییره معقول است دیگر در اینجا معنی ندارد دوباره کسی بیاید ادعای عدم معقولیت حجیت تخییره بکند. چون همه اشکال مرحوم آقای خوئی بر اساس عدم معقولیت حجیت تخییره است ولی ما می گوئیم که این امکان دارد و وقتی حجیت تخییره معقول بود بنابراین جایی برای این اشکال نیست و ما مکرر عرض کردیم اساساً این بحث متفرع بر بحث گذشته است. لذا با عنایت به آنچه در گذشته گفتیم که اصل تخییر در مقام رجوع ثابت است و فقط بحث ما در این خواهد بود که این تخییر بدوی است یا استمراری؛ در این مقام با اطلاقات ادله، استمراری بودن تخییر را ثابت می کنیم. اشکال دوم:

اشکال دوم این است که ما نمی توانیم به اطلاقات ادله ی لفظیه برای اثبات جواز عدول تمسک کنیم چون مهمترین رکن تمسک به اطلاق این است که متکلم در مقام بیان باشد، مهمترین مقدمه از مقدمات حکمت به نظر مشهور یا تنها مقدمه حکمت بنابر نظر بعضی این است که گوینده در مقام بیان نسبت به آن جهتی باشد که ما در صدد استفاده اطلاق هستیم، اگر متکلمی نسبت به آن حیث در مقام بیان نباشد دیگر

اطلاق معنی ندارد. حال در ما نحن فیه این مستشکل مدعی است که ادله جواز تقلید از این جهت در مقام بیان نیست؛ درست است که اصل تخییر را ثابت کرده است چون از آن حیث در مقام بیان بود اما نسبت به این جهت که اگر کسی به فتوای یک مجتهد اخذ کرد بعد از آن می تواند از فتوای آن مجتهد عدول کند و به مجتهد دیگر رجوع بکند، از این جهت در مقام بیان نیست. یعنی در واقع می خواهد بگوید نسبت به اصل تخییر در مقام بیان است اما نسبت به استمراری بودن این تخییر یا ابتدایی بودن آن در مقام بیان نیست. لذا با اطلاقات ادله لفظیه نمی توانیم جواز عدول را اثبات کنیم.

پاسخ:

به نظر ما این اشکال هم وارد نیست یعنی ادله لفظیه از این جهت هم اطلاق دارند و در مقام بیان هستند.

به طور کلی مواردی را که متکلم در مقام بیان از جهتی باشد، در کنار آن احتمالاتی داده می شود که معمولاً به آن احتمالات توجه و اعتنا نمی شود چون احتمالات ضعیف و غیر عقلانی هستند. اگر قرار باشد به این احتمالات توجه و اعتنا شود هیچ وقت نمی توان به هیچ اطلاقی تمسک کرد مثلاً در اینجا می گوئیم ادله جواز تقلید برای ما تخییر در رجوع را ثابت کرده حال یک احتمالی را کسی القاء کرده و می گوید نسبت به اینکه تخییر استمراری است یا بدوی این در مقام بیان نیست، این به عنوان یک احتمال درست است ولی یک احتمال غیر عقلانی می باشد. وقتی

ص: 12

اصل تخییر از ادله استفاده می شود و قیدی هم در کنار آن نیامده که گفته بشود این تخییر مقید به این است که به فتوای دیگری اخذ نشده باشد، ما به راحتی می توانیم اطلاق را از ادله استفاده کنیم.

محقق اصفهانی مؤیدی را برای این جهت ذکر کرده و می گویند اگر در ادله تخییر در خبرین متعادلین دقت شود، معلوم می شود آن ادله اطلاق دارد یعنی اگر این تخییر در بدو امر ثابت باشد در ادامه هم ثابت است یعنی ادله تخییر در خبرین متعادلین مقید به این نیست که نباید به خبری عمل کرده باشد این تخییر در مراحل بعد هم ثابت می باشد اعم از اینکه به یکی از این دو خبر اخذ کرده باشد یا به یکی از این دو خبر اخذ نکرده باشد و کسی نیامده بگوید که این ادله از این لحاظ در مقام بیان نیست که اگر در ابتدا مخیر بود بعد هم می تواند مخیر باشد. بنابراین درست است که این احتمال وجود دارد ولی به این احتمال اعتنایی نشده است در ما نحن فیه هم همین طور است. چگونه در آنجا کسی این اشکال را نمی کند ولی در اینجا به این احتمالات اعتنا شده و اشکال می شود؟ در اینجا هم قیدی در کنارش نیامده و مقید نشده به اخذ به یکی از دو فتوا لذا اطلاق را استفاده می کنیم و می گوئیم که این تخییر در ادامه هم وجود دارد. آیا فرقی بین این دو مقام از این جهت وجود دارد؟ پس اینکه بیاییم بگوئیم که این ادله از این

جهت در مقام بیان نیست و نسبت به این جهت که آیا به فتوای دیگری اخذ کرده باشد یا نه مهم است، این حرف قابل قبولی به نظر نمی رسد. (1)

دلیل دوم:

علاوه این مطلب یک نکته دیگری مرحوم آقای آخوند خراسانی ذکر می کند و به نظر مطلب درستی می باشد و آن اینکه ما اساساً به مصلحت تخییر که در روایت آمده اگر دقت بکنیم، می بینیم نسبت به این جهت ادله در مقام این هستند که تخییر را در ادامه و در استمرار هم ثابت کنند. یکی از ادله ای که ما در اصل رجوع به آن تمسک کردیم این تعبیر روایت بود «بأیها أخذت من باب التسلیم وسعک» به هر کدام از دو فتوا که خواستی از باب تسلیم اگر اخذ کنی شما در سعه هستی. یعنی مصلحت تخییر، در رجوع به دو مجتهد متساوی، تسلیم است. اینکه بالاخره شما می پذیرید و متعبد می شوید به اینکه اینها دو حجت هستند و دو امری هستند که از طرف شارع برای من حجت قرار داده شده اند، از این باب تسلیم به هر کدام که خواستی اخذ کنید. این نکته مهمی می باشد در ادله؛ بنابراین اگر قرار شد مصلحت تخییر همین باشد، این مصلحت فقط در مقام رجوع نیست بلکه در ادامه هم هست مانند مثالی که سابقاً بیان کردیم که در ادامه نیز مصلحت تسلیم وجود دارد. لذا با عنایت به این مصلحت تخییر که در برخی از ادله لفظیه آمده می توانیم تخییر را در استمرار استفاده کرده و حکم به جواز عدول بکنیم.

در جلسه آینده سایر ادله

ص: 14

---

1- . محقق اصفهانی، بحوث فی الأصول، اجتهاد و تقلید، ص 154 و 155.

را بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمين»

### جلسه: 3

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله چهارم

تاریخ: 5 مهر 90

موضوع جزئی: مقام دوم: عدول از حی به حی مساوی مصادف

با: 28 سوال 1432

سال دوم جلسه: 3

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در ادله قائلین به جواز عدول از مجتهد حی به حی مساوی بود که عرض کردیم قائلین به جواز چند دلیل بر مدعای خودشان اقامه کرده اند. تا اینجا دو دلیل را ذکر کردیم. دلیل اول اطلاقات ادله جواز تقلید بود که گفتیم فی الجمله دلالت بر جواز عدول دارند. دلیل دوم که در کلمات محقق خراسانی آمده بود این بود که به حسب برخی از روایات تخییر دارای یک مصلحتی است که عبارت است از تسلیم و این تسلیم مختص به حالی دون حالی نیست یعنی این مصلحت چه در وقت رجوع و چه در وقت عدول از حی به حی مساوی وجود دارد و بر اساس این مصلحت حکم به تخییر می شود همان گونه که در هنگام رجوع به مجتهد حی با بودن یک حی مساوی حکم به تخییر می شد.

دلیل سوم:

دلیل سوم سیره عقلائیة می باشد. سیره عقلائیة بر این است که در مواردی که دو کارشناس مثلاً دو طبیب از حیث شرایط مساوی هستند در هنگام نیاز و در بدو امر و موقع مراجعه به این کارشناسان خود را مخیر می بینند؛ وقتی دو طبیب در شرایط مساوی بودند و هیچ

ص: 15



کدام بر دیگری ترجیحی نداشت، مریض برای معالجه خود را مخیر می بیند که نزد هر یک از این دو طبیب برود. حال اگر به یکی از این دو رجوع کرد بعد از رجوع به احدهما باز هم به همین ملاک خود را مخیر می بیند در عدول یعنی اینکه از طبیب اولی عدول کند به طبیب ثانی که مساوی با طبیب اول است و این عدول از طبیب اول به طبیب دوم در نظر عقلاء هیچ مذموم نیست و کسی را هم که عدول کند در نزد عقلاء مورد مؤاخذن نمی باشد لذا ما به سیره عقلاء هم که مراجعه می کنیم می بینیم این عدول یک روش عقلانی است که از یک کارشناسی به کارشناس مساوی با او عدول کند. البته سابقاً در استناد به سیره عقلائیة در اصل رجوع به یک مجتهد با وجود مجتهد مساوی با او خدشه کردیم.

دلیل چهارم:

استصحاب بقای حجیت تخییریة است. گفتیم در بدو امر و رجوع ابتدایی به دو مجتهد مساوی مکلف مخیر است به هر یک از دو فتوا که می خواهد اخذ کند و در مقام رجوع حکم به تخییر کردیم. این مطلب سابقاً در مقام اول بحث و ثابت شد که چون این دو مجتهد مساوی هستند و فتوای هر یک از آنها واجد شرایط حجیت است لذا حجیت تخییریة ثابت است. به اشکالی هم که مرحوم آقای خوئی داشتند که حجیت تخییریة معقول نیست، پاسخ دادیم. بنابراین حجیت تخییریة قبل از اخذ به فتوای یکی از این دو مرجع تقلید ثابت شده است الآن بعد از اخذ به فتوای یکی از

ص: 16

این دو مجتهد شک می‌کنیم همان تخییری که سابقاً ثابت شده بود آیا باقی است یا خیر؟ فرض بفرمایید یک مکلفی مراجعه کرده به یک مرجع تقلید که به نظر او نماز جمعه در عصر غیبت واجب بوده و اخذ به فتوای او کرده حال بعد مدتی می‌خواهد عدول کند به مرجع تقلید دیگر که مساوی با این است، لکن فتوای او عدم وجوب نماز جمعه است؛ در اینجا به حسب این دلیل این گونه استدلال می‌شود که این مقلد قبل از آنکه به فتوای مرجع تقلید اول عمل کند مخیر بود حال بعد از اخذ به فتوای مجتهد اول شک می‌کند که آیا همان گونه که در هنگام رجوع مخیر بود الآن هم تخییر برای او ثابت است و این تخییر استمرار دارد یا نه؟ اگر بگوییم استمرار دارد یعنی می‌تواند عدول کند به مجتهد دوم، استصحاب حجیت تخییری و تخییر می‌کنیم و می‌گوییم کان مخیراً فی الزمان السابق ثم شککنا فی بقاء التخییر ثم استصحابنا و نحکم بالتخییر.

نکته:

ما وقتی بحث از عدول می‌کنیم در اینجا دو فرض می‌توانیم تصور بکنیم؛ یک وقت کسی از یک مرجع تقلیدی تقلید کرده و بعد می‌خواهد در همان مسئله ای که از مرجع تقلید اول تقلید کرده عدول کند به مرجع تقلید دوم. و یک وقت مسئله غیر از این است یعنی مدتی به فتوای مرجع تقلید در مسائل مورد نیازش عمل کرده حال از این به بعد می‌خواهد به فتوای مجتهد دیگر عمل کند نه در خصوص آن مسئله ای که

ص: 17

عمل کرده است. این تا حدودی برمی گردد به مسئله تبعیض که آیا اساساً می شود در بعضی از مسائل از یک مرجع تقلید انسان پیروی کند و در بعضی مسائل از مرجع تقلید دیگر که این را اجازه دادند که مباحث مربوط به آن را بعداً خواهیم خواند.

محصل این دلیل این شد که این شخص مقلد همان گونه که در بدو امر می توانست به هر یک از دو مجتهد رجوع کند بعد از اخذ یکی از دو فتوا هم می تواند به فتوای همان مجتهد عمل کند یا از آن عدول کند و به مجتهد دیگر رجوع کند و این از راه استصحاب تخیر یا حجیت تخیریه ثابت می شود.

اساس این دلیل هم در کلمات محقق اصفهانی وارد شده و باید دید که این دلیل چهارم اثبات جواز عدول می کند یا نه؟

بررسی دلیل چهارم: اشکالاتی به این دلیل شده که به بعضی از این اشکالات خود مرحوم محقق اصفهانی اشاره کرده است. مرحوم آقای خوئی مجموع این اشکالات را چهار اشکال می داند و می فرماید به این استدلال از جهات اربعه اشکال وارد است:

اشکال اول:

یکی از شرایط جریان استصحاب، اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه است. اگر بخواهد این شرط محقق بشود لازمه اش این است که موضوع باقی باشد. قضیه متیقنه ما در اینجا این است که این مقلد کان مخیراً، حالش عوض می شود و رجوع به یکی از دو فتوا می کند، این قضیه مشکوک می شود و شک می کنیم هذا المقلد کماکان مخیر است یا نه؟ محمول این قضیه

ص: 18

همان تخییر است که در اولی تخییر یقینی و در دومی مشکوک است. ایشان می گویند ما باید سراغ موضوع قضیه برویم که آیا موضوع قضیه واحد است؟ که در جواب می گویند خیر، در قضیه متیقنه ما موضوع از این دو حال خارج نیست: یا موضوع عبارت است از من لم یقم عنده حجه فعلیه یا عبارت است از من تعارض عنده الفتویان. تاره ممکن است بگوئیم موضوع ما این است: کسی که هنوز یک حجت فعلیه برای او قائم نشده، مخیر است، یک مقلد عامی که هنوز به هیچ مجتهدی رجوع نکرده و هیچ حجت شرعی برای او قائم نشده مخیر است به هر کدام از این دو مجتهد که می خواهد اخذ کند. اگر ما این را موضوع قرار دهیم بعد از اخذ به یکی از دو فتوا و بعد از رجوع به یکی از این دو مجتهد متساوی این موضوع دیگر مرتفع شده و از بین رفته است و نمی تواند از آن مجتهد عدول به مجتهد حی دیگر بکند. پس موضوع اگر این باشد، بعد از اخذ به فتوای مجتهد اول یقیناً مرتفع شده و دیگر نمی توان استصحاب کرد چون موضوع عوض می شود و حجت فعلی دارد.

اما اگر بگوئیم موضوع قضیه متیقنه «من تعارض عنده الفتویان» است یعنی کسی که در نزد او دو فتوا با هم تعارض کنند مخیر است مانند این عامی که مواجه شده با دو فتوای دو مجتهد که با هم متفاوت است مثلاً یکی گفته نماز جمعه واجب است و دیگری گفته واجب نیست، کسی که به دو فتوای معارض برخورد

کند که صاحبان آن دو فتوا مساوی باشند او مخیر است به هر یک از این دو فتوا که خواست عمل کند؛ این می شود موضوع قضیه متیقنه. حال بعد از اخذ به یکی از این دو فتوا که مخیر بود به هر کدام عمل کند در اینجا شک می کنیم که آیا باز تخییر برای او ثابت است یا نه؟ قضیه مشکوک ما همین است یعنی بعد از رجوع به احدهما و اخذ به فتوای یکی از این دو مرجع تقلید حال اگر دوباره بخواهد وضعیت خودش را تحلیل بکند باز هم می بیند که تعارض عنده الفتویان یعنی رجوع به یکی از این دو مرجع تقلید تغییری در وضع او ایجاد نکرده است و این با احتمال قبلی فرق می کند. بنابراین در این صورت چون موضوع تغییر نکرده و مقطوع البقاء است، لذا تخییر ثابت است مثل دو روایت یا دو خبر متعارض که در تعارض روایتین و حدیثین ادله حکم به تخییر کردند، اگر بعد از اخذ به تخییر و اخذ به احد الخبرین بخواهد به خبر دیگر اخذ کند و هیچ مشکلی ندارد. اگر در اینجا مشخصاً موضوع ادله و موضوعی که در قضیه متیقنه وجود دارد فرض دوم یعنی «من تعارض عنده الفتویان» باشد می توانیم استصحاب کنیم و اگر هم از ادله عموم و اطلاق را استفاده کردیم دیگر نیاز به اصل عملی نداریم و به عموم آن عمل می کنیم.

لکن مشکلی که در اینجا وجود دارد و موجب فرق بین ما نحن و بحث تعارض خبرین می شود لذا مانع جریان استصحاب است، این است که

ما اصلاً در اینجا دلیل لفظی نداریم تا بخواهیم بینیم موضوع آن دلیل لفظی چیست؟ ادله ای که ما در باب تخییر داشتیم عمدتاً یا سیره یا اجماع است. آیا می توان از سیره عقلاء و اجماع چنین موضوعی را استفاده کرد؟ بنابراین دلیل لفظی که نداریم لذا به سراغ استصحاب می رویم. آیا می توانیم در اینجا استصحاب کنیم؟ خیر چون موضوع استصحاب برای ما بقایش محرز نیست زیرا امر موضوع دائر است بین چیزی که مقطوع البقاء است و چیزی که مقطوع الارتقاء است. لذا استصحاب حکم نمی توانیم بکنیم.

ممکن است به نظر بیاید که اگر چه استصحاب حکم نمی توان کرد ولی استصحاب موضوع که جاری می شود. این هم دو احتمال در مورد آن وجود دارد:

یکی اینکه بگوییم استصحاب ذات موضوع را می کنیم؛ که این بدرد ما در این مقام نمی خورد.

دیگر اینکه استصحاب موضوع بوصف موضوعیت بکنیم؛ این بازگشش به استصحاب حکم است. (1)

تا اینجا چهار دلیل بیان کردیم که دو دلیل اول را پذیرفتیم یعنی دو دلیل اول می تواند اثبات کند جواز عدول را اما در مورد دلیل چهارم که استصحاب بود باید دید اشکالاتی که به این دلیل شده قابل جواب هست یا نه که در جلسه آینده بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

#### جلسه: 4

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله چهارم

تاریخ: 6 مهر 90

موضوع جزئی: عدول از حی به حی مساوی مصادف

با: 29 سوال 1432

سال دوم جلسه: 4

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

ص: 21

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در دلیل چهارم یعنی استصحاب حجیت تخییریه بود. در بیان این دلیل و نحوه استدلال عرض کردیم که هنگام رجوع به دو مجتهد متساوی این شخص منخیر بوده، حال بعد از گذشت مدتی می خواهد از مجتهد اول به مجتهد مساوی دوم عدول کند، می گوییم که این قبلاً در هنگام رجوع و در بدو امر حجیت تخییریه الآن هم ثابت بود، الآن بعد از اخذ به فتوای یکی از این دو نفر شک می کنیم همان تخییری که در ابتدا برای او ثابت بود برایش ثابت است یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا آن تخییر یک تخییر بدوی بود یا یک تخییر استمراری که الآن هم در رجوع به مجتهد آخر منخیر باشد.

گفتیم به این دلیل از چهار جهت اشکال شده است که البته عمده اشکالات، اشکال اول و چهارم می باشد.

پاسخ به اشکال اول:

اشکال اول این بود که ما نمی توانیم این استصحاب را جاری کنیم چرا که یک شرط مهم برای جریان استصحاب احراز بقاء موضوع است؛ در اینجا موضوع باقی نمانده و امر موضوع دایر است بین چیزی که مقطوع الارتفاع است و بین چیزی که مقطوع البقاء است. چون اگر ما موضوع را من لم یقم عنده حجة فعلیه قرار بدهیم یعنی بگوییم که این شخص منخیر است و تخییر برای او ثابت شده است اما تخییر برای کسی ثابت است که یک حجت فعلیه برای او وجود ندارد و این شخص قبل از رجوع به یکی از این دو مجتهد حجت فعلیه نداشت حال یکی را انتخاب

ص: 22

کرد، پس حجت فعلی برای او پیدا شده است. بنابراین موضوع قضیه متیقنه با موضوع مشکوکه فرق می کند. موضوع قضیه اول و متیقنه قطعاً مرتفع شده و باقی نیست چون حجت برای او قائم شده است. و اگر موضوع را عبارت از من تعارض عنده الفتویان یعنی کسی که دو فتوا در نزد او متعارض باشند بدانیم و بگوییم او مخیر است، الآن هم تعارض عنده الفتویان و لذا موضوعش باقی است. بنابراین از آنجا که موضوع دائر است بین این دو احتمال، استصحاب را نمی توان جاری کرد.

به این اشکال پاسخی داده شده که در واقع مستفاد از کلام محقق اصفهانی و بیانی است که ایشان در توضیح این دلیل ذکر کرده اند. عمده اشکال آقای خوئی این بود که ما نمی توانیم این استصحاب را جاری کنیم چون در استصحاب بقاء موضوع یک شرط مهم می باشد در حالی که در ما نحن فیه نمی توانیم بقاء موضوع را احراز کنیم چون موضوع آن دائر است بین دو احتمال و ما نمی دانیم که کدامیک از این دو می باشد. حال سؤال این است که آیا واقعاً موضوع این دو امر می باشد یا موضوع چیز دیگری است؟ ما باید موضوع را از ادله تقلید استخراج کنیم. این دو احتمال که آقای خوئی فرمود از کجا استفاده شده است؟ در کدام دلیل من لم یقم عنده حجة فعلیه یا من تعارض عنده الفتویان فهو مخیر آمده است؟ ادله ای که ما در مقام اول استناد کردیم و گفتیم در مواجهه با دو مجتهد متساوی شخص مخیر است همان ادله تقلید بود.



ادله تقلید هم معلوم است و عبارت است از حکم عقل، سیره عقلاء و آیات و روایات. عناوینی که آقای خوئی ذکر کردند عناوین انتزاعی و اجتهادی است که باید دید این عناوین واقعاً موضوع حکم به تخییر است یا خیر؟

ما باید یکایک این ادله را بررسی کرده و ببینیم چه چیزی موضوع قرار گرفته است.

دلیل اول: اولین دلیل، حکم عقل مبنی بر رجوع جاهل به عالم بود. اجمال این حکم عقل که یک قضیه جبلی فطری می باشد همان رجوع جاهل به عالم است. در رجوع به دو مجتهد مساوی ما می گوئیم این شخص از آنجا که جاهل است باید به یک عالم رجوع کند و فرقی نمی کند که به عالم اول رجوع کند یا به عالم دوم، به این ملاک تخییر برای این شخص در بدو امر ثابت شد الآن بعد از مدتی شک می کنیم همان تخییری که در ابتدا برای جاهل ثابت بود حال نیز ثابت است یا نه؟ ظاهر امر این است که جاهل وی از بین رفته و موضوع قضیه عوض شده ولی فی الواقع کما کان این شخص جاهل است و با رجوع به مجتهد، جاهل مکلف برطرف نشده و فقط تسلیم حکم مجتهد شده و انقیاد نسبت به آن پیدا کرده است؛ مانند اینکه رجوع کرد به مجتهد اول و دید فتوا داده به اینکه نماز جمعه واجب است آیا با این رجوع جاهل او برطرف می شود؟ یا نه فقط به حکم مجتهد نگاه می کند که چه وظیفه ای برایش معین شده و انقیاد پیدا می کند؟ اگر دقت شود

معلوم گردد با رجوع، جهل این شخص برطرف نشده است، لذا الآن هم که شک می کند همان تخییر برایش ثابت است یا نه و ملاک رجوع جاهل به عالم در این شخص وجود دارد یا خیر، می بیند هنوز جاهل است چون او با اخذ به یکی از دو فتوا فقط تسلیم رأی مجتهد اول شده ولی جهل او برطرف نشده است.

دلیل دوم: اما در مورد سیره عقلانیه گفتیم سیره عقلانیه بر این قائم است که جاهل به عالم رجوع می کند. آیا مریضی که به طبیب مراجعه می کند آیا به عنوان یک جاهل به طبیب به عنوان عالم رجوع می کند تا جهلش برطرف شود یا صرفاً می خواهد با این مراجعه بیماریش را درمان کند؟ او فقط راهی برای درمان و علاج خود می خواهد و تسلیم نظر و رأی طبیب می شود و اینطور نیست جهلش برطرف شود. اگر قرار است جهل برطرف نشود پس چه مشکلی برای موضوع بوجود می آید که نتوان استصحاب کرد؟ سابقاً جاهل بود اکنون هم که به طبیب مراجعه کرده جاهل است یا نه؟ جهلش برطرف نمی شود لذا موضوع هنوز باقی و حکم تخییر برایش ثابت است و می توان آن را استصحاب کرد.

دلیل سوم: دلیل سوم از ادله تقلید، آیات می باشد.

آیه نفر بنابر قولی دلالت بر حجیت فتوا می کند اما ذیل آیه دارد «لینتفقها فی الدین» یعنی آنچه که به حسب این آیه مهم است تقفه در دین است. تقفه در دین مبتنی بر دقت و اعمال نظر و اجتهاد و استنباط است، یعنی ما

مرجع تقلید و مجتهد را که نگاه می‌کنیم باید کسی باشد که تفقه در دین دارد بعد کسانی که می‌خواهند به او رجوع کنند کسانی هستند که اهل استنباط و اجتهاد نیستند و به دنبال تشخیص وظیفه می‌باشند. آیا با مراجعه و پرسیدن از فقیه این مقلد اهل دقت و اعمال نظر و اجتهاد و استنباط می‌شود؟ لذا تخییر در هنگام رجوع برای وی ثابت است و بعد از رجوع شک می‌کند که این تخییر برای او ثابت است یا نه، استصحاب تخییر می‌شود. چون نمی‌توان به این مراجعه کننده به فتوای مجتهد اولی عنوان عالم اطلاق کرد. بنابراین موضوع همان موضوع قضیه اولی است و جهلش از بین نرفته است.

آیه دوم آیه سؤال است که در جلسه آینده بررسی خواهیم کرد. ما می‌خواهیم ببینیم که با دلیل استصحاب می‌توانیم تخییر و حجیت تخییری را که در هنگام رجوع بود، الآن هم ثابت کنیم تا جواز عدول را نتیجه بگیریم یا نه؟ ما در پی شناخت موضوع هستیم و باید معلوم شود موضوعاتی که مرحوم آقای خوئی بیان کرده اند از کجا اخذ شده است.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 5

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله چهارم

تاریخ: 9 مهر 1390

موضوع جزئی: مقام دوم: عدول

از حی به حی مساوی مصادف

با: 3 ذی القعدة 1432

سال دوم جلسه: 5

«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 عدول از

حی به حی مساوی جایز است یا خیر؟ عرض کردیم بعضی قائل به جواز عدول هستند و ادله ای را برای جواز عدول ذکر کرده اند.

دلیل اول اطلاعات ادله تقلید بود. دلیل دوم مصلحت تسلیم که در برخی روایات برای تخییر بیان شده و دلیل سوم سیره عقلائیه و دلیل چهارم استصحاب بقاء حجیت تخییره بود، بعضی از اشکالات و پاسخ آن و مباحث مربوط به آن در جلسات قبل گذشت.

گفتیم که اگر بتوانیم این اشکالات را پاسخ بدهیم، این دلیل هم می تواند اثبات مدعا کند.

اشکال اولی که آقای خوئی مطرح کردند این بود که مهمترین رکن استصحاب بقاء موضوع است یعنی باید موضوع باقی باشد تا بتوانیم استصحاب نماییم ولی در اینجا موضوع باقی نیست چون موضوع یا عبارت است از «من لم یقم عنده حجه فعلیه» یا «من تعارض عنده الفتویان» اگر موضوع اولی باشد این قطعاً مرتفع شده چون وقتی رجوع به یک فتوایی می کند دیگر حجت فعلی برای او تمام است و اگر موضوع دومی باشد قطعاً باقی است برای اینکه همان طوری که در گذشته این مقلد مواجه با دو فتوای متعارض بود الآن تعارض عنده الفتویان. پس امر موضوع دائر بین چیزی است مقطوع البقاء است و چیزی که مقطوع الإرتفاع است و چون برای ما روشن نیست لذا ما نمی توانیم احراز کنیم که آیا موضوع باقی است یا نه؟

عرض کردیم که پاسخ این اشکال را با استفاده از کلام محقق اصفهانی می توان بیان کرد. اساس سخن ایشان این است که برای بقاء موضوع ما باید ادله

را بررسی کنیم تا ببینیم موضوع چیست و برای اینکه بدانیم موضوع باقی است یا نه؟

در درجه اول باید موضوع مشخص بشود؛ گفتیم موضوع آنچه که ذکر شده نیست چون اینها عناوین انتزاعیه اجتهادیه است که بر اساس استنباط بدست آمده اما وقتی سراغ ادله می رویم ادله گواه بر این است که موضوع امر دیگری است.

بر این اساس یکایک ادله را باید بررسی کنیم تا موضوع هر یک مشخص گردد. موضوع حکم عقل در رجوع جاهل به عالم چیست؟ موضوع سیره عقلائییه برای رجوع جاهل به عالم چیست؟ موضوع ادله لفظیه چیست؟ اینها را بررسی کردیم، از ادله لفظیه آیه نفر را بررسی کردیم، آیه سؤال باقی مانده است که باید دید این آیه چه اقتضائی دارد؟ آیه سؤال:

«فستلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون» موضوع و جواب سؤال در این آیه جاهل است یعنی آیه خطاب به کسانی که نمی دانند می گوید «فستلوا» ای کسانی که نمی دانید و این «ان کنتم لاتعلمون» مشعر به این است که موضوع و مخاطب امر به سؤال، جاهل است، از چه کسانی سؤال کنیم؟ از اهل ذکر. پس اینجا ظاهر آیه این است که سؤال کنید تا علم به جواب پیدا کنید. اگر کسی رفت سؤال کرد بعد از حصول علم که بواسطه جواب پدید آمده، آیا دیگر جایی برای وجوب سؤال هست؟ معلوم است که جواب نه می باشد.

اگر موضوع وجوب سؤال، جاهل باشد این جهل با سؤال برطرف می شود و این غیر از حکم عقل و غیر از سیره عقلاء است، در آنجا رجوع جاهل به عالم برای

رفع جهل نیست بلکه برای تشخیص وظیفه و تسلیم و انقیاد می باشد. اما در اینجا موضوع وجوب سؤال، جاهل است که بوسیله سؤال کردن به علم رسیده و دیگر مجالی برای سؤال کردن نیست. اگر مقتضای این آیه را بخواهیم نگاه کنیم به حسب ظاهر باید بگوییم در اینجا وقتی این مقلد برای بار اول رجوع می کند به یکی از دو مجتهد متساوی و فتوای یکی از آن دو نفر را اخذ می کند جهلش برطرف می شود و علم پیدا می کند. حال بعد از مدتی اگر بخواهد عدول کند آیا می توانیم به استناد امر به سؤال و این آیه بگوییم این هنوز جاهل است و باز هم می تواند به هر یک از این دو نفر رجوع کند؟ اگر به حسب ظاهر این دلیل به این مسئله نگاه شود، موضوع عوض شده؛ چون بعد از رجوع به مجتهد اول در گذشته و پرسیدن حکم مسئله و جواب گرفتن از او این شخص عالم به حکم شده است و وقتی هم عالم شد الآن در مواجهه با دو مجتهد متساوی نمی توان گفت همان جهلی و اختیاری را که در ابتدا داشت، استصحاب می کنیم. نمی توانیم بگوییم که آیه سؤال هنوز این اجازه سؤال کردن را به او می دهد چون دیگر معنی ندارد و موضوع عوض شده، قبلاً جاهل بود ولی الآن بعد از سؤال کردن عالم شده است.

ممکن است در نظر بدوی این مسئله به ذهن برسد ولی اگر دقت کنیم موضوع وجوب سؤال، جاهل است اما مسئله این است که وجوب تقلید، غیر از وجوب

سؤال است. موضوع وجوب تقلید جاهل نیست یعنی شخص جاهل بعد از سؤال عالم می شود و بر او لازم است که تقلید کند. «فسئلوا اهل الذکر» سؤال کنید تا بدانید؛ پس از آن تقلید کنید. حال تقلید را چه به معنای عمل بدانیم و چه به معنای التزام قلبی (که به نظر ما تقلید همان عمل است) این شخصی که نمی داند، بعد از مراجعه به فتوای احد المجتهدین المتساویین جهلش برطرف می شود (در این جهت حق با شماست) اما موضوع تقلید غیر از موضوع سؤال است، وجوب تقلید بر جاهل بار نشده است اما سؤال بر جاهل لازم است لذا الآن در وقت عدول می گوئیم مشکل است چون قبلاً جهلش با سؤال برطرف شده اما الآن مسئله تقلید غیر از سؤال است. بنابراین موضوع وجوب تقلید عوض نشده است. این شخص قبلاً جهلش برطرف شد و علم پیدا کرد، بر وی تقلید واجب شده؛ الآن هم که می خواهد عدول کند شک می کند که آیا می تواند به هر یک از دو مجتهد مراجعه کرده و تخییر دارد یا خیر؟ می توانیم استصحاب کنیم چون موضوع باقی است، موضوع جاهل نبود تا حال بخواهید اشکال کنید که عالم شده و موضوع عوض شده و نمی شود استصحاب کرد. در آن موقع موضوع این شخص مقلدی بود که می خواست به فتوای یک مرجعی عمل کند و تقلید کند، الآن هم موضوع همان است و به همان دلیلی که سابقاً می توانست عمل کند و مخیر بود الآن هم استصحاب بقاء حجیت تخییریه جاری است.

سؤال: آیا آیه به درد بحث

ص: 30

ما نمی خورد و داخل در بحث ما نیست و یا اینکه نه موضوع آن جاهل نیست و به مکلف می خورد؟

استاد: آیه از ادله تقلید بود و مورد استناد قرار گرفت و گفتیم که با این آیه می توان اصل تقلید را اثبات کرد؛ باید بدانیم که یا التزام قلبی پیدا کنیم و یا عمل کنیم. پس بالاخره از ادله ی تقلید هست. حال می خواهیم ببینیم این دلیل چه چیزی را موضوع برای تقلید قرار داده است؟ این آیه موضوع آن جاهل است و جهل الآن برطرف شده لذا نمی توانیم به استناد این دلیل بگوییم حال که جهل برطرف شده دیگر موضوع باقی نیست و جای استصحاب نیست. یعنی با این آیه نمی توانیم مانند ادله قبلی اثبات کنیم که موضوع باقی است ولی نمی توانیم به استناد این آیه اثبات کنیم که موضوع عوض شده است.

روایات:

اما روایات مانند «فللعوام أن یقلدوه» به استناد این روایت گفتیم که شخص باید تقلید کند، مکلف در وقت مواجهه با دو مجتهد متساوی یعنی دو فقیه صائنا لنفسه، مراقبا علی هواه بر طبق روایت مخیر است به فتوای هر کدام بخواهد اخذ کند بعد از گذشت مدتی می خواهد عدول کند آیا باز هم به استناد این روایت می توانیم بگوییم بین این دو مجتهد متساوی مخیر است یا نه؟ آیا موضوع فللعوام آن یقلدوه کما کان باقی است؟

ظاهرش این است که بله اینکه این شخص مقلد در یک مسئله ای به یک مجتهدی رجوع کرد و تقلید کرد آیا با رجوع و اخذ به یکی از

ص: 31



دو فتوا، دیگر صدق عوام به او نمی‌کند؟ الآن که شک می‌کنیم همان تخییر ابتدائی باقی است یا نه؟ می‌گوییم بله هنوز هم عوام است و این دلیل شامل او می‌شود.

لذا این عوام در مقابل فقیه است مانند آیه نفر که اشاره کردیم. بنابراین بعد از اخذ به یکی از دو فتوا و عمل به آن موضوع که همان عوام است باقی می‌باشد و برای استصحاب هیچ مانعی وجود ندارد.

وقتی مجموع ادله تقلید مورد مذاقه قرار می‌گیرد، می‌بینیم که موضوع حجیت تخییری نه احتمال اولی است که مرحوم آقای خوئی فرمودند «من لم یقم عنده حجة فعلیه» و نه احتمال دوم «من تعارض عنده الفتویان» بنابراین مشکلی برای استصحاب نداریم.

خلاصه بحث: اشکال اول ایشان این بود که استصحاب محتاج به احراز موضوع است و در اینجا نمی‌توانیم بقاء موضوع را احراز بکنیم؛ پاسخ این بود که با ملاحظه ادله مشکلی برای جریان استصحاب نیست چون برای بقاء موضوع و احراز آن مشکل و مانعی نداریم و موضوع آنچه که ایشان به عنوان دو احتمال برای موضوع بیان کرده اند نیست. بنابراین پاسخ اشکال اول معلوم شد و اساس این پاسخ فرمایش محقق اصفهانی می‌باشد.

اشکال به محقق اصفهانی:

بعضی به این بیان محقق اصفهانی اشکالی کرده می‌گویند که مرحوم محقق اصفهانی یک فرمایشی دارند در نهاییه الدرایه که با این بیان ایشان در اینجا سازگاری ندارد. سخن محقق اصفهانی این بود که باید ببینیم ادله چه چیزی را می‌گویند. این مستشکل می‌خواهد بگوید که ضرورتی ندارد

جمود بر تعبیرات وارد در ادله داشته باشیم بلکه اگر فقیهی از مجموع ادله یک موضوعی را استنباط کرد، می توانیم این را موضوع قرار بدهیم و این گونه نیست که عنوان انتزاعی و اجتهادی اصلاً نتواند موضوع قرار بگیرد.

در اینجا به محقق اصفهانی اشکال کردند از یک طرف می گویند لازم نیست موضوع ادله را انتزاع کنیم و برای دانستن آن باید ادله را ملاحظه کنیم و عناوین انتزاعی و اجتهادی نمی تواند موضوع قرار بگیرند، از طرف دیگر خود شما در نهاییه الدرایه سخنی دارید که ناقض این سخن است؛ در بحث واجب موقت این بحث هست که اگر یک واجب موقتی که وقت آن گذشت آیا می شود آن واجب موقت را استصحاب کرد یا نه؟ مرحوم محقق خراسانی می گویند استصحاب جریان ندارد چون موضوع تغییر کرده است، محقق اصفهانی قائل است که استصحاب جریان دارد مثلاً اگر صلاه ظهر وقت آن گذشت، شک داریم که آیا صلاه ظهر هنوز واجب است یا نه؟ آخوند فرمود که نمی شود استصحاب کرد برای اینکه موضوع صلاه الظهر بوده یعنی واجب موقت بما هو موقت واجب بوده لذا ما نمی توانیم استصحاب بقاء و جوب نماز ظهر کنیم. محقق اصفهانی می گویند این استصحاب جریان دارد و برای توجیه این استصحاب این عبارت را آورده اند «لأن الموضوع وإن كان بحسب الدلیل بل بحکم العقل هو الموقت بما هو موقت إلا أن العبره فی الموضوع بنظر العرف» درست است به حسب دلیل موضوع واجب موقت بما هو موقت است، عقل هم با دقت های خودش موضوع را همین واجب موقت بما

هو موقت می بیند اما در اینجا ما نه به این دلیل کار داریم و نه به عقل کار داریم بلکه باید به عرف مراجعه کنیم. عرف این موضوع را باقی می بیند یا نه؟ در لسان دلیل همان صلاه موقت آمده ولی عرف موضوع را خود فعل یعنی اصل صلاه می بیند نه نماز موقت به وقت خاص. چون این چنین است آن وقت می گویند استصحاب جاری است.

اساس اشکال به محقق اصفهانی نسبت به این پاسخی که به آقای خوئی با استفاده از کلام ایشان داده شد، این است که بین فرمایش محقق اصفهانی که اینجا در مقام پاسخ به اشکال چهارم گفته شد و آن فرمایشی که در نهایت الدرایه دارند، تناقض است. اینجا تأکید می کنند که باید موضوع را از متن دلیل استخراج کنیم اما در آنجا می گویند اصلاً کاری به دلیل و عقل نداریم بلکه باید رجوع به عرف کنیم که آیا موضوع باقی است یا نه؟

پاسخ: به نظر ما این اشکال وارد نیست. آنچه که در این بحث مطرح است (پاسخ به اشکال آقای خوئی ذکر شد) این است که آیا ملاک، عنوان وارد در دلیل است یا عنوان انتزاعی و اجتهادی؟ اگر ما مواجه شویم با یک دلیلی که بطور واضح عنوانی را ذکر کرده و موضوع یک حکم مشخص قرار داده، آیا با وجود عنوانی که در دلیل ذکر شده، نوبت به عنوان انتزاعیه و اجتهادیه می رسد؟ تمسک به عنوان انتزاعی و اجتهادی در هنگامی است که در دلیل یک موضوعی ذکر نشده باشد آن وقت فقیه می تواند از مجموع

ادله یک عنوانی را انتزاع و استنباط کند و حکم را برای آن ثابت کند. پس محقق اصفهانی سخنشان این است که تا مادامی که دلیلی داریم که موضوعی را بیان کرده، به چه مجوزی سراغ انتزاع و اجتهاد و استنباط یک عنوان از مجموع ادله برویم؟

پس پاسخ بر این محور استوار است اما مطلبی که از ایشان نقل شد، این است که همین عنوان وارد در دلیل را باید عرف تعیین کند. یعنی می خواهد بگوید جمود بر عنوان مذکور در دلیل نباید داشت. این دو مطلب ایشان در طول هم بوده و مناقض هم نیستند. در مطلب اول می گویند به عناوین اجتهادی و انتزاعی کاری نداریم و برای تشخیص موضوع باید سراغ دلیل برویم، تا در دلیلی موضوع ذکر شده نوبت به عناوین انتزاعی اجتهادی نمی رسد. در حاشیه کفایه و نهایه الدرایه این را می گویند که همین موضوعی که در متن یک دلیلی ذکر شده چه کسی باید ببیند این موضوع باقی است یا نه؟ عرف باید ببیند.

پس بین این دو مطلب اصلاً تناقضی نیست. لذا به نظر می رسد در مجموع این بیان و جواب از اشکال که داده شد تام است و مانعی در مقابل جریان استصحاب نیست.

بحث جلسه آینده: بحث بعدی در اشکال دوم بر استصحاب خواهد بود که در جلسه بعدی مطرح خواهیم کرد ان شاء الله.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 6

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله چهارم

تاریخ: 10 مهر 1390

موضوع جزئی: مقام دوم: عدول

از حی به حی مساوی مصادف

با: 4

ص: 35

ذی القعدة 1432

سال دوم جلسه: 6

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

بحث در دليل استصحاب برای اثبات جواز عدول بود.

عرض کردیم به این دليل از جهات مختلف اشکال شده است. یک اشکال و پاسخ آن را بیان کردیم.

اشکال دوم:

اشکال دوم به این استصحاب این است که این دليل اخص از مدعاست چون استصحاب بر فرض تمامیت فقط در صورتی جاری است که حالت سابقه تخییر وجود داشته باشد و این در صورتی است دو مجتهد مساوی باشند. یعنی اگر از بدو امر دو مجتهد مساوی باشند شخص مقلد در رجوع بین دو نفر مخیر است؛ الآن که بعد از رجوع به یکی از این دو مجتهد شک می کنیم آن تخییر باقی است یا نه، تخییر را استصحاب می کنیم.

اما یک فرض دیگر هم وجود دارد و آن جایی است که کسی در ابتدا به شخصی رجوع کرده که وی اعلم بوده و مساوی با مجتهد دیگر نبوده است، لکن بعد از مدتی از مجتهدین معاصر با آن اعلم کسانی بوده اند که در طول این مدت با تلاش خود را به این مجتهد اعلم رسانده و مساوی شده اند، آیا عدول از این مجتهدی که کان سابقاً اعلم به مجتهد مساوی با او در زمان حاضر جایز است؟

پس مدعا مطلق عدول است، عدول در فرضی را که در بدو امر دو مجتهد مساوی بودند و کما کان مساوی هستند و این یک نفر را اختیار کرده بود و عدول در فرضی

ص: 36

که قبلاً مجتهدین مساوی نبودند اما الآن مساوی شدند.

در فرض اول حالت سابقه تخییر وجود دارد اما در فرض دوم حالت سابقه تخییر نیست و تقلید از این مجتهد برای شخص مقلد واجب و متعین بوده است. پس مدعا اعم و مطلق عدول به مجتهد مساوی است. اعم از اینکه در سابق تخییر ثابت شده یا نشده باشد اما دلیل اخص است و استصحاب فقط برای فرض اول مناسب است یعنی آنجا که دو مجتهد مساوی باشند و شخص مخیر در رجوع به هر یک از این دو باشد. بنابراین دلیل اخص از مدعاست. (1) پاسخ:

پاسخ این اشکال این است که اشکال در صورتی درست است که در عبارت چیزی که ثابت کند مدعا اعم است، وجود داشته باشد؛ مدعا طبق آنچه که در عبارت عروه آمده می تواند اعم باشد اما در عبارت تحریر و بر طبق آنچه که ما تقریر کردیم اساساً مدعا آن صورتی است که دو مجتهد ابتداءً و استدامهً مساوی باشند و این فرض که در ابتدا اعم در کار بوده و بعد یک مجتهدی با وی مساوی بوده از مفروض بحث ما خارج است. لذا این اشکال یک اشکال مهمی نیست چون بالاخره در مفروض بحث ما این تخییر بوده و می توان با استصحاب آن را اثبات کرد.

اشکال سوم:

اشکال سوم این است که ایشان می گوید این استصحاب از استصحابات حکمیه است و استصحابات حکمیه حجت نیستند چون مبنای ایشان در استصحاب تفصیل بین استصحاب در احکام و در موضوعات است و ایشان استصحاب در احکام را حجت نمی داند چون معتقد است

ص: 37

همیشه مبتلای به یک معارض است. بر این اساس است که می فرماید این استصحاب در اینجا اعتبار ندارد و نمی تواند مستند قائلین به جواز عدول باشد. (1)

پاسخ:

جواب این اشکال هم واضح است. این یک اشکال مبنایی می باشد و در جای خودش در استصحاب بحث شده که استصحاب مطلقاً حجت است چه در احکام و چه در موضوعات و مشهور هم استصحاب را به نحو مطلق حجت می دانند و ادله حجیت استصحاب هم به نحو مطلق ثابت می کند لذا این اشکال هم مانند اشکال دوم اشکال مهمی نیست.

اشکال چهارم:

ایشان می فرماید سلمنا که استصحاب در احکام هم جاری باشد ولی در خصوص ما نحن فیه استصحاب جاری نمی شود چون مبتلا به معارض است. یعنی در مقابل این استصحاب یک استصحاب دیگری وجود دارد که اینها با هم تعارض می کنند و هر دو ساقط می شوند. از یک طرف استصحاب حجیت تخییری وجود دارد؛ می گوئیم که این شخص در بدو امر در مواجهه با دو مجتهد مساوی تردید دارد به کدامیک از این دو رجوع کند که حکم به تخییر کردیم، بعد از آنکه به یکی از این دو فتوا اخذ می کند در ادامه شک می کند که آیا می تواند عدول کند یا نه؟ آیا همان تخییری که برای او ثابت بوده، الآن هم ثابت است یا نه؟ بقاء حجیت تخییری را استصحاب می کند.

اما استصحاب معارض این است که وقتی در همان بدو امر مکلف رجوع می کند به یکی از آن دو مجتهد و به فتوای احد المجتهدین اخذ

ص: 38

می کند، حجیت فعلیه برای او نسبت به آن فتوایی که اخذ کرده حاصل می شود. تا قبل از رجوع هیچ حجیت فعلی نداشت؛ بعد که اخذ به فتوای یکی از این دو نفر کرد این فتوای مأخوذه برای این شخص حجیت فعلی می شود، پس یک حجیت فعلیه برای این شخص پدید می آید.

بعد از گذشت مدتی می خواهد عدول کند از این مجتهد به مجتهد مساوی دیگر شک می کند که آن حجیت فعلیه ای که در اثر اخذ به فتوای یکی از این دو نفر برای او پدید آمده بود کماکان باقی است یا نه، استصحاب بقاء حجیت فعلیه نسبت به همان فتوای اول می کند. معنای حجیت فعلیه نسبت به فتوای اول این است که به فتوای دوم نمی تواند رجوع کند چون دو حجیت فعلی با هم قابل جمع نیستند بلکه فقط یک حجیت فعلی وجود دارد که این قبلاً برایش پدید آمده و الآن شک می کنیم کماکان حجیت فعلی دارد یا نه، در جواب می گوئیم که معلوم است حجیت فعلی دارد و اگر هم شک کنیم استصحاب بقاء حجیت فعلیه می کنیم و لازمه بقای حجیت فعلیه این است که عدول جایز نیست و شخص مانند ابتدای امر مخیر نیست.

این هم یک اشکال قابل توجهی به استصحاب می باشد که اگر بتوانیم جواب بدهیم دلیل استصحاب تمام است و استصحاب می تواند عدول از مجتهد حی به حی مساوی را ثابت بکند.

پاسخ: کلام شیخ انصاری

در اینجا یک کلامی شیخ انصاری دارند که می تواند پاسخ این اشکال باشد و



البته اشکال آقای خوئی خودش برگرفته از این فرمایش شیخ می باشد.

مرحوم شیخ انصاری می فرماید درست است در اینجا دو استصحاب می تواند جاری شود ولی یکی از این دو استصحاب بر استصحاب دیگر حاکم است لذا نمی توان گفت هر دو جاری است تا مشکل تعارض و تساقط پیش بیاید.

ایشان می فرماید استصحاب حجیت تخییریه بر استصحاب حجیت فعلیه حاکم است؛ وجه حکومت و تقدم این است که قبل از اخذ به یکی از این دو فتوا این شخص مخیر بوده یعنی قبل از اینکه یک فتوا برای او حجیت فعلی شود او مخیر بود و بعد یکی از این دو فتوا را اختیار کرد و یک فتوا برای او فعلی شد، الآن شک می کنیم تخییر باقی است یا نه؟ اگر تخییر باقی باشد معنایش این است که آن فتوا برای او فعلی نیست و اما اگر تخییر باقی نباشد، معنایش این است که آن فتوا برای او فعلی است پس در واقع شک در بقاء فعلیت یکی از این دو فتوا مسبب از شک در بقاء تخییر است یعنی در واقع نسبت بین این دو استصحاب می شود همانند اصل سببی و اصل مسببی که اصل سببی مقدم بر اصل مسببی است. در اینجا هم استصحاب حجیت تخییریه نسبت به استصحاب حجیت فعلیه، نسبت اصل سببی و اصل مسببی است. برای این است که مرحوم شیخ می فرماید استصحاب حجیت تخییریه حاکم بر استصحاب حجیت فعلیه است. (1) این بیان مرحوم شیخ بود که در واقع می تواند پاسخ اشکال مرحوم آقای خوئی باشد و اصلاً اساس اشکال ایشان از

ص: 40

---

1- . رساله اجتهاد و تقلید مرحوم شیخ انصاری، ص 87، در ضمن مجموعه رسائل.

سخن شیخ و در واقع پاسخ به شیخ می باشد.

پاسخ آقای خوئی به کلام شیخ انصاری (ره):

مرحوم آقای خوئی به این کلام شیخ انصاری در مقام دفاع از اشکال چهارم پاسخ داده و می فرماید که ما این حکومت را قبول نداریم یعنی اینکه بگوییم استصحاب حجیت تخییریه بر استصحاب بقاء حجیت فعلیه مقدم است و حکومت دارد «مما لا یمكن المساعدة علیه» و این استصحاب به هیچ وجه مقدم نیست. زیرا:

اگر ما حجیت تخییریه را تحلیل و معنای آن را بررسی کنیم، حجیت تخییریه عبارت است از واگذاری امر حجیت به اختیار مکلف، وقتی مکلف عامی با دو مجتهد متساوی مواجه می شود برای تقلید، در اینجا امر حجیت به خود این مکلف واگذار شده است یعنی اینکه به هر یک از این دو می تواند اخذ کند و هر کدام را که اختیار کند برایش حجت فعلی است. حال اگر بخواهیم بگوییم استصحاب حجیت تخییریه می کنیم، لازمه اش این است که آن فتوایی که قبلاً اخذ کرده، حجیت فعلیه ندارد. اگر گفتیم کما کان مخیر است یعنی اینکه آن فتوایی که تا به حال اخذ و عمل کرده دیگر برای او حجت فعلی نیست. ما وقتی این لازمه را با آن اصل می سنجم، می بینیم این یک لازمه و اثر عقلی است و اصل مثبت حجت نیست یعنی اینکه اصول عملیه و منها الإستصحاب نمی توانند لوازم عقلی، عادی و شرعی با واسطه خود را ثابت کنند بلکه فقط خود مستصحب آثار شرعی بی واسطه او را می تواند حجت کند.

حال در اینجا یک

اصل عملی بنام استصحاب حجیت تخییریہ داریم، و شیخ انصاری می گوید استصحاب حجیت تخییریہ مقدم است. این اول کلام است چرا که استصحاب حجیت تخییریہ لازمه و اثر عقلی اش این است که آن فتوایی که قبلاً اخذ کرده حجت نباشد، شیخ با ادعای حکومت این استصحاب بر استصحاب حجیت فعلیه می خواهد زمینه را برای استصحاب حجیت فعلیه از بین ببرد؛ در حالی که اینگونه نیست و نمی تواند با این استصحاب، این اثر عقلی را ثابت کند. نمی توان با استصحاب حجیت تخییریہ گفت حجیت فعلیه نسبت به فتوی مأخوذ بها از بین رفته، چون اصول عملیه آثار و لوازم عقلی و عادی خودشان را اثبات نمی کنند.

نتیجه ی این فرمایش این است که استصحاب حجیت تخییریہ بر فرض تمامیت جاری می باشد و استصحاب حجیت فعلیه هم به قوت خودش باقی می باشد، این دو استصحاب تعارض م و تساقط می کنند. (1)

مرحوم آقای فاضل (ره) یک جوابی به آقای خوئی دادند که این جواب به نظر ما تام نیست. ما در جلسه بعدی باید ببینیم که این جواب چیست و بررسی کنیم که آیا می تواند پاسخی به اشکال چهارم آقای خوئی باشد یا خیر و چرا این پاسخ محل اشکال است.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 7

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله چهارم

تاریخ: 11 مهر 1390

موضوع جزئی: مقام دوم: عدول

از حی به حی مساوی مصادف

با: 5 ذی القعدة 1432 سال

دوم جلسه: 7

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

خلاصه

ص: 42

جلسه گذشته:

بحث در اشکال چهارم به دلیل استصحاب بود. اشکال چهارم این بود که استصحاب حجیت تخییریه مبتلا به معارض است و آن معارض استصحاب حجیت فعلیه است.

مرحوم شیخ از این اشکال به این نحو پاسخ دادند که استصحاب حجیت تخییریه بر استصحاب حجیت فعلیه حاکم است. مرحوم آقای خوئی در دفاع از اشکال خودشان و در مقام رد این بیان شیخ فرمودند که حکومت استصحاب حجیت تخییریه را بر استصحاب حجیت فعلیه قبول نداریم؛ برای اینکه اساساً نسبت اینها نسبت سببی و مسببی نیست تا بخواهد تقدمی در کار باشد. استصحاب حجیت تخییریه یک اثر عقلی دارد که لازمه ی عقلی حجیت تخییریه است و لازمه ی آن این است که حجیت فعلیه از بین برود و استصحاب نمی تواند لازمه ی عقلیه خودش را اثبات کند چون می شود اصل مثبت و اصل مثبت هم معتبر نیست. لذا به مرحوم شیخ اشکال کردند که ما نمی توانیم این حکومت را بپذیریم.

شیخ می گوید استصحاب حجیت تخییریه حاکم بر استصحاب حجیت فعلیه است چون شک در حجیت تخییریه مسبب از شک در حجیت فعلیه می باشد. آقای خوئی سخنشان این است که عدم حجیت فعلیه اثر عقلی حجیت تخییریه است یعنی وقتی شخصی مخیر بود بین اختیار فتوای مجتهد اول و فتوای مجتهد دوم لازمه اش این است که هیچکدام حجت فعلی نیستند لذا چون اصول عملیه و از جمله استصحاب نمی تواند آثار عقلی یا شرعی مع الواسطه را ثابت کند پس اساساً حکومت استصحاب حجیت تخییریه بر استصحاب حجیت فعلیه معنی ندارد.

رد پاسخ آقای

ص: 43

آنچه که می توان در دفاع از شیخ در مقابل آقای خوئی عرض کرد این است که:

بطور کلی این مطلب که استصحاب یا هر اصل عملی نمی تواند آثار عقلی خودش را اثبات کند، در صورتی است که مستصحاب از موضوعات خارجی باشد یعنی اگر مستصحاب موضوع خارجی بود و دارای آثار عقلی یا لوازم عادی باشد، نمی توان اینها را با استصحاب اثبات کرد اما اگر مستصحاب خود مجعول شرعی بود و یک موضوع خارجی نبود، می شود اینها را با استصحاب اثبات کرد. مثال: یک وقت حیات زید را می خواهیم استصحاب کنیم؛ از آنجا که حیات زید یک موضوع خارجی است نمی توان با این استصحاب اثبات لحدیه را برای زید ثابت کرد. زیرا با استصحاب حیات زید نمی توان لوازم عقلی و عادی حیات زید را اثبات کرد اما اگر فرضاً از اول مستصحاب یک مجعول شرعی باشد همه آثار بر آن بار می شود ولو اینکه آن اثر، اثر عقلی باشد مثلاً به وجوب نماز جمعه در زمان حضور یقین داریم در عصر غیبت شک می کنیم در وجوب نماز جمعه؛ استصحاب می کنیم وجوب نماز جمعه را، وجوب نماز جمعه یک مجعول شرعی است که یک اثر عقلی دارد، اثر عقلی این مستصحاب، وجوب اطاعت است. آیا اگر وجوب ثابت شد این اثر عقلی بار نمی شود؟ قطعاً این اثر عقلی بر این حکم شرعی مترتب می شود.

پس اگر مستصحاب موضوع خارجی باشد آثار عقلی و عادی و یا شرعی با واسطه مترتب نمی شود اما اگر مستصحاب خودش یک مجعول شرعی باشد هیچ

مشکلی در ترتب آثار عقلی و عادی نیست. لذا در ما نحن فیه این گونه ادعا می کنیم که مستصحب ما حجیت تخیریه است. مستصحب ما این بود این شخص مخیر بود در رجوع به این دو مجتهد مساوی الآن شک می کنیم، استصحاب می کنیم همان حجیت تخیریه را که خود همین مجعول شرعی است. یک اثر حجیت تخیریه این است که دیگر هیچ حجیت فعلی در کار نیست. پس عدم حجیت فعلیه نسبت به فتوایی که اخذ شده، از آثار عقلی بقاء تخییر است اما از آنجا که خود تخییر یک مجعول شرعی است لذا ترتب این اثر عقلی اشکالی ندارد.

کلام آقای فاضل (ره)

عرض کردیم که مرحوم آقای فاضل یک پاسخی به این اشکال چهارم داده اند که باید دید صحیح است یا نه؟ اشکال چهارم این بود که در مقابل استصحاب حجیت تخیریه، یک معارض به نام استصحاب حجیت فعلیه نسبت به فتوایی که اخذ کرده داریم و در اثر تعارض هر دو استصحاب ساقط می شود.

مرحوم آقای فاضل فرموده اند: در اینجا یک استصحاب بیشتر نداریم و آن هم استصحاب حجیت تخیریه است یعنی مستصحب ما حجیت است که به نحو بدلیت ثابت شده؛ این شخص قبلاً در زمانی که می خواست تقلید کند مواجه با دو مجتهد مساوی شده در اینجا به حسب ادله این شخص مخیر شد بین فتوای مجتهد اول و فتوای مجتهد دوم و علی سبیل البدلیه هر یک از این دو فتوا برای او حجیت شد. اگر این تخییری که ثابت شده را تحلیل کنیم این می شود که آنچه به

ص: 45

نحو بدلیت ثابت شده و مستصحب ماست صرف الوجود حجیت است یعنی اصل حجیت است. این حجیت با رجوع به احد المجتهدین از وصف بدلیت تغییر نمی کند و مبدل به فعلیت نمی شود. همه سخن ایشان بر این نکته استوار است که در اینجا ما چیزی به نام حجیت فعلیه نداریم که قبلاً ثابت شده باشد تا بخواهیم آن را استصحاب کنیم آنچه که ثابت شده اصل حجیت و صرف الوجود حجیت است لکن الآن شک می کنیم، آن حجیت را استصحاب می کنیم. منتهی آن حجیت یک وصف به نام بدلیت داشت که این وصف الآن هم با آن هستایشان مثال می زنند که مثلاً اگر مولی گفت اکرم رجلاً آنچه که واجب می شود اکرام یک فرد از طبیعت رجل است به نحو بدلیت. لذا ایشان می گویند که اگر مثلاً کسی زید را اکرام کرد زید به عنوان واجب فعلی شناخته نمی شود بلکه واجب بدلی است. در اینجا هم دقیقاً همین گونه است لذا در اینجا یک استصحاب بیشتر وجود ندارد آن هم استصحاب حجیت تخیریه است. (1)

بررسی کلام آقای فاضل (ره):

به نظر ما این سخن صحیح نیست. اینکه ایشان می فرماید یک استصحاب بیشتر در اینجا جاری نیست، یعنی اساساً استصحاب حجیت فعلیه موضوع ندارد تا بخواهد بحث حکومت پیش بیاید، محل اشکال است.

ما قبول داریم که حجیت تخیریه یا همان حجیت بدلیه به دلیل ثابت شده است (همان گونه که اصل جواز تقلید را ثابت کرده اند) اما معنای حجیت تخیریه یا به تعبیر دیگر بدلیه چیست؟ معنای آن عبارت است از اینکه مکلف در اختیار

ص: 46

هر یک از این دو فتوا مختار می باشد یعنی حجیت علی سبیل البدلیه در اختیار خود مکلف قرار داده شده است. آیا این مقلد اگر به یکی از این دو فتوا اخذ کرد آن فتوای مأخوذ بها حجت فعلی می شود یا نه؟ آیا واقعاً این سخن که بگوییم حجیت از وصف بدلیت تغییر نمی کند و فعلی نمی شود این سخن درستی می باشد؟ آیا می شود مدعی شد که آنچه که اینجا استصحاب می شود صرف الوجود حجیت است؟ این بدلیت از زمانی است که هنوز فتوایی را اختیار نکرده است و اساساً قیاسی که ایشان با اکرم رجلاً کرده قیاس درستی نیست و در خود همین مثال نیز تا قبل از مرحله امتثال علی سبیل البدلیه است اما وقتی که امتثال شد دیگر نمی شود گفت که اکرام یک فرد علی سبیل البدلیه مطلوب است. اساساً معنی ندارد بگوییم اکرام زید واجب فعلی می شود یا نمی شود.

لذا به نظر می رسد این فرمایش نمی تواند پاسخ از اشکال چهارم باشد و حق همان سخن شیخ انصاری است که استصحاب حجیت تخییری حاکم است بر استصحاب حجیت فعلیه بنابراین اشکال چهارم هم به نظر ما مردود است و نتیجه اینکه دلیل استصحاب تام است. محصل بحث: تا اینجا چهار دلیل اقامه شد. دلیل اول اطلاعات ادله تقلید و دلیل دوم مصلحت تخییر یعنی تسلیم و دلیل سوم سیره عقلانی و دلیل چهارم استصحاب بود. نتیجه بحث این شد عدول از حی به حی مساوی جائز است.

ادله قائلین به عدم جواز عدول

حال به بررسی ادله

ص: 47



قائلین به عدم جواز عدول می پردازیم. قائلین به این قول به چند دلیل استناد کرده اند: دلیل اول:

جواز عدول مستلزم مخالفت عملیه قطعیه است در بعضی از موارد. یعنی در مواردی اگر بخواهیم حکم به جواز عدول کنیم این سر از مخالفت عملیه قطعیه در می آورد که خود این مخالفت قطعیه عملیه مسلماً حرام است مثلاً در انائین مشتبیهین که علم به نجس بودن یکی از دو ظرف داریم در اینجا ارتکاب هر دو قطعاً موجب مخالفت قطعیه عملیه است که این نوع مخالفت قطعاً حرام است.

مثال: از جمله مواردی که موجب مخالفت قطعیه است این است که کسی چهار فرسخ مسافت می کند و قصد ندارد که همان روز برگردد در اینجا بر فرض دو مجتهد داریم که یکی از این دو مجتهد فتوا به وجوب قصر داده و دیگری فتوا به وجوب اتمام، این مقلد به فتوای مجتهد اول اخذ کرده و نمازش را شکسته می خواند و بعد از آن مثلاً در هنگام شب از مجتهد اول عدول می کند به مجتهد دوم که باید نماز را تمام بخواند در اینجا برای مکلف علم به مخالفت قطعیه پیش می آید برای اینکه یقین پیدا می کند که یا نماز عشاء باطل است یا نماز ظهر و عصر چون هر دو فتوا که نمی تواند مطابق واقع باشد.

ما وقتی بگوییم عدول جایز است در واقع علم به مخالفت قطعیه عملیه پیدا می کند یا اساساً فرض کنیم این شخص نماز ظهر را به فتوای مجتهد اول خواند و در فاصله بین نماز ظهر و عصر می خواهد

عدول کند این جواز عدول مستلزم علم و یقین به بطلان نماز عصر است برای اینکه یا فتوای مجتهد اول خلاف واقع است یا فتوای مجتهد دوم، اگر فتوای مجتهد دوم خلاف واقع باشد در این فرض نماز عصر که تمام خواننده باطل است و یا فتوای مجتهد اول مخالف با واقع است که در این فرض نماز ظهر وی باطل است و اگر نماز ظهر باطل باشد چون ترتیب بین الصلاتین واجب است، در اینجا این نماز عصری که خواننده باز هم باطل است یعنی علم تفصیلی به بطلان نماز عصر دارد قطعاً چه فتوای مجتهد اول مخالف با واقع باشد و چه فتوای مجتهد دوم و منشأ آن هم جواز عدول است.

محصل دلیل اول این شد که عدول از حی به حی مساوی به واسطه اینکه عدول مستلزم علم به مخالفت قطعیه عملیه می باشد جایز نیست.

بحث جلسه آینده: در بررسی این دلیل و دلیل دوم قائلین به عدم جواز عدول از مجتهد حی به حی مساوی خواهد بود.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 8

صوت

Your browser does not support the audio tag.

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله چهارم

تاریخ: 12 مهر 1390

موضوع جزئی: مقام دوم: عدول

از حی به حی مساوی مصادف

با: 6 ذی القعدة 1432 سال

دوم جلسه: 8

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در ادله قائلین به عدم جواز عدول بود. عرض شد قائلین به عدم جواز عدول از مجتهد حی به حی مساوی چند دلیل اقامه کرده اند

دلیل اول

بیان شد محصل دلیل اول این بود که جواز عدول مستلزم علم به مخالفت قطعیه عملیه در بعضی از موارد است. دو مثال عرض شد که چنانچه کسی که به یک فتوایی اخذ کرده اگر بخواهد از آن فتوا عدول کند این مستلزم مخالفت قطعیه عملیه است چون در یک مورد علم دارد و یقین پیدا می کند که یا آن عملش باطل بوده و یا این عمل و در مورد دیگر هم علم تفصیلی پیدا می کند. این تفصیلش در جلسه گذشت.

رد دلیل اول:

پاسخی که به این دلیل داده می شود یک پاسخ نقضی و یک پاسخ حلی است:

پاسخ نقضی:

پاسخ نقضی این است که ما این دلیل را به مواردی نقض می کنیم که عدول در آن موارد نه تنها جایز بلکه واجب است، ولی کسی این اشکال را نکرده که مستلزم مخالفت عملیه قطعیه است. مثلاً اگر کسی که از مجتهدی تقلید می کند در این میان پی برد به اینکه فرد دیگری اعلم از این مرجع تقلید است در اینجا طبق فتوای مشهور عدول نه تنها جایز بلکه واجب است. این شخص باید مرجعش را تغییر دهد و از اعلم تقلید کند. در اینجا اگر این شخص به فتوای اولی عمل کند و بعد به اعلم عدول کند همین مشکل پیش می آید.

مثلاً مجتهد اول قائل به وجوب قصر بوده این مجتهد دوم که اعلم است قائل به وجوب اتمام در همان مسئله می باشد «من سافر اربعه فراسخ» که چهار فرسخ مسافرت کرده و قصد بازگشت ندارد. مکلف نماز ظهر و عصر را

به فتوای مجتهد اول شکسته خوانده و شب عدول به مجتهد اعلم می کند که فتوای این مرجع اتمام است. در اینجا این شخص علم به مخالفت قطعی پیدا می کند. چون یا نماز ظهر باطل است یا نماز عشاء اما مع ذلک حکم به وجوب عدول به مجتهد اعلم شده. پاسخ شما در این گونه موارد چیست؟ اگر چنین مخالفتی مشکل تلقی شود، در این مورد چرا حکم به وجوب عدول به مرجع اعلم می کنند؟ نقض دیگر: فرض کنیم اصلاً مسئله اعلیّت در کار نیست؛ اگر مرجع تقلید اولی بمیرد یا فاسق و یا جنون بر او عارض شود یعنی اموری برای این مرجع پیش بیاید که از صلاحیت تقلید خارج شود در اینجا حکم به عدول می کنند، اینکه عدول می کند به مرجع تقلید دوم در اینجا نیز همین مشکل پیش می آید. چه بسا فتوای مرجع اول قصر و فتوای مرجع دوم اتمام است و عمل به فتوای دوم در حالی که قبلاً فتوای اول عمل کرده مستلزم علم به مخالفت قطعی است. در این موارد چه جواب و سخنی می دارید؟

اینها موارد نقضی است که برای این دلیل می شود ذکر کرد.

پاسخ حلی:

اساساً این دلیل با مدعا سازگار نیست یعنی دلیل غیر از مدعاست و با هم منطبق نیستند.

مدعا: مدعا عدم جواز عدول از مجتهد حلی به حلی مساوی است. وقتی می گوئیم عدول جایز نیست یعنی مجتهد اول تعیین دارد و دیگر نمی توان به مجتهد دوم عدول کرد.

دلیل: دلیل این است که عدول مستلزم مخالفت قطعی است.

باید دید

ص: 51

که واقعاً بین این دلیل و مدعا مناسبتی وجود دارد؟ آیا عدول موجب علم به مخالفت قطعیه می باشد یا اینکه علم به مخالفت قطعیه منشأ دیگری دارد؟

می توان عدول را به نحوی تصویر کرد که اگر یک نکته ای به آن ضمیمه بشود اصلاً سر از مخالفت قطعیه در نیاورد. یعنی اینجا قول به مخالفت قطعیه مبتنی بر یک امری است که آن امر باعث مخالفت قطعیه می بشد نه نفس عدول؛ و آن امر این است که باید دید فتوای مجتهد دو منسبت به اعمال گذشته این شخص چیست؟

در اینجا مجتهد دوم فتوایش نسبت به اعمال گذشته او یکی از این دو می تواند باشد:

فرض اول: تارة این مجتهد دومی فتوا به اعاده و قضای اعمال سابقه می دهد و می گوید کسی که به من عدول کرده باید نمازها و اعمالی که براساس فتوای اولی عمل کرده اگر در داخل وقت باشد اعاده کند و اگر در خارج وقت است قضاء کند و به عبارت دیگر مجتهد دوم می گوید آنچه که از مجتهد اول اخذ کرده حجت نبوده و اثری بر آن مترتب نیست.

فرض دوم: مجتهد دوم بگوید هر چه که براساس فتوای مجتهد اول عمل کرده صحیح و ممضا است و اعاده و قضاء ندارد یعنی بگوید بر اعمال گذشته خودش اثر مترتب کند و آنها حجت می باشد و نیازی به قضاء و اعاده ندارد.

حال سؤال این است که اگر مجتهد دوم فتوایش عدم اعاده و قضاء بود آیا در این صورت علم به مخالفت قطعیه پیش می آید؟

خیر چون مجتهد دوم می گوید اگر نماز ظهر را دو رکعتی خواندی مهم نیست و صحیح بوده ولیامشب نماز عشاء را باید تمام بخوانی. اگر چنین فتوایی از مجتهد دوم صادر شد اینجا علم به مخالفت قطعیه پیش نمی آید و عمل اول مقبول و در ادامه هم عمل ثانی نیز مقبول و درست می باشد.

آنچه که تأثیر در علم به مخالفت قطعیه یا عدم مخالفت قطعیه دارد این است که فتوای مجتهد دوم در رابطه با اعمال گذشته او چه فتوایی باشد. مثلاً در همین مثال اگر مجتهد دوم فتوا به عدم حجیت فتوای مجتهد اول کرد، معنایش چیست؟ این است که باید اعاده و قضا کند که در این صورت علم به مخالفت قطعیه پیش می آید.

پس ببینید آیا نفس عدول موجب مخالفت قطعیه است؟ آیا حکم به جواز عدول مستلزم علم به مخالفت قطعیه است؟ یا منشأ علم به مخالفت قطعیه چیز دیگری است؟ منشأ علم به مخالفت قطعیه خود عدول نیست بلکه ترتیب اثر دادن به فتوای مجتهد اول است، حجیت دانستن یا ندانستن فتوای مجتهد اول است. این است که می گوئیم بین دلیل و مدعا انطباق نیست. دلیل این است که عدول مستلزم مخالفت قطعیه است و مدعا عدم جواز عدول می باشد. آیا واقعاً به واسطه اینکه عدول مستلزم مخالفت قطعیه است، می توانیم بگوئیم عدول جایز نیست؟ می گوئیم که اینها اصلاً به هم ارتباط ندارد و آنچه مستلزم مخالفت قطعیه است قول به ترتیب اثر دادن و حجیت نسبت به فتوای مجتهد قبلی می باشد.

دلیل دوم:

اجماعی است

ص: 53

که مرحوم میرزای قمی در قوانین ادعا کرده اند. ایشان فرموده اند عدم جواز عدول از حی به حی مساوی مورد اجماع است. (1)

رد دلیل دوم:

پاسخ این دلیل هم روشن است؛ برای اینکه یا این اجماعی که میرزا ادعا کرده اجماع محصل است یا اجماع منقول. اگر اجماع محصل باشد به واسطه ی اینکه این اجماع مدرکی یا محتمل المدرکیه هست، اعتباری ندارد. چرا می گوئیم این اجماع مدرکی یا محتمل المدرکیه است؟ برای اینکه ما احتمال می دهیم مجمعین در حکم به عدم جواز عدول به ادله ای که فیما بین ایدینا است استناد کرده باشند. بالاخره ادله در اینجا وجود دارد و محتمل است همین استصحاب و قاعده اشتغال و سایر ادله ای که وجود دارد مستند مجمعین باشد و همین مقدار که احتمال بدهیم مستند مجمعین اینها باشد این اجماع اعتبار ندارد چون اجماع در صورتی ارزش و اعتبار دارد که تعبدی و کاشف از رأی معصوم باشد و وقتی ما چنین ادله و مستنداتی را داریم و احتمال استناد مجمعین به آنها را می دهیم، دیگر این اجماع یک اجماع تعبدی و کاشف از رأی معصوم نخواهد بود.

و اگر اجماع، اجماع منقول باشد که اجماع منقول اصلاً حجت نیست لذا این دلیل دوم وافی به مقصود نیست.

دلیل سوم: دلیل سوم قاعده اشتغال است. عمده ترین دلیلی که قائلین به عدم جواز به آن استناد کرده اند همین دلیل سوم است. مرحوم آقای حکیم در مستمسک العروه (2) و مرحوم آقای خوئی در التتقیح (3)

قائل به عدم جواز و عمده ترین دلیل اینها همین دلیل سوم می باشد.

تعبیر مرحوم

ص: 54

---

1- . قوانین، ج 2، اواخر باب اجتهاد و تقلید.

2- . ج 1، ص 25.

3- . ج 1، ص 105.

آقای حکیم این است که «فلا مرجع إلا الأصل العقلي» در اینجا دلیلی برای عدم جواز نداریم مگر همین اصل عقلی «و هو اصالة التعيين عند التردد في الحجية بين التعيين و التخيير» که همان قاعده اشتغال می شود. یعنی اشتغال ایجاب می کند ما جانب تعیین را بگیریم نه تخییر را. تعبیر آقای خوئی همان قاعده اشتغال است که هر دو یک چیز را می فرمایند.

توضیح دلیل: این مقام مقام دوران بین تعیین و تخییر است. ما باید ببینیم که اولاً چرا مورد از موارد دوران بین تعیین و تخییر است و ثانیاً عقل چه حکمی می کند.

شخصی که رجوع به مجتهدی می کند، که یک مساوی در کنار او وجود دارد این شخص مخیر است بین رجوع به یکی از این دو مجتهد. پس تخییر در بدو امر برای او ثابت بوده بعد از اینکه به یکی از این دو فتوا اخذ می کند آن فتوا در حق او تعیین پیدا می کند، حال که شک می کنیم آیا قول مجتهد اول معیناً بر او ثابت و حجت است یا اینکه مخیر است بین مجتهد اول و مجتهد دوم؟ پس امر دوران بین تعیین و تخییر است. یعنی این شخص مردد است که آیا باید از همان مجتهدی که سابقاً تقلید می کرده، تقلید کند و همان را ادامه بدهد یا مخیر است همین الآن بین اولی و دومی پس دوران بین تعیین و تخییر است. در چنین مواردی عقل حکم می کند به تعیین یعنی عقل می گوید اگر شک داری یک چیزی معیناً وظیفه توست یا به نحو



تخیر می توانی ادامه دهی، اصل تعیین است. قاعده اشتغال اقتضای تعیین دارد و عقل حکم به تعیین می کند.

چون اجمالاً به تکلیف علم داشتید مثلاً شما شک دارید روز جمعه آیا معیناً نماز ظهر بر شما واجب است یا مخیر هستید بین نماز ظهر و نماز جمعه؛ در اینجا علم به تعلق تکلیف در روز جمعه دارید منتها امر تکلیف بین تعیین و تخیر مردد است. چگونه عمل کنید یقین به برائت ذمه پیدا می کنید؟ ما اگر نماز ظهر را بخوانیم یقین پیدا می کنیم تکلیف را انجام داده ایم چون یک طرف تعیین است، طرف دیگر که تخیر است تخیر بین نماز ظهر و جمعه است. اگر نماز ظهر خوانده شود یقین دارید به تکلیفتان عمل کرده اید اما اگر نماز جمعه بخوانید احتمال دارد به تکلیف عمل کرده باشید. بنابراین یک طرفی را اختیار می کنیم که معین است که اگر هر کدام از این دو باشد ما وظیفه خود را انجام داده باشیم. این است که عقل در موارد دوران بین تعیین و تخیر، حکم به تعیین می کند چون اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد. حال در ما نحن فیه ما یقین داریم فتوایی که مقلد اخذ به آن کرده حجت است اما الآن شک می کنیم آن فتوا معیناً در حق مقلد حجت بود یا آن فتوا به نحو تخیری با این فتوای مجتهد دوم؟ فتوای مجتهد اول یقیناً در هر صورت برای ما مقطوع الحجیه است چه تعیناً و چه تخیراً برای ما حجت باشد. اما در مورد فتوای دوم ما شک داریم و از طرفی

احتمال هم می دهیم که این دومی حجت نباشد شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است چنانچه در اصول محرز شده است. گویا ما یقین داریم به عدم حجیت فتوای مجتهد دوم و گویا اصلاً فتوای مجتهد دوم برای ما حجت نیست.

معنای این سخن این است که فتوای مجتهد اول برای ما مقطوع الحجیه و عدول جایز نیست. این دقیقاً همان معنای دوران بین تعیین و تخییر است البته می شود دو تقریر متفاوت برای آن ذکر کرد اما اجمالاً این است که بهر حال مورد از موارد دوران بین تعیین و تخییر است که در چنین مواردی عقل حکم به تعیین می کند و فتوای مجتهد اول بر این اساس برای ما یقیناً حجت است لذا دیگر حق عدول نداریم.

رد دلیل سوم:

با عنایت به مطالبی که در ذیل ادله قائلین به عدم جواز گفتیم پاسخ این دلیل روشن می شود. استصحاب حجیت تخییری به پاسخ این دلیل است.

با این توضیح که این مورد از موارد دوران بین تعیین و تخییر نیست؛ بلکه اگر از موارد دوران تعیین و تخییر بود، قاعده اشتغال حکم می کرد به تعیین که در این صورت فتوای مجتهد اول متعین بود و ما حق عدول به فتوای دومی را نداشتیم. اما در مانحن فیه که دو مجتهد از همه جهات مساوی هستند، این شخص از ابتداء مخیر بود یعنی شرایط دو مجتهد مساوی بوده و این شخص مخیر بوده به هر یک از دو فتوا اخذ کند الآن هم که بعد از رجوع شک کرده آیا می تواند به دیگری عدول کند

ص: 57

یا نه، یعنی در واقع همان تخییری که سابقاً برای او ثابت بود کماکان ثابت است یا نه؟ استصحاب حجیت تخییری می کند و می گوید در بدو امر من مخیر بودم حال که شک کردم در این تخییر، استصحاب تخییر می کنم. اگر این استصحاب جاری شد آیا دیگر می توان ادعا کرد مورد از موارد دوران بین تعیین و تخییر است؟ قطعاً نمی توان این را ادعا کرد. اگر این استصحاب جاری است و مبتلا به اشکال هم نیست دیگر چه چیزی اقتضاء می کند بگوئیم از موارد دوران بین تعیین و تخییر است؟ فتوای مجتهد دوم اصلاً مشکوک الحجیه نیست تا ادعا کنید مساوق با عدم حجیت است. فتوای مجتهد دوم دقیقاً مانند فتوای مجتهد اول برای ما حجت است.

بحث جلسه آینده: در توضیح دلیل چهارم قائلین به عدم جواز عدول خواهد بود.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 9

صوت

Your browser does not support the audio tag.

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله چهارم

تاریخ: 13 مهر 1390

موضوع جزئی: مقام دوم: عدول

از حی به حی مساوی مصادف

با: 7 ذی القعدة 1432 سال

دوم جلسه: 9

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

بحث در یک دلیل از ادله قول به عدم جواز عدول از حی به حی مساوی باقی مانده که دلیل چهارم است.

دلیل چهارم:

دلیل چهارم استصحاب حجیت فعلیه است به این بیان که وقتی مقلد با دو مجتهد مساوی روبرو شد در هنگام رجوع مخیر است که به هر یک از این دو فتوا اخذ کند و

هر کدام را که اختیار کرد آن فتوا در حق او حجت فعلیه می شود. پس یک حجت فعلیه در همان بدو امر برای او ثابت شده است حال ما بعد از مدتی شک می کنیم آیا آن حجت فعلیه فقط حدوداً بود یا بقاء هم حجت فعلیه هست؟ اگر حجت فعلی استمرار داشته باشد بقاء هم وجود داشته باشد طبیعتاً عدول جایز نیست. اگر حجت فعلی فقط مربوط به همان وقتی بود که اختیار فتوا کرد طبیعتاً در اینجا عدول برای او جایز است. پس حالت سابقه یقینیه برای حجیت فعلیه ثابت است الآن مشکوک است استصحاب حجیت فعلیه می کنیم. نتیجه این می شود که همان فتوایی که اخذ کرده کما کان برای او حجت است و حق عدول از آن مرجع تقلید به مرجع تقلید مساوی ندارد.

بررسی دلیل چهارم:

این دلیل به نظر ما صحیح نیست. اشکال این دلیل و استصحاب حجیت فعلیه از مباحث گذشته مشخص می شود و آن اینکه مرحوم شیخ فرمودند: ما در اینجا یک استصحابی داریم بنام استصحاب حجیت تخییریه، یعنی ما ملاحظه می کنیم که این شخص سابقاً مخیر بود و تخییر برای او ثابت بود حال بعد از اخذ به یکی از دو فتوا شک می کنیم که تخییر برای او ثابت است یا نه؟ استصحاب تخییر یا حجیت تخییریه می کنیم و می گوئیم که الآن هم تخییر برایش ثابت است و می تواند به دیگری عدول کند.

این استصحاب حاکم بر استصحاب حجیت فعلیه است و وجه آن هم این است که نسبت این دو استصحاب و این دو اصل

ص: 59

تقریباً نسبت سببی و مسببی است. اگر ما شک می‌کنیم که حجیت فعلیه باقی است یا نه، این مسبب از شک در تخییر است اگر گفتیم تخییر باقی است معنایش این است که دیگر حجیت فعلیه وجود ندارد. لذا استصحاب حجیت تخییری به حاکم بر استصحاب حجیت فعلی است و این استصحاب نمی‌تواند عدم جواز عدول را ثابت کند. تا اینجا این چهار دلیل نتوانست قول به عدم جواز عدول را تثبیت کند. ما تا اینجا دو قول را بیان کردیم، قول اول جواز عدول از مجتهد حی به حی مساوی بود و قول دوم عدم جواز عدول از مجتهد حی به حی مساوی بود.

قول سوم: تفصیل

قول سومی در مسئله وجود دارد که در اینجا تفصیل داده یعنی می‌گوید عدول در بعضی موارد جایز است و در بعضی موارد جایز نیست. کسی که این تفصیل را داده بنابر آنچه که صاحب مستمسک نقل کرده، صاحب جواهر است.

ایشان می‌گویند در وقایعی که مقلد در آنها از مرجع تقلید اولی تقلید کرده و به آن ملتزم شده، عدول جایز نیست. اما در وقایعی که تقلید نکرده عدول جایز است. برای روشن شدن این تفصیل با ذکر مثال آن را تبیین می‌کنیم. فرض کنید شخصی با زنی ازدواج کرده لکن این عقد ازدواج را به زبان فارسی خوانده و به صیغه عربی بجا نیاورده است، فتوای مجتهد اول این بوده که صیغه به زبان فارسی صحیح است لذا عقد زوجیت منعقد شد بر اساس فتوای همان مرجع تقلیدش علقه زوجیت و سایر حقوق آن برقرار است. این یک واقعه

ص: 60

است یعنی یک مسئله ای است که اتفاق افتاده از فتوای مرجعش تقلید کرده حال نمی توانیم بگوئیم در همان واقعه ای که اتفاق افتاده، عدول بکند یعنی بگوید من الآن عدول می کنم به مجتهد دوم؛ مجتهد دوم کسی است که فتوا داده به اینکه عقد به زبان فارسی صحیح نیست، این شخص نمی تواند بگوید من عدول می کنم به مجتهد دومی پس نتیجه این شود که عقدی را که سابقاً خوانده ام باطل است و این زن دیگر زن من نیست و سایر آثار آن را بار کند. طبق این قول عدول در چنین وقایعی که مقلد سابقاً اخذ کرده و ملتزم شده، جایز نیست.

اما در وقایعی که در آنها تقلید نکرده یعنی واقعه ای نبوده که فعلش مستند به فتوای مجتهدی باشد مانند اینکه الآن عدول می کند و بعد از عدول می خواهد عقد زوجیت بخواند؛ در اینجا دیگر نمی تواند عقدش را به زبان فارسی بخواند چون فتوای مجتهد دوم این است که به صیغه عربی باید عقد زوجیت منعقد شود.

پس تفصیل بین وقایعی است که این شخص در آنها از مرجع تقلید پیروی کرده و ملتزم به آن شده لذا باید تا آخر پای همه چیز آن بایستد و وقایعی که هنوز آن وقایع مستند به فتوای مجتهد اول نشده است.

این تفصیلی است که به صاحب جواهر نسبت داده شده است.

دلیل:

اما دلیل این قول و وجهی که می تواند مستند این قول باشد لعل استصحاب تخییر باشد. یعنی می خواهند بگویند که در فرض اول استصحاب تخییر جاری

ص: 61

نمی شود اما در فرض دوم استصحاب تخییر جاری می شود؛ به این خاطر که واقعه ای که این مقلد عامی در آن واقعه از مرجع تقلید اولی تقلید کرده و به آن ملتزم شده در حقیقت در این واقعه این مقلد دارای حجت فعلی شده است. تخییری که برای او در بدو امر وجود داشت، این تخییر قطعاً از بین رفته و در خصوص آن واقعه اصلاً عملش منعقد و تقلید تحقق پیدا کرده است و در مثال ما در خصوص ازدواج با این زن، عملش مستند به فتوا واقع شده، وقتی این واقع شده و حجت فعلی نسبت به او تمام است و دیگر نسبت به واقعه ای که اتفاق افتاده است تخییر معنی ندارد. لذا نمی توان استصحاب تخییر کرد و گفت در آن واقعه ای که عمل کرده و اتفاق افتاده باز هم مخیر است؛ اصلاً شک نداریم و حجت فعلی تحقق پیدا کرده است.

اما در واقعه ای که هنوز در آن واقعه عملش را مستند به فتوا نکرده و می خواهد عدول کند، می تواند عدول کند؛ به خاطر اینکه این شخص از ابتدا مخیر بود در رجوع به یکی از این دو مجتهد مساوی، الآن شک می کند که می تواند یا نه؟ استصحاب تخییر می کند. شک هم به خاطر این است که می گوید من در این مسئله بالاخره فتوای او را اخذ کردم و یک بار عمل کردم و شک می کند، استصحاب تخییر جاری می کند. پس وجه تفصیل صاحب جواهر لعل همین مسئله استصحاب تخییر باشد که در واقعه ی اتفاق افتاده ای

که ملتزم به فتوای مجتهد اولی شده چون حجیت فعلیه دارد و تمام شده دیگر استصحاب تخییر جاری نیست اما در دومی استصحاب تخییر جاری می باشد چون هنوز حجت فعلی ندارد.

بررسی دلیل قول سوم:

اما به نظر می رسد این دلیل تام نیست و نمی توانیم این تفصیل را بپذیریم. این مطلب با توجه به مطالبی که ما سابقاً گفتیم کاملاً روشن و آشکار است. در هنگام رجوع به دو مجتهد این شخص مخیر بود که به هر کدام از دو مجتهد که اختیار کند، رجوع کند. پس این تخییر در گذشته برای او ثابت شد. الآن بعد از مدتی شک می کنیم که آن تخییر باقی است یا نه؟ استصحاب تخییر یا حجیت تخییریه می کنیم. اما آیا این تخییر ثابت شده برای مقلد و عامی مقید به قید خاصی است یا مطلق است؟ ادله ای که تخییر را برای مقلد ثابت کردند، در این ادله قید و شرطی که بخواهد این تخییر را در یک محدوده خاص قرار بدهد وجود ندارد. نه مقید شده به یک واقعه ی خاص و نه محدود شده به یک مسئله ی خاص؛ حال این شخص با یک زنی ازدواج کرده و بر اساس تخییری که برای او ثابت بوده به فتوای مجتهدی عمل کرده و عقد او را فارسی خوانده است؛ اساساً الآن در خصوص آن واقعه ای که اتفاق افتاده تخییر معنی ندارد و دیگر معنی ندارد بگوییم نسبت به همان واقعه ای که در گذشته اتفاق افتاده، آیا این شخص مخیر است یا نه؟

آنچه که منشأ اشتباه این قول

ص: 63



است و به نظر می رسد که باعث شده این اشتباه را مرتکب شود و تفصیل را بیان کند، این است که بین مسئله عدول و ترتب آثار بر عمل به قول مجتهد اول خلط کرده است. اساساً اگر کسی به فتوای مجتهدی عمل کند مثلاً همین شخص با کسی ازدواج کرده و عقد را به زبان فارسی خوانده، الان اگر بخواهد از آن مرجع عدول کند به مرجع دیگر بحث ترتیب اثر دادن بر اعمال سابقه هیچ ارتباطی به عدول ندارد و تابع مبانی و قواعد خودش می باشد. ممکن است کسی قائل باشد به اینکه این تابع فتوای مجتهد دوم می باشد، مجتهد دوم گاهی می گوید اعمال سابقه ای که براساس فتوای مجتهد اول عمل شده جهت است و بر همان اعمال گذشته اثر مترتب می شود و ممکن است بگوید بر اعمال سابقه اثر مترتب نمی شود. به عبارت دیگر موضوع بحث ما جواز عدول و عدم جواز عدول از یک حی به حی مساوی است؛ آنچه این قائل در اینجا فرموده، در واقع با ملاحظه اعمال واقع شده می باشد که آیا اثر بر آن مترتب است یا نه و اعمالی که هنوز محقق نشده و این ارتباطی به عدول ندارد. استصحاب تخییر در مورد واقعه ای که تحقق پیدا کرده و عمل به آن مستند شده مسلماً معنی ندارد. لذا نمی توان آن را به عنوان یک ضلع تفصیل قرار داد. و اصلاً اینها دو موضوع متفاوت از یکدیگر هستند. فی الواقع این قول سوم تفصیل نیست و مثل این است که بگوییم عدول جایز است اما اعمالی را سابقاً

از مجتهد اول تقلید کرده کما کان آثار آن محفوظ است. اگر زوجیت بوده اثر باقی است و یا امثال آن که آثار آنها به قوت خود باقی می باشد. لذا این قول هم به نظر صحیح نیست.

قول چهارم:

یک قول چهارمی هم در اینجا وجود دارد. (البته اینکه می گوئیم قول چهارم تقریباً اگر بخواهیم خیلی دقیق نگاه کنیم می شود قول چهارم) و آن این است که بعضی قائل به عدم جواز به نحو احتیاط و جویی شده اند یعنی گویا قائلین به عدم جواز دو دسته هستند یک دسته فتوا داده اند و یک دسته گفته اند احوط این است که عدول جایز نیست.

ما اگر در مسئله چهارم ملاک را همین چاپ اول تحریر الوسيله بگیریم به این تعبیر: «لا يجوز العدول من الحی إلى الحی المساوی علی الأحوط»، همین قول چهارم می شود. ولی اگر ملاک چاپ های بعدی باشد تعبیر «يجوز» دارد «يجوز العدول» که البته یک مشکله ای دارد که در ادامه این «علی الأحوط» ذیل آن دیگر معنی ندارد.

دلیل:

چرا این عده فتوا نداده اند در حالی که بعضی فتوای به عدم جواز داده اند؟ لعل دلیل اینها بر عدم جواز به نحو احتیاط و جویی همان قاعده اشتغال با حکم عقل مبنی بر اصالة التعین در موارد دوران بین تعیین و تخییر، باشد. یعنی ادله ی دیگر را که تام نمی دانستند و به حکم قاعده اشتغال و اصالة التعین در موارد دوران بین تعیین و تخییر احتیاط کرده و گفته اند جایز نیست.

بررسی دلیل:

جواب این قول نیز

ص: 65

معلوم است چنانچه ما سابقاً گفتیم که اصلاً با وجود استصحاب تخییر جای برای قاعده اشتغال نیست و اصلاً مورد از موارد دوران بین تعیین و تخییر نیست. جمع بندی اقوال چهار گانه:

در مسئله عدول از حی به حی مساوی مجموعاً چهار قول و ادله آنها را بررسی کردیم. یک قول فتوای به عدم جواز بود و از جمله ی افراد قائل به این قول مرحوم سید و آقای خوئی هستند. بعضی نیز فتوا به جواز داده اند مثل خود امام(ره) (طبق چاپ اخیر) مرحوم آیه الله فاضل و آقا ضیاء عراقی. عده ای تفصیل در مسئله داده اند بین وقایعی که از مجتهد تقلید کرده و وقایعی که هنوز تقلید نکرده است که این هم قول صاحب جواهر بود. قول چهارم هم احتیاط و جویی است یعنی عدم جواز به نحو احتیاط و جویی. بعضی از جمله محقق حائری یزدی و مرحوم آقای گلپایگانی و مرحوم سید عبدالهادی شیرازی اینها از کسانی هستند که فتوا نداده ولی می گویند عدول جایز نیست به نحو احتیاط و جویی.

بعد از ملاحظه این اقوال به نظر ما حق قول دوم یعنی جواز عدول است مطلقاً و می شود در این مسئله فتوا داد چون ادله ی سه قول دیگر یک به یک مورد مناقشه قرار گرفت و از طرفی ادله ی محکمی داریم که بر اساس آن می توانیم فتوا دهیم.

بحث جلسه آینده: باقی مانده از مسئله چهارم بخش دوم آن با این تعبیر «یجب العدول إذا كان الثانی اعلم علی الأحوط» که در جلسه آینده به بررسی آن خواهیم پرداخت.

تذکر اخلاقی:

وایتی است از امام رضا(علیه السلام) قال(علیه السلام): «من طلب الأمر من وجهه لم يذلل فإن ذلّ لم تخذله الحيله» هر کس چیزی را از راهش طلب کند دچار لغزش نمی شود. هر چیزی را، امور دینی و همه امور، اگر انسان از راهش طلب کند، دچار لغزش نمی شود و اگر هم دچار لغزش شد از پیدا کردن چاره نمی ماند. در امور دنیایی هر چیزی می گویند یک راهی دارد، در امور دینی هم این گونه است. این بسیار توصیه مهمی است که ما کمتر به آن توجه می کنیم که در زندگی ما مهم است و در رسیدن به اهداف دنیوی و اخروی ما مهم است. هر کسی هر چیزی را بطلبد، اگر از راهش طلب کند؛ دچار لغزش نمی شود و اگر هم دچار لغزش شود، بازگشت آن چاره ای دارد. اما امان از اینکه انسان برای رسیدن به هدفی از راهش نرود، لزوماً این طور نیست که اهداف ما بد باشد چه بسا انسان اهداف خوبی هم دارد اما چون راجع به راه آن کار و طریق آن تدبیر نمی کنیم اگر لغزش هم پیدا کنیم راه بازگشت نداریم. به عنوان مثال گاهی در مورد رسیدن به قرب الهی در مورد راه رسیدن به آن اشتباه می شود با اینکه هدف عالی و مقدسی هم وجود دارد اما چون راه مناسب و خوبی نبوده به اینکه یا افراط در آن است و یا تقریظ به آن هدف نمی رسیم و قرب که حاصل نشده، بماند که گرفتار لغزش هایی می شویم که راه بازگشت ندارد. البته این توصیه و کلام امام رضا(علیه السلام)

نیاز به تفکر و دقت بیشتری دارد که انشاء الله همه ما از عاملین به این کلام نورانی قرار بگیریم.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 10

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله چهارم

تاریخ: 16 مهر 1390

موضوع جزئی: بخش دوم: عدول

به اعلم مصادف

با: 10 ذی القعدة 1432 سال

دوم جلسه: 10

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

بحث در مسئله چهارم در بخش اول که در مورد عدول از حی به حی مساوی بود، تمام شد. در این بحث مجموعاً چهار قول ذکر کردیم و به تفصیل به مباحث و مسائل هر یک از آنها پرداختیم.

نوبت رسید به بخش دوم، در ذیل مسئله چهارم، امام(ره) می فرماید «و يجب العدول إذا كان الثانی اعلم علی الأحوط» در بخش اول ایشان فرمودند که «لا يجوز العدول من الحي الى الحي المساوی» اما فتوای امام طبق چاپ های بعدی که البته مطابق با حاشیه ایشان بر عروه هم هست، این است که «يجوز العدول» اما در مورد عدول به اعلم می فرماید عدول از حی به حی اعلم واجب است. ایشان احتیاط و جوبی در این مسئله کرده اند. در مورد همین مسئله مرحوم سید در عروه در مسئله یازدهم در مسئله عدول از حی به حی مساوی، حکم به عدم جواز کردند؛ بعد یک استثناء دارند و می فرمایند «إلا إذا كان الثانی اعلم» یعنی اگر مجتهد دوم اعلم باشد عدول جایز است.

مسئله عدول به اعلم به نوعی به اصل مسئله تقلید اعلم ارتباط دارد که در

مسئله پنجم تحریر از آن بحث می شود. مرحوم سید هم در مسئله دوازدهم عروه بحث تقلید اعلم را مطرح کرده اند. نکته قابل توجه این است که در مسئله تقلید ابتدایی از اعلم هم مرحوم امام و هم سید فرموده اند «یجب تقلید الأعلّم علی الأحوط» حکم به احتیاط و جویی کردند. اما در مسئله عدول با اینکه تقلید اعلم را واجب می دانند، نظرشان متفاوت است. امام(ره) می فرماید عدول به اعلم بنابر احتیاط واجب لازم است، اما سید حکم به جواز عدول می دهد.

به طور کلی در مورد عدول به اعلم پنج قول و احتمال وجود دارد:

قول اول: عدول جایز است مطلقاً بعضی مانند مرحوم سید قائل به این قول هستند.

قول دوم: عدول واجب است مطلقاً یعنی فتوا به وجوب عدول داده اند مانند مرحوم حکیم.

قول سوم: احتیاط واجب عدول است.

فرق قول دوم و سوم این است که قول دوم فتواست و قول سوم احتیاط واجب است. امام(ره) قائل به این قول می باشد. قول چهارم: در صورت علم به اختلاف فتوا عدول جایز است. یعنی یک مجتهدی وجود دارد که شخص از وی تقلید می کرده و الآن یک مجتهد اعلم کشف شده است، می فرماید در مواردی که علم به اختلاف فتوای اعلم با غیر اعلم دارد جایز است به اعلم عدول کند. معنای این قول این است که ولو علم به اختلاف فتوا باشد می تواند باقی هم بماند و در موارد عدم اختلاف فتوا اصلاً حق عدول ندارد.

بعضی از فقهاء مانند مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری(ره) و مرحوم سید

قول پنجم: عدول جایز نیست مطلقاً قائل این قول مشخص نیست و شاید صرف احتمال باشد.

این مجموعه ی پنج قولی است که درباره عدول به اعلم می توان برشمرد. حال باید دید که مستند هر قول چه چیزی می باشد. ما در این بحث در مورد بعضی اقوال فقط به اشاره کوتاهی اکتفا می کنیم چرا که در مسئله بعدی مفصل به این بحث خواهیم پرداخت.

دلیل قول اول:

قول اول قول به جواز عدول مطلقاً می باشد. مرحوم سید فرموده اند «لایجوز العدول من الحی الی الحی الا إذا کان الثانی اعلم» باید دید دلیل این قول چیست و چرا بعضی قائل به جواز عدول شده اند؟ برای روشن شدن این مطلب لازم است مطلبی مقدمتاً بیان شود:

در بحث تقلید اعلم آراء مختلفی وجود دارد اما جمع زیادی قائل به لزوم تقلید اعلم شده اند. کسانی که به لزوم تقلید اعلم ملتزم هستند عده ای و می گویند به واسطه ادله، راهی به غیر از تقلید اعلم نداریم.

عده ای از قائلین به لزوم تقلید اعلم هم می گویند احتیاط واجب این است که از اعلم تقلید شود. این گروه معتقدند که ما دلیل قابل اعتنائی نداریم که لزوم تقلید اعلم را برای ما اثبات کند اما در عین حال بر اساس حکم عقل می گویند احتیاط واجب تقلید اعلم است. به این بیان که وقتی ما مواجه می شویم با اعلم و غیر اعلم اینجا مورد از موارد دوران بین تعیین و تخییر است یعنی امر دائر است بین

اینکه از خصوص اعلم تقلید کنیم یا مخیر باشیم بین اعلم و غیر اعلم؛ در اینجا از باب قاعده اشتغال که اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است عقل می گوید احتیاطاً تقلید اعلم لازم است (همان اصالة التعین که سابقاً هم بیان کردیم) در دوران بین تعیین و تخییر عقل حکم به اصالة التعین می کند و می گوید طبق احتمالی که تخییر در آن نیست عمل کنی در آن صورت یقین به فراغ ذمه پیدا می کنی اما اگر خود را مخیر بینی و اخذ به قول غیر اعلم کنی یقین به فراغ ذمه حاصل نمی شود یعنی خیال عقل راحت نیست و احتمال عدم برائت ذمه می دهد. لذا در مسئله تقلید اعلم بعضی به استناد این حکم عقلی گفته اند که تقلید اعلم لازم است به نحو احتیاط و جویی.

پس عده ای تقلید اعلم را واجب می دانند به نحو وجوب و فتوا به وجوب می دهند و جمعی تقلید از اعلم را لازم می دانند اما به نحو احتیاط و جویی چون ادله برای آنها کافی نیست و از باب حکم عقل آن را لازم می دانند. در اینجا مانند مرحوم سید که قائل به جواز عدول به اعلم می باشد در مسئله بعدی قائل به وجوب تقلید اعلم به نحو فتوا نیستند ایشان که فرموده «يجب تقلید الأعلم مع الإمكان علی الأحوط» ادله را برای وجوب کافی نمی دانند و در آن مسئله قائل به احتیاط و جویی شده اند اما در این مسئله ی عدول می گویند عدول به اعلم جائز است. دلیل اینکه در اینجا قائل به جواز هستند و



در مسئله بعدی قائل به لزوم تقلید اعلم به نحو احتیاط و جویی هستند، چیست؟ اگر آنجا فتوا به وجوب تقلید اعلم می دادند در اینجا هم باید حتماً تقلید اعلم را واجب می دانستند.

آنچه که می تواند مستند این نظریه باشد این است که تقلید اعلم به نحو احتیاط و جویی لازم است اما منوط به اینکه یک سابقه تقلید در کار نباشد یعنی این شخص تا به حال از کسی تقلید می کرده حال اعلمی پیدا شده؛ در اینجا می خواهیم ببینیم آیا می تواند عدول کند؟ می گوید بله می تواند عدول کند و حجت برای عدول دارد اما این عدول لازم نیست چون عقل حکم به لزوم تقلید می کند از باب اصالة التعین اما در صورتی که در سابق منخیر نبوده است. در اینجا این شخص منخیر بوده و تا حالا عمل می کرده لذا در مقابل اصالة التعین استصحاب تخییر نیز وجود دارد. البته این قول به نظر صحیح نمی آید. سابقاً هم گفتیم که اگر ما در تقلید اعلم قائل به لزوم تقلید اعلم شدیم فرقی نمی کند سابقه تقلید باشد یا نباشد، در مسئله مورد بحث، نیز باید حکم به لزوم کرد مخصوصاً ما که از ابتدا در مسئله عدول از حی به حی مساوی حکم به جواز دادیم. مرحوم سید قائل به این است که عدول از حی به حی مساوی جائز نیست. لذا این قول به نظر ما اصلاً قول صحیحی نیست. در مباحث بعدی بیشتر این مطلب روشن خواهد شد.

دلیل قول دوم:

قول دوم، قول به وجوب عدول است مطلقاً مبنای این

ص: 72

قول با توجه به آنچه توضیح دادیم واضح می شود.

چه کسانی قائل به این قول شده اند؟ کسانی که در مسئله تقلید اعلم، تقلید اعلم را به استناد ادله شرعیه واجب بدانند. اگر کسی تقلید اعلم را واجب بدانند و بگویند دلیل شرعی داریم، قهراً باید در مسئله عدول به اعلم فتوا به وجوب عدول بدهد. چرا؟ مرحوم آقای حکیم می فرماید وقتی به ادله نگاه می کنیم ادله ی شرعیه اقتضایش این است که انسان در هر حال باید به اعلم رجوع کند و فرقی هم نمی کند که سابقه تقلید از غیر اعلم داشته یا نداشته باشد؛ ادله می گویند که باید رجوع به اعلم کنیم و هیچ قید و شرطی که دلالت کند که این منحصر به یک صورت خاص است، نیامده و به طور عام این را می گویند.

اگر دلیل ما برای تقلید اعلم این باشد، عدول هم می شود یک مورد از موارد تقلید اعلم و ادله شامل آن می شود. عدول به اعلم هم در حقیقت یعنی تقلید اعلم دلیل که می گویند تقلید اعلم واجب است فرقی نمی کند از ابتدا که می خواهد تقلید کند باشد یا هر زمانی که پای اعلم به میان آمد. تا اینجا مبنای دو قول از این اقوال پنجگانه معلوم شد. قول اول به نظر ما صحیح نیست و قول دوم هم بهر حال وابسته به این شد که ما در تقلید اعلم نظرمان این باشد که به نحو وجوبی تقلید اعلم لازم است یا اینکه مستند ما دلیل باشد و اطلاق ادله این گونه اقتضا کند چه سابقه تقلید

باشد و چه سابقه تقلید نباشد.

بحث جلسه آینده: و اما در جلسه آینده در مورد مبنای قول سوم که احتیاط واجب این است که عدول به اعلم کند، سخن خواهیم گفت.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 11

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله چهارم

تاریخ:

18 مهر 1390

موضوع جزئی: بخش دوم: عدول

به اعلم مصادف

با 11 ذی القعدة 1432 سال

دوم جلسه: 11

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

خلاصه جلسه گذشته:

عرض کردیم بحث ما در مورد عدول به اعلم بود. به طور کلی پنج قول و احتمال در این مسئله وجود دارد. قول اول که قول به جواز عدول مطلقاً بود، مورد بررسی قرار گرفت. مرحوم سید در عروه از کسانی است که به این قول معتقد شده اند و ما مبنای و مستند این قول را در جلسه گذشته عرض کردیم. و اما قول دوم که قول به وجوب عدول مطلقاً است.

این مطلقاً که در قول اول و قول دوم ذکر شده ناظر به بعضی تفصیلاتی است که در این مسئله وجود دارد. بعضی مثل مرحوم آقای حکیم قائل شدند که اگر کسی از مجتهدی تقلید می کرد لکن الآن برای او کشف شد مجتهدی از مجتهد مقلد او اعلم است این شخص باید

رجوع به اعلم کند و فتوا به وجوب رجوع به اعلم دادند.

اصل این مسئله که چرا باید به اعلم رجوع شود و وجه وجوب رجوع به اعلم چه دلیلی می تواند باشد، عرض کردیم به نوعی

ص: 74

به مسئله بعدی بستگی دارد یعنی مسئله تقلید از اعلم که آیا اصلاً تقلید از اعلم واجب است یا نه؟ عرض کردیم بعضی قائل به وجوب تقلید اعلم شده اند و به وجوب فتوا داده اند. دلیل اینها در مسئله تقلید اعلم بعضی از ادله است که ما در مسئله بعدی مورد رسیدگی قرار خواهیم داد اما گفتیم اگر کسی در آن مسئله به واسطه ادله نه به واسطه حکم عقل و احتیاط، یعنی به خاطر ادله شرعی ملتزم شد به وجوب تقلید از اعلم و تقلید از اعلم را متعین دانست، اینجا باید قائل به وجوب عدول به اعلم شود برای اینکه وقتی به ادله نگاه می کنیم ادله ای که تقلید اعلم را برای ما واجب کرده (در مسئله پنج) این ادله فرقی بین سابقه تقلید از غیر اعلم یا عدم سابقه تقلید از غیر اعلم نگذاشته است. یعنی آن ادله اقتضاء می کند کسی که تا به حال تقلید نکرده و الآن می خواهد تقلید کند، در بین مجتهدین جستجو می کند و اعلمی را پیدا می کند ادله اقتضاء می کند، از این اعلم تقلید کند. در اینجا شخص هیچ سابقه تقلیدی ندارد.

حال اگر کسی سابقه تقلید داشت و مثلاً مدتی هست که دارد تقلید می کند اما الآن برای او یک شخصی به عنوان اعلم مکشوف شد، در اینجا همان ادله اقتضاء می کند آن شخص باید به اعلم عدول کند برای اینکه ادله فرقی بین کسی که سابقه تقلید دارد یا ندارد، نگذاشته است. اگر ادله فرقی بین این دو نفر نگذاشته و فرموده در هر حال تقلید

ص: 75

اعلم متعین است، این از باب احتیاط و اشتغال نیست بلکه دلیل اجتهادی اقتضا کرده و آن هم مطلق است.

این دلیلی است که برای این قول ذکر کرده اند البته عرض کردیم که باید از آنجا که این مطلب به ادله تقلید اعلم بستگی دارد اصل این را باید در جای خودش مطرح کنیم و ببینیم که این ادله کافی هست یا نه؟ و آیا لزوم تقلید فتواست یا وجوب احتیاطی می باشد؟ و مباحث دیگری که در مسئله بعدی مطرح خواهیم کرد و در اینجا مختصراً اشاره ای داشتیم در حد اینکه مورد بحث ما یعنی مسئله عدول به اعلم مشخص گردد.

دلیل قول سوم:

قول سوم این است که احتیاط واجب عدول است مثل امام در مسئله چهارم تحریر که این گونه فرمودند «و يجب العدول إذا كان الثاني اعلم على الأحوط» عدول از مجتهد قبلی به این مجتهدی که اعلم است واجب است لکن می فرماید علی الأحوط یعنی ایشان احتیاط وجوبی می کند.

در اینجا که احتیاط وجوبی کرده اند یعنی اینکه حتماً باید این کار را بکنند لکن علت اینکه می گویند احتیاط وجوبی برای این است که در مسئله بعدی ایشان احتیاط وجوبی کرده اند یعنی دلیل شرعی برای این مسئله پیدا نکردند و استناد کردند به قاعده احتیاط و اشتغال و إلا از نظر عملی فرقی نمی کند.

البته می توانند در این مسئله ای که مرجع احتیاط وجوبی کرده، رجوع به مرجع دیگری نمایند.

قول سوم هم به نوعی شبیه قول دوم است از حیث لزوم عدول ولی قول دوم فتواست

ص: 76

وقول سوم احتیاط وجوبی است. این قول هم مانند قول دوم همان طور که سابقاً هم اشاره کردند باز بستگی دارد به حکم مسئله پنجم. اگر کسی در مسئله تقلید اعلم از باب احتیاط و حکم عقل به اصالة التعین در دوارن بین تعیین و تخییر حکم به لزوم تقلید از اعلم کند اینجا هم در مسئله عدول به اعلم از باب احتیاط وجوبی حکم می کند به اینکه عدول به اعلم لازم است.

باز هم مستندی که ما در مسئله پنجم می پذیریم در نظری که ما در بخش دوم مسئله چهارم اختیار می کنیم، تأثیر دارد. در مسئله پنج بعضی می گویند تقلید اعلم لازم است به نحو احتیاط وجوبی و می گویند دلیلی پیدا نکردیم اما عقل ما در دوارن بین تعیین و تخییر، تعییناً اعلم را برمی گزیند چرا که اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی بوده و لازم است طرفی را برگزینیم که یقین به فراغ ذمه باشد، لذا تقلید اعلم را لازم می داند. پس در دوارن بین تعیین و تخییر، دوارن بین اینکه اعلم متعین است یا مخیر بین اعلم و غیر اعلم هستیم عقل می گوید تو باید جانب غیر تعیین را بگیری و حکم به اصالة التعین می کند از این باب می گویند تقلید اعلم واجب احتیاطاً. اگر کسی در مسئله پنجم این گونه استدلال کرد در اینجا به همین ملاک در عدول به اعلم همین نظر را باید بدهند کما اینکه امام همین نظر می دهند. پس این مسئله مستند و دلایل تابع مستند و دلیل مسئله پنجم می باشد.

اگر از گروهی

باشیم که به حکم عقل، تقلید اعلم را لازم دانستیم الآن دقیقاً می خواهیم بینیم این شخصی که تا به حال به فتوای مجتهدی عمل کرده و مخیر بوده بین او و غیر او، حال با یک مجتهد اعلم مواجه شده باید چکار کند؟ ما از یک طرف می گوییم تقلید اعلم واجب است، درست است که اینجا مسئله عدول است ولی هنگامی که بررسی می کنیم می بینیم که امر ما دائر است بین اینکه این شخص مخیر بین تقلید از اعلم و غیر اعلم است و یا اینکه باید عدول کند و تعییناً از اعلم تقلید کند. پس احتمال تخییر بین اعلم و غیر اعلم است و یک احتمال تقلید اعلم تعییناً است. و چون بنابر قاعده احتیاط و اشتغال و حکم عقل این را ثابت می کنیم که به نحو احتیاط و جویی لازم است از اعلم تقلید کنیم، پس در مسئله عدول هم به نحو احتیاط و جویی، حکم به لزوم عدول می شود.

مبنای قول سوم هم معلوم شد لکن در اینجا مرحوم آقای فاضل یک اشکالی به امام (ره) دارند که این را بعد از نقل همه اقوال عرض خواهیم کرد و باید بینیم این اشکال پاسخ دارد یا نه؟

دلیل قول چهارم:

قول چهارم این بود که چنانچه علم به اختلاف فتوای اعلم و غیر اعلم داشته باشد عدول جایز است. یعنی اگر این شخص بداند فتوای اعلم و غیر اعلم با هم یکی است، عدول جایز نیست. اما چنانچه علم به اختلاف فتوا داشته باشد و بداند که فتوای اعلم و غیر اعلم با هم فرق دارد

ص: 78

مثلاً تا به حال از کسی تقلید می کرده که فتوایش این بوده که نماز جمعه واجب است ولی الآن اعلم قائل به حرمت نماز جمعه در عصر غیبت است، در این فرض می گوید باید رجوع به اعلم کند.

وجه این تفصیل چیست؟ عرض کردیم که بعضی از بزرگان مانند مرحوم حائری این نظر را دارند. وجه این قول واضح است چون این تفصیل در حقیقت مبتنی بر تفصیلی است که در اصل تقلید اعلم داده شده که اگر فتاوی اعلم و غیر اعلم متفاوت بود تقلید از اعلم واجب احتیاطاً و إلا یعنی اگر تفاوتی بین فتاوا نبود تقلید اعلم واجب نیست. به خاطر اینکه اگر کسی در اصل تقلید اعلم به حکم عقل و احتیاط و اصاله التعین در دوران بین تعیین و تخییر عمل کند و بواسطه آن تقلید اعلم را واجب بداند احتیاطاً این در مواردی جریان دارد که فتوای مجتهد اعلم متفاوت باشد اما در موارد عدم اختلاف فتوای اعلم و غیر اعلم وجهی برای احتیاط عقل و حکم به اصاله التعین نیست چون به هر کدام عمل کند یقین به فراغ ذمه پیدا خواهد کرد.

اما این نظر صحیح نیست؛ آیا صرف عدم اختلاف در فتوا موجب این می شود که ما اگر قائل به وجوب تقلید اعلم باشیم بگوییم در این موارد تقلید اعلم واجب نیست؟ این قول باطل است برای اینکه چه تقلید را عبارت از التزام بدانیم و چه عمل، در هر حال التزام به فتوای آن مجتهد مقلد یا عمل به استناد فتاوی او لازم است. اگر بگوییم حقیقت تقلید نوعی التزام است،



همین مقدار که ملتزم به عمل به فتوای مجتهدی شود کافی است. حال این التزام به چیزی تعلق پیدا می کند؟ فرض کنید که التزام به یاد گرفتن احکام یا اخذ رساله است آیا اگر من بخواهم تقلید کنم یعنی ملتزم شوم باید متعلق التزام معلوم شود یا نه؟ تقلید یعنی التزام قلبی یا التزام به فتوای مجتهد خاص؟ اگر فرض کنید فتوای اعلم و غیر اعلم یکی بود بالاخره باید معلوم شود تقلید من یعنی التزام من به کدامیک از این دو فتواست؟ تقلید این نیست که صرف عمل خارجی من در هر صورت مطابق با فتوای هر دو مجتهد باشد. التزام مهم است یعنی انسان مقلد این شخص شود اگر تقلید عبارت از عمل هم باشد، اینجا عمل آن چیزی است که در خارج اتفاق می افتد اما عرض کردیم عمل خارجی به تنهایی کافی نیست بلکه عمل مستند و عملی که استناد به فتوای شخص خاص داشته باشد این تقلید است نه صرف عمل خارجی.

پس چه ما تقلید را عبارت از التزام بدانیم و چه عمل، در هر دو استناد به فتوای خاص نهفته است. می گوئیم التزام به فتوای اعلم یا عمل مستند به فتوای اعلم، اگر این چنین باشد معنی ندارد که در مواردی که فتوای اعلم و غیر اعلم یکی است گفته شود عدول لازم نیست و در مواردی که فتوا فرق می کند عدول لازم است؛ نه حتی در مواردی که فتوا یکی باشد باید معلوم باشد که عمل این شخص مستند به آن مرجعی است که تا به حال از او تقلید می کرده یا

این مستند به مجتهد اعلم است چون حقیقت تقلید عمل مستند است. این نسبت و استناد و اسناد عمل به اینکه از چه حجتی ناشی شده، مهم است و الا عمل بلا تقلید است که باطل است.

بحث جلسه آینده: بنابراین مبنای قول چهارم هم مشخص شد. مبنای قول پنجم که قائلی برایش پیدا نکردیم را در جلسه آینده بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 12

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله چهارم

تاریخ:

19 مهر 1390

موضوع جزئی: بخش دوم: عدول

به اعلم مصادف

با 12 ذی القعدة 1432 سال

دوم جلسه: 12

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

بحث در عدول به اعلم بود. عرض کردیم در این مسئله پنج قول و احتمال وجود دارد که تا اینجا مبنا و مستند چهار قول را بیان کردیم.

دلیل قول پنجم:

قول پنجم عدم جواز عدول به اعلم است. طبق این قول چنانچه کسی از مجتهدی تقلید کرده و الآن برای او اعلمیت مجتهد دیگری مشخص شده، در اینجا حق عدول به اعلم ندارد.

اما اینکه چرا نمی تواند عدول به اعلم بکند بر این اساس است که از یک طرف می گوید در مسئله عدول از حی به حی چون استصحاب حجیت فعلیه نسبت به فتوای مأخوذ بها جاری می باشد یعنی این شخص قبل از اخذ مخیر بوده ولی فتوایی را اخذ کرد و آن فتوا برای او حجت فعلی شده است؛ الآن شک می کند همان فتوای مأخوذ بها حجت فعلی هست یا نه؟

ص: 81

استصحاب حجیت فعلیه می کند نسبت به همان فتوایی که اخذ کرده است. از طرف دیگر می گوید برای رجوع به اعلم و تقلید از اعلم دلیل ما اصل عقلی است یعنی عقل از باب احتیاط حکم به اصالة التعین می کند و در دوران بین تعیین و تخییر عقل حکم به تعیین می کند لذا بر طبق این اصل عقلی تقلید اعلم برای ما واجب است منتها به نحو احتیاط و جویی.

پس ما در اینجا دو اصل داریم: یک اصل عقلی اقتضای تقلید اعلم را می کند و یک اصل شرعی که همان استصحاب حجیت فعلیه باشد و اقتضای عدم جواز عدول می کند؛ در دوران امر بین یک اصل عقلی و اصل شرعی مقدم است لذا در اینجا حق عدول به مجتهد اعلم را ندارد. این مستند قول پنجم یعنی عدم جواز عدول به اعلم می باشد.

این قول هم باطل است برای اینکه سابقاً هم گفتیم استصحاب حجیت فعلیه نسبت به فتوای کسی که از او تقلید کرده محکوم استصحاب حجیت تخییری می باشد لذا در جانب عدول حکم به جواز عدول کردیم. پس استصحاب حجیت فعلیه جریان ندارد تا بگویید این در مقابل اصل عقلی مقدم است و لذا حکم به عدم جواز عدول می شود. جمع بندی: تا اینجا گفتیم قول به عدم جواز عدول مردود است. تفصیل هم به نظر ما وجهی ندارد. قول به جواز عدول هم باطل است برای اینکه اگر کسی در مسئله تقلید اعلم قائل به لزوم باشد چه از باب فتوا و به واسطه دلیل و چه از باب اصل و

ص: 82

احتیاط، در اینجا باید حکم به لزوم عدول کند. نمی شود در مسئله بعد کسی قائل به لزوم تقلید اعلم باشد به ملاکی که گفته شد و در اینجا قائل به جواز شود بلکه باید حکم به لزوم کند. لذا اساساً به مرحوم سید اشکال داریم که ایشان که حکم به جواز عدول به اعلم کرده، این وجهی ندارد و باید حکم به لزوم شود!

بنابراین فقط دو قول باقی می ماند قول به لزوم عدول از باب احتیاط و جویی یا قول به وجوب عدول مطلقاً. در هر دو عدول لازم است با این تفاوت که یکی از باب احتیاط و دیگری فتوا به وجوب داده است. این بستگی به این دارد که در مسئله پنجم بینیم مقتضای ادله چیست یعنی آیا در آن مسئله فتوا به وجوب تقلید اعلم می دهیم یا از باب احتیاط تقلید اعلم را واجب می دانیم.

سؤال: در اینجا استصحاب حجیت تخییریه یک اصل شرعی است که در مقابل آن یک اصل عقلی بنام اصالة التعین داریم، در اینجا بگوئیم استصحاب مقدم بر اصالة التعین است؛ مقتضای اصالة التعین تقلید از اعلم می باشد و مقتضای استصحاب تخییر بین دو مجتهد است آیا الآن که اعلم پیدا شده جایی برای استصحاب تخییر هست یا نه؟

استاد: مستصحب، تخییر در رجوع به یکی از این دو مجتهد است منتها این دو مجتهد موصوف به وصف تساوی بودند اگر کسی گفت این دو مجتهد متساوی هستند می گوئیم شما مخیری به هر کسی که خواستی رجوع کنی، الآن این تساوی از بین رفته و یکی اعلم می باشد حال

آیا موضوع برای استصحاب اصلاً باقی است؟ دیگر تخییر معنی ندارد چون تخییر بین المتساویین ثابت بود و من الآن یقین دارم موضوع عوض شده و از بین رفته لذا استصحاب دیگر معنی ندارد.

پس اگر ما در مسئله تقلید اعلم گفتیم بهر حال تقلید اعلم لازم است، در اینجا نمی توانیم حکم به جواز کنیم. مگر آن که در آن مسئله قائل شویم تقلید اعلم لازم نیست و مخیر است به غیر اعلم هم رجوع کند.

محصل بحث: این است که باید ببینیم در مسئله تقلید اعلم به چه دلیلی استناد می کنیم که در اینجا بر اساس آن بتوانیم تکلیف را در مسئله عدول معلوم کنیم.

در اینجا با عنایت به مطالبی که ما گفتیم روشن می شود که اشکالی که آیه الله فاضل به مرحوم امام(ره) کردند وارد نیست. اشکال آیه الله فاضل به امام(ره):

ایشان می گوید: امام سه مطلب را فرموده ند: از طرفی فرموده احتیاط واجب این است که عدول به مساوی جایز نیست. دوم اینکه احتیاط واجب لزوم عدول به اعلم است. سوم اینکه در مسئله بعدی امام فرموده اند احتیاط واجب این است که تقلید اعلم لازم است. در مسئله پنجم این سه مطلب گفته شده است:

1. لایجوز العدول من الحی الی الحی المساوی علی الأحوط.

2. یجب العدول إذا کان الثانی اعلم علی الأحوط.

3. یجب تقلید الاعلم مع الإمكان علی الأحوط.

مرحوم آقای فاضل می فرمایند که این سه مطلب با هم قابل جمع نیست. ایشان در توضیح اینکه این سه مطلب با هم قابل جمع نیستند می

فرماید: مبنای حکم اول قاعده اشتغال است که بر اساس آن امام فرموده عدول به مساوی جایز نیست. مبنای حکم سوم قاعده احتیاط است یعنی حکم عقل به اصالة التعین در دوران بین تعیین و تخییر که بواسطه اشتغال و احتیاط این حکم را عقل می کند. نتیجه اینکه تقلید اعلم لازم است به نحو احتیاط و جویی.

پس در مسئله عدول به واسطه قاعده اشتغال و احتیاط می گویند عدول جایز نیست. در مسئله تقلید اعلم باز هم بواسطه قاعده احتیاط می گویند تقلید اعلم لازم است؛ حال در مورد حکم دوم یعنی عدول به اعلم مقتضای حکم اول عدم جواز عدول است و مقتضای قاعده دوم وجوب عدول است. ما به مسئله عدول به اعلم وقتی از زاویه اصل عدول نگاه می کنیم قاعده اشتغال می گوید که شما نمی توانید عدول کنید، وقتی به ملاحظه اعلمیت نگاه می کنیم باز قاعده اشتغال می گوید که فقط از اعلم تقلید کنید؛ نتیجه این قاعده در مسئله دوم و مطلب دوم یکی عدم جواز عدول است و یکی لزوم عدول و چون مرجحی در کار نیست لذا باید حکم به جواز عدول شود. لذا اینکه امام در متن تحریر فرموده يجب العدول إذا كان الثاني اعلم علی الأحوط این وجهی ندارد و صحیح نیست.

خلاصه اشکال مرحوم آقای فاضل به امام این است که اینجا عدول به اعلم جایز است و نمی شود که بگویید واجب است با توجه به اینکه شما در مسئله عدول قائل به عدم جواز هستید. (1)

بررسی اشکال:

به نظر می رسد با توجه به آنچه که ما گفتیم اولاً

ص: 85

---

1- . تفصیل الشریعه، اجتهاد و تقلید، ص: 85.

نظر امام بر طبق آنچه در حاشیه عروه نوشته اند و در چاپ های بعدی تحریر هم اصلاح شده، جواز عدول از حی به حی مساوی می باشد. اگر این باشد که اساساً اشکال مرتفع می شود چون ایشان در مسئله عدول قائل به جواز شده در مسئله تقلید اعلم احتیاط واجب کرده لذا در عدول به خصوص اعلم هم علی القاعده باید احتیاط وجوبی شود و دیگر معنی ندارد که عدول جایز باشد.

بله این اشکال به مرحوم سید وارد است؛ مرحوم سید از طرفی قائل است تقلید اعلم لازم است به نحو احتیاط وجوبی و اگر کسی در مسئله تقلید اعلم قائل به وجوب تقلید شد مطلقاً یا در بعضی موارد این دیگر نمی تواند حکم به جواز عدول به اعلم کند و باید حکم به وجوب عدول کند منتها مرحوم سید در اصل عدول قائل به عدم جواز است و فرموده «لایجوز العدول من الحی الی الحی الا إذا کان الثانی اعلم» که نتیجه این می شود عدول جایز است. این اشکال به مرحوم سید وارد است. بنابراین اشکال به آقای فاضل هم وارد است بهر حال این گونه نیست که حتماً باید حکم به جواز عدول شود.

مسئله پنجم:

«یجب تقلید الأعلّم مع الإمكان علی الأحوط و یجب الفحص عنه و إذا تساوی المجتهدان فی العلم أو لم یُعَلِّم الأعلّم منهما تخییر بینهما و إذا کان احدهما المعین اروع أو اعدل فالأولی الأحوط اختیاره إذا تردد بین شخصین یحتمل أعلمیه احدهما تعین تقلیده علی الأحوط».

این مسئله پنج بخش دارد:

1. «یجب تقلید الأعلّم مع الإمكان علی الأحوط»

ص: 86

تقلید اعلم در صورت امکان بنا بر احتیاط واجب لازم است.

یعنی ایشان قائل به لزوم تقلید اعلم به نحو احتیاط و جویی است.

2. «و یجب الفحص عنه» فحص از اعلم لازم است یعنی باید برای شناخت اعلم جستجو و فحص کرد.

3. «و إذا تساوی المجتهدان فی العلم أو لم یُعَلِّمَ الأَعْلَمَ منهما تخییر بینهما» اگر دو مجتهد در علم مساوی باشند یا ما علم به اعلم نداشته باشیم، مخیر بین این دو هستیم.

4. «و إذا كان احدهما المعین اورع أو اعدل فالأولی الأ-حوظ اختیاره» اگر این دو مجتهد متساوی در علم یکی اورع بود یا اعدل بود احتیاط مستحب این است که از اورع یا اعدل تقلید کند.

5. «إذا تردد بین شخصین یحتمل أعلمیة احدهما» اگر متردد بین دو شخص باشد که احتمال اعلمیت یکی از آن دو داده شود، «تعیین تقلیده علی الأحوط» در اینجا احتیاط واجب این است که از آن فردی که محتمل الأعلمیة هست تقلید کند.

بخش اول این مسئله را مرحوم سید در مسئله دوازدهم عروه آورده است؛ مسئله دوازدهم عروه این است «یجب تقلید الأعلَم مع الإمكان علی الأحوط». بخش سوم و چهارم را در مسئله سیزدهم بیان کرده است و بخش پنجم را در مسئله بیست و یکم بیان کرده است. بنابراین آنچه که امام(ره) در ضمن یک مسئله بیان کرده مرحوم سید در سه یا چهار مسئله بیان کرده است.

ما باید یکایک این بخش ها را ببینیم و بفهمیم که آیا اساساً تقلید اعلم واجب است یا نه؟ پس بحث ما در مسئله پنجم به پنج بخش



تقسیم می شود، در بخش اول می خواهیم ببینیم که آیا تقلید اعلم واجب است یا نه؟

بخش اول:

در بخش بحث هایی مطرح است:

به چه کسی اعلم می گویند؟ که در مسئله ی مستقلی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

اما عمده مسئله این است که در رابطه با تقلید اعلم مجموعاً چهار قول اصلی (چرا که اقوال دیگری هم وجود دارد که می توانیم آنها را ملحق به یکی از این اقوال کنیم) وجود دارد:

قول اول: قول به وجوب تقلید اعلم مطلقاً می باشد. این اطلاق که در اینجا ذکر می شود با توجه به تفصیلی است که بعداً در اقوال دیگر خواهیم گفت. اعم از اینکه بین اعلم و غیر اعلم اختلافی باشد یا نباشد. این قول مشهور فقهاء قدیماً و حدیثاً می باشد. از متأخرین مرحوم آقای بروجردی و مرحوم نائینی و مرحوم آقای حکیم به قول قائل هستند.

قول دوم: تقلید اعلم واجب است احتیاطاً. از قائلین به این قول مرحوم سید در عروه و امام (ره) می باشند.

قول سوم: تقلید اعلم در آنچه که علم به اختلاف فتوا دارد واجب و در غیر آن واجب نیست. تفصیل در مسئله داده اند مانند مرحوم محقق حائری به این قول قائلند.

قول چهارم: اساساً تقلید اعلم لازم نیست و انسان مخیر است بین تقلید اعلم و غیر اعلم.

کسانی که قائل به عدم لزوم تقلید اعلم هستند از فقهاء گذشته مرحوم محقق صاحب شرائع است که می فرماید «الوجه هو الجواز» در ابتدا تردید می کند و بعد می فرماید «الوجه هو

الجواز». شهید ثانی در مسالک قائل به عدم لزوم تقلید اعلم است و فرموده «و هو الأشهر بین اصحابنا» مشهور لزوم تقلید اعلم است اما اشهر این است که تقلید اعلم لازم نیست.

جمعی از بزرگان هم هر کدام قیودی را به این انظار گفته شده اضافه کرده اند مثلاً مرحوم آقای خوئی می فرمایند: تقلید اعلم واجب است «مع العلم بالمخالفة» مثل آنچه در قول سوم گفتیم «فیما تعم به البلوی» در مسائل عام البلوی، عده ای قید دیگری اضافه کرده می گویند «فیما تعم به البلوی» و در مواردی که مطابق با احتیاط باشد. اینها اقوال جزئی تری است ولی در این مسئله وجود دارد که به طور اجمال این چهار قول اصلی در این مسئله وجود دارد که در جلسه بعدی به بررسی این اقوال و ادله هر کدام خواهیم پرداخت.

«والحمد لله رب العالمین»

### جلسه: 13

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم تاریخ:

20 مهر 1390

موضوع جزئی: تقلید اعلم مصادف

با 13 ذی القعدة 1432 سال

دوم جلسه: 13

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

خلاصه جلسه گذشته:

عرض شد در مورد تقلید اعلم چهار قول وجود دارد و اجمالاً به این چهار قول و قائلین به این اقوال اشاره کردیم. اما گفته شده که مشهور بین فقهاء قول اول است یعنی خود اینکه مشهور قائلند به وجوب تقلید اعلم، خودش مشهور شده است. حال باید دید که این شهرت وجود دارد یا نه؟

بررسی شهرت قول اول

می فرماید «و عن ظاهر السيد في الذريعة كونه من المسلمات عند الشيعة» از مرحوم سید مرتضی نقل می کند که ایشان قائل شدند به اینکه لزوم تقلید اعلم از مسلمات در نزد شیعه است. مرحوم آقای خوئی نیز همین مطلب را ذکر کردند.

اما وقتی که به کلمات سید مراجعه می کنیم چنین چیزی نیست. عبارت سید در الذريعة این است:

«و إذا كان بعضهم عنده اعلم من بعضٍ أو أروع أو أدین فقد اختلفوا» اگر مقلد در نزد مقلد اعلم باشند یا اورع باشند یا متدین تر باشند اختلاف کردند «فمنهم من جعلوا مخيراً و منهم من أوجب أن يستفتى المقدم في العلم و الدين و هو اولى لأن الثقة منهما أقرب و أوكد و الأصول بذلك كلها شاهده». (1)

عبارت سید در ذریعه تصریح به وجود اختلاف در آن عصر می کند. اینکه مرحوم آقای حکیم از سید نقل می کند مبنی بر اینکه تقلید اعلم از مسلمات عند الشيعة است، ملاحظه فرمودید در عبارت سید در ذریعه چنین چیزی نیست.

از علمای اهل سنت هم کسانی بوده اند مثل آمدی در کتاب الإحکام فی أصول الأحکام که به وجود این اختلاف اشاره کرده اند. مسئله اختلاف در وجوب تقلید اعلم از همان زمان های متقدم وجود داشته و این مسئله مختلفاً فیها بوده است.

مرحوم علامه می فرماید: لزوم تقلید اعلم مذهب جماعه من الاصولین و الفقهاء و اینکه می فرماید مذهب جماعه من الاصولین و الفقهاء معنایش این است که جماعتی نیز قائل به این قول نیستند. پس اینکه نقل شده در عصور متقدمه تا زمان شهید ثانی وجوب تقلید اعلم

بوده، این را نمی توانیم بگوییم و بپذیریم البته بعضی مثل محقق ثانی ادعای اجماع کرده و گفته اند اجماعی است که تقلید اعلم واجب است. صاحب معالم فرموده «و هو قول الأصحاب» که این اشعار به شهرت دارد اما واقعاً نمی شود پذیرفت این شهرت را؛ اگر هم شهرتی بوده، تا زمان شهید ثانی بوده است و از زمان شهید ثانی کسانی بودند به پیروی از شهید ثانی مثل صاحب فصول و دیگران قائل به عدم لزوم تقلید اعلم شده اند. تعبیر شهید ثانی این است «و هو الأشهر بین اصحابنا» قول به وجوب تقلید اعلم بین اصحاب ما مشهورتر است معنای آن این است که مقابل اشهر هم یک جمعی زیادی هستند که قائل به این هستند که تقلید از اعلم لازم نیست.

ما این را به صورت اجمالی بیان کردیم. البته می توان تتبع بیشتری در این زمینه انجام داد که آیا واقعاً آن چنان که شهرت یافته وجوب تقلید اعلم مشهور است یا نه؟ در عصر متقدمین و در بین متأخرین البته در بین فقهاء معاصر شاید عمده‌تاً احتیاط واجب کرده اند به اینکه تقلید اعلم بنابر احتیاط وجوبی لازم است.

وقتی ما می گوییم مشهور بین فقهاء این است که تقلید اعلم واجب است یعنی قول جواز تقلید غیر اعلم شاذ و نادر می شود. ما قبل از آنکه ادله را بررسی کنیم و ببینیم مقتضای ادله در اینجا چیست و اینکه آیا از ادله تقلید استفاده می شود تقلید اعلم واجب است یا نه ادله تقلید اطلاق دارد، باید در اینجا مقتضای اصل معلوم شود و تأسیس

تأسیس اصل در این مسئله به دو جهت لازم است:

اولاً: در مواقعی که دست ما از دلیل کوتاه باشد و ادله اجتهادیه نتوانند مطلبی را ثابت کنند طبیعتاً باید به اصل رجوع کرد؛ بالاخره ما اگر ادله را بررسی کردیم و دیدیم که هیچ کدام نمی تواند برای ما این مسئله را بدرستی روشن کند باید رجوع به اصل کنیم. فایده اصل این است که در موقع شک مرجعی برای نشان دادن راه است.

ثانیاً: اساساً مسئله تقلید اعلم برای مقلد عامی تقلیدی نیست؛ در ابتدای بحث تقلید هم گفتیم که لزوم تقلید دیگر نمی تواند تقلیدی باشد مثلاً اگر از شما سؤال کنند که چرا تقلید می کنید؟ بگویید که فلان مرجع گفته باید تقلید کنم، این درست نیست و در اصل تقلید نمی شود تقلید کرد. تنها راه حکم عقل و یا اجتهاد است. مثلاً کسی اجتهاداً به این برسد که باید تقلید کند که این مخصوص مجتهد است و اگر هم نخواهد اجتهاد کند باید احتیاط کند که دیگر تقلید نیست. اگر کسی می خواهد تقلید کند، دلیل بر تقلیدش عقل وی می باشد با مقدماتی که توضیح دادیم.

اینجا در مورد تقلید اعلم هم همین گونه است؛ اگر یک عامی بخواهد ببیند که تقلید اعلم لازم است یا نه، اولین چیزی که راهنمای اوست عقل اوست و باید مراجعه به عقلش کند. پس ما به دو جهت می گوئیم باید اصل تأسیس کنیم، یکی مرجعیت اصل در هنگام شک و دیگری لزوم تشخیص وظیفه ی عامی که در این مسئله نمی

اصلی که در اینجا می تواند مطرح شده و مرجعیت داشته باشد و امری که عقل به ما نشان می دهد برای عمل کردن چه اصلی می باشد؟

اصل برائت عقلیه: بعضی گفته اند اصل در اینجا برائت عقلیه است.

مسئله جایی است که یک عامی می خواهد تقلید کند و یک مجتهد وجود دارد اعلم، افضل و مجتهد دوم مفضول و یا غیر اعلم؛ هر کدام از اینها فتوایی دارند. الآن این عامی شک می کند می تواند به فتوای غیر اعلم عمل کند و با فتوای اعلم مخالفت کند، آیا این مستلزم عقاب او نیست؟

به عبارت دیگر احتمال می دهد در اثر مخالفت با فتوای اعلم عقاب شود. حال چرا می گوئیم احتمال عقاب می دهد بواسطه مخالفت با فتوای اعلم؟ و چرا طرف دیگر را احتمال نمی دهد؟ برای اینکه در اینجا اساساً در دوران بین اعلم و غیر اعلم احتمال می دهد فتوای اعلم تعیین داشته باشد ولی احتمال عکس این را نمی دهد مانند دو پزشکی که یک پزشک از نظر مهارت و علم بالاتر از دیگری باشد و لذا شخص مراجعه کننده احتمال نمی دهد که پزشک غیر ماهر نسخه و تشخیص بهتری داشته باشد لذا فکر می کند که اگر من نزد پزشک عالمتر و با تجربه تر بروم و سراغ شخص دیگر بروم به مطلوبم نرسم. پس احتمالی که در ذهن عامی در دوران بین اعلم و غیر اعلم وجود دارد، این است که اگر من با فتوای اعلم مخالفت کنم چه بسا گرفتار و معاقب شوم. پس چون

برای مخالفت با فتوای اعلم، احتمال عقاب می دهد قاعده قبح عقاب بلایان یا همان اصاله البرائه العقلیه این عقاب را نفی می کند و می گوید تو اگر با فتوای اعلم مخالفت کنی، برای چه چیزی عقاب شوی؟ بنابراین مقتضای اصاله البرائه برای این عامی نتیجه اش این است که اعلمیت شرط نیست و اعتبار ندارد چون آن احتمالی که در ذهن این عامی وجود دارد این است که لعل فتوای اعلم برای من متعین باشد و من در اثر مخالفت با فتوای اعلم عقاب شوم، این احتمال عقاب بوسیله اصاله البرائه نفی می شود.

در ناحیه مخالفت با فتوای غیر اعلم یعنی عکس این احتمال، چون احتمال تعین فتوای غیر اعلم را نمی دهد لذا بر مخالفت فتوای غیر اعلم و اخذ به فتوای اعلم در آن طرف اصلاً احتمال عقاب نمی دهد تا بخواهد با اصاله البرائه آن را نفی کند.

به عبارت دیگر مستدل می گوید این اصاله البرائه که جاری می شود در مورد اخذ به فتوای غیر اعلم، این دیگر معارضی ندارد و در مقابل آن اصلی نیست چون در طرف مقابل، احتمال عقاب داده نمی شود تا بخواهد آن را نفی کند مثلاً کسی بگوید من به فتوای اعلم اخذ می کنم و فتوای غیر اعلم را کنار می گذارم اما باز هم احتمال عقاب می دهم. ولی اساساً طرف دیگر احتمال عقاب نیست و در ذهن مقلد احتمال تعین فتوای غیر اعلم نیست که حالبه خاطر مخالفت با فتوای غیر اعلم و اخذ به فتوای اعلم عقاب شود. پس یک اصاله البرائه داریم و این

اصل اقتضاء می کند در اینجا اعلمیت شرط نیست.

بررسی اصل برائت عقلیه:

آیا این اصاله البرائت میرای از اشکال است یا نه؟ دو اشکال به اصاله البرائت شده است:

اشکال اول:

محقق اصفهانی یک اشکالی کرده اند به این اصل و می گویند که شما می خواهید با جریان اصل برائت و نفی عقاب از مخالفت با فتوای اعلم و اخذ به فتوای غیر اعلم چه نتیجه ای بگیرید؟ شما می خواهید با جریان این اصل بگویید که اگر من مخالفت با فتوای اعلم کردم عقاب نمی شوم و نتیجه اش این باشد که پس به فتوای غیر اعلم اخذ کنم؛ ایشان می فرماید که این کار را نمی توانید بکنید. اگر شما عقاب را از این طرف برداشتید و با اصاله البرائت نفی احتمال عقاب بر مخالفت بر فتوای اعلم کردید، نتیجه اش این نیست که پس می توان به فتوای غیر اعلم اکتفا و اخذ کرد. با این بیان که می گویند ما کاری نداریم مقابل این فتوا چیست بلکه ملاک برای ما اخذ به چیزی است که برای او معذر باشد، اگر خطا و اشتباه کرد.

به عبارت دیگر ما به چیزی می توانیم اخذ کنیم که حجت باشد؛ اگر به چیزی اخذ کردیم که حجت بود طبیعتاً چنانچه آن حجت هم خطا کرد، برای ما مشکلی درست نمی کند چون حجت یعنی اینکه عند الخطا معذر و عذر آور برای ماست. الان آیا فتوای غیر اعلم متیقناً برای ما حجت است؟ فرضاً ما با فتوای اعلم مخالفت کردیم و احتمال عقاب را در مورد این مخالفت

ص: 95



نفی کردیم اما آیا نفی احتمال عقاب بر مخالفت فتوای اعلم مجوز این است که ما به فتوای غیر اعلم اکتفا کنیم؟ ما باید به چیزی اکتفا کنیم که یقین به حجیت آن داریم. فتوای غیر اعلم برای ما مشکوک الحجیت است و حجیت آن برای ما ثابت نیست و چیزی که شک در حجیت آن است یعنی اصلاً حجت نیست چون شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است. (1)

پاسخ:

اینجا پاسخی که می شود به محقق اصفهانی داد و گفت که این اشکال در اینجا وارد نیست، این است که واقعاً در مقام امثال، مخالفت با فتوای اعلم چیزی جدای از اخذ به فتوای غیر اعلم نیست (با توجه به مفروض بحث) اگر شما اصل برائت عقلی جاری کردید و گفتید اخذ به فتوای اعلم عقاب ندارد، احتمال عقاب برداشته شد این مخالفت با فتوای اعلم در مقام امثال چگونه محقق شده است؟ به اینکه شما فتوای غیر اعلم را اخذ کرده ای یعنی نفی احتمال عقاب از مخالفت با فتوای اعلم دقیقاً نفی احتمال عقاب در اخذ به فتوای غیر اعلم هم هست. لذا این اشکال برطرف می شود. اشکال دوم:

این اصالة البرائة معارض دارد و در طرف مقابل آن اصالة البرائة از احتمال عقاب بر مخالفت با فتوای غیر اعلم داریم. در اینجا یک طرف اصل برائت نسبت به احتمال عقاب بر مخالفت با فتوای اعلم جریان دارد و در طرف دیگر اصل برائت نسبت به احتمال عقاب بر مخالفت با فتوای غیر اعلم وجود دارد یعنی می خواهد از فتوای اعلم تقلید کند و مخالفت کند با فتوای غیر اعلم؛ پس

ص: 96

یک اصاله البرائه وجود دارد در مقابل این اصاله البرائه اول که این دو با هم تعارض و سپس تساقط می کنند.

ممکن است به ذهن این گونه بیاید که این اصل دوم در اینجا جایی نداشته و جاری نیست کما اینکه در تقریب استدلال به اصاله البرائه عرض کردیم. اصل دومی معنی ندارد چون اساساً احتمال عقاب بر مخالفت فتوای غیر اعلم داده نمی شود تا بخواهید با اصاله البرائه این احتمال عقاب را نفی کنید. ممکن است کسی در اینجا این قلت کند کما اینکه در بیان استدلال مستدل عرض کردیم که اصلاً در اینجا اصاله البرائه دوم جاری نمی شود چون نسبت به مخالفت با فتوای غیر اعلم احتمال عقاب نمی دهد و احتمال تعیین فتوای غیر اعلم را نمی دهد و فقط یک احتمال در ذهنش است و آن هم احتمال تعیین فتوای اعلم است که اگر با آن مخالفت کند، عقاب می شود که اصل برائت آن را نفی می کند. اما نسبت به فتوای غیر اعلم اصلاً احتمال تعیین آن را نمی دهد، احتمال نمی دهد که اصلاً فتوای غیر اعلم برای من حجت باشد و آن نباشد و چون احتمال تعیین فتوای غیر اعلم را نمی دهد، لذا بر مخالفتش احتمال عقاب نمی دهد و لذا اصاله البرائه این طرف جاری نمی شود.

پاسخ: این اشکال جواب دارد؛ این نکته و اشکال که ممکن است کسی در دفاع از جریان اصل برائت در طرف مخالفت با فتوای اعلم بگوید، جواب داده می شود به اینکه نه در اینجا اصاله البرائه دومی نیز جاری است که توضیح

بیشتر آن را در جلسه آینده عرض خواهیم کرد.

تذکر اخلاقی:

روایتی است از امام علی (علیه السلام) در کنز الفوائد کراچکی که حضرت می فرمایند «لم یمت من ترک افعالاً یقتدا بها من الخیر من نشر حکمه ذکر بها»<sup>(1)</sup>

کسی که کار خوبی به یادگار بگذارد و به گونه ای عمل کند که سر مشق دیگران باشد این هیچ گاه نمی میرد و کسی که حکمتی را منتشر کند و نام وی به آن حکمت برده شود این هیچ گاه نمی میرد. همه به دنبال جاودانه بودن هستند و هیچ کس دوست ندارد که بعد مردن فراموش شود، خیلی از سلاطین و امرا و شاهان و علما و افراد مختلف در طول تاریخ سعی کرده اند به نوعی یاد خود را بعد از خود زنده نگه بدارند و اثری برای خودشان باقی گذارند؛ کسی که سنت حسنه ای را پایه گذاری کند و منشأ خیری شود این همیشه زنده خواهد بود و هیچ گاه نمی میرد و در طرف دیگر کسی که هیچ کار خیری نمی کند طبیعتاً هیچ گاه زنده نخواهد بود.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 14

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم تاریخ:

23 مهر 1390

موضوع جزئی: تقلید اعلم -

تأسیس اصل مصادف

با 17 ذی القعدة 1432 سال

دوم جلسه: 14

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

خلاصه جلسه گذشته:

1- . کنز الفوائد کراچکی، ج 1، ص 349.

دارد مورد بررسی قرار دهیم، به دو جهت باید تأسیس اصل کنیم و به دو دلیل باید مقتضای اصل را در این مسئله بدانیم؛ یکی اینکه این مسئله مثل اصل تقلید، تقلیدی نیست یعنی مقلد عامی باید از طریقی وظیفه ی خودش را تشخیص بدهد و دیگر در این مسئله نمی تواند تقلید کند لذا باید دید عقل او چه حکمی را برای او مقرر می کند. و جهت دوم اینکه تأسیس اصل در واقع تعیین یک مرجع برای هنگام شک می باشد.

عرض کردیم بعضی قائل شده اند اصل جاری در این مقام اصاله البرائت است به این تقریر و تبیین که ما اگر شک کنیم که با عمل به فتوای غیر اعلم و مخالفت با فتوای اعلم، عقاب می شویم یا نه؟ برائت عقلیه یعنی قاعده ی قبح عقاب بلا بیان اقتضاء می کند با عمل به فتوای غیر اعلم و مخالفت با فتوای اعلم عقاب نمی شویم. این اصل برائت عقلیه یعنی همان قاعده قبح عقاب بلا بیان است. نتیجه جریان این اصل این است که اعلمیت اعتبار ندارد و ما هم می توانیم به فتوای اعلم عمل کنیم و هم فتوای غیر اعلم.

در مورد جریان این اصل اشکالاتی مطرح شده است. یک اشکال توسط محقق اصفهانی ایراد شده بود که آن را بیان کرده و پاسخش را دادیم.

اشکال دوم:

اشکال دوم این است که این اصل معارض دارد یعنی اگر در طرف مخالفت با فتوای اعلم ما احتمال عقاب بدهیم و با اصل برائت این احتمال را نفی کنیم، در طرف مقابل آن هم به عینه

همین اصل جاری می باشد یعنی ما احتمال می دهیم که مخالفت با فتوای غیر اعلم هم عقاب داشته باشد و احتمال می دهیم جریان اصل در طرف اخذ به فتوای اعلم و مخالفت با فتوای غیر اعلم را، ممکن است به ذهن برسد که چگونه این اصل جاری می شود؟ اجمال آن این است که اگر آن اصل برائت جاری شود در مقابلش هم این اصل برائت است و این دو اصل با هم تعارض می کنند و وقتی دو اصل با هم تعارض داشتند هر دو از اعتبار می افتند. مثلاً در اینجا دو مجتهد داریم، می گوئیم احتمال دارد که مخالفت با فتوای اعلم عقاب داشته باشد، با اصاله البرائه این عقاب را برمی داریم؛ ما نیز در طرف مقابل این سخن را می گوئیم که اگر ما به فتوای اعلم عمل کنیم و به فتوای غیر اعلم توجه نکرده و کنار گذاریم احتمال آن هست که عقاب شویم که برائت عقلیه این احتمال را نفی می کند.

ممکن است بگوئید این احتمال دوم داده نمی شود کما اینکه مستدل به این مسئله اشاره کرده به اینکه فتوای اعلم احتمال دارد متعین باشد اما فتوای غیر اعلم چنین احتمالی در مورد آن وجود ندارد. اگر یک اعلم بود و یک غیر اعلم به چه مناسبت ما برای مخالفت با فتوای غیر اعلم احتمال عقاب دهیم تا با اصل بخواهیم آن را برطرف کنیم؟ اگر ما به فتوای اعلم اخذ کنیم آیا باز هم احتمال عقاب می دهیم؟ آیا اگر با فتوای غیر اعلم مخالفت کنیم، احتمال عقاب می دهیم تا بعد بخواهیم

آن را با اصل برائت آن را نفی کنیم؟

پاسخ این است که بله حتی بر مخالفت با فتوای غیر اعلم احتمال عقاب وجود دارد برای اینکه مسئله عقاب دائر مدار مخالفت یا موافقت با فتوای مجتهد نیست بلکه مسئله عقاب دائر مدار مخالفت با واقع است. اگر در واقع یک عملی حرام باشد و ما مرتکب آن شویم چون مخالفت با واقع کرده ایم معاقب هستیم. حال اگر ما جاهل داشته باشیم طبیعتاً این برای ما عذر ایجاد کرده و جلوی عقاب را می گیرد اما مدار عقاب و ثواب بر مخالفت و موافقت واقع است و الا فتوای مجتهد که موضوعیت ندارد و مخالفت آن به تنهایی عقاب ندارد. اگر هم مخالفت فتوای مجتهد عقاب دارد، این از این باب است که فتوای مجتهد طریقی به سوی واقع است. اگر عقاب بر مخالفت واقع مترتب شد، همان طور که ما احتمال می دهیم فتوای غیر اعلم مخالف واقع باشد، احتمال می دهیم فتوای اعلم هم مخالف واقع باشد. از کجا معلوم که فتوای اعلم اقرب الی الواقع باشد و چه کسی گفته فتوای اعلم به واقع نزدیکتر بوده و به واقع اصابت می کند؟ فرض کنید دو مجتهد اعلم و غیر اعلم وجود دارند، مجتهدی که غیر اعلم است قولش مطابق با احتیاط باشد و آن مجتهدی که اعلم است قولش مطابق احتیاط نباشد؛ در این دو احتمال کدامیک احتمال اصابتش به واقع بیشتر است؟ فتوای غیر اعلم که مطابق احتیاط است یا فتوای اعلم که مطابق با احتیاط نیست؟ قطعاً احتمال اصابه به واقع در فتوای غیر اعلم بیشتر است. پس این

ص: 101

طور نیست که همیشه فتوای اعلم نزدیکتر به واقع باشد و فتوای غیر اعلم احتمال مخالفتش با واقع بیشتر باشد.

اگر این چنین شد آن وقت است که همان طوری که بر مخالفت با فتوای اعلم احتمال عقاب می دهیم، بر مخالفت با فتوای غیر اعلم هم احتمال عقاب می دهیم. پس همان طوری که می توان با اصل براءت عقلیه آن احتمال عقاب موجود در فتوای اعلم را نفی کرد، همچنین می توان احتمال عقاب موجود در فتوای غیر اعلم را با اصاله البرائه نفی کرد. بنابراین اصاله البرائه العقلیه هم در جانب اخذ به فتوای اعلم جاری می باشد و هم در ناحیه اخذ به فتوای غیر اعلم یعنی هم بر مخالفت با فتوای اعلم این احتمال هست و هم بر مخالفت با فتوای غیر اعلم.

پس مهم ترین اشکالی که اینجا به اصل براءت عقلیه وارد است همین وجود معارض است. نتیجه این می شود که ما نمی توانیم تمسک به اصل براءت عقلیه کرده و به استناد آن بگویم اعلمیت اعتبار ندارد.

اصل براءت شرعیه:

دومین اصلی که به آن تمسک شده، اصل براءت شرعیه می باشد. اصل براءت شرعیه در واقع همان استناد به حدیث رفع ما لا یعلمون است که تکلیف را در اینجا رفع می کند. آیا در این مقام می شود به براءت شرعیه استناد کرد یا نه، جای بحث دارد که ما فعلاً به آن کاری نداریم. ولی اگر کسی بخواهد به استناد براءت شرعیه در ما نحن فیه سخن بگوید اینچنین می گوید: ما الآن شک داریم که در مجتهد و مفتی

ص: 102

شرطی به عنوان اعلمیت اعتبار دارد یا ندارد و ما اگر با فتوای اعلم مخالفت کردیم، مؤاخذه می شویم یا نه؟ بسته به اینکه مرفوع در حدیث رفع چه چیزی باشد رفع جمیع الآثار یا رفع مؤاخذه که آن در حدیث رفع باید مورد بررسی قرار بگیرد. فرض این است که دو مجتهد داریم که هر دو اهل فتوا هستند و هر دو صلاحیت تقلید در آنها وجود دارد اما ما شک داریم این مجتهد باید اعلم باشد یا نه؟

آنچه که مشکوک است برای ما اعلمیت است یعنی مسئله اعتبار و اشتراط اعلمیت از مصادیق ما لایعلمون است، در اینجا اصل برائت شرعی این شرط را نفی می کند و نتیجه جریان اصل برائت شرعی این است که در فتوای اعلم رجحان و مزیتی نیست که لازم الرعایه باشد یعنی در واقع اینجا ما شک داریم در اینکه این سخت گیری بر مکلف در لزوم تقلید از اعلم، لازم است یا نه؟ اصل برائت شرعی این ضیق را از مکلف بر می دارد. نتیجه جریان اصل برائت این می شود که اعلمیت اعتبار ندارد.

اشکال:

این مسئله را نمی توان با باب تکالیف مقایسه کرد؛ در باب تکالیف اگر امر دائر شود بین اعتبار قید زائد یا عدم اعتبار آن برائت جاری می شود مثلاً در كفاره وظيفه ما عتق رقبه می باشد. ما شك می کنیم آنچه که به عنوان تکلیف بر عهده ماست عتق خصوص رقبه مؤمنه است یا مطلق رقبه یعنی رقبه کافره هم اگر آزاد شود به تکلیف عمل شده است. پس شك داریم در اعتبار قید

ص: 103



ایمان در این تکلیف. در اینجا اصل تکلیف برای ما معلوم است شک در قید زائد داریم لذا براءت شرعیه جاری می شود اما در ما نحن فیه اینطور نیست چون شک ما در این مقام در واقع شک در حجیت است و این گونه نیست که مثل باب تکالیف باشد چون شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است لذا نمی توان اصل براءت شرعی جاری کرد. اصل اشتغال (اصاله التعین):

بعضی به اصاله التعین در دوران بین تعیین و تخیر تمسک کرده و گفته اند در این مقام نه اصل براءت عقلی و نه اصل براءت شرعی جاری می شود بلکه اصلی که می تواند در این مسئله جاری شود اصاله التعین است که حاکم به آن هم عقل است.

جمع قابل توجهی از اعلام به این نظر معتقد هستند مانند مرحوم آخوند و شاگردان ایشان از جمله محقق اصفهانی<sup>(1)</sup>

و بعضی از شاگردان ایشان که قائلند به اینکه عقل حکم می کند از باب احتیاط باید از فتوای اعلم تقلید شود. (ما فعلاً با قطع نظر از ادله به این مسئله نگاه می کنیم).

مبنای این حکم عقلی چیست و به چه مناسبت عقل می گوید که باید در دوران بین فتوای اعلم و غیر اعلم، از اعلم تقلید کرد؟ برای اینکه این مورد از موارد دوران بین تعیین و تخیر است به این بیان که ما نمی دانیم آیا فتوای اعلم تعییناً بر ما حجت است یا به عنوان یک طرف تخیر برای ما حجت است. مقلد عامی از یک طرف احتمال می دهد فتوای اعلم فقط برای او حجت باشد

ص: 104

---

1- . اجتهاد و تقلید، ص 33.

(یک طرف حجیت تعیینه است) از یک طرف احتمال می دهد که هم فتوای اعلم و هم غیر اعلم برایش حجت باشد (حجیت تخییری به) دوران امر بین حجیت تعیینه و حجیت تخییری است، از یک طرف عقل می گوید که اگر جانب تعیین را بگیرم و به فتوای اعلم عمل کنم اینجا یقیناً برئ الذمه هستم اما اگر جانب تخییر را بگیرم، در جانب تخییر می گوید که من مخیر بین فتوای اعلم و غیر اعلم هستم و به فتوای غیر اعلم اخذ کند در اینجا عقل احتمال برائت ذمه می دهد ولی اطمینان به برائت ذمه ندارد؛ عقل می گوید اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است و در صورتی ذمه از این تکلیف برئ خواهد شد که احتیاط شود و احتیاط اقتضاء می کند به فتوای اعلم اخذ شود.

دو اشکال به این اصل شده است:

اشکال اول:

اصل اشتغال یا به عبارت دیگر اصاله التعمین که در این مقام جاری است یک اصل عقلی است در حالی که اصل برائت شرعی که سابقاً اشاره کردیم و یا استصحاب که بعضی مطرح کردند، اصل شرعی می باشد و اصل شرعی مقدم بر اصل عقلی می باشد. یعنی با وجود اصل شرعی نوبت به اصل عقلی نمی رسد.

پاسخ:

این سخن در جایی درست است که ملتزم به جریان اصل برائت شرعی بشویم اما در اینجا گفتیم که اصل جریان برائت شرعی محل اشکال است. اشکال دوم:

نسبت این اصل با اصل برائت عقلیه نسبت سبب و مسبب هستند و با بودن اصل سببی نوبت به اصل مسببی نمی رسد؛ اصاله

ص: 105

البرائه یک اصل سببی است و اصلی است که در ناحیه سبب جاری می شود در حالی که اصاله التعمین در ناحیه مسبب جاری می شود برای اینکه دوران بین حجیت تخییری و حجیت تعیینه یا به عبارت دیگر دوران بین تعیین و تخییر در مانحن فیه که در آن عقل حکم به تعیین می کند، این مسبب از شک در اعلمیت است یعنی چرا ما شک می کنیم فتوای اعلم تعییناً حجت است یا به نحو تخییری با فتوای غیر اعلم؟ چون شک داریم اعلمیت شرط است یا نه و آیا اعلمیت در فتوا معتبر است یا نه؟ با بودن اصل در ناحیه سبب نوبت به جریان اصل در ناحیه مسبب نمی رسد. بنابراین نتیجه این می شود که اصاله التعمین جاری نمی شود.

پاسخ:

پاسخ این اشکال هم مشخص است برای اینکه اگر این اصل در ناحیه سبب جاری می شد و به واسطه آن شرط اعلمیت نفی می شد آن وقت دیگر نوبت به جریان اصل در ناحیه مسبب یعنی حجیت نمی رسید. ولی با فرض عدم جریان اصل در ناحیه سبب دیگر نوبت به این اشکال نمی رسد.

پس این اصل از این دو اشکال مبرا می باشد.

اشکال سوم:

یک اشکالی مرحوم آقای حکیم به این اصل دارند که در واقع مانند یک تبصره می باشد. ایشان فرموده که این اصل قابل قبول است و اصاله التعمین جریان دارد لکن در یک فرض عمل به این اصل دارای مشکل است و آن در فرض سابقه تقلید از غیر اعلم است و نمی توانیم به اصاله

ص: 106

التعین در جایی که کسی سابقاً از غیر اعلم تقلید می کرده و حالا مواجه با اعلم شده استناد کنیم و به استناد این اصل بگوییم عدول برای او واجب است، در اینجا نمی توان به اصل تمسک کرد و به استناد این اصل گفت عدول به اعلم لازم است. چون استصحاب مانع جریان این اصل می باشد یعنی استصحاب بقاء احکام ظاهریه بر این اصل وارد است البته به شرط اینکه احکام اقتضائیه باشند مثل وجوب و حرمت چون یک استصحاب تعلیقی است و نسبت به وقایع جدید که در مقابلش استصحاب تنجیز وجود دارد این دو استصحاب با هم تعارض و تساقط می کنند و رجوع می شود به اصل عقلی که نتیجه آن تخییر می باشد و لذا ایشان قائل به جواز عدول شده اند و می گویند که دیگر نمی توان به استناد این اصل حکم به لزوم عدول به اعلم کنیم در جایی که سابقه تقلید از غیر اعلم بوده است. (1)

پاسخ:

پاسخ به این اشکال با مطالبی که سابقاً بیان کردیم روشن است؛ ما گفتیم مسئله عدول به اعلم، لازم است چه این لزوم را فتوای بگوییم و چه به نحو احتیاط و جویی ولی قدر مسلم این است که در جایی که اعلم پیدا شد اینجاست عدول لازم بوده و دیگر نمی توان حکم به جواز عدول کرد لذا به مرحوم سید هم اشکال کردیم بنابراین این فرمایش مرحوم آقای حکیم هم در اینجا خالی از اشکال نیست.

نتیجه:

نتیجه در این بخش این شد که با قطع نظر از ادله اجتهادیه و به مقتضای اصل رجوع به اعلم

ص: 107

لازم است ولی از باب احتیاط یعنی عقل حکم می کند که در دوران بین فتوای اعلم و غیر اعلم باید به فتوای اعلم رجوع کرد چون از موارد تعیین و تخییر است که عقل حکم به اصالة التعمین می کند.

بحث جلسه آینده: در جلسه آینده به بررسی ادله تقلید اعم خواهیم پرداخت.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 15

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم تاریخ:

24 مهر 1390

موضوع جزئی: تقلید اعلم - صور

مسئله مصادف

با 18 ذی القعدة 1432 سال

دوم جلسه: 15

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

خلاصه جلسه گذشته:

بعد از آنکه مقتضای اصل در مسئله تقلید اعلم مشخص شد بحث به ادله اجتهادیه مسئله تقلید اعلم می رسد. تا اینجا با قطع نظر از ادله اجتهادیه عرض کردیم مقتضای اصل این است که تقلید اعلم لازم است یعنی عقل از باب احتیاط حکم به تعیین می کند و می گوید از اعلم باید تقلید شود چون در موارد دوران بین تعیین و تخییر احتیاط اقتضاء می کند برای یقین به فراغ ذمه، انسان از اعلم تقلید کند.

معنای مع الإمكان:

قبل از اینکه مقتضای ادله را بررسی کنیم باید در مورد یک قیدی که در مسئله پنجم تحریر ذکر شده و مرحوم سید در عروه هم بیان کرده

اند، توضیح داده شود. فرموده اند «يجب تقليد الأعلّم مع الإمكان على الأحوط» این قید مع الإمكان به چه معنی است و چرا فرموده اند تقلید اعلم در صورت امکان واجب

ص: 108

است؟

در اینجا دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: اینکه بگوییم اعلم از غیر اعلم ممتاز و مشخص باشد تا بتوانیم به او رجوع کرده و به قول و فتوای او عمل کنیم. پس اینکه می گوید مع الإمكان یک احتمال این است که بتوانیم اعلم را از دیگران تشخیص دهیم.

احتمال دوم: اینکه اعلم از غیر اعلم مشخص و ممتاز هست لکن امکان اخذ فتوای او نیست یعنی نمی توان رساله ی او را پیدا کرد یا اصحاب و شاگردانی ندارد که فتاوی او را برای ما بیان کنند. اعلم از غیر اعلم ممتاز است ولی امکان مراجعه به اعلم وجود ندارد.

به نظر می رسد منظور از این قید احتمال دوم باشد یعنی اعلم از غیر اعلم ممتاز و مشخص است لکن امکان اخذ فتوای او و تطبیق عمل بر فتوای او وجود ندارد. اگر اعلم از غیر اعلم ممتاز و مشخص نباشد دیگر موضوع تقلید اعلم منتفی است و دیگر معنی ندارد گفته شود «يجب تقليد الأعلّم مع الإمكان» لذا این قید ناظر به احتمال دوم است؛ یعنی اعلم وجود داشته و از غیر اعلم ممتاز شده ولی امکان اخذ به فتوای او وجود ندارد.

به طور کلی در مسئله ی تقلید اعلم سه صورت وجود دارد:

صورت اول: اینکه فتوای اعلم و غیر اعلم یکی باشد و مقلد هم علم به موافقت دو فتوا داشته باشد. صورت دوم: آنجا که فتوای اعلم با فتوای غیر اعلم مختلف است و مقلد هم علم به این اختلاف دارد.

صورت سوم: اینکه مقلد علم به موافقت یا مخالفت فتوای

ص: 109

اعلم و غیر اعلم ندارد.

پس ببینید در هر سه صورت مدار بر علم مقلد است؛ تارة علم به موافقت و یکی بودن دو فتوا دارد و تارة اصلاً برایش معلوم نبوده و علم به موافقت و مخالفت ندارد. این صوری است که در این مسئله وجود دارد. چون بیان مسئله و استدلال ها در این صور مختلف است باید یک به یک این صور را بررسی کنیم.

بررسی صورت اول:

در این صورت که مقلد علم به موافقت فتوای اعلم و غیر اعلم در همه جهات و خصوصیات دارد و می داند که رساله اعلم و غیر اعلم مثل هم می باشد. آیا باز باید از اعلم تقلید کرد و یا اینکه فرقی نمی کند؟

در اینجا گفته اند که اولاً چنین فرضی به ندرت اتفاق می افتد که فتوای دو نفر که یکی اعلم از دیگری باشد، از اول تا آخر مانند هم باشد. اگر هم چنین چیزی اتفاق بیفتد در اینجا تقلید اعلم واجب نیست. برای اینکه آنچه که مقلد در مقام امتثال لازم دارد این است که امتثالش مستند به فتوای فقیه باشد یعنی اگر از این مقلد سؤال کنند چرا شما به این کیفیت مثلاً حج را انجام می دهی؟ در پاسخ بگوید چون فقیه و مجتهد این چنین گفته اما اینکه چه کسی گفته، ما دلیلی نداریم که مجتهدی که از او تقلید می کند باید مشخص باشد و از دیگری تمیز داده شود. آنچه که از ادله حجیت استفاده می شود این است که فتوای فقیه و صرف الوجود فتوای فقیه و طبیعی فتوای فقیه

ص: 110

حجت است پس ادله حجیت، فتوای فقیه را حجت قرار می دهند به نحو کلی و عمل مقلد هم باید مستند به فتوای فقیه باشد و او در مقام امثال به بیش از این نیازی ندارد. حال اگر یک مقلد عامی در مثل این مورد محل بحث که دو مجتهد هستند، یکی اعلم و دیگری غیر اعلم و فتاوی اینها یکی می باشد؛ اگر به جامع فتوای دو فقیه عمل کند در واقع عمل بر طبق فتوای فقیه کرده است پس عمل او بر اساس حجت است و در مقام امثال هم مقلد به بیش از این مسئله نیازی ندارد.

بعد این مسئله را تنظیم می کنند و می گویند خیلی استبعاد نکنید و این نظیر هم دارد و مثال می زنند به اینکه اگر دو روایت داشته باشیم که هر دو مثلاً بر وجوب چیزی دلالت کند مانند اینکه دعای عند رؤیه الهلال واجب است، مجتهد هم فتوا داده به وجوب دعای عند رؤیه الهلال لکن مستند او یک خبر خاص نیست و نمی گوید به خاطر خبر و روایت فلان شخص بلکه مستند فتوای او جامع بین الخبرین است. در اینجا گفته اند اشکالی ندارد چون به حجت استناد کرده است، حجت همان جامع بین الخبرین است و لازم نیست تعیین کند به کدام خبر عمل کرده است.

در اینجا نیز همین گونه است. اگر در آنجا مجتهد می تواند به جامع بین الخبرین استناد کند و فتوا دهد و صدق می کند که او بر اساس حجت فتوا داده، در اینجا مقلد هم همین کار را می کند و به



جامع و آنچه که دو فتوا بر آنستقرار دارند، عمل می کند و لازم نیست بگوید به فتوای چه کسی عمل کرده است چون همین مقدار که عملش را مستند به فتوای فقیه می کند یعنی این عملش بر اساس حجت است. (1)

ایشان بر اساس این مطلب نتیجه می گیرد که در مواردی که علم به موافقت فتوای مجتهد اعلم و غیر اعلم هست، تقلید اعلم واجب نیست بعضی هم گفته اند که اصلاً تقلید اعلم ثمره ای ندارد چون استناد به یک مجتهد معین را لازم نداریم.

اشکال:

اما به نظر می رسد اگر به معنای تقلید دقت کنیم این مسئله تا حدودی مخدوش باشد. ما سابقاً گفتیم که تقلید عبارت است از عمل به همراه استناد نه صرف التزام به فتوای فقیه (البته عده ای به این معتقد بودند ولی ما این نظر را نپذیرفتیم که به صرف التزام به فتوای فقیه و بنا گذاری بر اینکه به رساله این فقیه می خواهیم عمل کنیم، تقلید محقق شود بلکه باید عمل باشد تا صدق تقلید کند آن هم نه عملی که در آن استناد نیست یعنی صرف انطباق عمل بدون استناد و بدون اینکه این عمل تقلید باشد، عمل صحیح نیست) لذا ما سابقاً گفتیم که عمل بلا تقلید باطل است.

پس در صورتی بر عمل صدق تقلید می کند که مستند به فتوای فقیه باشد و لذا اصل استناد لازم است و عمل بدون استناد صحیح نیست. حال سؤال این است که آیا استناد به فتوای معین و حجت معین باید باشد یا استناد به حجت و فتوای فقیه به نحو

ص: 112

کلی کافی است؟ یعنی اینکه آیا استناد باید به این نحو باشد که مقلد بگوید من عمل می‌کنم به دلیل فتوای زید و استناد به یک فتوای معین کند و یا اینکه نه لازم نیست مجتهد معین و مشخصی را در نظر بگیرد بلکه استناد به کلی فتوای فقیه کفایت می‌کند؟ پس سؤال این است که بعد از آنکه مشخص شد استناد باید باشد یعنی عمل مقلد در مقام امثال بر اساس یک حجت و فتوا باشد حال این مستند باید معین باشد یا به نحو کلی هم می‌تواند باشد؟

به نظر می‌رسد خلافاً للمحقق الخوئی که در اینجا فرموده اند کلی فتوای فقیه و صرف الوجود فتوای فقیه و حجت می‌تواند مستند باشد، ما بر این عقیده ایم که این کلی فتوای فقیه و صرف الوجود حجت قابل استناد نیست. به این بیان که اگر ما استناد را تحلیل کنیم استناد در حقیقت باید به یک فتوای معین باشد و نمی‌تواند استناد به یک عنوان کلی باشد به خاطر اینکه وقتی از مقلد عامی سؤال می‌شود که این عمل را چرا به این کیفیت انجام داده‌ای باید بتواند به مجتهد خاصی اشاره کند. پس به نظر ما استناد باید به یک حجت و فتوای مشخص و معین باشد. لکن در ما نحن فیه یعنی صورت اول که علم به موافقت فتوای اعلم و غیر اعلم دارد، در اینجا استناد به فتوای همه مانعی ندارد. استناد یک وقت به فتوای جمیع داده می‌شود، که این با استناد به فتوای فقیه به صورت کلی یا استناد به

حجت به نحو کلی فرق دارد. آنچه مرحوم آقای خوئی فرمودند همین استناد به فتوای فقیه به نحو کلی بود که ما به این اشکال داریم گرچه در نتیجه با ایشان نظرمان یکی باشد یعنی اینکه معتقدیم که در این مسئله که فتوای اعلم و غیر اعلم موافق است، تعیین تقلید اعلم و جهی و ثمره ای ندارد. در اصل اینکه در این فرض تقلید اعلم تعیین ندارد، با ایشان موافقیم ولی اینکه ایشان فرموده استناد به صورت معین و فتوای معین لازم نیست در این فرمایش اشکال داریم یعنی استناد باید به فتوای معین و مشخص باشد. لکن در این بحث از آنجایی که فتوای همه یکی و موافق است دیگر تعیین ندارد که این عمل مستند شود به اعلم.

بررسی صورت دوم:

آنجا که علم به مخالفت فتوای اعلم با غیر اعلم داشته باشد مثلاً اعلم می گوید فلان عمل واجب است و غیر اعلم می گوید فلان چیز حرام است.

اینجا خودش دو فرض دارد:

فرض اول: آنجا که فتوای غیر اعلم موافق احتیاط است اما فتوای اعلم موافق احتیاط نیست.

فرض دوم: گاهی به این نحو است که فتوای اعلم موافق احتیاط و فتوای غیر اعلم موافق احتیاط نیست.

در صورتی که فتوای غیر اعلم موافق احتیاط باشد (فرض اول) آیا اینجا تقلید اعلم لازم است یا نه؟

اگر از دید عقل بخواهیم نگاه کنیم، عقل اجازه پیروی از فتوای غیر اعلم را می دهد چون در دید عقل اگر امثال به نحوی باشد که موجب یقین به فراغ ذمه باشد این امثال از نظر

ص: 114

عقل صحیح و جایز است؛ عقل می بیند فتوای غیر اعلم مطابق با احتیاط است و اگر این فتوا نبود و خودش هم می خواست احتیاط کند همین کار را می کرد. راه احتیاطی یعنی راهی که موجب یقین به امثال است. اگر غیر اعلم فتوا به امری داده که این مطابق با احتیاط است عقل می گوید اگر به این نحوه عمل کنی یقین به امثال تکلیف پیدا می کنی. پس به استناد حکم عقل اینجا عمل به فتوای غیر اعلم و پیروی از غیر اعلم جایز است.

اما این دلیل نمی شود که فتوای غیر اعلم حجت باشد؛ بنید بین اینکه عقل اجازه بدهد که به فتوای غیر اعلم عمل کنیم از باب احتیاط که راهی است که موجب یقین به امثال است و اینکه به فتوای غیر اعلم عمل کنیم از این باب که فتوای غیر اعلم فی نفسه نزد او حجیت دارد (البته باید این مطلب را در فرض دوم بررسی کنیم که آیا اساساً فتوای غیر اعلم حجت است یا نه؟) اگر ما قائل شدیم در صورتی که علم به مخالفت فتوا دارد در هر صورت فتوای اعلم تعیین دارد، اینجا باید بگوییم که تقلید از اعلم واجب است ولو قول غیر اعلم موافق با احتیاط باشد اما این به معنای حجیت برای فتوای غیر اعلم نیست و اگر هم باشد از باب حکم عقل است و عقل این نحوه امثال را مبرء ذمه می داند چون مطابق با احتیاط است.

پس در صورت دوم که علم به مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم دارد، در فرضی که فتوای

غیر اعلم موافق با احتیاط است و فتوای اعلم موافق با احتیاط نیست؛ در اینجا عقل به ما ترخیص می دهد از غیر اعلم تقلید کنیم و نمی توانیم ادعا کنیم که فتوای غیر اعلم حجت است چون از باب حکم عقل ما مجاز هستیم به فتوای غیر اعلم عمل کنیم اما این عمل و این امثال مستند به حجیت فتوای غیر اعلم نیست چون بحث حجیت فتوای غیر از این است که ما از باب احتیاط و امثال یقینی بنوایم بر طبق فتوای غیر اعلم عمل کنیم.

بحث جلسه آینده: فرض دوم از صورت دوم باقی ماند که در جلسه بعدی انشاء الله مورد بررسی قرار خواهیم داد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 16

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم تاریخ:

25 مهر 1390

موضوع جزئی: ادله وجوب

تقلید مصادف

با 19 ذی القعدة 1432 سال

دوم جلسه: 16

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در صور مختلفی است که در مسئله تقلید اعلم وجود دارد. عرض کردیم به طور کلی در این مسئله سه صورت وجود دارد که یک صورت این بود که فتوای اعلم و غیر اعلم موافق و در جمیع خصوصیات یکی باشند. صورت دوم اینکه فتوای اعلم با غیر اعلم مختلف باشد؛ این صورت خودش دو فرض دارد یک فرض اینکه فتوای غیر اعلم موافق با احتیاط باشد فرض دیگر اینکه فتوای اعلم موافق احتیاط باشد. در مورد فرض اول یعنی آنجایی که فتوای غیر اعلم موافق با احتیاط باشد،

گفتیم عقل اجازه پیروی از فتوای غیر اعلم را می دهد چون در نظر عقل رأیی که مطابق با احتیاط باشد موجب یقین به امثال است اما این به معنای حجیت فتوای غیر اعلم نیست و صرفاً برای اینکه طریق احتیاط موجب یقین به امثال است اجازه پیروی از فتوای غیر اعلم را می دهد. پس استناد به فتوای غیر اعلم ندارد.

فرض دوم آنجایی که فتوای اعلم و غیر اعلم مخالف هم هستند لکن فتوای اعلم موافق احتیاط می باشد. در این فرض هم ما می توانیم از دو زاویه بحث کنیم:

زاویه اول: یک زاویه و یک موضع این است که بگوییم فتوای اعلم چون مطابق با احتیاط است از دید عقل موجب یقین به امثال است؛ اگر از این موضع نگاه کنیم دیگر اینجا حجیت فتوای اعلم مطرح نیست چون عقل کاری ندارد این فتوا مربوط به اعلم است یا غیر اعلم، عقل فقط این را می بیند که این راه مطابق با احتیاط است و چون مطابق با احتیاط است او را مطمئن به برائت ذمه می کند که البته این مختص به این فتوا نیست و هر راه احتیاطی که برای عقل چنین اطمینان و یقینی بوجود بیاورد عقل اجازه پیروی از آن راه را می دهد. حال گاهی به صورت لزومی می گوید از این راه باید بروی و گاهی حکم به حسن احتیاط می کند بسته به اینکه آیا علم اجمالی وجود داشته باشد یا نداشته باشد.

پس اگر فتوای اعلم مطابق با احتیاط باشد تارةً از موضع حکم عقل به عنوان اینکه فتوایی مطابق

احتیاط است، به مسئله نگاه می‌کنیم که در این صورت اعلم بودن در اینجا خصوصیت ندارد چه اینکه اگر همین فتوا را غیر اعلم هم می‌داد از آنجایی که فتوای او مطابق با احتیاط بود، عقل می‌گفت که می‌توانی از این فتوا پیروی کنی؛ این موضع از بحث ما خارج است چون بحث ما در این است که آیا فتوای اعلم حجیت دارد یا نه؟ بحث از حجیت فتوای اعلم و عدم حجیت فتوای غیر اعلم است.

زاویه دوم: زاویه دیگر بحث، این است که اگر عمل مستند به فتوای اعلم شد چه حکمی دارد؟ آیا باید عمل مستند به فتوای اعلم شود و یا مستند شدن به فتوای اعلم ضرورتی ندارد؟ صورت مسئله آنجایی است که اعلم فتوایی دارد مطابق با احتیاط و ما با قطع نظر از حکم عقل که در این موارد مسئله احتیاط را به عنوان یک راه مطمئنی می‌شناسد می‌خواهیم ببینیم آیا پیروی از فتوای اعلم تعیین دارد یا نه؟

ادله وجوب تقلید اعلم:

مجموع ادله ای که در رابطه با تعیین فتوای اعلم (در صورتی که فتوای او با فتوای غیر اعلم مخالف بوده و در عین حال مطابق با احتیاط باشد) وارد شده چند دلیل است. بعضی در بحث قائل شده اند به عدم لزوم تقلید اعلم و گفته اند می‌شود از غیر اعلم هم تقلید کرد. حال ما ابتداءً ادله قائلین به وجوب تقلید اعلم را مورد بررسی قرار می‌دهیم و بعد سراغ قول به عدم لزوم تقلید اعلم یعنی جواز رجوع به غیر اعلم رفته و

ص: 118

ادله آن را بررسی می کنیم.

دلیل اول: اجماع

دلیل اول اجماع است. ما سابقاً هم اشاره کردیم که محقق ثانی در این مسئله ادعای اجماع کرده است و فرموده وجوب تقلید اعلم اجماعی است. (1)

صاحب تمهید القواعد فرموده «هو الحق عندنا» (2) این مشعر به اجماع است. صاحب معالم فرموده «هو قول الأصحاب الذين وصل إلینا كلامهم» (3)

قول اصحاب که بدست ما رسیده این است که تقلید اعلم واجب است. از مرحوم سید در الذریعه هم نقل شده که فرموده لزوم تقلید اعلم از مسلمات عند الشیعه است.

بهرحال محقق ثانی ادعای اجماع کرده البته بقیه لفظ اجماع را بکار نبردند اما تعابیری بکار برده اند که مشعر به اجماع است و یا حداقل این است که مؤید اجماع مورد ادعای محقق ثانی می باشد. باید بررسی کنیم و ببینیم که آیا واقعاً این مسئله اجماعی است یا نه؟ به نظر ما این دلیل هم صغریاً و کبریاً محل اشکال است.

اشکال اول: (صغری)

اما از جهت صغری به این معنی که اصلاً مسئله اجماعی می باشد یا نه؟ اینکه محقق ثانی ادعای اجماع کرده اند باید دید آیا اصلاً اجماعی در اینجا تحقق دارد یا ندارد؟ به نظر می رسد که این مسئله محل اختلاف است؛ چند نمونه از این اختلافات را ذکر می کنیم: نمونه اول: آنچه که از سید در الذریعه نقل شده (چنانچه سابقاً هم بیان کردیم) اصلاً عبارت سید تصریح به وجود اختلاف در این مسئله دارد «و إن كان بعضهم عنده اعلم من بعض أو اروع أو ادين فقد اختلفوا فمنهم من جعلوا مخيراً و منهم من اوجب أن يستفتی

ص: 119

1- . حاشیه شرائع، در ضمن مجموعه آثار محقق کرکی، ج 11، ص 114.

2- . تمهید القواعد، ص 321.

3- . معالم، ص 241.



سید در این عبارت می فرماید «فقد اختلفوا» اگر بعضی از بعضی اعلم باشند، علماء در آن اختلاف کرده؛ بعضی تقلید از اعلم را جائز می دانند و بعضی می گویند باید از اعلم تقلید بشود. در این عبارت اصلاً چنین چیزی نیست.

نمونه دوم: صاحب معالم هم که فرموده هو قول الأصحاب الذین وصل الینا کلامهم» این به هیچ وجه دلالت بر اجماع ندارد بلکه اشاره به عدم اجماع دارد می گوید آن مقدار که از قول اصحاب به ما رسیده این نظر را دارند که باید از اعلم تقلید کرد و بعد از آن این عبارت را دارد «و یحکی عن بعض الناس القول بالتخیر هنا»(2) از بعضی از ناس حکایت شده که آنها قائل به تخیر می باشند، البته ممکن است در این عبارت کسی بگوید در اینجا قرینه ای وجود دارد که منظور از این ناس نظر عامه می باشد چون معمول بوده که در مورد عامه تعبیر به ناس می شده است. اگر این باشد نهایتش این است که صاحب معالم در این مقام سخن از اتفاق علماء می کنند و این غیر از اجماع می باشد و هر اتفاقی اجماع محسوب نمی شود. لذا از فرمایش ایشان هم نمی توان استفاده کرد که ایشان مسئله را اجماعی می داند.

نمونه سوم: شهید ثانی در مسالک تصریح می کند به اینکه قول به تقلید اعلم اشتهر است(3)

و این معنایش این است که قول به عدم لزوم تقلید اعلم دیگر به عنوان یک قول شاذ و نادر محسوب نمی شود و پیروان و معتقدان قابل توجهی دارد.

ص: 120

---

1- . الذریعه الی الأصول الشریعه، ج2، ص325.

2- . معالم الدین، ص241.

3- . مسالک، ج13، ص343.

مونه چهارم: از جمله کسانی که بعد از شهید ثانی فتوای به تخییر داداند که البته بعد از شهید ثانی قول به تخییر بیشتر شایع شده است مانند حاجبی (1) و عضدی (2)

و بعد از اینها صاحب فصول فرموده «لاسیما بعد تصریح جماعه بالجواز». (3)

بهرحال آنچه که تا زمان شهید ثانی می بینیم نهایتش یک شهرت قوی بوده ولی بعد از شهید ثانی مسئله مورد اختلاف واقع شده است. پس اینکه محقق ثانی ادعای اجماع بر لزوم تقلید اعلم کرده، این صحیح نیست. یعنی مسئله اجماعی نیست. پس از جهت صغری استدلال به اجماع محل اشکال است. اشکال به مرحوم آقای خوئی:

در اینجا مرحوم آقای خوئی برای رد اجماع از جهت صغری به مطلبی استدلال کرده که به نظر ما صحیح نیست. ما نیز گفتیم که مسئله اجماعی نیست و آقای خوئی هم می فرماید این مسئله اجماعی نیست چون جماعتی از متأخرین مخالف با این مسئله هستند؛ یعنی استناد مرحوم آقای خوئی برای عدم تحقق اجماع، به مخالفت هایی است که در بین متأخرین شده است. (4)

با این بیان نمی شود اجماع را مخدوش کرد چون آنچه که می تواند اجماع را مخدوش کند این است که گفته شود عده ای از فقهای متقدم قائل به جواز تقلید از غیر اعلم بوده اند ولی ایشان برای رد اجماع و اشکال صغری در اجماع به بیان مخالفت جماعتی از متأخرین استناد می کند که این صحیح نیست برای اینکه مخالفت متأخرین لطمه ای به اجماع قدام و متقدمین نمی زند. لذا پاسخ همان بیانی است که ما عرض کردیم که هم در بین متقدمین و هم متأخرین مسئله محل اختلاف بوده که

ص: 121

---

1- . مختصر المنتهی، ج 2، ص 309.

2- . شرح مختصر الأصول، ص 484.

3- . الفصول الغریبه، ص 423.

4- . دروس فی فقه الشیعه، ج 1، ص 79.

البته بعد شهید ثانی این اختلاف بیشتر شده است.

اشکال دوم: (کبروی)

از جهت کبری نیز به این اجماع می توان اشکال کرد. منظور از اشکال کبروی یعنی اینکه اصلاً این اجماع مورد ادعای شما اجماع منقول است و ارزش و اعتباری ندارد. بر فرض هم که این اجماع معتبر باشد مشکل آن این است که این اجماع تبعدی نبوده و محتمل المدرکیه است یعنی ما احتمال استناد مجمعین به بعضی از ادله مورد بحث را می دهیم و اگر هم احتمال استناد مجمعین به بعضی ادله باشد این اجماع دیگر اعتبار ندارد. اجماع باید تبعدی باشد یعنی ما با قطع نظر از هر دلیلی، از نفس اتفاق فقهاء کشف رأی معصوم کنیم در حالی که اگر احتمال استناد مجمعین به بعضی از ادله بدهیم و احتمال دهیم که اینها به واسطه این ادله همه با هم ملتزم و معتقد به این رأی و نظر شده اند در این صورت دیگر این اجماع کاشف از رأی معصوم نیست. پس این اجماع اعتبار ندارد چون منقول است و ثانیاً محتمل المدرکیه می باشد.

دلیل دوم: سیره عقلائیة

مقدمه اول:

سیره و بنای عملی عقلاء بر این است که در علوم و حرف اگر نیازمند به مراجعه به اهل خبره شدند، چنانچه در بین اهل خبره عالمی باشد که نسبت به دیگران دارای مزیت علمی و فضیلت بیشتری باشد، به او رجوع می کنند. در همه امور اعم از امور عادی و مهمه به این مبنا و سیره عمل می کنند. اگر به خاطر داشته باشید در اصل مسئله تقلید، یکی از ادله ی

ص: 122

مهم ما سیره عقلاء مبنی بر رجوع جاهل به عالم بود.

این سیره همان طوری که در اصل تقلید مورد استناد بود که جاهل به عالم در هر رشته ای رجوع می کند در مانحن فیه هم جاری است یعنی در رجوع به اعلم هم عقلاء چنین بنایی دارند. مقدمه دوم:

بفرض این سیره باشد، مطلب تمام نیست بلکه یک ضمیمه می خواهد؛ ما باید امضاء و تأیید شارع نسبت به این سیره را هم داشته باشیم لذا می گوئیم این بنا و سیره عقلائی از طرف شارع تأیید شده است و یا حداقل این مورد منع قرار نگرفته است. همین مقدار که سیره عقلائی از طرف شارع ممنوع و ردع نشود و مخالفتی با آن نشود این برای اعتبار آن کافی می باشد.

با ملاحظه این دو مسئله که اولاً سیره عقلائی بر رجوع به اعلم و افضل است در دوران بین اعلم و غیر اعلم و ثانیاً تأیید شارع نسبت به این سیره و روش جاری بین عقلاء وجود دارد، نتیجه ای که می گیریم این است که تقلید اعلم لازم است. پس به استناد این دلیل می گوئیم تقلید اعلم واجب و لازم است. سیره عقلائی هم با این بیان یک دلیل شرعی محسوب می شود.

آیا دلیل سیره عقلاء می تواند لزوم تقلید را اعلم را اثبات کند یا نه؟

اشکال به سیره عقلائی:

دو اشکال به این دلیل شده که باید دید قابل پاسخ هست یا نیست؟ این دو اشکال به دو مقدمه این دلیل است چون عرض کردیم این دلیل متشکل از دو مقدمه است،

ص: 123

مقدمه اول این بود که بنای عقلاء بر رجوع به اعلم و افضل است و مقدمه دوم هم اینکه شارع این سیره و روش را امضاء کرده است؛ آن وقت نتیجه ای که از این دو مقدمه گرفته شد این است که به استناد سیره عقلاء، باید به اعلم رجوع شود. به هر دو مقدمه این دلیل اشکال شده است:

اشکال به مقدمه اول:

اساساً سیره عقلاء این نیست که در هر جایی به اعلم و افضل رجوع کنند؛ مواردی را ذکر می کنیم که عقلاء در رجوع به اعلم و افضل تردید دارند یعنی نمی شود به طور قطعی ادعا کرد سیره عقلاء بر رجوع به افضل است، قطعاً این سیره قابل اثبات نیست. دو مورد را به عنوان شاهد بر مدعای خودشان ذکر می کنند.

شاهد اول: می گویند اگر مریضی باشد که مرض سختی دارد، در اینجا وقتی همراهان مریض به پزشک افضل و با تجربه تر و عالمتر مراجعه می کنند این پزشک مثلاً می گوید باید این مریض عمل شود و اگر عمل نشود باعث مرگش خواهد شد. بعد از آن به پزشک دیگری مراجعه می کنند که آن پزشک نسبت به اولی دانش و تجربه کمتری دارد، آن پزشک می گوید که اگر این مریض را عمل کنید قطعاً خواهد مرد؛ این دو پزشک کاملاً مخالف با هم نظر داده اند، اعلم به عمل نظر داده و معتقد است که اگر عمل نشود مریض خواهد مرد ولی پزشک مفضول معتقد است در صورت عمل کردن وی خواهد مرد، آیا عقلاء در اینجا به نظر کدامیک از

ص: 124

این دو عمل می کنند؟ آیا در اینجا بلافاصله اخذ به نظر پزشک افضل کرده و سخن او را می پذیرند؟ این مستشکل می گوید اینطور نیست که به نظر اعلم اخذ کنند. شاهد دوم: در قیمت گذاری یک خانه مثلاً کارشناس عالمتر و باتجربه تر قیمت کمتری می گذارد و کارشناس غیر اعلم قیمت بالاتری را می گذارد، در این موارد آیا عقلاء به قول افضل عمل می کنند بدون تأمل؟ آیا در اینجا رجوع به اعلم و افضل می کنند؟ اینطور نیست که حتماً به نظر کارشناس اعلم عمل کنند.

پس اینچنین نیست که در بین عقلاء به عنوان یک سیره مستمره بنا بر این باشد که رجوع به اعلم شود. حداقل در مواردی مثل این دو موردی که مثال زدیم و به تعبیر ایشان در مواردی که علم تفصیلی به اختلاف اعلم با غیر اعلم وجود دارد، اینجا بنای عقلاء در رجوع به اعلم ثابت نیست.

در این موارد عقلاء چکار می کنند؟ مستدل می گوید: آنچه که در این موارد و موارد مشابه در بین عقلاء مورد توجه قرار می گیرد این است که به نظر و رأیی که موجب حصول اطمینان شود عمل می کنند. اگر اطمینان به یکی از این دو قول پیدا شد به آن عمل می کنند و اگر اطمینان حاصل نشد بر طبق احتیاط عمل می کنند. پس اینطور نیست که عقلاء صرفاً به واسطه اعلم و افضل بودن کسی به قول او اخذ کنند ولو اینکه قول او مفید و ثوق و اطمینان نباشد. این اشکالی است که به مقدمه اول دلیل دوم کرده اند.

شکال به مقدمه دوم:

مقدمه دوم این بود که این سیره باید مورد تأیید شارع واقع شده و یا حداقل ردع نشده باشد، این مقدمه منوط است به اینکه این سیره در زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه مکرم و معصومین ثابت شود یعنی اتصال آن به زمان معصوم ثابت شود. اگر این سیره ای که شما ادعا می کنید رواج دارد، در زمان معصوم در مرئی و منظر معصوم بوده و معصوم از آن منعی نکرده، ما می توانیم تأیید و رضایت شارع را کشف کنیم در حالی که اصل مسئله تقلید امری است که بعد از زمان معصوم و در زمان غیبت کبری حادث شده و در زمان معصوم مسئله تقلید نبوده است. وقتی که مسئله تقلید وجود نداشت، دیگر رجوع به اعلم که فرع آن است معنی ندارد و نمی توانیم بگوییم که این سیره، سیره عقلائیة مورد تأیید شارع است و آن را بپذیریم.

این دو اشکالی بود که هم به مقدمه اول و هم مقدمه دوم دلیل سیره عقلاء شده است و باید ببینیم که این اشکال قابل جواب است یا نه؟ پاسخ به این دو اشکال را در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 17

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم

تاریخ:

26 مهر 1390

موضوع جزئی: ادله وجوب

تقلید اعلم -

بررسی دلیل دوم مصادف با: 20 ذی القعدة 1432

سال

دوم جلسه: 17

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در استدلال به

ص: 126

سیره عقلاء برای اثبات لزوم رجوع به اعلم و وجوب تقلید اعلم بود. عرض کردیم که این دلیل متشکل از دو مقدمه است که نسبت به هر دو مقدمه ایراد و اشکال وارد شده است. مقدمه اول این بود که سیره و بنای عملی عقلاء این است که در امور مختلف وقتی لازم باشد به کارشناس مراجعه کنند، اگر کارشناسی افضل از سایرین باشد، حتماً به کارشناس افضل که نسبت به سایرین از جهت علمی مزیت دارد، رجوع می کنند.

مقدمه دوم هم این بود که این سیره که در همه امور و از جمله در مسئله عمل به احکام جریان دارد مورد تأیید شارع بوده شارع هم این روش و سیره را امضاء کرده، بنابراین مسئله لزوم تقلید اعلم و ضرورت رجوع به افضل مسئله ای است که با این دلیل می توان آن را اثبات کرد.

همچنین عرض کردیم که نسبت به هر دو مقدمه اشکال شده است.

اشکال بر مقدمه اول این بود که در مواردی که علم تفصیلی وجود دارد بنای عقلاء در رجوع به افضل ثابت نشده است؛ مستشکل دو شاهد هم بر مدعای خود ذکر کرد: یکی اینکه اگر مریضی به مرض خطرناکی مبتلا شود، در اینجا اگر دکتر افضل و با تجربه تر توصیه به عمل جراحی کند و بگوید اگر مریض عمل نشود می میرد در مقابل پزشک مفضول می گوید اگر این شخص عمل شود می میرد. در اینجا قطعاً نمی توانیم بگوییم اینها به نظر پزشک افضل عمل کرده و سخن او را در هر صورت برمی گزینند. و مورد دیگر در

ص: 127



مورد تقویم دار بود که اگر کارشناس افضل قیمت پایین تری را برای خانه تعیین کند و کارشناس مفضول قیمت بسیار بیشتری برای این دار تعیین کند، اینجا هم اینطور نیست که عقلاء به نظر کارشناس افضل عمل کنند.

در این موارد آن چیزی که ملاک قرار می گیرد، حصول اطمینان و وثوق به رأی هر یک از این دو نفر می باشد؛ اگر اطمینان از رأی غیر افضل هم پیدا شد به رأی او عمل می کنند. پس رجوع به افضل و اعلم موضوعیت در نزد عقلاء ندارد. این اشکالی بود که به مقدمه اول وارد شده بود.

پاسخ به اشکال بر مقدمه اول:

به نظر ما چند موضع از کلام مستشکل محل ایراد است: موضع اول:

اما اشکال در موضع اول اینکه مستشکل مدعی است در مواردی که علم تفصیلی وجود دارد، بنای عقلاء بر رجوع به افضل قطعی نبوده و ثابت نشده است؛ بهترین پاسخ این است که این دو موردی که به عنوان نقض و اشکال مطرح کردند را بررسی کنیم و ببینیم واقعاً در این دو مورد رجوع به افضل می شود یا نه؟ و اگر رجوع نمی شود چرا؟

در مورد مثال طبیب ما ادعا می کنیم سیره عقلاء بر عمل به قول افضل است، این مسئله در امور مهمه ای که پای مرگ و زندگی در میان است واضح تر است چون اصلاً جای مسامحه در آنها نیست. ما که می گوئیم به طبیب افضل و اعلم رجوع می شود دلیل و شاهد داریم، شاهد آن این است که اگر اطرافیان مریض به نظر

پزشک افضل عمل نکنند و این مریض به سبب مرضش فوت کند، اینجا مورد سرزنش و مذمت عقلاء قرار خواهند گرفت و عقلاء آنها را توبیخ می کنند که چرا به رأی و نظر این پزشک عمل نکردید و اگر عذری هم بیاورند، این عذر عند العقلاء پذیرفتنی نیست. در حالی که اگر همین اطرافیان به نظر پزشک اعلم عمل کنند و معالجه توسط پزشک اعلم اثر نکند و مریض فوت شود، عقلاء اطرافیان این مریض را مذمت نمی کنند و عذر آنها نیز عند العقلاء پذیرفته خواهد بود. لذا در مسئله طبیب به نظر می رسد آنچه که از بنا و سیره عملی عقلاء فهمیده می شود رجوع به افضل است.

در مثال قیمت گذاری هم بدیهی است که بین بایع و مشتری از جهت کسب منفعت اختلاف است، بایع مایل است منزلش را به قیمت اکثر بفروشد و مشتری هم مایل است آن را به قیمت اقل معامله کند؛ حال اگر در این مسئله تقویم و قیمت گذاری توسط کارشناس بین بایع و مشتری اختلاف شد، این به معنای این نیست که سیره عقلاء رجوع به افضل و اعلم نباشد؛ در همین مسئله ملاک را باید نظر سایر عقلاء قرار داد و نه اشخاصی که در اینجا ذی نفع هستند. اگر در همین مسئله از عقلاء سؤال کنیم که دو کارشناس هستند یکی افضل و یکی مفضول است، افضل این قیمت و مفضول این قیمت را داده است، به نظر کدام عمل عمل شود عقلاء می گویند که به آن کارشناسی که با تجربه تر و با اطلاع تر است رجوع و

عمل شود. آن وقت چطور این مستشکل ادعا می کند که در این موارد رجوع به افضل نمی شود؟ در این مورد هم به نظر عقلاء به استثناء کسانی که در این موضوع ذی نفع هستند رجوع به کارشناس افضل می شود چه قیمت کم بدهد و چه قیمت زیاد بدهد. لذا در این دو موردی که ایشان به عنوان نقض بر سیره عقلاء در رجوع به اعلم و افضل ذکر کرده اند، چنین چیزی مشاهده نمی شود.

لذا در اصل رجوع به افضل و اعلم می توانیم ادعا کنیم که این سیره در بین عقلاء رواج داشته و بنای عملی عقلاء بر این است و حتی بر مواردی که علم تفصیلی وجود دارد، دلیل نداریم که عقلاء از این سیره و روش عدول کنند.

موضع دوم: اما موضع دومی که در کلمات مستشکل محل اشکال است این است که مستشکل مدعی شده که سیره عقلاء در این موارد بر این استوار است که، به رأی کسی اعتماد می کنند که موجب اطمینان و وثوق باشد ولو آنکه از مفضول صادر شده باشد و مخالف احتیاط هم باشد و اگر هم اطمینان پیدا نکرد بر طبق احتیاط رفتار می کند. پس ببینید مستشکل دارد ادعا می کند که در موارد علم تفصیلی اساساً رجوع به قول کسی می شود که موجب و سبب اطمینان باشد و افضل هیچ خصوصیتی ندارد و اگر وثوق از رأی غیر اعلم هم پیدا شد آن رأی، ملاک قرار می گیرد. این مطلب هم به نظر ما محل اشکال است. به طور کلی در بحث بنای عقلاء بر رجوع جاهل

به عالم این بحث وجود دارد که ملاک آن چیست؟

در اصل مسئله تقلید در جواب به این سؤال که چرا باید تقلید کرد و جواز تقلید از کجا ثابت شده، ادله ای اقامه شد که یک دلیل مهم همین سیره عقلاء بود (سیره عقلاء مبنی بر رجوع جاهل به عالم) اینکه عقلاء در هر موضوعی که علم و اطلاع ندارند به اهل علم و اطلاع و خبره مراجعه می کنند «و من المسائل التي يلزم أن يرجع اليه المكلف»، مسائل و احکام دینی می باشد. پس رجوع جاهل به عالم در اصل مسئله تقلید هم مورد استناد است. در اینجا هم در مورد مسئله تقلید اعلم به سیره عقلاء تمسک می کنیم. البته اینها دو سیره است یک سیره که در اصل مسئله تقلید مطرح کردیم رجوع جاهل به عالم بود و در اینجا سیره عقلاء مبنی بر رجوع به اعلم در مقابل غیر اعلم است. منتها ریشه هر دو مسئله جهل و علم است.

در سیره عقلاء مبنی بر رجوع جاهل به عالم، بحثی وجود دارد که چرا اساساً عقلاء این گونه هستند که اگر جاهل باشند به عالم مراجعه می کنند؟ احتمالات مختلفی در اینجا گفته شده است، یک ملاک به عنوان احتمال این است که اگر عقلاء روششان این است که در صورت جهل به عالم مراجعه می کنند به این خاطر است که از قول عالم اطمینان و وثوق پیدا می کنند چون قول عالم برای آنها مفید اطمینان است، لذا به عالم رجوع می کنند. احتمال دیگر است که بگوییم ملاک رجوع جاهل به عالم مسئله انسداد

ص: 131

باب علم است. احتمال سوم این است که بگوییم از باب اینکه قول عالم را حجت می دانند به او مراجعه می کنند.

اینها احتمالاتی است که در مسئله وجود دارد که فعلاً در مورد احتمال اول یعنی حصول اطمینان و وثوق بحث می کنیم. این ملاک می تواند مورد توجه قرار بگیرد اما صرفاً یک احتمال است. این را به عنوان یک احتمال می توان ذکر کرد اما آیا قابل اثبات هست یا نه؟ آیا واقعاً رجوع جاهل به عالم بر مبنای حصول اطمینان از قول عالم است؟ جاهل به این دلیل به عالم رجوع می کند که از قول او وثوق و اطمینان برای او حاصل می شود؟ این قابل اثبات نیست و اگر دقت شود می بینیم که چنین چیزی نیست. به عنوان نمونه این همه مقلدین که رجوع به مرجع تقلید کرده و تقلید می کنند با وجود این اختلافاتی که بین فقهاء هست و با وجود اختلافاتی که در بین آراء یک فقیه در کتب مختلف و در زمان های مختلف پیدا می شود، آیا برای این است که از قول او اطمینان پیدامی کنند؟ آیا به واسطه این است که در قول او احتمال اشتباه نمی دهند؟ چه بسا ملاک رجوع مردم به فقهاء در احکام حجیت باشد و کاری به اطمینان ندارد. چه بسا می گوید من که به امام معصوم (علیه السلام) دست رسی ندارم، چاره ای جز رجوع به فقیه ندارم. پس نمی شود ادعا کرد ملاک رجوع به عالم حصول اطمینان و وثوق است؛ البته می توان به عنوان یک احتمال پذیرفت اما باید احراز کنیم

که این ملاک بر رفتار عقلاء حاکم است و به واسطه این معیار است که رجوع به عالم می کنند.

پس مسئله این است که صرفاً بر اساس این احتمال که ملاک رجوع جاهل به عالم در بین عقلاء حصول اطمینان و وثوق به قول عالم است، نمی توانیم این را معیار قرار داده و رفتار عقلاء را با آن بسنجیم.

این کلام در مورد رجوع جاهل به عالم بود. حال در ما نحن فیه آیا واقعاً می توان به صرف این احتمال گفت که اساساً ملاک رجوع به کارشناس، حصول اطمینان است، این اطمینان خواه از راه قول افضل حاصل شود و خواه از راه قول مفضول؛ مهم حصول اطمینان است. به چه دلیلی این ادعا را می کنند؟ چه کسی گفته ملاک رجوع به عالم حصول اطمینان است حتی در موارد علم تفصیلی؟ چه بسا کسی به افضل رجوع می کند اما هیچ اطمینانی هم برای او حاصل نمی شود و ممکن است به خاطر این باشد که قول او حجت باشد و یا ممکن است به خاطر این است که در مورد احتمال خطا داده نمی شود و یا ملاکات دیگر باشد.

نمی توانیم به صرف این احتمال در بنای عقلاء بر رجوع به افضل تشکیک کنیم چون اساساً نمی توانیم احراز کنیم ملاک عقلاء برای رجوع جاهل به عالم، مسئله حصول اطمینان است. این پاسخ به اشکال بر مقدمه اول بود که بیان کردیم.

پاسخ به اشکال بر مقدمه دوم:

اشکال بر مقدمه دوم این بود که سیره عقلانیه در صورتی دلالت دارد و معتبر و حجت

است که مورد امضاء و تأیید شارع قرار بگیرد یا حداقل از طرف شارع ردع و منع نشده باشد و اتصال آن به زمان معصوم ثابت شود. این اتصال به خاطر این است که می خواهیم کشف رأی معصوم کنیم؛ این مستشکل معتقد است اصل مسئله تقلید چیزی است که بعد از غیبت کبری پیدا شده است یعنی بعد از آنکه ارتباط مردم با امام (علیه السلام) قطع شد آن وقت مردم ناچار شدند به مجتهدین مراجعه کنند تا احکام شرعی خود را بدست بیاورند، بنابراین ما نمی توانیم از این مسئله تأیید شارع را بدست آوریم یعنی این سیره رجوع به افضل و رجوع به مجتهد اعلم در مسئله تقلید مورد تأیید و امضاء شارع قرار نگرفته است.

پاسخی که به این اشکال می دهیم این است که مسئله تقلید در عصر خود ائمه (علیه السلام) بوده و ما این مسئله را در بحث از اصل تقلید و جواز تقلید اشاره کردیم، گفتیم اجتهاد و استنباط به همین نحو در زمان معصومین علیهم السلام هم وجود داشته است. (اینکه می گوئیم به همین نحوه یعنی به این گستردگی و تنوع و اختلافاتی که الآن وجود دارد بلکه اصل تقلید و رجوع به دیگری و اصل اجتهاد و افتاء در آن زمان وجود داشته است) روایاتی وجود داشت که بررسی کردیم دلالت بر وجود اجتهاد و استنباط در آن دوران می کرد مانند روایتی از امام صادق (علیه السلام) که فرمودند: «إنما علينا أن نلقى عليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا»<sup>(1)</sup>. یا روایتی از امام رضا (علیه السلام) وارد شده است که فرموده اند «علينا إلقاء الأصول و عليكم التفرع»<sup>(2)</sup>.

یا روایاتی که دلالت بر

ص: 134

---

1- . وسائل، ج 27، ص 61، کتاب القضاء ابواب صفات القاضی، باب 6، ح 51.

2- . همان، ح 52.

ارجاع مردم به اصحاب ائمه عليهم السلام دارد مانند «عليكم بهذا الجالس» که اشاره به زراره می کرد یا روایات دیگر امر به بعضی از اصحاب برای اینکه بنشینند در مسجد و افتاء کنند و به مردم می فرمودند که از اینها سؤال کنند.

بنابراین در اصل رجوع جاهل به عالم و تقلید از عالم در زمان ائمه (علیه السلام) تردیدی نیست، پس اینکه این مستشکل می گوید این از سیری است که بعد از عصر غیبت کبری به وجود آمده این گونه نیست و هم اجتهاد و تقلید در همان زمان بوده است هر چند مسئله اجتهاد و تقلید در زمان ما با زمان معصوم تفاوت کرده و بسیار گسترده و متنوع شده است و لذا اختلافات بیشتر شده است.

إن قلت:

ممکن است به ذهن بیاید این چیزی که الآن هست آن موقع نبوده و آنچه مورد تأیید شارع قرار گرفته اصل مسئله تقلید است به همان شکل ساده همان زمان اما آنچه که الآن وجود دارد مورد تأیید شارع نیست. آیا می توان ادعا کرد که این تقلید و اجتهادی که الآن وجود دارد مورد تأیید شارع قرار دارد؟

قلت:

اساس این مطلبی که می گوییم مطلبی است که امام(ره) فرموده که مطلب درستی هم هست و آن این است که اگر اصل این روش یعنی رجوع به عالم و اصل مسئله تقلید در زمان معصوم مورد تأیید شارع قرار گرفت، آنچه که امروز هم دارد اتفاق می افتد حتماً مورد تأیید شارع می باشد. با همه این اختلافاتی که الآن وجود دارد و با همه این تغییری

ص: 135



که در استنباط و اجتهاد و تقلید در زمان های متأخره حادث شده است، این مطلب با ملاحظه یک نکته معلوم می شود و آن اینکه شارع در مقام بیان احکام همان طور که کراراً هم گفتیم به همان روش عقلاء عمل کرده است و بنا نداشته به طرق غیر عادی متوسل شود و با آنها تبلیغ احکام کند بلکه به همین طرق متعارف بین مردم و عقلاء اخذ کرده است. اما درعین حال شارع و معصومین علیهم السلام که به این روش بین عقلاء اعتماد کرده اند و در تبلیغ احکام به همین روش تکیه کرده اند، اگر یک روشی از دید آنها پسندیده نبود و خطرات و مفاسدی در آینده داشت باید جلوی آن را می گرفتند. این روش ولو در آن زمان روش پذیرفته ای بود اما برای معصومین علیهم السلام کاملاً قابل پیش بینی بود که ادامه روند آن امروز به این نقطه می رسد و حتی برای غیر معصومین هم قابل پیش بینی بود و برای آنها به طریق اولی که اگر ارجاع بدهند مردم را به عالم و به اصحاب دستور دهند به افتاء، مشخص بود که این به مرور زمان چه اتفاقی خواهد افتاد چون اهل اجتهاد از نظر فهم و استعداد و سطح علم و معرفت سایر امور متفاوتند و لذا معلوم بود اجتهاد آنها منجز به اختلافات زیادی خواهد شد. آن روشی که آن روز اساس آن پایه ریزی شد و مورد امضای شارع قرار گرفت کاملاً معلوم بود در آینده به چه نقطه ای خواهد رسید و اگر قرار بود این روش مورد تأیید شارع نباشد

و این سیره از نظر شارع مردود بود همان موقع می توانست جلوی آن را بگیرد و این گونه نبود که بگوییم این سیره جدید پیدا شده باشد؛ با ملاحظه ی اینکه روند این سیره معلوم بوده اما مع ذلک اصل آن را تأیید کردند و تثبیت کردند ما می توانیم تأیید و امضای شارع را نسبت به آنچه که امروز به عنوان تقلید و اجتهاد و استنباط رایج است باز هم استفاده کنیم.

نتیجه: نتیجه بحث تا اینجا این دو اشکالی که به سیره عقلانیه شده بر طرف شد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 18

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم

تاریخ:

27 مهر 1390

موضوع جزئی: ادله وجوب

تقلید اعلم - دلیل

سوم مصادف

با: 21 ذی القعدة 1432 سال

دوم جلسه: 18

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در دلیل دوم قائلین به وجوب تقلید اعلم یعنی سیره عقلانیه بود. این دلیل را تقریر کردیم و اشکالاتی که به مقدمه اول و دوم این دلیل وارد شده بود را به همراه پاسخ آنها بیان کردیم.

تأملی در دلیل دوم:

اما حال واقعاً باید دید با وجود پاسخی که ما به این اشکالات دادیم، آیا سیره عقلانیه دلالت بر تعیین رجوع به اعلم می کند یا ترجیح رجوع به اعلم را اثبات می کند؟

آنچه که ما با مراجعه به سیره عقلانیه بدست می آوریم این است که از نظر عقلاء در مواردی که یک صاحب فضیلت و مزیتی

ص: 137

وجود دارد، رجوع به او را دارای رجحان می بینند و می گویند بهتر است که به چنین شخصی رجوع شود اما چنانچه کسی در مسائل غیر مهمه به افضل رجوع نکند، این چنین نیست که مورد سرزنش و مذمت عقلاء قرار بگیرد و توبیخش کنند. مردم در امور جاری زندگی خود این بنای عملی را دارند که در مسائلی که نمی دانند، به عالم رجوع کنند یعنی اصل رجوع جاهل به عالم صرف نظر از مراتبی که آن عالم دارد، بهر حال یک چیز قطعی است و تردیدی در آن نیست. اما این نکته را هم نمی شود نادیده گرفت که بسیاری از مردم برای امور زندگی خود گاهی یک ملاحظات و مسامحاتی دارند مثلاً فرض کنید که رجوع به اعلم و افضل مستلزم یک مؤنه است، راه دور و یا هزینه آن زیاد است؛ لذا به واسطه این امور به غیر افضل رجوع می کنند مثلاً دکتری است در آن طرف شهر و دکتری است نزدیک محل زندگی و فرض هم این است که بیماری یک بیماری خطیری نیست، در موارد این چنینی خیلی ها حاضر نیستند وقت و هزینه و سایر مسائل را تحمل کرده و به دکتری که دورتر است مراجعه کنند. پس باید این نکته را توجه کرد که آنچه به نحو قطعی می توانیم در مورد سیره عقلانیه بگوییم این است که رجوع به افضل و اعلم در نزد عقلاء ترجیح دارد. بله در امور مهمه و خطیره و اموری که جای هیچ گونه مسامحه ای نیست می توان گفت شاید رجوع به اعلم برای آنها متعین باشد اما اینکه

ص: 138

بخواهیم به نحو کلی ادعا کنیم که سیره عقلانیه بر این است که رجوع به افضل کنند و رجوع به اعلم متعین در نزد عقلاء است، نمی شود این ادعا را کرد. آنچه که به نحو قطعی می شود ادعا کرد این است که عقلاء رجوع به اعلم و افضل را ترجیح می دهند در امور عادی و البته ممکن است بگوییم در امور مهمه نسبت به تعین رجوع به افضل و اعلم متمایل هستند.

توجه کنید این نکته ای بیان کردیم غیر از اشکالی است که به دلیل شد، آن حرف و سخن باطل است و ما با آن موافق نیستیم ولی با این مطلب که بگوییم برای عقلاء، اعلم و غیر اعلم فرقی نمی کند، این هم سخن درستی نیست و حداقل این است که رجوع به اعلم در نزد آنها رجحان دارد. (با این تفصیل بین امور مهمه و غیر مهمه که در حد احتمال مطرح کردیم). و گرنه اگر بخواهیم سیره عقلاء را به نحو کلی ملاحظه کنیم آنچه که به نحو قطعی از سیره عقلانیه ثابت است رجحان اخذ به قول اعلم است. بنابراین اینجا اگر به این نکته بخواهیم توجه کنیم شاید نتوانیم به این دلیل تمسک کرده و بگوییم سیره عقلانیه اثبات تعین رجوع به اعلم را می کند. به عنوان مؤید می توان این را ذکر کرد که این اعلم و غیر اعلم خودش دارای مراتب می باشد یعنی اگر ما گفتیم به غیر اعلم رجوع بکنیم، خیلی ها را شامل می شود. اگر به اعلم رجوع نکرد و به بعد او یعنی فالاعلم رجوع کرد، آیا

مورد مذمت واقع می شود؟ نه نمی توان این را به صورت قطعی ادعا کرد. آیا بنای عقلاء بر این است که در امور عادی زندگی به اعلم رجوع می کنند؟ لذا نمی توان به نحو کلی و قطعی ادعا کرد سیره عقلانیه بر رجوع به اعلم استوار است.

تا اینجا دو دلیل را بیان کردیم که دلیل اول اجماع بود و گفتیم اثبات تعیین رجوع به اعلم را نمی کند و دلیل دوم هم این ملاحظه و تأمل را در آن داریم.

دلیل سوم:

این دلیل متشکل از یک صغری و کبری می باشد و یک قیاس شکل اول است.

صغرای: فتوای اعلم اقرب الی الواقع است.

کبرای: هر فتوایی که اقرب الی الواقع باشد، باید اخذ شود و حجت است.

نتیجه: فتوای اعلم حجت است و باید اخذ شود و فتوای غیر اعلم حجت نیست.

مستدل می گوید در مورد امارات و طرق، ما مبنای طریقت را قائل هستیم یعنی می گوئیم حجیت امارات و طرق به واسطه ی طریقت است (همان مسلک معروف در باب امارات که امارت طریق الی الواقع هستند) اگر امارات طریق الی الواقع هستند نقش و وظیفه ی اصلی امارات این است که واقع را به ما نشان دهند که فتوای مجتهد یکی از امارات است؛ حال اگر کسی اعلم باشد در این طریقت فتوای او به واقع نزدیک تر است چون اعلم در مقایسه با غیر اعلم اطلاع و احاطه و علم او بیشتر است و در مجموع درست است که نمی گوئیم که فتوای اعلم صد در صد مطابق

ص: 140

با واقع است اما احتمال خطا و احتمال اشتباه در آن کمتر از فتوای غیر اعلم می باشد. یعنی مستدل با دو نکته صغرای خودش را اثبات می کند اولاً فتوای مجتهد مثل سایر طرق و امارات طریق الی الواقع است و ثانیاً اعلم احاطه اش از غیر اعلم بیشتر است لذا احتمال خطا در او کمتر است که نتیجه ضمیمه کردن این دو نکته این است که فتوای اعلم اقرب الی الواقع است.

کبری این است که هر فتوایی که اقرب الی الواقع باشد، باید اخذ شود و برای ما حجت است. این کبری کاملاً ثابت شده است؛ در همه امارات ظنیه اگر یک اماره ای احتمال اینکه ما را به واقع برساند بیشتر باشد، باید به آن اخذ شود. نتیجه این می شود که فتوای اعلم متعین است و حجیت دارد و باید اخذ شود.

اشکال محقق خراسانی به دلیل سوم:

در اینجا مرحوم آخوند خراسانی به این دلیل اشکال کرده اند. ایشان هم به صغری و هم به کبری اشکال کرده و فرموده که هم صغری و هم کبری ممنوع است. به تبع ایشان بعض دیگر این اشکال را پذیرفته اند لذا این دلیل را رد کرده اند.

اشکال به صغری: چه بسا فتوای غیر اعلم اقرب الی الواقع باشد، این طور نیست که فتوای اعلم اقرب الی الواقع باشد و مواردی وجود دارد که ممکن است فتوای غیر اعلم به واقع نزدیکتر باشد. برای اثبات آن چند نمونه را به عنوان شاهد بر آن ذکر می کنند که در این موارد فتوای غیر اعلم اقرب الی الواقع است.

شاهد اول: فرض کنید الآن یک مجتهدی داریم که اعلم است و یک مجتهد داریم غیر اعلم است، فتوای این مجتهد غیر اعلم گاهی موافق است با اعلم اموات مثلاً فرض کنید اعلم اموات صاحب جواهر باشد آیا اگر فتوای این غیر اعلم موافق با فتوای صاحب جواهر که اعلم اموات است باشد، می توان گفت فتوای اعلم حی اقرب الی الواقع است؟ در اینجا دیگر نمی توانید بگویید که فتوای اعلم اقرب الی الواقع است بلکه فتوای غیر اعلم اقرب الی الواقع است.

شاهد دوم: فرض کنید که الآن ده مرجع تقلید داریم، دو نفر از این تعداد یک نظر دارند و باقی از این مجتهدین نظر دیگری دارند؛ اعلم جزء آن دو نفر است ولی رأی او یک همراه بیشتر ندارد ولی فتوای غیر اعلم با همراهی هفت نفر می باشد یعنی اکثر مراجع و مجتهدین حی همراه غیر اعلم می باشند، در این صورت آیا فتوای اعلم اقرب الی الواقع است؟ به عبارت دیگر آقای آخوند در اشکال به صغری این را می خواهند بگویند که اعلمیت ملازم با اقریبیت الی الواقع نیست و چه بسا ممکن است که یک اعلم با دقت های زیادی که می کند از واقع دور شود. لذا احتمال خطا در اعلم کمتر از احتمال خطا در غیر اعلم نیست.

اشکال به کبری: ایشان می گویند که چه کسی گفته که اگر فتوایی اقرب الی الواقع باشد، حجت است؟ اگر ملاک حجیت، اقریبیت الی الواقع باشد سخن شما درست است اما معلوم نیست که ملاک حجیت این باشد یعنی چه بسا قرب و بعد به

واقع در حجیت تأثیر نداشته و حجیت ملاکات دیگری دارد. لذا کبری هم به نظر ایشان ممنوع است. (1)

بحث جلسه آینده: پاسخی را مرحوم محقق اصفهانی به این اشکال داده اند که در جلسه آینده آن را بررسی خواهیم کرد. (2)

تذکر اخلاقی:

روایتی از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) است که حضرت می فرماید: «طوبی لمن شغله خوف الله عن خوف الناس» (3)

اهل سعادت است کسی که خوف خدا او را از خوف مردم باز می دارد. ادعای ما معمولاً این است که مردم هیچ هستند و باید فقط خدا را معیار قرار داد. اما در مقام عمل ملا-حظه مردم را بیشتر از خدا می کنیم؛ گناه در برابر یک صبی ممیز انجام نمی دهیم اما به راحتی در مقابل خدا و در مرئی و منظر خداوند کارهایی می کنیم و به نظرمان هیچ اشکالی هم ندارد. این بدان معنی است که عملاً خوف مردم در وجودمان بیش از خوف خدا ریشه دوانده است. این در گناهان شخصی گرفته تا کارهای دیگر مثلاً آن مقدار که از افراد و مردم چاپلوسی می کنیم، از خداوند نمی کنیم. در مورد خداوند که این مسئله عیبی ندارد و در خلوت با خداوند سخن بگویند و به اصطلاح قربان صدقه خدا بروند و این خیلی خوب هم هست به شرطی که زبانی فقط نباشد. حال پیامبر (صلی الله علیه و آله) می فرماید «طوبی لمن شغله خوف الله عن خوف الناس» خیلی جمله ی بلند و پر مضمونی است که این قدر خوف خدا در دلش جای گرفته باشد که دیگر اصلاً مردم برایش خوفی نداشته باشند؛ اگر می خواهد کاری را انجام دهد به خاطر خوف خداوند آن

ص: 143

---

1- . کفایه، ص 544.

2- . بحوث فی الأصول، رساله اجتهاد و تقلید، ص 53-55.

3- . بحار الأنوار، ج 77، ص 126، حدیث 32.



را ترک کند نه به خاطر خوف از مردم. البته این روایت جای صحبت زیاد دارد که در این وقت کم ما میسر نمی باشد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 19

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم

تاریخ:

30 مهر 1390

موضوع جزئی: ادله وجوب

تقلید اعلم - دلیل

سوم مصادف

با: 24 ذی القعدة 1432 سال

دوم جلسه: 19

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در ادله وجوب تقلید اعلم بود و تا اینجا سه دلیل را بیان کردیم.

دلیل اول اجماع بود که مورد مناقشه قرار گرفت و دلیل دوم سیره عقلائییه بود که نتیجه ی دلیل دوم این شد که با سیره عقلائییه نهایتاً ترجیح قول اعلم ثابت می شود و تعیین قابل استفاده نیست. و دلیل سوم هم متشکل از یک صغری و کبری بود با این بیان که قول اعلم اقرب الی الواقع است و هر قولی که اقرب الی الواقع باشد باید اخذ شود و حجت است، نتیجه اینکه باید قول اعلم اخذ شود و حجت است.

محقق خراسانی هم به صغری و هم به کبری این دلیل اشکال کردند؛ اشکالی که به صغری داشتند این بود که اینکه مستدل می گوید قول اعلم اقرب الی الواقع است چه بسا فتوای غیر اعلم اقرب به واقع باشد و دو نمونه هم ذکر کردند و بر اساس آن دو نمونه نتیجه گرفتند که به هیچ وجه اعلمیت ملازم با اقریبیت به واقع نیست. در مورد کبری هم این

ص: 144

گونه اشکال کردند اینکه مستدل می گوید اگر فتوایی اقرب الی الواقع باشد حتماً حجت است، این ممنوع است چون در فرض اینکه ملاک حجتیت قول غیر، اقریبیت الی الواقع باشد، این سخن درست است اما معلوم نیست ملاک حجتیت، اقریبیت الی الواقع باشد یعنی زیادت در قرب و بعد دخالتی در حجتیت ندارد.

این اشکال به صغری و کبری دلیل سوم بود. عرض کردیم از این اشکال، مرحوم محقق اصفهانی شاگرد مرحوم آقای آخوند پاسخ داده اند.

پاسخ محقق اصفهانی در مورد صغری:

ایشان می گوید که ما دو نوع اقریبیت داریم، یک اقریبیت داخلیه داریم و یک اقریبیت خارجیه. منظور از اقریبیت داخلیه همان گونه که از اسمش پیداست یعنی کاری به خارج از محدوده فتوای مجتهد نداریم؛ یعنی می خواهد بگوید ظن حاصل از فتوای اعلم قوی تر است از ظن حاصل از فتوای غیر اعلم. اگر ما این دو فتوا را با هم مقایسه کنیم بالاخره هر دو یک اماره می باشند و هر دو برای ما موجب حصول ظن هستند، ظنی که از قول اعلم برای ما پیدا می شود نسبت به ظن حاصل از قول غیر اعلم، قوی تر است و از آن جهت که به چیزی خارج از این دو فتوا کاری نداریم به آن اقریبیت داخلیه می گویند. و منظور از اقریبیت خارجیه یعنی اینکه اگر فتوای مجتهد یا قول اعلم را نسبت به واقع بسنجیم این به واقع نزدیکتر است به عبارت دیگر در اقریبیت داخلیه فتوای اعلم با فتوای غیر اعلم سنجیده می شود لذا گفته می شود ظن حاصل از فتوای اعلم

ص: 145

قوی تر است از ظن حاصل از فتوای غیر اعلم اما در اقریب خارجیه فتوای اعلم با واقع سنجیده می شود، می گویند فتوای اعلم اقرب به واقع.

با عنایت به این مقدمه، محقق اصفهانی می گوید: مستدل که می گوید فتوای اعلم اقرب الی الواقع است منظورش اقریب داخلیه بوده و می خواهد بگوید ظن حاصل از فتوای اعلم اقوی است از ظن حاصل از فتوای غیر اعلم اما اشکالی که مرحوم آقای آخوند کردند بر مبنای اقریب خارجیه است چون ایشان اشکال کردند که چه کسی مدعی شده که فتوای اعلم همیشه به واقع نزدیکتر است و چه بسا فتوای غیر اعلم به واقع نزدیکتر باشد. پس اساس جواب محقق اصفهانی بر این است که مستدل بر اساس اقریب داخلیه استدلال کرده و مجیب بر اساس اقریب خارجیه اشکال کرده است و این دو با هم متفاوت است.

مرحوم محقق اصفهانی در توضیح این مسئله و بیان سخن مستدل می گوید که مستدل مدعی است که ظن حاصل از فتوای اعلم قوی تر از ظن حاصل از فتوای غیر اعلم است و نمی خواهد بگوید ظن حاصل از فتوای اعلم به واقع نزدیکتر است. به این بیان که وجه حجیت فتوا این است که این فتوا مفید ظن است و البته ظن به واقع، طریق الی الواقع است. پس ملاک در حجیت، مطلق ظن به حکم خدا نیست بلکه ظن حاصل از فتوا و مستند فتوا ملاک است یعنی اینگونه نیست که اگر مکلف ظن پیدا کند ولو به غیر استناد به فتوای مجتهد باز هم این ظن حجت باشد، بلکه

باید این ظن مستند به یک فتوا باشد و ظن حاصل از فتوای اعلم و مستند به فتوای اعلم قوی تر است از ظن حاصل از فتوای غیر اعلم. مستدل نمی خواهد بگوید ظن به واقع ملاک است که شما بگویید اقرب الی الواقع ممکن است فتوای غیر اعلم اقرب الی الواقع باشد، ملاک، اقریبیت خارجی نیست بلکه ملاک حجیت ظن مستند به فتوا می باشد. اگر می گوید فتوای اعلم اقرب الی الواقع است یعنی می خواهد بگوید ظن حاصل از فتوای اعلم قوی تر است نه اینکه مطلق الظن ولو غیر مستند به واقع اگر نزدیکتر به واقع بود حجت است.

لذا نظر مستدل به اقریبیت داخلیه و قوی تر بودن فتوای ظن حاصل از فتوای مجتهد اعلم نسبت به ظن حاصل از فتوای مجتهد غیر اعلم می باشد و کاری به اقریبیت خارجیه و واقع ندارد چون نزدیک بودن به واقع در حجیت تأثیر ندارد. این اشکالی است که در ناحیه صغری کرده اند.

بررسی نقض های مرحوم آخوند:

اما نسبت به موارد نقض محقق خراسانی هم ایشان پاسخ داده اند؛ دو مورد به عنوان نقض از طرف مرحوم آخوند گفته شد که ایشان آنها را رد می کنند:

نقض اول: یک مورد آنجایی بود که فتوای غیر اعلم با اعلم اموات یکی باشد در این مورد مرحوم آخوند فرمودند فتوای غیر اعلم به نظر می رسد که به واقع نزدیکتر باشد. محقق اصفهانی در مورد این نقض می گوید که ممکن است از فتوای اعلم اموات ظن قوی تری پیدا شود، ولی یک مشکلی در اینجا وجود

دارد و آن اینکه ظن حاصل از فتوای میت حجیت ندارد. مطلق ظن فایده ای ندارد و باید حجیت داشته باشد.

نقض دوم: اما نقض دومی که آقای آخوند فرمودند که اگر فتوای غیر اعلم مطابق با فتوای جمع زیادی از فقهای حی باشد که همگی مخالف با فتوای اعلم هستند مانند اینکه اکثریت فقهاء در نقطه مقابل فتوای اعلم فتوا داده باشند، در این مورد هم فتوای غیر اعلم، اقرب الی الواقع است و این موجب تقویت ظن به آن می شود. این طبیعتاً باعث می شود که انسان بگوید که این فتوا ولو مربوط به غیر اعلم است، به واقع نزدیکتر باشد؛ محقق اصفهانی به این نقض هم جواب دادند این موافقت و مطابقت ناشی از یکسان بودن فهم و سطح درک و یکسان بودن مدارک آنهاست. مثلاً عده ی زیادی که از نظر استعداد و از نظر درک مستندات و ادله و مدارک در سطح متوسط باشند و در طرف دیگر اعلم که استعداداً قوی تر است باشد؛ اگر این تعداد زیاد به نظری رسیدند این تراکم و تکاثر افراد در ناحیه یک فتوا موجب این نمی شود که بگوییم نسبت به یک فتوا ظن قوی تری پیدا می کنیم که به واقع نزدیکتر هستند چون حد و اندازه آنها معلوم است.

بنابراین توافق این گروه با فتوای غیر اعلم کاشف از اقوی بودن دلیل و مدرک نظر آنها نمی کند. محقق اصفهانی می گوید اینجا را نباید با خبرین متعارضین قیاس کرد و شاید آنچه که در ذهن آقای آخوند مطرح بوده و این نقض را وارد کرده این

است که اینجا را با خبرین متعارضین مقایسه کرده به اینکه اگر دو خبر متعارض در برابر هم داشتیم، اگر یک طرف شهرت روایی داشت این باعث می شود که ما این طرفی را که مستظهر به همراهی روایات بیشتری هست را مقدم کنیم. بله آنجا تعدد نقل و روایت در یک طرف موجب تقویت آن طرف می شود برای اینکه آنجا مقام نقل و حکایت است و وقتی یک داستان و مطلبی را یک نفر نقل کند و یا سی نفر طبیعتاً آن طرفی که دارای تکرار می باشد در ذهن انسان تقویت می شود. اما مسئله فتوا اینگونه نیست و مانند خبر نیست که اگر تعداد زیادی از فتاوا با آن موافق بود موجب رجحان و ترجیح این فتوا بر فتوای دیگر شود. لذا این نقض هم به نظر ایشان وارد نیست.

محصل فرمایش محقق اصفهانی:

بنابراین محصل فرمایش محقق اصفهانی در پاسخ به آقای آخوند که به صغری اشکال کرده بود، این می شود که صغرای این مستدل مشکلی ندارد. فتوای اعلم اقرب الی الواقع می باشد ولی منظور از آن همان اقریبیت داخلیه است لذا اشکال آقای آخوند به اینکه چه بسا فتوای غیر اعلم به واقع نزدیکتر باشد و موارد نقض ایشان مردود است چون ملاک اصلاً واقع نبوده بلکه مراد ظن حاصل از فتوای اعلم در مقایسه با ظن حاصل از فتوای غیر اعلم می باشد.

پاسخ محقق اصفهانی در ناحیه کبری:

محقق اصفهانی به اشکال آقای آخوند در ناحیه کبری نیز پاسخ می دهند. کبرای مستدل این بود که هر قولی که اقرب الی الواقع

باشد حجت است و باید اخذ شود، اشکال مرحوم آقای آخوند این بود که اگر ملاک حجیت، اقریبیت الی الواقع باشد، این سخن درست است ولی ما قبول نداریم زیادت در قرب و بعد تأثیری در مسئله حجیت داشته باشد. اگر ملاک حجیت اقریبیت بود طبیعتاً قولی که اقرب الی الواقع است این حجت خواهد بود اما این برای ما معلوم نیست. محقق اصفهانی در پاسخ به مرحوم آخوند می فرماید.

اگر منظور این باشد که قرب به واقع اصلاً در حجیت دخالت و تأثیر ندارد، این قطعاً باطل است چون بر خلاف مبنای طریقت است. مبنای آخوند و مشهور در باب حجیت امارات، طریقت است آن وقت چطور می شود ما امارات را از باب طریق الی الواقع بودن حجیت می دانیم اما در عین حال ادعا کنیم که اقریبیت الی الواقع هیچ تأثیری در مسئله حجیت ندارد؟ پس این احتمال که بخواهید بگویید قرب به واقع اصلاً در ملاک حجیت، دخالت ندارد، قابل قبول نیست. اگر مسئله طریقت مطرح شد خود به خود قرب به واقع در دل آن نهفته می باشد.

اما اگر منظور این باشد که قرب الی الواقع تمام ملاک نیست یعنی فی الجمله دخالت دارد و گویا مجموعه ای از ملاک ها در حجیت دخیل هستند که یکی از آنها اقریبیت الی الواقع می باشد. محقق اصفهانی می گویند اگر این احتمال باشد، هیچ مشکلی برای استدلال ما درست نمی کند چون فتوای غیر اعلم با فتوای اعلم ولو در سایر ملاکات مساوی باشند مثل اینکه فرض کنیم ملاک حجیت یک فتوا و یک اماره چهار چیز است

که یکی از آنها مسئله قرب الی الواقع است حال اگر فرض کنیم فتوای افضل با غیر افضل در سایر ملاک ها مساوی باشند اما در مسئله اقریب الی الواقع قطعاً مساوی نیستند چون منظور از اعلم کسی است که در تحصیل احکام شرعی از ادله قوی تر باشد و احاطه بیشتری نسبت به استنباط و ابزار آن داشته باشد.

پس بین اعلم و غیر اعلم فرق وجود دارد، این فرق اگر در هیچ جا نباشد در مسئله قرب الی الواقع هست. لذا محقق اصفهانی می فرماید اشکال کبروی مرحوم آخوند هم به استدلال وارد نیست چون اگر منظور از نفی دخالت اقریب الی الواقع این است که کلاً دخالت اقریب را نفی کنیم، این خلاف مبنای طریقت است و اگر هم فی الجمله بخواهد این دخالت نفی شود این لطمه ای به استدلال مستدل نمی زند و بالاخره هر چه باشد باز هم فتوای اعلم رجحان دارد چون حداقل در ملاک قرب الی الواقع از فتوای غیر اعلم قوی تر است. (1)

بررسی کلام محقق اصفهانی:

ما باید در این مقام داوری کنیم که کدام سخن درست است. آیا قول مستدل و دفاع محقق اصفهانی درست است و یا اشکالات آقای آخوند وارد بوده و این دلیل اثبات لزوم اخذ به فتوای اعلم را نمی کند.

بررسی اشکال محقق اصفهانی به مرحوم آخوند در مورد صغری:

به نظر ما این اشکال وارد نیست؛ ایشان بین اقریب داخلی و اقریب خارجی تفکیک کرد و فرمود که دو نوع اقریب داریم و گفت که فرمایش مستدل بر اساس اقریب داخلی است و اشکال آخوند بر

ص: 151



اساس اقریبیت خارجیہ است در حالی کہ اینجا ملاک اقریبیت داخلیہ است و اگر این نباشد اصلاً حجیت معنی ندارد، این تفکیک ایشان بہ نظر صحیح نیست؛ ببینید ما وقتی می گوئیم امارات حجیت دارند و مسلک ما در حجیت امارات، طریقت است، این طریقت یعنی طریق الی الواقع. وقتی کہمی گوئیم طریق الی الواقع آیا نمی شود یک طریقتی نزدیکتر باشد و طریقتی دورتر باشد؟ وقتی مستدل می گوید اقرب بہ واقع است واقعاً آنچه کہ از این جملہ متبادر می شود چیست؟ آیا این تفکیک معنی دارد کہ از یک طرف بگوئیم منظور مستدل این است کہ ظن حاصل از فتوای اعلم قوی تر است از ظن حاصل از فتوای غیر اعلم اما در عین حال منظورش این نباشد کہ این نزدیکتر بہ واقع است؟ وقتی شما از باب طریقت می گوئید امارات حجت است و فتوا ہم یک امارہ می باشد، معنای طریقت در دلش اقریبیت الی الواقع نہفتہ است. در اینجا مستدل قطعاً نمی خواهد بگوید مطلق ظن اقرب الی الواقع است ولو از فتوای مجتہد حاصل نشود. آقای آخوند اصلاً در این مقام کاری بہ حجیت ندارد چون حجیت مربوط بہ بحث کبروی این استدلال است و ربطی بہ صغری ندارد. (قطعاً این منظور نیست). لذا بہ نظر می رسد اساس این اشکال محقق اصفہانی بہ آخوند کہ مبتنی بر این تفکیک است، منہدم می شود.

بہ علاوہ غرض مرحوم آخوند این است کہ بگوید ما نمی توانیم ادعا کنیم کہ ہمیشہ قول اعلم بہ واقع نزدیکتر است بلکہ بعضی موارد ممکن است قول غیر اعلم بہ واقع نزدیکتر باشد؛

این هم سخن درستی است. بحث در نفی کلیت اقریبیت الی الواقع در فتوای اعلم است، این سخن هم درست است. و لذا این پاسخ محقق اصفهانی بر اشکال آقای آخوند به صغری وارد نیست.

بحث جلسه آینده: اشکال محقق اصفهانی بر اشکال آخوند به کبرای قیاس در جلسه آینده بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 20

صوت

Your browser does not support the audio tag.

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم

تاریخ:

1 آبان 1390

موضوع جزئی: ادله وجوب

تقلید اعلم - دلیل

چهارم مصادف

با: 25 ذی القعدة 1432 سال

دوم جلسه: 20

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

از بحث گذشته مطلبی باقی مانده که آن را عرض می کنیم و بعد به سراغ دلیل چهارم می رویم.

خلاصه جلسه گذشته:

عرض کردیم نسبت به دلیل سوم که مسئله اقریبیت الی الواقع بود مرحوم آقای آخوند هم به صغرای دلیل و هم به کبرای دلیل اشکالی

داشتند؛ دلیل این بود که قول اعلم اقرب الی الواقع است و هر قولی که اقرب الی الواقع باشد باید اخذ شود و حجت است و بعد نتیجه گرفته شد که قول اعلم باید اخذ شود. نسبت به صغری اشکال شد که مرحوم محقق اصفهانی از این اشکال پاسخ دادند و ما عرض کردیم که پاسخ محقق اصفهانی به مرحوم آخوند صحیح نیست لذا در مورد صغری کماکان اشکال مرحوم آقای آخوند به دلیل سوم وارد است.

اما در مورد کبری، کبرای دلیل این بود که هر قولی که اقرب الی الواقع باشد لازم

ص: 153

است اخذ شود. مرحوم آخوند اشکال کردند که ملاک حجیت قول اعلم چیست؟ اگر ملاک، قرب به واقع به تنهایی بود، سخن شما درست بود اما ملاک حجیت، قرب الی الواقع نیست و ملاکات دیگری هم هست. وقتی پای ملاکات دیگر به میان آمد استدلال مستدل تمام نیست. به چه دلیل و به چه مناسبت اگر قولی اقرب الی الواقع بود حتماً باید حجت باشد؟ در صورتی مطلب تمام است که ملاک حجیت فقط اقریب الی الواقع باشد. محقق اصفهانی به مرحوم اصفهانی پاسخ دادند که اگر منظور شما این است که قرب الی الواقع اصلاً در حجیت دخالت ندارد که قطعاً باطل است چون اساس مبنای حجیت فتوا و سایر امارات مسئله طریقت است. اگر شما بگویید قرب الی الواقع اصلاً در حجیت دخیل نیست معنایش این است که این اصلاً طریق نیست. پس این سخن مرحوم آخوند با مبنای طریقت در باب حجیت منافات دارد و وقتی می گوئیم چیزی طریق است یعنی طریق الی الواقع است، خوب اگر چیزی طریق الی الواقع شد طبیعتاً ممکن است به واقع نزدیک باشد و ممکن از واقع دور باشد. پس نفی مدخلیت قرب الی الواقع در مسئله حجیت به طور کلی با مبنای طریقت امارت سازگار نیست. اگر هم منظور شما این باشد که قرب الی الواقع در کنار ملاکات دیگر در حجیت تأثیر دارد، این به استدلال لطمه ای نمی زند برای اینکه بالاخره قرب الی الواقع در فتوای اعلم وجود دارد، خوب ما به همین دلیل می توانیم مدعی شویم فتوای اعلم تعیین دارد نسبت به فتوای غیر اعلم چون بالاخره ولو تمام

ص: 154

الملاک نباشد ولی همان مقداری که در حجیت دخیل است به همانمقدار نسبت به قول غیر اعلم برتری پیدا می کند و تعین پیدا می کند. این پاسخ مرحوم محقق اصفهانی به اشکال مرحوم آخوند بود که حال می خواهیم ببینیم که یا این پاسخ و دفاع محقق صحیح است یا نه؟ بررسی اشکال محقق اصفهانی به مرحوم آخوند در کبری:

به نظر می رسد فرمایش محقق اصفهانی محل اشکال و ایراد است. کلام ایشان از دو بخش تشکیل شده است:

بخش اول: ما نسبت به بخش اول کلامشان، با ایشان موافق هستیم؛ اینکه ایشان به آقای آخوند می فرماید که اگر شما منظورتان این باشد که قرب و بعد به واقع هیچ تأثیری در حجیت ندارد، این با مبنای طریقت نمی سازد؛ این سخن درست است و واقعاً این را نمی شود نفی کرد یعنی بگوییم اماره ای که طریق الی الواقع است حجت است اما نزدیک بودن یا دور بودن از واقع هیچ اثری در اعتبار و ارزش این اماره ندارد. این را نمی توانیم بگوییم و ما با این بخش از کلام ایشان موافق هستیم.

بخش دوم: اما بخش دوم یعنی آنجا که فرمودند اگر قرب به واقع تمام ملاک نباشد به استدلال لطمه نمی زند؛ به نظر ما اشکال دارد. هدف محقق اصفهانی این بود که بگوید اگر قرب به واقع در حجیت و اخذ به قول اعلم مدخلیت داشته باشد، لطمه ای به استدلال نمی زند برای اینکه همین مدخلیت فی الجملة در حجیت سبب تعین قول اعلم می شود. اشکال ما این است که این

مطلب صرفاً رجحان قول اعلم را ثابت می کند نه تعیین راه، اگر اقریبیت الی الواقع تمام ملاک باشد یعنی یک اماره یا فتوایی را حجت می دانیم و ملاک این حجیت هم فقط قرب به واقع است، طبیعتاً همان گونه که مرحوم آخوند فرمودند آنچه که اقرب به واقع قرار است، متعین است (اگر به مردم بگویند که ایها الناس آنچه را که می خواهید اخذ و پیروی کنید، ملاک اعتبار آن، قرب و بعد به واقع است، خوب این خیلی روشن است که آنچه که به واقع نزدیکتر است حجت بوده و غیر او حجت نیست) اما اگر اقریبیت تمام الملاک نباشد یعنی ملاک اعتبار و حجیت فقط قرب الی الواقع نباشد و ملاکات دیگر هم باشد آیا به صرف اینکه فتوایی یا چیزی اقرب الی الواقع است این موجب تعیین آن فتوا می شود؟

آنچه که برای ما در این مقام ثابت می شود، صرفاً رجحان چیزی است که اقرب الی الواقع است لذا فتوای اعلم اگر اقرب الی الواقع باشد و اقریبیت الی الواقع در اعتبار فتوای اعلم و حجیت آن مدخلیت داشته باشد نه اینکه همه ملاک باشد، با توجه به این دو امر آیا ما می توانیم نتیجه بگیریم که فتوای اعلم تعیین دارد؟ آنچه که ما در اینجا می توانیم بگوییم این است که اقریبیت الی الواقع در حسن استنباط مؤثر است نه در اصل استنباط یعنی اینگونه نیست که فتوای غیر اعلم اصلاً استنباط نباشد و غیر اعلم نتواند استنباط کند، لکن چون مسئله اقریبیت الی الواقع مطرح است فتوای اعلم اقرب است و این یک

مزیتی برای فتوای اعلم می شود لذا با این استدلال بالاخره نمی شود دفاعی از مستدل انجام داد.

پس نهایت کلام محقق اصفهانی در فرض مدخلیت اقریبیت الی الواقع در حجیت فتوای اعلم این است که اثبات رجحان فتوای اعلم را می کند و اثبات تعیین آن را نمی کند و لزوم اخذ فتوای اعلم استفاده نمی شود. ما تا اینجا سه دلیل را بیان کردیم. البته فرض مسئله را به خاطر داشته باشید که فرض ما آنجایی است که فتوای اعلم با غیر اعلم مخالف است و فتوای اعلم مطابق با احتیاط است و فتوای غیر اعلم مطابق با احتیاط نیست. اینجا به مقتضای حکم عقل که احتیاط را در هر صورت توصیه می کند کاری نداریم، بلکه ادله دیگر را می خواهیم ببینیم که چه اقتضایی دارند. دلیل اول یعنی اجماع نتوانست تقلید اعلم را به نحو لزومی ثابت کند. سیره عقلانی هم نتوانست لزوم را ثابت کند و تنها اثبات رجحان فتوای اعلم می کند. دلیل سوم هم که مسئله ی اقریبیت بود این هم تعیین تقلید اعلم را ثابت نکرد.

دلیل چهارم:

این دلیل، دلیلی است که مرحوم آقای خوئی ذکر کرده اند و می فرماید «هذا هو الوجه فی الحکم بوجوب تقلید الأعلّم» دلیلی که می توان به آن اعتماد کرد برای تقلید اعلم این دلیل است.

مرحوم آقای خوئی می فرماید در اصل مسئله تقلید در احکام و مشروعیت و جواز تقلید (که به این بحث در سال گذشته اشاره کردیم) ما به چند دلیل تمسک کردیم. ایشان از راه ادله لفظیه یعنی کتاب و سنت

ص: 157

و دلیل انسداد و سیره عقلانی، اصل جواز تقلید را ثابت کردند و به این سه دلیل استناد کرده و فرمودند تقلید مشروع است؛ حال باید دید آن ادله در اینجا چه اقتضایی دارند؟ یعنی باید دید همان ادله ای که اصل تقلید را برای ما ثابت کرد در مورد تقلید اعلم چه اقتضایی دارد؟

ادله لفظیه: در مورد ادله لفظیه ایشان می فرمایند که ما مکرراً گفته ایم که اطلاقات آیات و روایات شامل متعارضین نمی شود، گفتند مثلاً آیه سؤال «فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون» اگر دلالت بر جواز تقلید داشته باشد، به ما می گوید از یک عالم باید تقلید کنی اما اگر این معارض پیدا کرد یعنی مجتهدی یک فتوا داد و گفت فلان شی واجب است و مجتهد دیگر گفت فلان شیء حرام است، اینجا دیگر آیه سؤال نمی تواند این دو فتوا را برای ما حجت کند چون ادله لفظیه نمی تواند شامل متعارضین شوند. و بر همین اساس فرمودند حجیت تخییریّه قابل اثبات نیست و اساساً معقول نیست.

پس اطلاقات ادله لفظیه دو فتوای متعارض را نمی تواند برای ما حجت کند. به علاوه ما یقین به عدم وجوب احتیاط داریم. از طرفی فتوای غیر اعلم به واسطه معارضه از حجیت ساقط شده است و احتیاط هم که واجب نیست نتیجه تعیین فتوای اعلم می شود یعنی از یک راهی فتوای اعلم برای ما متعین است.

دلیل انسداد: در مورد دلیل انسداد (با توجه به اینکه دلیل انسداد مقدماتی دارد که یکی از این مقدمات این است که باب علم به روی ما

منسد و راهی برای علم به احکام نداریم و مقدمه دیگر دلیل انسداد این است که احتیاط برای عامی و مقلد میسور نیست) احتیاط که برایش مسدود است و باب علم هم که برایش بسته است یعنی تنها راهی که برای او باقی می ماند اخذ فتوای یک مجتهد است. به یک عالم و مجتهدی رجوع کند و حکم شرعی را بدست بیاورد چون نمی شود شارع برای عامی هیچ راه و طریقی قرار نداده باشد. وقتی باب علم بسته شد و وقتی طریق احتیاط ممکن نبود تنها راهی که باز می ماند حجیت فتوای یک عالم و مجتهد است. پس آنچه که دلیل انسداد اثبات می کند حجیت فتوای عالم ما و مجتهد ما می باشد. حال اگر جایی یک اعلم و یک غیر اعلم باشد، قدر متیقن این است که به فتوای اعلم عمل کنیم و فتوای غیر اعلم محتاج دلیل است. پس اساس دلیل انسداد نتیجه اش حجیت فتوای عالم ما می باشد و قدر متیقن از آن فتوای اعلم است.

سیره عقلانیه: دلیل سومی که در مسئله مشروعیت تقلید به آن استناد کردند سیره عقلانیه است در اینجا هم همین سیره عقلانیه به ما حکم می کند به اعلم رجوع کنیم با همین تقریری که سابقاً گفتیم. سیره عقلانیه قطعاً بر رجوع به غیر اعلم نیست بلکه بر رجوع به اعلم است. این سیره هم توسط شارع ردع نشده لذا کشف می کنیم شارع آن را تأیید کرده است.

نتیجه: آقای خوئی می فرماید ادله سه گانه ای که ما برای مشروعیت تقلید اقامه کردیم یعنی اطلاقات ادله لفظیه، دلیل



انسداد و سیره عقلائیة اینها تعیین رجوع به اعلم را برای ما ثابت می کنند. (1)

بررسی دلیل چهارم:

باید دید این دلیلی که آقای خوئی فرمودند آیا ضرورت رجوع به اعلم و لزوم تقلید اعلم را اثبات می کند یا نه؟

این دلیل در واقع خودش متضمن سه دلیل مستقل است؛ درست است که خودش ایشان این را تحت یک عنوان بیان کرده است «الأول» و در انتها هم فرموده اند «هذا الوجه هو الذي نعتمد عليه في الحكم بوجوب تقليد الاعلم في محل الكلام» اما این در واقع سه دلیل است یکی اطلاعات ادله لفظیه است و دیگری دلیل انسداد است و سومی سیره عقلائیة است. اینها هر کدام باید به عنوان دلیل مستقلی برای اثبات تعیین تقلید اعلم مورد استناد قرار بگیرد. لذا ملاحظه فرمودید که ما سیره عقلائیة را مستقل بیان کردیم.

اما سیره عقلائیة: در مورد سیره عقلائیة سابقاً گفتیم که آنچه که از این سیره استفاده می شود، صرفاً ترجیح رجوع به اعلم و افضل است و نه تعیین به اعلم.

بحث جلسه آینده: اما در مورد اطلاعات ادله لفظیه و دلیل انسداد که البته با تأملی در کلام آقای خوئی و با توجه به آنچه سابقاً گفتیم معلوم می گردد که این را در جلسه آینده بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 21

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم تاریخ:

2 آبان 1390

موضوع جزئی: ادله وجوب تقلید

اعلم - دلیل

پنجم مصادف

با 26 ذی القعدة 1432 سال

1- . التنقيح، ج 1، ص 113 و 114.

آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در دلیل چهارم بود. عرض شد مرحوم آقای خوئی به این دلیل اعتماد کرده و فرموده اند وجهی که در مسئله ی وجوب تقلید اعلم می شود به آن اعتماد کرد همین وجه می باشد. محصل این دلیل این شد که در بحث از مشروعیت تقلید و جواز پیروی از قول غیر، به سه دلیل استناد گردید؛ یکی اطلاعات ادله لفظیه و دوم دلیل انسداد و سوم سیره عقلانیه. ایشان با استناد به این سه دلیل، اصل مشروعیت تقلید را اثبات کردند. حالا با مراجعه به همان ادله می خواهند لزوم تقلید اعلم را اثبات کنند.

مرحوم آقای خوئی فرمودند که اطلاعات ادله لفظیه شامل متعارضین نمی شود و لذا رجوع به اعلم و قول اعلم خواهد شد. در مورد سیره عقلانیه هم فرمودند بنای عقلاء بر رجوع به اعلم است و دلیل انسداد هم نتیجه اش حجیت مطلق فتوا است لکن از باب قدر متیقن رجوع به فتوای اعلم می شود.

عرض کردیم این دلیل در واقع خودش متضمن سه دلیل می باشد که قابلیت طرح به صورت مستقل دارد لذا بررسی این دلیل در واقع باید با بررسی یکایک این ادله انجام شود.

در مورد سیره عقلانیه سابقاً پاسخ دادیم و گفتیم نهایت چیزی که از سیره عقلانیه استفاده می شود رجحان اخذ به قول اعلم است و تعیین استفاده نمی شود.

اما اطلاعات ادله لفظیه: در مورد اطلاعات ادله لفظیه مانند آیه سؤال و نفر و یا روایاتی که در این باره وارد شده بود،

مرحوم آقای خوئی فرمودند ادله لفظیه شامل متعارضین نمی شود. اطلاقات نمی تواند دو فتوای متعارض را برای ما حجت کند لذا ایشان علاوه بر اینکه فرمودند حجیت تخییریه معقول نیست، فرمودند ادله هم شامل دو فتوای متعارض نخواهد شد.

همان طور که سابقاً گفتیم پاسخ این است که ما مشکلی در شمول اطلاقات ادله لفظیه نسبت به متعارضین نمی بینیم یعنی همین ادله لفظیه از قبیل آیه سؤال و آیه نفر و روایات برای ما فتوای مجتهد را حجت می کند ولو این دو فتوا با هم متعارض باشند لکن در جایی که دو فتوا وجود دارد، طبیعی است که حجیت به نحو بدلیت است که این نوع حجیت معقول و قابل تصور است؛ ایشان می گفتند چون حجیت تخییریه معقول نیست و اطلاقات شامل متعارضین نمی شود پس اطلاقات ادله لفظیه کنار می رود و رجوع به اعلم تعیین پیدا می کند اما اگر ما گفتیم اطلاقات شامل متعارضین می شوند معنایش این است که فتوای غیر اعلم بالمعارضه از حجیت ساقط نمی شود. و هر دو حجیت هستند به نحو بدلیت که اگر این گونه باشد ما نمی توانیم رجوع به اعلم را متعین بدانیم. پس فرمایش ایشان در مورد اطلاقات ادله لفظیه هم تمام نیست.

اما دلیل انسداد: در رابطه با دلیل انسداد محصل فرمایش ایشان این بود: با عنایت به مقدمات این دلیل (یکی اینکه باب علم بسته است و دیگری اینکه احتیاط هم برای ما ممکن نیست) مطلق فتوای مجتهد حجت می شود لکن ما به عنوان قدر متیقن به فتوای اعلم باید اخذ کنیم چون قدر متیقن

از حجیت فتوای یک مجتهدی، فتوای اعلم است و نتیجه آن این است که فتوای غیر اعلم حجت نخواهد بود.

اشکال آقای فاضل به مرحوم آقای خوئی:

مرحوم آیه الله فاضل (ره) اشکالی به آقای خوئی کرده و فرموده اند چه فرقی است بین ما نحن فیه و دو مجتهد متساوی؟ اینجا دوران بین اعلم و غیر اعلم است و در مسئله گذشته بحث بین دو مجتهد متساوی بود؛ مرحوم آقای خوئی در مسئله ی مربوط به دو مجتهد متساوی حکم به تعارض و تساقط کردند و فرمودند مع الإمكان رجوع به احتیاط می شود اما در اینجا می گویند چون علم به عدم وجوب احتیاط دارند لذا رجوع به اعلم متعین است. در واقع ایشان به آقای خوئی اشکال می کنند که چرا همان نکته ای که در مسئله ی دو مجتهد متساوی گفتید، در اینجا به آن ملتزم نمی شوید؟ چه فرقی بین این دو وجود دارد؟ چرا در آنجا می گویند احتیاط کند اما اینجا می گویند رجوع به اعلم متعین است؟<sup>(1)</sup>

پاسخ اشکال آقای فاضل (ره):

به نظر ما این فرمایش محل اشکال است چون:

اولاً: آقای خوئی در مورد مجتهدین متساوین می گویند مع الإمكان رجوع به احتیاط کند اما در ما نحن فیه می فرماید احتیاط در مورد عامی امکان ندارد، چون احتیاط امکان ندارد لذا رجوع به اعلم متعین است. ایشان نمی گویند که احتیاط در مورد عامی واجب نیست بلکه می گویند احتیاط در مورد عامی ممکن نیست و فرق است بین عدم امکان احتیاط و عدم وجوب احتیاط.

ثانیاً: اصلاً بین ما نحن

ص: 163

---

1- . تفصیل الشریعه، اجتهاد و تقلید، ص 142.

فیه و مجتهدین متساویین فرق است؛ در ما نحن فیه یکی از مقدمات دلیل انسداد عدم امکان احتیاط است در حالی که در مجتهدین متساویین اینگونه نیست یعنی اینجا اصلاً این دلیل بر ارکان و پایه هایی استوار است که یکی از آنها عدم امکان احتیاط است. وقتی که یکی از مقدمات این دلیل عدم امکان احتیاط است چطور در اینجا می توانند توصیه به احتیاط کنند؟ این مسئله در مجتهدین متساویین نیست لذا بین ما نحن فیه و مجتهدین متساویین فرق است و نمی شود اشکال کرد که چه فرقی بین این دو وجود دارد.

اشکال به دلیل انسداد: به نظر می رسد پاسخی که نسبت به دلیل انسداد می توانیم بدهیم این است: نتیجه ی دلیل انسداد همان طور که خود مرحوم آقای خوئی فرمودند حجیت فتواست به نحو مطلق؛ ما وقتی مقدماتی را کنار هم قرار می دهیم و می بینیم باب علم به احکام بسته است، یعنی یقین به احکام نمی توانیم پیدا کنیم احتیاط هم امکان ندارد نتیجه اش این است که مطلق فتوای مجتهد و هر عالمی و مجتهدی که یک حکم شرعی را استنباط کند، برای ما حجیت است. پس نتیجه ی دلیل انسداد این است که فتوای عالم ما برای ما حجیت است.

سؤال این است که به چه مناسبت شما پای قدر متقین را به میان می آورید؟ این را که دلیل انسداد نمی گوید. در مورد ظن دلیل انسداد چه کار می کرد؟ نتیجه ی دلیل انسداد در باب ظنیات حجیت مطلق ظن بود با مقدماتی مستدل به این نتیجه رسید که مطلق ظن

حجت است. خوب وقتی که دلیل انسداد در باب ظنون نتیجه اش مطلق ظن شد، اصلاً سخن از قدر متیقن نبود. چرا در آنجا کسی نگفته که به قدر متیقن از ظنون عمل کنیم؟

قدرت دلیل انسداد تا این نقطه است که حجیت مطلق ظن را اثبات کند و زائد بر آن بر عهده دلیل انسداد نیست. در مسئله ظنون هیچ کس مسئله قدر متیقن را مطرح نکرده در اینجا هم اگر دلیل انسداد را بپذیریم نهایت چیزی که دلیل انسداد برای ما اثبات می کند حجیت فتوا به نحو مطلق است اما به چه دلیل ایشان این مطلب را اضافه کردند که خوب حال که مطلق فتوا حجت شد ما از باب قدر متیقن به فتوای اعلم اخذ می کنیم و نتیجه اش این است که فتوای غیر اعلم محتاج دلیل است. این به چه دلیل است و از کجا پیدا شده است؟ همه اشکال اینجاست، قدر متیقن در اینجا جایی ندارد و خود دلیل انسداد به طور طبیعی منتهی به اخذ به قدر متیقن نمی شود. آنچه دلیل انسداد متکفل اثبات آن است حجیت مطلق فتواست. اما حال باید فتوای اعلم اخذ شود و فتوای غیر اعلم حجت نیست، از کجا ثابت می شود؟ لذا به نظر می رسد دلیل انسداد هم تمام نیست.

پس تا اینجا هیچ کدام از چهار دلیلی که گفتیم نتوانست لزوم اخذ فتوای اعلم را اثبات نماید.

دلیل پنجم:

این دلیل شبیه دلیل سوم است لذا باید دقت شود که این ادله با هم خلط نشود. یعنی مشکل از یک صغری و کبراست و

یک قیاس شکل اول می باشد.

صغری: قول اعلم اقوی است. کسی که اعلم است در تحصیل حکم شرعی از ادله و مدارک اقوی نظراً است. در اینجا به واقع کاری نداریم و قوت نظرش را می نگریم. در این صغری گفته می شود که اعلم اقوی نظراً است اعلم نظرش استوارتر است نسبت به غیر اعلم.

کبری: کسی که اقوی نظراً باشد در استنباط حکم شرعی، نسبتش با دیگران نسبت عالم به جاهل است.

نتیجه: اعلم نسبتش با غیر اعلم، نسبت عالم به جاهل است.

ضمیمه: این قیاس باید به یک ضمیمه ای تکمیل شود تا مطلوب را ثابت کند. وقتی نسبت اعلم با غیر اعلم نسبت عالم به جاهل شد، نتیجه این است که رأی جاهل اعتبار ندارد و آنچه که معتبر و حجت است رأی عالم است که هم سیره عقلائی و هم ادله لفظیه دلالت بر وجوب رجوع به عالم می کند. پس نتیجه این می شود که فتوای اعلم حجت است و فتوای غیر اعلم حجت نیست.

اثبات صغری و کبری دلیل:

مستدل هم باید صغری و هم کبری را اثبات کند؛ به چه دلیل اعلم در تحصیل حکم شرعی از ادله شرعی و عقلیه اقوی نظراً می باشد؟ صغری باید ثابت شود و همین طوری نمی شود چنین مطلبی را ادعا کرد.

اما صغری: مستدل می گوید اینکه ما گفتیم اعلم در تحصیل حکم شرعی از روی مستندات و ادله اقوی نظراً می باشد، این بدین جهت است که اساساً اعلم این چنین تفسیر شده است؛ اعلم یعنی کسی که احاطه اش به

مدارک شرعی و ادله بیش از دیگران است یعنی جهاتی مورد توجه او قرار می‌گیرد و دقت‌هایی دارد که غیر اعلم از این ویژگی‌ها برخوردار نیست. خوب بدیهی است کسی که چنین خصوصیتی داشته باشد، نظر و رأی او از قوت و استحکام بیشتری برخوردار است.

اما کبری: اما در مورد کبری جهتش این است که غیر اعلم چون احاطه به ادله و مدارک و مستندات ندارد و دقت کافی نمی‌کند و نمی‌تواند مثل اعلم به نقد و بررسی ادله پردازد لذا مانند کسی است که جهل دارد. چیزهایی را که اعلم می‌داند و احاطه دارد او نمی‌داند، اعلم چون احاطه دارد و دقت کافی در بررسی ادله دارد می‌توانیم او را از این جهت عالم بدانیم. پس نسبت اعلم به غیر اعلم به واسطه این نکته‌ای که گفتیم مثل نسبت عالم به جاهل است.

نتیجه‌ی صغری و کبری این شد که نسبت اعلم به غیر اعلم، نسبت عالم به جاهل است. خوب طبیعی است که در دوران بین عالم و جاهل، که مصداقش اعلم و غیر اعلم شده، رجوع به اعلم به عنوان عالم تعیین دارد و نمی‌شود به غیر اعلم رجوع کرد. حال باید دید آیا واقعاً این دلیل می‌تواند لزوم رجوع به اعلم را اثبات کند یا نه؟

بررسی دلیل:

در مورد دلیل پنجم به نظر می‌رسد صغرای دلیل فی الجمله قابل قبول است یعنی اگر ما اعلم را اینگونه تفسیر کنیم طبیعتاً این صغری تمام است. مگر اینکه کسی برای اعلم یک معنای دیگری ذکر

ص: 167



کند که البته به نظر می‌رسد که هر معنایی برای اعلم شود، در این جهت خللی وارد نمی‌شود که بالاخره اعلم کسی است که رأی و نظرش از قوت و استحکام بیشتری برخوردار است. لذا صغرای دلیل قبول است.

اما در مورد کبرای به نظر می‌رسد که خالی از اشکال نباشد. چند نکته در این رابطه وجود دارد که بیان می‌کنیم:

اولاً: عمده‌ی تکیه‌ی مستدل در کبری، بر این است که نسبت اعلم با غیر اعلم را مساوی نسبت عالم به جاهل قرار داده است؛ به نظر می‌رسد این نقطه، نقطه‌ی اشکال و انحراف این مستدل است یعنی باید دید واقعاً نسبت اعلم به غیر اعلم نسبت عالم به جاهل است؟ آیا کسی که رأیش از قوت و استحکام بیشتری برخوردار است نسبت به غیر خودش همانند عالم به جاهل است؟ این نه از دید عرف این چنین است و نه از دید شرع؛ در عرف آیا واقعاً نسبت کسی که دارای استحکام نظر می‌باشد به غیر خودش نسبت عالم به جاهل است؟ یعنی کسی که رأی و نظری دارد اما به قوت فلان شخص نیست نمی‌گویند جاهل است بلکه می‌گویند نسبت به او در مرتبه‌ی پایین‌تری قرار دارد. مخصوصاً اگر ما در مورد سیره عقلائیة قائل شویم که اصلاً عقلاء رجوع به اعلم و افضل و کسی که دارای قوت رأی است را مرجح می‌دانند و برایش ترجیح قائلند. اگر این را بگوییم روشن‌تر است، غیر اعلم قطعاً جاهل نخواهد بود چون طبق نظر آنها رجوع به اعلم فقط

رجحان دارد و رجوع به غیر اعلم ممنوع نیست.

اما از دید شرع هم مطلب همین طور است یعنی اگر در شرع بخواهیم چنین تنزلی را استفاده کنیم که اعلم همانند عالم است و حکم عالم را دارد و غیر اعلم حکم جاهل را دارد، این باید در جایی بیان شود و دلیلی تعبداً این دورا نازل منزله هم کند در حالی که ما در شرع به هیچ وجه چنین دلیلی را ملاحظه نمی کنیم. لذا اصل تشبیه اعلم به غیر اعلم به نظر می رسد محل اشکال است هم از دید عرف و هم از دید شرع.

ثانیاً: قول جاهل مطلقاً حجت نیست در حالی که قول غیر اعلم در صورتی که معارض نداشته باشد، حجت است. به عبارت دیگر قول جاهل به هیچ وجه صلاحیت و شأنیت اتصاف به حجیت را ندارد (تحت هیچ شرایطی) اما قول غیر اعلم شأنیت و صلاحیت اتصاف به حجیت را دارد و در بعضی از موارد مانند اینکه معارض نداشته باشد حجیت آن فعلیت پیدا می کند.

ثالثاً: عنوان عالم و جاهل از عناوین اضافیه است یعنی این دو عنوان از امور اضافی محسوب شده و از امور نسبی هستند. وقتی می گوئیم از امور نسبی یعنی هر کسی به مقدار احاطه ای که به مستندات و ادله دارد عالم است و به مقداری که ندارد جاهل است. عالم و جاهل مطلق که نیستند البته این که می گوئیم باید یک حداقل هایی را از آشنایی به مستندات و ادله داشته باشد تا صدق عنوان فقیه و مجتهد و عالم بر او بشود. اگر

ص: 169

کسی به حداقل لازم برای صدق این عنوان رسید، از اینجا می شود یک امر نسبی و اضافی. مجتهد متجزی را با مجتهد مطلق بسنجید، مجتهدی که ممارست بیشتری دارد با کسی که ممارست کمتری داشته طبیعتاً آن کسی که احاطه اش بیش از دیگران است، نسبت به آن حیثی که علم و اطلاع دارد عالم محسوب می شود و نسبت به آن جهاتی که علم ندارد جاهل محسوب می شود. لذا اینها از امور اضافیه هستند و اگر از امور اضافیه بودند بر هر دو صدق عنوان عالم می شود و اینطور نیست که یکی عالم باشد و دیگری جاهل.

رابعاً: موردی را که می شود به عنوان نقض مطرح کرد این است که اگر نظر و رأی غیر اعلم موافق با رأی اعلم باشد، آیا در اینجا بر این غیر اعلم عنوان عالم صدق می کند؟ اگر گفته شود صدق عنوان عالم نمی کند، این ادعای بدون دلیل است چطور اگر یک چیزی را کسی بداند عالم است ولی همان را دیگری بداند عالم نیست؟ این قابل قبول نیست و اگر هم گفته شود بر این شخص صدق عنوان عالم می کند این نقض به مستدل خواهد بود که چگونه ممکن است یک شخصی اگر رأیش موافق اعلم بود می شود عالم ولی اگر موافق اعلم نبود می شود جاهل؟ این آن نسبت را نقض می کند.

بحث جلسه آینده: این هم دلیل پنجم تا برسیم به دلیل ششم که در جلسه آینده آن را ان شاء الله بیان کنیم.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 22

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید

ص: 170

مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم

تاریخ:

3 آبان 1390

موضوع جزئی: ادله وجوب

تقلید اعلم - دلیل ششم مصادف با: 27 ذی

«الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

دليل ششم:

دليل ششم بر لزوم رجوع به اعلم بر وزان دليل سوم و پنجم متشکل از یک صغری و یک کبری است یعنی یک قیاس شکل اول به این ترتیب:

صغری: قول اعلم اوثق است.

کبری: هر قولی اوثق باشد حجت است.

نتیجه: قول اعلم حجت است.

یعنی قول غیر اعلم در قیاس با قول اعلم دیگر حجت نیست و آن رأی و نظری که باید اخذ شود، رأی و نظر اعلم است.

اصل این استدلال را مرحوم سید در الذریعه (1) و به تبع ایشان جمعی از بزرگان از جمله صاحب معالم (2) ذکر کردند. البته نه به این ترتیب و این شکل قیاس ولی اساس این استدلال در کلمات این بزرگان آمده است.

معنای صغری و کبری هم معلوم است؛ صغرای دلیل این است که قول اعلم اوثق است یعنی اطمینانی که از قول اعلم حاصل می شود، بیش از اطمینانی است که از قول غیر اعلم بدست می آید یا به عبارت دیگر وثوقی که بوسیله ی قول اعلم پیدا می شود اشد است، از وثوقی که از قول غیر اعلم پیدا می شود و اعتماد و اطمینان و وثوق ما به قول اعلم بیشتر است. و معنای کبری هم معلوم است؛ هر قول و نظر و رأیی که مورد اطمینان و وثوق بیشتر

ص: 171

1- . الذریعه الى الأصول الشریعه، ج 2، ص 801.

2- . معالم الدین فی اصول الدین، ص 240-241.

باشد، حجت است. پس نتیجه این می شود که قول اعلم حجت است. این دلیل توضیح بیشتر از این لازم ندارد و معنایش معلوم است.

بررسی دلیل ششم:

حال باید بررسی کنیم و ببینیم این دلیل تمام هست یا نه و آیا می تواند اثبات تعیین رجوع به اعلم را کند یا خیر؟

اشکال اول:

این دلیل اگر چه از حیث تعابیر با دلیل پنجم و دلیل سوم متفاوت است اما اگر دقت شود ممکن است بتوانیم این دلیل را یا به دلیل سوم ارجاع دهیم و یا به دلیل پنجم: ارجاع به دلیل سوم:

دلیل سوم این بود که قول اعلم اقرب الی الواقع است و هر قولی که اقرب الی الواقع باشد باید اخذ شود و حجت است نتیجه این می شد که قول اعلم باید اخذ شود؛ ما ممکن است بتوانیم این دلیل را به دلیل سوم برگردانیم به این شکل که در دلیل ششم مستدل می گوید قول اعلم اوثق است و موجب اطمینان و اعتماد بیشتری می باشد. اینکه می گوئیم موجب اطمینان بیشتری است به چه معنی است؟ اینکه می گوئیم قول اعلم باعث وثوق بیشتر است به چه معناست؟ آیا این وثوق ممکن است از این جهت شدیدتر باشد که به واقع نزدیکتر است، این یک احتمال است یعنی احتمال می دهیم وجه اوثق بودن قول اعلم اقرب بودن به واقع است و ملاک و وجه آن اقرب بودن به واقع است یعنی یکی از وجوه محتمله اوثق بودن قول اعلم می تواند اقربیت الی الواقع باشد یعنی چون قول اعلم به واقع نزدیکتر

ص: 172

است و در طریقت به واقع احتمال اصابه اش بیشتر است و چون در این طریق احتمال خطا و اشتباه کمتر است، طبیعتاً موجب اطمینان بیشتری هم هست. لذا طریقی که انسان را به واقع راهنمایی کند و احتمال اصابتش به واقع بیشتر و نزدیکتر به واقع باشد طبیعتاً موجب اطمینان بیشتری هم خواهد شد.

اگر این احتمال باشد پس دلیل ششم به دلیل سوم برمی گردد. لذا همان اشکالاتی که به دلیل سوم داشتیم اینجا هم جریان پیدا می کند.

ارجاع به دلیل پنجم:

یک احتمال دیگر هم وجود دارد که این دلیل را به دلیل پنجم برگردانیم. صغرای دلیل پنجم این بود که قول و نظر اعلم اقوی است و هر قولی که اقوی باشد نسبت به قول غیر اقوی، نسبت عالم به جاهل است؛ سخن در صغری است اینکه یک احتمال در دلیل ششم این است که بگوییم مراد از این صغری که می گوید قول اعلم اوثق است بواسطه اقوی بودن قول اعلم است. اگر اعلم را اینگونه تفسیر کنیم که اعلم یعنی کسی که احاطه اش به ادله و مستندات بیشتر است و کسی که احکام شرعی را از ادله عقلیه و نقلیه بهتر استفاده می کند و در نتیجه می گوییم قول او اقوی است، این اقوی بودن قول اعلم موجب وثوق و اطمینان بیشتر است. اگر این احتمال را دادیم این دلیل ششم رجوع می کند به دلیل پنجم و همان اشکالاتی که به دلیل پنجم ایراد کردیم در اینجا نیز این اشکالات وارد می شود.

بنابراین در این صورت دلیل ششم یک دلیل

مستقلی محسوب نمی شود و همان اشکالات دلیل سوم و پنجم در اینجا نیز وارد است.

#### اشکال دوم:

سلمنا که دلیل ششم قابل ارجاع به دلیل سوم و یا دلیل پنجم نباشد یعنی بگوییم وقتی در صغرای دلیل ششم ادعای می شود قول اعلم اوثق است، ملاک این وثوق و اعتماد هیچ کدام از آن دو احتمالی که گفتیم نباشد یعنی ملاک وثوق و اعتماد به قول اعلم نه اقریب قول اعلم الی الواقع باشد و نه اقوی بودن قول اعلم و اصلاً ملاک اعتماد وثوق به قول اعلمیک امری غیر از این دوتا باشد. اگر این را بگوییم بدیهی است که این می شود یک دلیل مستقل و دیگر قابل ارجاع به دلیل سوم و یا دلیل پنجم نیست.

اما در این صورت هم اشکال دارد و صغری مخدوش و ممنوع است برای اینکه نمی توانیم ادعا کنیم که همیشه قول اعلم بیش از قول غیر اعلم مورد وثوق است. چون در صغرای دلیل ششم ادعا این بود که قول اعلم اوثق از غیر اعلم است؛ ما به همین اشکال می کنیم و می گوئیم همیشه اینگونه نیست که قول اعلم اوثق از قول غیر اعلم باشد همان طوری که در دلیل سوم گفتیم که نمی توان ادعا کرد که همیشه قول اعلم اقرب الی الواقع است و مواردی وجود دارد که با اینکه قول و رأی غیر اعلم است اما اطمینان و اعتماد به قول غیر اعلم بیشتر است مانند اینکه قول غیر اعلم موافق با نظر مشهور باشد و قول اعلم مخالف با مشهور است. در این موارد بدیهی است

که قول غیر اوثق برای انسان است لذا نمی توان ادعا کرد که همیشه رأی اعلم اوثق است. یا مثلاً اگر رأی و نظر غیر اعلم موافق رأی و نظر افضل اموات باشد، در اینجا هم نمی توانیم بگوییم که اطمینان ما به اعلم بیشتر از غیر اعلم است. پس اشکال دوم ما این شد که سلمنا دلیل ششم یک دلیل مستقلی باشد و بپذیریم که ملاک اعتماد و وثوق و اطمینان به قول اعلم نه مسئله اقریب الی الواقع است بلکه نه اقوی بودن و یک ملاک مستقلی دارد، در این صورت صغری ممنوع است.

اشکال سوم:

کبری هم خالی از اشکال نیست؛ در کبرای دلیل ششم مستدل اینگونه استدلال کرد که هر قولی که اوثق باشد، حجت است؛ نتیجه اش این است که قول اعلم حجت است و قول غیر اعلم حجت نیست. ما در این کبری هم اشکال داریم به اینکه اگر ملاک حجتیت قول و رأی و نظر و فتوای مجتهد، حصول وثوق و اعتماد باشد، طبق فرض خود مستدل قول اعلم اوثق است و اعتماد بیشتری را بدنبال دارد نه اینکه قول غیر اعلم اصلاً موجب وثوق و اطمینان نباشد. خوب اگر ملاک حجتیت، وثوق و اطمینان باشد، این وثوق و اطمینان از قول غیر اعلم هم ایجاد می شود لکن وثوق حاصل از قول اعلم اشد از وثوق حاصل از قول غیر اعلم است. این اوثق بودن موجب تعیین قول اعلم نمی شود و نهایت آن این است که باعث رجحان قول اعلم می شود نه اینکه نتیجه اش این باشد قول اعلم حجت است چون موجب

ص: 175



وثوق بیشتری است و قول غیر اعلم حجت نیست چون موجب وثوق کمتری است. طبق فرض خود مستدل ملاک حجیت، حصول وثوق است که این وثوق و اطمینان در هر دو ایجاد می شود لکن یکی اعتماد بیشتری را جلب می کند. بسیار خوب ما هم می پذیریم که آنکه اعتماد بیشتری بدنبال دارد، رجحان دارد اما معنایش این نیست که قول دیگری اساساً از اعتبار ساقط شود.

این در صورتی است که ملاک حجیت، مسئله وثوق و اعتماد باشد. اما اگر ملاک حجیت، مسئله وثوق و اعتماد نباشد، اساساً دیگر بطلان کبری واضح و روشن است برای اینکه به چه دلیلی کسی که قولش اوثق است لزوماً باید قول او معتبر و حجت باشد؟ پس نمی توان نتیجه گرفت که قول غیر اعلم حجت نیست.

محصل اشکال: محصل اشکال ما به دلیل ششم این شد که: اولاً: این دلیل، دلیل مستقلی نیست یعنی یا رجوع به دلیل سوم می کند و یا رجوع به دلیل پنجم می کند که هر کدام باشد همان اشکالات وارد است.

ثانیاً: سلمنا که ملاک اعتماد و وثوق به قول اعلم هیچ کدام از این دو نباشد، اشکال این است که این هم صغریاً اشکال دارد و هم کبریاً؛ صغری ممنوع است چون گفتیم قول اعلم همیشه اوثق نیست. کبری هم ممنوع است برای اینکه یا ملاک حجیت، حصول وثوق و اعتماد است و یا نیست، اگر ملاک، حصول وثوق و اعتماد باشد این در قول غیر اعلم هم هست و نهایتش این می شود که قول اعلم رجحان دارد و اگر هم گفته شود ملاک حجیت، مسئله

وثوق و اعتماد نیست، این از فرض خارج است و کبری به طور کلی محل اشکال می شود به اینکه به چه مناسبت کسی که وثوق بیشتری از قول او حاصل می شود، قولش حجت باشد و دیگری قولش حجت نباشد؟ لذا دلیل ششم هم ناتمام است.

دلیل هفتم: روایات

دلیل هفتم روایات است که باید دید آیا روایات اثبات تعیین تقلید اعلم را می کند یا نه؟

به بعضی از روایات استدلال شده است که چند نمونه از آنها را نقل می کنیم. از جمله مهمترین آنها مقبوله عمر بن حنظله است. این مقبوله در کتب اربعه و بوسیله مشایخ ثلاثه نقل شده است. هم مرحوم کلینی و هم شیخ صدوق و شیخ طوسی این مقبوله را نقل کرده اند.

روایت اول: مقبوله عمر بن حنظله

«سئلت ابا عبد الله (علیه السلام) عن رجلین من اصحابنا بینهما منازعة فی دینٍ أو میراثٍ فتحاكما \_ الی أن قال: \_ فإن کان کل واحد إختار رجلاً \_ من اصحابنا فرضیا أن یكونا الناظرین فی حقهما و اختلفا فی ما حکما و کلاهما اختلفا فی حدیثکم؟ فقال: الحکم ما حکم به اعدلهما و اققهما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما و لایلتفت الی ما یحکم به الآخر قال: فقلت: فإنهما عدلان مرضیان عند اصحابنا لایفضل واحدٌ منهما علی صاحبه؟ قال: فقال علیه السلام: ینظر الی ما کان من روایاتهما عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه عند اصحابک فیؤخذ به من حکمنا و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک فإن مجمع علیه لاریب فیه \_ الی أن قال: \_ فإن کان الخبران عنکم مشهورین قد رواهما الثقات عنکم؟ قال (علیه السلام): ینظر

ص: 177

فیما وافق حکمه حکم الكتاب و السنه و خالف العامه؛ قلت: جعلت فداک ارایت ان کان الفقیهان عرفا حکمه من الكتاب و السنه و وجدنا احد الخبرین موافقاً للعامه و الآخر مخالفاً لهم بأی الخبرین یؤخذ؟ فقال علیه السلام: ما خالف العامه فیه الرشاد فقلت: جعلت فداک فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال علیه السلام: ینظر الی ما هم الیه امیل حکامهم و قضاتهم فیترک و یؤخذ بالآخر قلت: فإن وافق حکامهم الخبرین جميعاً؟ قال علیه السلام: إذا کان ذلك فارجه حتی تلقی امامک فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الإقتحام فی الهلکات» (1) توضیح روایت:

«سئلت ابا عبد الله (علیه السلام) عن رجلین من اصحابنا بینهما منازعه فی دین أو میراث» راوی می گوید از امام صادق (علیه السلام) سؤال کردم در مورد دو نفر از شیعیان که با هم اختلاف و دعوا پیدا کردند بر سر دین یا ارثی «فتحاکما» بعد برای حل مشکلشان بدنبال حاکم برای حل این منازعه هستند، امام (علیه السلام) می فرماید که باید رجوع به قاضی شیعه کنند. تا اینکه روایت به این جمله می رسد «الی أن قال فإن کان کل واحد إختار رجلاً من اصحابنا فرضیا أن یكونا الناظرین فی حقهما و اختلفا فی ما حکما و کلاهما اختلفا فی حدیثکم» امام فرمودند که باید به یک قاضی شیعه رجوع کنند. سائل و راوی سؤال می کند که اگر هر کدام از این دو یک شخصی را اختیار کرد تا این دو نفر ناظر در حق اینها باشند. لکن اگر این دو نفر داور در حکم اختلاف کنند و منشأ این اختلاف هم دو حدیثی هست که از شما وارد شده است «فقال الحکم ما حکم به

ص: 178

---

1- من لایحضر الفقیه، ج 3، ص 5، حدیث 18 / تهذیب، ج 6، ص 301، حدیث 845.

اعدلها و افقهها و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما و لایلتفت الی ما یحکم به الآخر» امام می فرمایند که حکم، حکم آن کسی است که اعدل و افقه و اصدق در نقل حدیث است و اورع است و قول دیگری مورد توجه واقع نمی شود.

راوی می گوید «فقلت فإنهما عدلان مرضیان عند اصحابنا لایفضل واحدٌ منهما علی صاحبه» اگر این دو عادل و مورد قبول در نزد شیعه باشند و هیچ یک از اینها بر دیگری برتری ندارد «فقال علیه السلام» روای می گوید که حضرت (علیه السلام) فرمود «ینظر الی ما کان من روایاتهما عن فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه عند اصحابک فیؤخذ به من حکمنا و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک فإن مجمع علیه لاریب فیه» در این صورت نگاه کنید که این دو حکم که این دو شخص داده اند و روایاتی که این دو نقل کرده اند، آن روایتی که مورد اتفاق و شهرت بر آن قائم شده آن را اخذ و آن نقطه مقابل که فتوا و حکمی است که بر اساس یک روایت شاذ نقل شده آن را کنار گذارید. (پس ملاک در صورت تساوی موافقت با اجماع و مشهور است.)

«الی أن قال فإن کان الخبران عنکم مشهورین قد رواهما الثقات عنکم» باز می گوید که اگر هر دو روایت مشهور بودند و هر دو را ثقات روات شما نقل کرده بودند «قال ینظر فیما وافق حکمه حکم الکتاب و السنه و خالف العامه» امام می فرماید که آن روایتی که موافق با کتاب و سنت و مخالف با عامه است، «فیؤخذ

به و یتراک ما خالف حکمه حکم الکتاب و السنه و وافق العامه» آن روایتی که با کتاب و سنت مخالف است و موافق عامه است آن را کنار گذارید «قلت جعلت فداک ارایت إن کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب و السنه و وجدنا احد الخبرین موافقاً للعامه و الآخر مخالفاً لهم بأی الخبرین یؤخذ؟».

روای می گوید که باز سؤال کردم که فدایت شوم اگر هر دو فقیه حکمشان را از روی کتاب و سنت گرفته اند و هر دو موافق کتاب هستند اما یکی موافق عامه است و دیگری مخالف عامه، خبر کدامیک را اخذ کنیم؟ «فقال علیه السلام ما خالف العامه ففیه الرشاد فقلت جعلت فداک فإن وافقهما الخبران جميعاً» حضرت فرمود که مخالف عامه را اخذ کنید. روای می گوید دوباره سؤال کردم که اگر هر دو موافق عامه بود به کدام اخذ کنیم؟ «قال علیه السلام ينظر الی ما هم الیه امیل حکامهم و قضاتهم فیتراک و یؤخذ بالآخر» امام فرمود که آن حکمی که حکام و قضات عامه به آن مایل هستند راتراک کنید و حکم دیگر را اخذ کنید «قلت فإن وافق حکامهم الخبرین جميعاً؟» سؤال کردم که اگر باز این دو خبر هر دو مورد اهتمام و میل حکام بود کدام را اخذ کنیم؟ «قال علیه السلام إذا کان ذلک فارجنه حتی تلقی امامک» این را رها بگذار تا زمانی که امامت را ملاقات کنی «فإنّ الوقوف عند الشبهات خیرٌ من الإقتحام فی الهلکات».

بحث جلسه آینده: این روایت در نقل مشایخ ثلاثه دارای اختلافات جزئی می باشد اما در آن مقداری که مورد استدلال

می باشد خیلی تأثیری ندارد که تقریب استدلال به این روایت را در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 23

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم تاریخ:

4 آبان 1390

موضوع جزئی: ادله وجوب

تقلید اعلم - دلیل

هفتم مصادف

با: 28 ذی القعدة 1432 سال

دوم جلسه: 23

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

بحث در دلیل هفتم وجوب تقلید اعلم بود. عرض کردیم تا اینجا شش دلیلی که ما ذکر کردیم بر لزوم رجوع به اعلم هیچ کدام وافی به مقصود نبود.

دلیل هفتم روایات است؛ چند روایت مبنی بر وجوب رجوع به اعلم مورد استناد قرار گرفته است. روایت اول مقبوله عمر بن حنظله است که متن روایت را عرض کردیم.

تقریب استدلال به مقبوله عمر بن حنظله:

شاهد ما و آن جمله ای که در این مقبوله مورد استناد است همین جمله «الحکم ما حکم به اعدلهما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما» است. این فقره ای که مورد استناد برای وجوب رجوع به اعلم قرار گرفته، همین فقره است. برای اثبات وجوب رجوع به اعلم، چند

تقریب در اینجا وجود دارد. دو تقریب استدلال مبتنی بر این است که مراد از حکم در این جمله قضاء و فصل خصومت است.

قبل از بیان این دو تقریب ذهن شما را معطوف به این نکته می‌کنم که روایت در واقع در مورد نزاع و تخصص بین دو نفر بر سر دین یا میراث است؛ اگر دو نفر

ص: 181

اختلاف و دعوا دارند بر سر دین یا ارث، برای فصل خصومت به کسی رجوع می‌کنند تا خصومت آنها خاتمه پیدا کند.

با عنایت به اینکه موضوع روایت منازعه و مخاصمه می‌باشد، کلمه ی حکم هم که در روایت آمده است، حکم به حسب معنای متفاهم و متعارف غیر از فتوا می‌باشد. پس وقتی گفته می‌شود «الحکم ما حکم به عدلها و افقهها» در اینجا بحث فتوا نیست، بلکه می‌خواهیم وجوب رجوع به فتوای اعلم را این روایت استفاده کنیم؛ اینکه می‌گوید: «الحکم ما حکم به عدلها» قرائنی در روایت وجود دارد که بواسطه این قرائن معلوم می‌شود روایت به حسب ظهور بدوی خود، مربوط به فتوا نیست. یکی از این قرائن موضوع محل بحث در روایت است که مسئله تخصص و منازعه می‌باشد و یکی هم خود کلمه حکم است که این کلمه غیر از کلمه فتواست. اگر به لغت مراجعه کنید این تفاوت و تغایر را می‌فهمید اما اینکه در اصطلاح به گونه ای معنی شده که شامل فتوا هم می‌شود، آن اصطلاح نمی‌تواند مورد بحث ما قرار بگیرد. لذا اولین سؤالی که به ذهن می‌رسد با توجه به این دو قرینه، این است که این روایت چه ربطی به فتوا دارد؟ ما داریم بحث می‌کنیم که اگر دو مجتهد بودند که یکی اعلم و دیگر غیر اعلم بود به چه دلیل فتوای اعلم متعین باشد؟ چه دلیلی دارد کهما لزوم رجوع به فتوای اعلم را ادعا کنیم؟ به این منظور است که تقریب استدلال به این روایت باید

ص: 182

بیان شود و دوراه و دو تقریب برای استدلال ذکر شده که هر دو در این جهت مشترکند که مراد از حکم، فصل خصومت و قضاء است:

تقریب اول:

در صدر مقبوله جمله ای ذکر شده که نشان می دهد منشأ اختلاف در حکم اختلاف در حدیث است. عبارت این است «واختلفا فیما حکما» آن دو نفر که منازعه دارند دو نفر را انتخاب می کنند که «الناظرین فی حقهما» و در مورد آنها حکم کنند. حال این دو نفری که برای حکم تعیین شدند، اختلاف می کنند لکن اختلاف اینها ناشی از اختلاف در حدیث است «و کلاهما اختلفا فی حدیثکم» پس این جمله نشان دهنده این مطلب است که اختلاف در حکم که بین این دو نفر پیدا شده، ناشی از اختلافی است که در احادیث پیدا شده است. دوم اینکه در ذیل روایت که مرجحات را مطرح کرده، مرجحاتی است که مربوط به باب روایت و حدیث می باشد. از این دو نکته این نتیجه را استفاده می کنند که اختلافی که در اینجا بین این دو حاکم پیش آمده، صرف اختلاف در حکم نیست که یکی بگوید مثلاً این مال زید است و دیگری بگوید مال عمر است و در واقع این اختلاف به خاطر اختلاف در حدیث است. مثلاً فرض کنید کسی از دو مجتهد در موضوعی که با کسی اختلاف دارد سؤال می کند؛ مجتهد اول بر اساس آنچه او گفته می نویسد که این مال شما است نه به صورت کلی و مجتهد دیگر می گوید مال او نیست. درست که این دو مجتهد الآن

ص: 183



حکم کردند ولی منشأ اختلافی که بین این دو نفر در حکم پیدا شده، اختلاف در اصل فتوا و آن دلیلی است که فتوا را از آن اخذ کردند.

اینجا هم به ملاحظه این دو نکته ای که بیان کردیم، اختلاف در حکم، مربوط به اختلاف در حدیث است. و در آن عصر، اختلاف در فتوی عین اختلاف در حدیث بوده، و لذا شامل فتوی هم می شود. اگر شامل فتوی در آن دوره شد می توان آن را به فتوی در عصور متأخره هم تعمیم داد. پس بر اساس تقریب اول با اینکه ظاهر روایت مربوط به حکم است و حکم به معنای فصل خصومت و قضاء می باشد ولی به ملاحظه قرائنی که گفته شد، حقیقت آن اختلاف در فتوا است لذا می توانیم به این روایت استدلال کنیم و بگوییم در موارد اختلاف بین اعلم و غیر اعلم باید به فتوای اعلم رجوع کرد.

پس اینگونه جمله «الحکم ما حکم به اعدلهما و افتقهما» دال بر لزوم تقدیم فتوای اعلم بر غیر اعلم می باشد.

تقریب دوم:

در این جمله تقدیم حکم افقه بر غیر افقه بیان شده لکن از راه عدم القول بالفصل بین حکم و فتوا می گوئیم فتوا هم ملحق به حکم است یعنی فقهاء در مورد حکم و فتوا تفصیل قائل نشده اند یا همه قائل به لزوم تقدیم هر دو شدند و یا همه لزوم تقدیم هر دو را نفی کردند و در این بین، قول به تفصیل وجود ندارد یعنی اینکه کسی بین حکم و فتوا تفصیل نداده و هر کسی که

ص: 184

حکم افقه را مقدم کرده، فتوای افقه را نیز مقدم داشته و هر کسی که حکم افقه را مقدم ندانسته، فتوای افقه را نیز مقدم ندانسته است. از راه عدم قول به فصل بین حکم و فتوا این جمله را شامل فتوا هم می‌کنیم لذا می‌گوییم این روایت شامل فتوا هم می‌شود و می‌توانیم بگوییم "الفتوی ما افتی به افقههما". پس لزوم تقدیم فتوای افقه بر غیر افقه استفاده می‌شود. تقریب استدلال به روایت مهم است. بعضی استدلال به این روایت را امر واضح و روشنی گرفته و تقریب استدلال به روایت را بیان نکرده‌اند.

دو تقریب دیگر هم برای استدلال وجود دار: یکی مبتنی بر این است که مراد از حکم معنای لغوی آن است که شامل فتوی هم شود. و دیگری مبتنی بر این است که مراد از حکم، همان فتوی است نه فصل خصومت و قضاء که آن را در آینده اشاره خواهیم کرد.

حال بعد از دیدن متن روایت و تقریب استدلال به این روایت باید روایت را بررسی کنیم هم از حیث سند و هم از حیث دلالت تا ببینیم که آیا این روایت دلالت بر وجوب تقلید اعلم می‌کند؟

بررسی سندی مقبوله:

روایت از عمر بن حنظله نقل شده است. او کسی است که در کتب رجالی نه درباره او توثیقی وارد شده و نه تضعیف لکن از آنجایی که روایت او مورد قبول فقهاء امامیه قرار گرفته به این روایت گفته‌اند مقبوله و عمدتاً روایات عمر بن حنظله را تلقی به قبول کرده‌اند لذا عمر بن

حنظله هر جا که روایت نقل کرده به عنوان مقبوله از او پذیرفته اند.

نوعاً نسبت به سند روایت این نظر را دارند. مرحوم آقای خوئی (ره) علاوه بر این مشکلی که عرض کردیم که عمر بن حنظله در کتب رجالی نه توثیق شده و نه تضعیف، یک اشکال دیگری هم دارند و می گویند که خود این مطلب که اصحاب، روایات عمر بن حنظله را تلقی به قبول کرده باشند ثابت نیست یعنی یک اشکال دیگری زائد بر اشکال قبلی ایشان دارند لذا ایشان معتقد است این روایت سنداً ضعیف است. (1)

ما اولاً باید ببینیم که آیا واقعاً عمر بن حنظله توثیق شده یا نشده است یعنی مشکل اول را بررسی کنیم و ثانیاً اشکالی که آقای خوئی مطرح کردند به اینکه آیا اصحاب روایات عمر بن حنظله را تلقی به قبول کردند یا نه؟

کلام محقق تستری در وثاقت عمر بن حنظله:

بعضی از جمله مرحوم تستری صاحب قاموس الرجال در صدد اثبات وثاقت عمر بن حنظله برآمدند. ایشان قرآنی را نقل می کند و به استناد آنها مدعی می شود که عمر بن حنظله ثقه بوده است.

ایشان سه قرینه نقل می کنند:

دلیل اول: شاهد اول بعضی از روایات هستند.

روایت اول: روایتی است که یزید بن خلیفه نقل کرده است «عن ابی عبدالله علیه السلام إن عمر بن حنظله أتینا عنک بوقتٍ فقال علیه السلام إذن لا یکذب علینا» (2) یزید خطاب به امام (علیه السلام) می گوید عمر بن حنظله از طرف شما محلی را به عنوان میقات تعیین کرده است که امام (علیه السلام) می فرماید که عمر بن حنظله بر ما

ص: 186

---

1- . التنقیح، ج 1، ص 115.

2- . وسائل، ج 4، ص 133، ابواب المواقیت، باب 5، حدیث 6.

دروغ نمی‌بندد. طبق این روایت امام (علیه السلام) عمر بن حنظله را توثیق کرده است و این بالاترین نحوه توثیق می‌باشد که امام در مورد کسی بگوید او به ما دروغ نمی‌بندد و با این مسئله نهایت وثاقت برای او ثابت می‌شود.

روایت دوم: روایتی است که خود عمر بن حنظله درباره خودش نقل کرده است. از تهذیب نقل می‌کند «عن عمر بن حنظله قلت لأبي عبدالله عليه السلام: القنوت يوم الجمعة؟» روز جمعه قنوت دارد؟ «فقال عليه السلام أنت رسولی اليهم» امام خطاب به عمر بن حنظله می‌گوید تو رسول من بر آنها هستی. اینکه می‌گوید انت رسولی صاحب قاموس الرجال استفاده می‌کند او موثق بوده که رسول امام شده است.

روایت سوم: می‌گوید «روایه البصائر عنه؛ (عمر بن حنظله می‌گوید) قلت لأبي جعفر عليه السلام أظن أن لی عندک منزله» می‌گوید به امام گفتم که من گمان می‌کنم در نزد شما دارای منزلت و جایگاهی هستم «قال عليه السلام: اجل» امام فرمودند بله.

این سه روایت یکی از شواهد برای اثبات وثاقت عمر بن حنظله بوده که محقق تستری آورده اند.

دلیل دوم: دلیل دوم بر وثاقت عمر بن حنظله از دید محقق تستری این است که اصحاب روایت او را قبول کردند. اصلاً نفس قبول اصحاب روایات عمر بن حنظله را این دلیل بر این است که او ثقه است؛ به خاطر اینکه (این تبیین ماست برای وضوح بحث) خود قبول اصحاب روایات عمر بن حنظله را یک توثیق فعلی است. توثیق گاهی فعلی می‌باشد و گاهی قولی

است مانند اینکه در کتب رجال راوی را توثیق کنند. توثیق فعلی این است که اصحاب به روایات یک راوی اخذ کرده و آن را قبول نمایند. این یک توثیق فعلی برای راوی می باشد.

دلیل سوم: در باب خیار رؤیت، اصل این خیار تنها با یک دلیل ثابت شده و آن هم روایت و مقبوله ای از عمر بن حنظله می باشد که خود این نشانگر این است که او را ثقه می دانستند که فقط به واسطه روایت او چنین فتوایی داده اند. (1)

به نظر ما هر سه دلیل محل اشکال است که نیازمند به بحث و بررسی بیشتر دارد که در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

تذکر اخلاقی:

روایتی است از حضرت علی (علیه السلام) که می فرمایند: «طَهَّرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنْ دَنَسِ الشَّهَوَاتِ، تَدْرِكُوا رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ» (2) جانها و روحتان را از پلیدی شهوت ها تطهیر و پاک کنید تا بتوانید درجات عالیه را درک کنید. مقامات عالیه روحی و درجات بالای معنوی اینگونه نیست که نصیب هر کسی شود. یعنی هر کسی که روح و جانش را از پلیدی پاک کند به مقامات بلند می رسد و این دو چیز که از طرفی انسان نفس و جانش با آلودگی عجین باشد و از طرفی بخواهد به مقامات بالای معنوی برسد، با هم قابل جمع نیست. این غیر از اعمال ظاهریه است. ممکن است کسی همه اعمالش را انجام دهد اما اگر در جان و روح، پلیدی باشد حتی اعمال هم باعث رفعت معنوی ما نمی شوند. مقام معنوی و درجات عالیه معنوی در همین دنیا به این است که چشم انسان باز شود و حقائق را

ص: 188

---

1- . قاموس الرجال، ج 7، ص 183.

2- . غرر الحکم، ح 6020.

بینند و حجاب‌ها کنار رود و حقائق را درک کند. تا این پلیدی‌ها و آلودگی‌ها در انسان باشد این قدرت برایش پیدا نمی‌شود. لذا باید روح انسان از این پلیدی‌ها که اوج تعلقات پست انسانی همین شهوات است دور شود تا به مقامات عالی‌ه برسد. باید روح انسان از این پلیدی‌ها دور شود و اگر آلوده به اینها شود مانند پرنده‌ای خواهد بود که پرهای او را کوتاه کرده‌اند و دیگر نمی‌تواند پرواز کند و اوج بگیرد. مرغ روح آدمی این گونه است که اگر درگیر این شهوات و پلیدی‌های شهوت باشد نمی‌تواند اوج بگیرد و هنگامی که در سطح زمین باقی ماند، نمی‌تواند منظره را ببیند و حقیقتی را درک کند. اگر این بال و پر شهوت‌ها قیچی شود آن وقت خواهد توانست پرواز کند و هر چقدر بتواند پرواز کند و اوج بگیرد می‌تواند عالم را از یک افق بالاتری ببیند و حقائق بیشتری را درک کند.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 24

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم تاریخ: 7 آبان 1390

موضوع جزئی: ادله و جواب

تقلید اعلم - دلیل

هفتم مصادف

با: 1 ذی الحجه 1432 سال

دوم جلسه: 24

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در مقبوله عمر بن حنظله برای اثبات لزوم تقلید اعلم بود. عرض کردیم که درباره این مقبوله هم بررسی سندی لازم است انجام شود و هم بررسی دلالتی. از نظر سندی

ص: 189

گفته شد که این روایت معتبر است.

عمر بن حنظله در کتب رجالی نه مورد توثیق قرار گرفته و نه تضعیف شده است لکن صاحب قاموس الرجال مرحوم تستری به سه دلیل خواستند وثاقت عمر بن حنظله را اثبات کنند. ما کلام ایشان را نقل کردیم حال باید دید که آیا این سه دلیل و سه شاهی که ایشان برای اثبات وثاقت عمر بن حنظله ذکر کرده اند، صحیح است یا نه؟

بررسی کلام محقق تستری:

به نظر ما وثاقت عمر بن حنظله قابل اثبات نیست چون بالاخره ملاک وثاقت یا توثیق عام است و یا توثیق خاص؛ این در حالی است که ما در کتب رجالی چیزی که دال بر وثاقت عمر بن حنظله باشد نمی بینیم.

محقق تستری شواهدی را اقامه کردند:

بررسی شاهد اول: شاهد اول، روایت یزید بن خلیفه بود. وی جمله ای را از امام(علیه السلام) در مورد عمر بن حنظله نقل کردند. یزید از امام(علیه السلام) می پرسد که عمر بن حنظله از طرف شما و از ناحیه شما یک نقطه ای را به عنوان میقات برای ما مشخص کرده است و در حقیقت از امام(علیه السلام) استفسار می کند در مورد آنچه عمر بن حنظله نقل کرده و امام(علیه السلام) در جواب می فرماید که «إذن لا یکذب علینا» یعنی عمر بن حنظله بر ما دروغ نمی بندد. اگر این روایت صحیح و معتبر باشد، این توثیق محکم و قوی از ناحیه امام(علیه السلام) می باشد. لکن مشکل در خود یزید بن خلیفه است؛ یزید بن خلیفه دقیقاً به همان مشکلی مبتلا می باشد که عمر بن حنظله گرفتار آن

ص: 190

است یعنی در مورد یزید بن خلیفه در کتب رجالی توثیق و مدحی وارد نشده است لذا شاهد اول ایشان به نظر مردود است.

بررسی شاهد دوم: شاهد دوم هم روایاتی است که خود عمر بن حنظله در مورد خودش از قول معصوم (علیه السلام) نقل کرده بود. اگر مشکل در خود عمر بن حنظله باشد و ما در مورد او با این مسئله مواجه باشیم که آیا ثقة هست یا نه؟ آن وقت به همین روایاتی هم که او درباره خودش نقل کرده نمی توان اعتماد کرد. لذا شاهد دوم هم مردود است برای اینکه او درباره خودش سخن گفته و به سخن کسی که وثاقتش مورد تردید است نمی توان اعتماد کرد. بررسی شاهد سوم: شاهد سوم مسئله خیار رؤیت بود؛ محقق تستری فرمودند که همین مسئله که تنها مستند خیار رؤیت روایتی است که عمر بن حنظله نقل کرده دلیل بر وثاقت او است. این هم به نظر ما قابل قبول نیست برای اینکه استناد اصحاب به این روایت برای خیار رؤیت دلیل بر این نیست که راوی این روایت ثقة است. اگر اصحاب به دلایلی روایت کسی را قبول کرده و مورد استناد قرار دادند این لزوماً به این جهت نیست که راوی آن خبر ثقة است مانند مقبوله محل بحث؛ چه بسا اصحاب روایت کسی را قبول کنند به جهت قرآنی که موجب اطمینان به صدور آن روایت می شود اما این دلیل بر وثاقت راوی نیست لذا انحصار استناد خیار رؤیت به روایتی که از عمر بن حنظله وارد شده، نمی تواند دلیل بر وثاقت او باشد.

نتیجه بحث: پس

ص: 191



در مجموع عمر بن حنظله به عنوان یک شخص ثقه قابل قبول نیست.

بررسی اشکال مرحوم آقای خوئی در مورد سند مقبوله:

اشکال دومی که در رابطه با سند این روایت مطرح بود، اشکالی بود که مرحوم آقای خوئی مطرح کردند. مرحوم آقای خوئی در واقع اشکال کردند که اساساً اینکه گفته می شود اصحاب به روایات عمر بن حنظله وقتی بر خورد کرده اند، آنها را قبول می کنند، خود این محل بحث و تردید است چون این بحث بود که اگر عمر بن حنظله ثقه نیست حداقل این است که روایات او مورد قبول اصحاب است؛ اگر اینگونه بگوییم سند روایت معتبر خواهد بود. آقای خوئی اصلاً در صغرای این مسئله اشکال کرده و فرموده اند که در رابطه با عمر بن حنظله این چنین نیست که بگوییم همه روایات او را اصحاب قبول کرده اند.

این اشکال هم وارد نیست چون گفتیم بهترین شاهد بر اینکه اصحاب، روایات عمر بن حنظله را قبول می کنند مستند خیار رؤیت است و خود اینکه بر اساس روایت او که تنها روایت موجود در مسئله خیار رؤیت هم هست خیار رؤیت را ثابت می داند، نشان می دهد که روایت او را تلقی به قبول کرده اند لذا اینکه مرحوم آقای خوئی می فرمایند اصحاب، روایات عمر بن حنظله را تلقی به قبول نمی کنند مخدوش و قابل قبول نیست.

نتیجه بررسی سندی:

سخن نهایی در مورد سند این مقبوله این است که می توانیم بگوییم سند مقبوله عمر بن حنظله، سند معتبری است و این روایت مشکلی ندارد و عمر

ص: 192

بن حنظله هم اگر چه توثیق نشده اما روایاتش مورد قبول است. یک شاهد و مؤید هم می توانیم ذکر کنیم و آن اینکه مشایخ ثلاثه یعنی شیخ صدوق، مرحوم کلینی و شیخ طوسی این روایت را نقل کرده اند. مخصوصاً با توجه به این نظر که روایات موجود در کتب اربعه روایات معتبری است این مسئله روشن تر می شود که این مقبوله به واسطه اینکه در کتب اربعه و توسط مشایخ ثلاثه نقل شده، معلوم می شود که این روایت معتبر است.

اگر بر مبنای حجیت خبر موثوق الصدور هم سخن بگوییم که صحت سند این روایت مشخص خواهد بود. یک مطلب دیگری را هم به عنوان شاهد ذکر می کنند و آن اینکه در باب تعارض خبرین به این روایت عمل شده و همین عمل در باب تعارض خبرین نشان دهنده اعتبار این روایت است و إلا معنی نداشت که به روایتی عمل کنند در حالی که اعتبار ندارد. لذا بعضی نفس عمل به این روایت در خبرین متعارضین را شاهد و مؤید بر اعتبار این مقبوله گرفته اند.

ولی در مجموع بعد از بحث هایی که انجام دادیم ما نمی توانیم وثاقت عمر بن حنظله را استفاده کنیم ولی می توانیم روایت او را بپذیریم.

اما بحث دلالتی روایت:

موضوع روایت این بود که دو نفر بر سر دین یا میراث نزاع کردند تا به اینجا می رسد که راوی سؤال می کند که اگر این دو نفر که مخاصمه دارند بروند دو نفری را انتخاب کنند که آنها داوری کنند و آن دو داور دو حکم مختلف

بدهند و این اختلاف حکم این دو داور ناشی از اختلاف حدیث باشد، چه باید کرد؟ امام (علیه السلام) این جمله را فرمودند: «الحکم ما حکم به اعدلہما و افقہہما و اصدقہما فی الحدیث و اورعہما». آنچه که شاهد ماست برای استدلال به لزوم تقلید اعلم همین جمله است. به طور کلی در مورد اینکه مراد از حکم در این جمله چیست، سه احتمال می توان ذکر کرد:

احتمال اول: (تقریب اول و دوم استدلال)

اینکه کلمه حکم که در روایت آمده از نظر لغت و معنی مغایر با فتوا باشد. حکم یعنی فصل خصومت و قضاوت چنانچه در کتب لغت نوشته اند. اگر کسی ادعا کرد کلمه حکم که در این روایت آمده به معنای قضاوت و فصل خصومت است آن وقت جای این سؤال بود که این چه ارتباطی به فتوا دارد؟ چطور این روایت می تواند شامل فتوا شود؟ چون بحث در تقدیم فتوای اعلم است و این روایت نهایت چیزی را که اثبات می کند تقدیم حکم قاضی اعلم است.

گفتیم که دو بیان برای استدلال در این فرض ذکر شده است؛ اما غیر از این پیش فرض ما که حکم در روایت مغایر با فتوا باشد و کلمه حکم در روایت به معنای قضاوت و فصل خصومت باشد، دو احتمال دیگر هم در اینجا وجود دارد که بر اساس آن دو احتمال می شود دو تقریب دیگر برای استدلال ذکر کرد. بنابراین مجموعاً چهار تقریب برای استدلال به این مقبوله می توان ذکر کرد.

احتمال دوم: (تقریب سوم استدلال)

یک احتمال اینکه گفته شود منظور از کلمه حکم

معنای لغوی حکم است و منظور از حکم معنای قضا و فصل خصومت نیست تا ناچار باشید به یک نحوی این روایت را شامل فتوا هم کنید اصلاً یک احتمال این است که گفته شود منظور از حکم معنای لغوی آن است. معنای لغوی آن شامل حکم به معنای قضاوت و شامل فتوا هم می شود لذا وقتی امام می فرماید «الحکم ما حکم به عدلها و افقهها» کلمه حکم و حکم گویا اینگونه می شود القضا ما قضی به افقهها یعنی قضاوت افقه مقدم است. همچنین می توانیم بگوییم الفتوی ما افتا به افقهها. وقتی کلمه حکم یک معنای عام داشته باشد، این معنای لغوی هم شامل فصل خصومت و نزاع می شود و هم شامل فتوا می شود. مطلوب ما تقدیم فتوای افقه است و ما باید این را از روایت استفاده کنیم که با این تقریب این مطلب استفاده می شود. آنچه که در این مقام ادعا شده و به عنوان یک تقریب برای استدلال ذکر شده همین است که منظور از حکم مصطلح بین فقهاء یعنی قضاوت نیست بلکه منظور معنای لغوی آن است. این مستدل دو شاهد نیز بیان می کند بر اینکه مراد از حکم در اینجا معنای لغوی آن مراد است:

شاهد اول: در مورد لفظ حکم، حقیقت شرعیه ثابت نشده است پس اگر در دلیلی لفظ حکم آمد باید بر همان معنای لغوی حمل شود نه معنای اصطلاحی. اگر بر معنای اصطلاحی بخواهد حمل شود، یا باید قرینه داشته باشد و یا حداقل این است که حقیقت شرعیه برایش ثابت شده باشد؛ لذا از آنجا که حقیقت شرعیه

برای حکم ثابت نشده یعنی اصطلاح خاص شرعی ندارد معلوم می شود حکم در اینجا به معنای لغوی خودش است که شامل فتوا هم می شود.

شاهد دوم: راوی می گوید: «و کلاهما اختلفا فی حدیثکم» آن دو نفری که برای رفع نزاع آمده اند در حدیث شما با هم اختلاف کرده اند، آنچه که متفاهم و متبادر از این سؤال راوی است این است که در واقع دارد بیان می کند اختلاف در حکم را که ناشی از چیست، اختلاف در حکم یعنی اختلاف در حدیث که این بیان برای اختلاف در حکم است.

در اینجا واضح است که اختلاف در نفس قضاء غیر از اختلاف حدیث است؛ وقتی می گوید اختلفا در حکم و این را بیان به اختلاف در حدیث می کند، معلوم می شود این حکم در اینجا قضاء نیست چون اختلاف در حکم غیر از اختلاف در حدیث است. پس این هم یک شاهد بر اینکه حکم در اینجا به معنای لغوی است نه به معنای قضاء.

یک شاهد دیگری هم این مستدل ذکر می کند که به نظر ما آن شاهد نمی تواند شاهد بر این باشد که حکم در اینجا به معنای لغوی آن است.

احتمال سوم: (تقریب چهارم استدلال)

احتمال سوم اینکه منظور از حکم در اینجا اصلاً به معنای فتوا باشد نه قضاوت، که این در حقیقت تقریب چهارم برای استدلال می شود. به این صورت که بگوییم اساساً این جمله «الحکم ما حکم به افقههما» یعنی «الفتوا ما افتا به افقههما» به این بیان که نزاع متخاصمین در این مسئله نه

بر سر یک موضوع خاص درباره دین یا میراث باشد که شبهه موضوعیه و نزاع شخصی شود تا محتاج به داوری و قضاوت باشد نه بلکه در اینجا اصلاً نزاع این دو نفر بر سر یک حکم کلی است یعنی در حکم مربوط به دین یا میراث دو نفر با هم اختلاف کردند مثل اینکه دو طلبه با هم بحث کنند این اشخاص هم در حکم کلی با هم اختلاف کردند و رجوع به کسی می کنند. اگر منازعه این متحاکمین بر سر یک حکم کلی فرعی باشد، آن وقت این «الحکم ما حکم به افقهما» منظور از حکم مسئله قضاوت نیست چون در اینجا شبهه حکمیه است یعنی اختلافی که بین دو نفر در مورد حکم یک مسئله وجود دارد لذا به یک قاضی مراجعه نمی کنند که فصل خصومت شود بلکه باید به سراغ مجتهد بروند و آن فقیه با استفاده از نصوص مسئله را حل کنند. بنابراین آنچه که در این احتمال می شود گفت این است که اصلاً نزاع اینها بر سر دین یا میراث نیست که نیازی به قضاوت داشته باشد.

محصل بحث: ما تا اینجا مجموعاً چهار تقریب برای استدلال ذکر کردیم. دو تقریب اول در این جهت مشترک بودند که مراد از حکم غیر از فتواست و معنای حکم در این روایت که به معنای قضاوت و فصل خصومت است شامل فتوا نمی شود یعنی باید اینها را جدا ببینیم منتهی عرض کردیم که برای اینکه شامل فتوا بشود دو نحوه بیان ذکر شده که آن را در جلسه گذشته بیان کردیم. پس بنابر یک احتمال دو تقریب

برای استدلال پیدا شد. احتمال دوم هم این بود که منظور از حکم در اینجا معنای لغوی باشد که شامل فتوا هم بشود. احتمال سوم این بود که حکم به معنای فتوی باشد.

پلبلاغه در نامه 53 ذکر شده است (پس این دو تقریب هم اضافه شد و مجموعاً چهار تقریب برای استدلال به مقبوله عمر بن حنظله ذکر شده که باید بررسی کنیم آیا این استدلال ها و تقریب های چهارگانه می تواند لزوم تقلید اعلم را ثابت کند یا نه؟

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 25

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم تاریخ: 8 آبان 1390

موضوع جزئی: ادله وجوب

تقلید اعلم - دلیل

هفتم مصادف

با: 2 ذی الحجه 1432 سال

دوم جلسه: 25

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

خلاصه جلسه گذشته:

عرض کردیم که در مورد لزوم تقلید اعلم به مقبوله عمر بن حنظله استناد شده است. این مقبوله از نظر سندی مورد بررسی قرار گرفت و مشخص شد که سند آن معتبر است. بعد از آن نوبت به بحث دلالتی رسید؛ عرض کردیم چهار تقریب برای استدلال به این مقبوله قابل ذکر است که ما دو تقریب را سابقاً گفتیم و دو تقریب را در جلسه گذشته ذکر کردیم که مجموعاً چهار تقریب برای استدلال به مقبوله عمر بن حنظله بیان شد. حال باید دید آیا این تقریب ها می تواند اثبات مدعا یعنی لزوم تقلید اعلم را بکند یا نه؟

ما ابتداءً اشکالات اختصاصی به تقریب های چهارگانه و سپس

اشکالات مشترک را بیان خواهیم کرد.

اشکالات اختصاصی:

ابتداءً اشکالات اختصاصی هر کدام از این تقریب ها را بیان می کنیم:

اشکالات تقریب اول:

تقریب اول این بود که در جمله «الحکم ما حکم به اعدلهما و اققههما» منظور از حکم همان فصل خصومت و قضاء می باشد لکن از راه عدم القول بالفصل شمول این جمله را نسبت به فتوا ثابت کرده و می گویند اگر این امر در مورد قضاء ثابت باشد که باید در قضاوت و حکم، قاضی افقه مقدم شود بر قاضی غیر افقه، در مورد فتوا هم مسئله همین طور است چون کسی بین مسئله قضاء و حکم به معنای قضاء و مسئله فتوا تفصیل نداده است. این گونه نیست که علماء در مسئله قضاء قائل به تقدیم قول یا حکم قاضی افقه بشوند و در مورد فتوی ملتزم به فتوی اعلم نشوند لذا از راه قول به عدم فصل شمول مقبوله را نسبت به فتوی هم می توانیم اثبات کنیم.

این بیان دو اشکال دارد:

اشکال اول: قول به فصل در اینجا ثابت نیست یعنی نمی توانیم اثبات کنیم که در اینجا فصلی وجود ندارد. شاهد آن هم این است که کسانی که قائل به وجوب تقلید اعلم هستند لزوماً قائل به وجوب رجوع به اعلم در منزاعه نیستند چون نتیجه قول به فصل این است که در یک طرف لزوم هست (مثلاً) و در یک طرف نیست. کسی که این گونه نظر بدهد یعنی تفصیل بین مسئله فتوی و حکم قائل شده است. شما می گوئید از راه عدم القول بالفصل لزوم تقلید



اعلم و فتوای اعلم را ثابت می‌کنیم؛ اول باید عدم القول بالفصل ثابت شود در حالی که این مسئله احراز نشده است. اشکال دوم: سلمنا چنین مطلبی ثابت باشد یعنی بین رجوع به افضل و افقه و ترفع عند الافضل، این مناسبت برقرار باشد یعنی عدم القول بالفصل ثابت باشد (هم در مسئله حکم و هم در مسئله فتوی سلمنا که کسی تفصیل نداده باشد و از اشکال اول صرف نظر کنیم) مشکل این است که اصلاً خود مقبوله دلالت بر لزوم مرافعه به افقه ندارد حتی در مسئله حکم و قضاء و آنچه که از ظاهر مقبوله فهمیده می‌شود این است که چهار ویژگی در مقبوله مجتمعاً با هم به عنوان مزیت ذکر شده یعنی آنچه که باعث تقدیم حکم حاکم می‌شود در جایی که دو حاکم دو حکم مختلف دارند، وجود این اوصاف چهارگانه با هم است چرا که همه این اوصاف با او عطف به هم عطف شده‌اند. اجتماع این اوصاف چهارگانه نشان می‌دهد حتی در مسئله حکم و قضاوت هم مراجعه به افقه و افضل به تنهایی ثابت نیست. لذا اشکال این است که مدعی می‌خواست از راه مزیت افقهیت در باب قضاء، مزیت افقهیت را در باب فتوا هم ثابت کند در حالی که اصل ادعای مزیت افقهیت در باب قضاء هم ثابت نیست. باید مزیت افقهیت در باب قضاء ثابت شود تا بعد بگویید که این در باب فتوی هم هست.

پس این مستدل می‌خواست از راه عدم القول بالفصل سرایت بدهد مزیت افقهیت در باب قضاء را به باب فتوی؛ این

فرع این است که مزیت افقهیت در باب قضاء ثابت شود. بحث این است که در خود قضاء هم مزیت افقهیت به این مقبوله ثابت نمی شود زیرا آنچه در این مقبوله ذکر شده مزیت افقهیت نیست بلکه مزیت بواسطه چهار وصف با هم می باشد و این چهار وصف با هم به عنوان مزیت برای حکم قاضی ذکر شده است نه اینکه یکی از اینها به تنهایی باعث مزیت حکم قاضی شود.

سخن ما این است که آیا خود مزیت افقهیت در باب قضاء ثابت شده است؟ بنابراین تقریب اول برای استدلال تمام نیست. البته ممکن است بتوان این اشکال را بر بعضی از تقریب های دیگر هم وارد کرد.

اشکالات تقریب دوم:

تقریب دوم این بود که حکم در این جمله به معنای فصل خصومت و قضاء باشد (وجه مشترک تقریب اول و دوم همین است) ولی با توجه به قرآنی که در روایت وجود دارد اختلاف در حکم به اختلاف در حدیث مربوط می شود. در ذیل روایت هم، مرجحاتی را ذکر کرده که مربوط به روایات و احادیث است. پس در روایت اختلاف در حکم به اختلاف در حدیث دانسته شده و از آنجایی که در عصر ائمه علیهم السلام اختلاف در فتوی همان اختلاف حدیث بود لذا وقتی سخن از اختلاف در حدیث است در واقع یعنی سخن از اختلاف در فتواست چون فتوی در آن زمان همان نقل حدیث بود؛ وقتی که اختلاف در حدیث همان اختلاف در فتوی بوده اگر این حدیث شامل اختلاف فتوی در آن عصر بشود شامل فتوی در این عصر هم

ص: 201

اما این تقریب هم دارای اشکال است. اشکالی که به این تقریب به صورت اختصاصی می توان وارد کرد این است که اگر چه اختلاف در حکم به اختلاف در حدیث بوده و به آن مربوط می شود (این مطلب را قبول داریم) همچنین این مطلب که در آن دوره اختلاف در فتوا همان اختلاف در حدیث بوده، این را هم می پذیریم ولی این دلیل نمی شود که در عصر ما که اختلاف در فتوا غیر از اختلاف در حدیث است مشمول این روایت بشود. مطلوب این است که در اختلاف در فتوا حق، تقدیم فتوای افقه و اعلم است و این از مقبوله استفاده نمی شود چون هیچ یک از مرجحاتی که در روایت ذکر شده بر عصر پس از ائمه منطبق نیست. لذا علی رغم اینکه ما می پذیریم که اختلاف در حکم به حسب صدر روایت، مربوط به اختلاف در حدیث است و می پذیریم فتوی در عصر ائمه همان اختلاف در حدیث بوده اما شمول آنچه که در این روایت و مقبوله گفته شده نسبت به فتوی و اختلاف در فتوی، در عصر بعد الأئمه را نمی توان استفاده کرد برای اینکه درست است که فتوی در آن زمان هم بوده و بعد هم ادامه پیدا کرده ولی فتوی در عصور متأخره بسیار گسترده شده و در آن مرجحاتی که در باب نقل حدیث وجود دارد، مطرح نیست. با نگاهی به مرجحاتی که در ذیل روایت آمده می توان فهمید که این مرجحات در مورد فتوی در عصر ما نمی توان عمل و استفاده کرد. بعلاوه مزیت افقهیت

در مورد راوی در روایتین متعارضیت هم معتبر نیست چه رسد به دو فتوای متعارض. به ویژه اینکه بسیاری از مستفتین و مقلدین قدرت بر رجوع به این مرجحات را ندارند. لذا به نظر می رسد تقریب دوم هم وافی به مقصود نیست.

اشکالات تقریب سوم:

تقریب سوم این بود که مراد از حکم در این فقره از مقبوله عمر حنظله معنای لغوی آن باشد. معنای لغوی هم شامل قضاء می شود و هم شامل فتوی؛ اگر این معنی باشد این دیگر شمولش نسبت به فتوی ظاهر و روشن است و مشکلات دو تقریب قبلی را ندارد که ما بخواهیم از راه عدم القول بالفصل و یا از راه اتحاد عنوان اختلاف در فتوی با عنوان اختلاف در حدیث، مسئله را حل کنیم. شواهدی را هم بر این تقریب ذکر کردند که یکی از آنها این بود که حقیقت شرعیه در اینجا ثابت نیست و وقتی حقیقت شرعیه ثابت نباشد اگر یک لفظی در دلیلی بکار رفت و ما معنای آن لفظ را نمی دانستیم که آیا معنای جدید شرعی دارد یا همان معنای لغوی مراد است، باید حمل بر همان معنای لغوی کنیم. در اینجا هم معنای لغوی حکم شامل فتوی می شود.

این تقریب هم به نظر ما دارای اشکال است؛ اشکال این است:

اشکال اول: معنای لغوی حکم معلوم نیست شامل فتوی بشود. وقتی که به بسیاری از کتب لغت مراجعه کنیم، حکم را به معنای قضاء گرفته اند (حَکَمَ أَى قَضَى) آن وقت به سراغ معنای قضاء که می رویم می گویند قضی أَى حَکَم. آن معنایی

که برای حکم بیان کرده اند از منع و قضاء و بقیه معانی، معلوم نیست بتوانیم آن را منطبق بر فتوا کنیم.

اشکال دوم: بر فرض هم بخواهد شامل فتوی بشود به استناد این شواهد است که محل اشکال است. اینجا جای ادعای حقیقت شرعیه نیست که ایشان می گوید در اینجا حقیقت شرعیه وجود ندارد، بلکه منظور این است که به قرینه سؤال در منازعه آنها بر سر دین یا ارث حمل بر قضاء شده است. ببینید بحث حقیقت شرعیه در جایی است که قرینه ی خاصی در کار نباشد مثل اینکه ما یک لفظی داشته باشیم و مردد شویم آیا این معنای اصطلاحی شرعی از آن اراده شده یا معنای لغوی؛ اگر بخواهیم بر معنای شرعی حمل کنیم باید حقیقت شرعیه ثابت شده باشد. حال اگر فرض کنید یک واژه ای است که حقیقت شرعیه برایش ثابت شده ولی در یک مورد خاص قرینه ای وجود دارد که باید آن را بر معنای خاصی حملکرد، کسی منکر امکان حمل او بر معنای خاص نیست. اصلاً در اینجا حمل معنای حکم بر قضاء و فصل خصومت، ارتباطی با مسئله حقیقت شرعیه ندارد؛ قرینه ای وجود دارد که می گوید دو نفر بر سر ارث و میراث یا دین دعوا دارند و در اینجا طبیعی است که به قرینه ی این نزاعی که هست حمل بر معنای قضاوت می شود. پس حقیقت شرعیه اینجا شاهد نمی تواند باشد.

اشکال سوم: شاهدی دومی که آوردند و گفتند جمله دوم «اختلفا فی حدیثکم» بیان برای جمله اول است این نشان می دهد اختلاف در حکم به معنای

اختلاف در قضاء نیست و این را شاهد گرفته اند که حکم به معنای قضاء نیست و معنای عامی دارد. این شاهد هم محل اشکال است چون در همین روایت دارد که اختلاف در حکم ناشی از اختلاف در حدیث است نه اینکه اختلاف در حدیث بیان برای اختلاف در حکم باشد یعنی منافاتی ندارد حکم در اینجا به معنای قضاء باشد، اختلاف در حکم هم باشد (یعنی اختلاف در قضاء) ولی منشأ اختلاف در حکم و قضاء، اختلاف در حدیث باشد. لذا به نظر ما این شاهد هم قابل قبول نیست.

بحث جلسه آینده: در مجموع تقریب سوم هم محل اشکال است. در جلسه آینده اشکالات تقریب چهارم را مطرح و بعد اشکالات عمومی که به این چهار تقریب وارد است را بیان خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 26

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم تاریخ: 9 آبان 1390

موضوع جزئی: ادله وجوب

تقلید اعلم - دلیل

هفتم مصادف

با: 3 ذی الحجه 1432 سال

دوم جلسه: 26

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

خلاصه جلسه گذشته:

عرض شد برای لزوم تقلید اعلم به ادله ای از جمله مقبوله عمر بن حنظله استناد شده است. سه تقریب استدلال به مقبوله را بررسی کردیم و معلوم شد هیچ کدام از این سه تقریب نمی تواند اثبات مدعی کند.

اشکالات تقریب چهارم:

باید بررسی کنیم که آیا این تقریب می تواند استدلال به مقبوله را تمام کند و آیا با این تقریب می شود و جواب

ص: 205

تقلید اعلم را اثبات کرد یا خیر؟

تقریب چهارم استدلال این است که اساساً ما بگوییم حکم در اینجا به معنای فتواست یعنی نه به معنای فصل خصومت و قضاء است کما اینکه در دو تقریب اول مفروض این بود که مراد از حکم، فصل خصومت و قضاء است و نه به معنای لغوی که در تقریب سوم فرض این بود که حکم به معنای لغوی است که شامل فتوی هم می شود. اما در تقریب چهارم بحث در این است که اساساً مراد از حکم همان فتواست و اصلاً مسئله قضاء و فصل خصومت اراده نشده است «الحکم ما حکم به عدلها و افقههما» یعنی الفتوی ما افتی به عدلها و افقههما. شاهد بر این مدعا و قرینه بر این تقریب این است که اساساً نزاعی که در صدر روایت مورد اشاره قرار گرفته، نزاع در یک موضوع خارجی نیست که دو نفر بر سر مال یا دینی اختلاف داشته باشند بلکه مورد نزاع یک شبهه حکمیه است یعنی یک حکم فرعی کلی الهی مورد منازعه قرار گرفته و دو نفر بر سر یک حکم شرعی اختلاف کرده اند نه اینکه اینک خودشان بر سر یک مالی دعوا داشته باشند پس شبهه، شبهه موضوعیه نیست و شبهه حکمیه است.

شاهد بر این ادعا این است که هر کدام از این دو نفر یک حکم انتخاب می کنند که این دو نفر بشوند «الناظرین فی حقهما» اگر مسئله فصل خصومت و قضاء بود، اینجا که دو نفر تعیین نمی شد. در قضاوت آنچه که اتفاق می افتد این است که یک قاضی بین

ص: 206

متخصصین داوری و قضاوت می کند و حکم می دهد. بنابراین خود اینکه دو نفر برای داوری انتخاب می شوند، معلوم می کند که مسئله ی فصل خصومت نیست. اشکال اول: در فرض سؤال نزاع بین دو نفر عامی و مقلد است نه دو نفر مجتهد. نزاع بین دو نفر عامی نمی تواند نزاع در یک شبهه حکمیه باشد بلکه اگر دو نفر مجتهد باشند آن وقت است که می تواند نزاع و منازعه بر سر یک شبهه حکمیه باشد و اختلافی که در حکم کلی مسئله وجود دارد لذا این با فرض مسئله اصلاً سازگار نیست.

بعلاوه توصیه هایی که بعد از آن به عنوان مرجح ذکر شده است. باید بینیم که چه کسی صلاحیت دارد مدارک و مستندات فتاوی مجتهدین را بررسی کند. این امر از عهده مقلدین خارج است بلکه مجتهدین می توانند مدرک فتاوی مجتهدین را بررسی کنند.

اشکال دوم: در خود روایت قرآنی وجود دارد غیر از آنچه گفته شد که امکان حمل روایت را بر فتوی از بین می برد. از جمله اینکه در روایت امام (علیه السلام) نهی کردند از رجوع به سلطان؛ اگر این مورد، مورد نزاع شبهه حکمیه باشد، آیا اساساً دأب اصحاب و شیعیان این بود که در مورد شبهات حکمیه به سلطان مراجعه کنند؟ آیا برای فهمیدن یک حکم کلی فرعی الهی، به سلطان رجوع می کردند؟ آیا برای استفتاء نزد سلطان می رفتند؟ قطعاً این گونه نبوده است؛ اینکه این تعبیر را دارد که «فتحاکما الی السلطان» این نشان دهنده این است که اصلاً مسئله، مسئله فتوی نبوده و مسئله قضاوت فصل خصومت بوده و



نزاعی که دو نفر در یک شبهه موضوعیه داشتند.

لذا به نظر می‌رسد ما نمی‌توانیم اصلاً این تقریب چهارم را قبول کنیم و مدعی شویم که مراد از حکم در این روایت فتواست. بنابراین این چهار تقریبی که برای استدلال ذکر شده هر چهار تا کنار می‌رود.

آنچه که ما تا بحال گفتیم در واقع اشکالات اختصاصی است که به این تقریب‌ها داشتیم. اما همان طور که اشاره شد در کنار این اشکالات، بعضاً اشکالات دیگری در استدلال به مقبوله وجود دارد که به نحوی تقریب‌های مختلف را در بر می‌گیرد.

اشکالات عمومی:

اشکال اول:

یکی از مزایایی که در کنار اوصاف ذکر شده (اعدلیت، افقهیت و اورعیت) مزیت اصدقیت است یعنی صادق تر بودن که این اصدقیت به هیچ وجه در فتوی تأثیر ندارد و هیچ کس هم از جمله شرایطی که در مفتی به عنوان یک شرط معتبر قرار داده باشد، صداقت و اصدقیت را بیان نکرده است. لذا خود ذکر اصدقیت نشان می‌دهد که روایت اصلاً قابل حمل بر فتوا نیست یعنی به هیچ یک از تقریب‌های چهارگانه نمی‌توانیم از این روایت در مورد فتوی استفاده کنیم.

اشکال دوم:

این اشکال، اشکالی است که مرحوم آقای خوئی کردند و آن اینکه آنچه که در ما نحن فیه مورد بحث است اعلامیت مطلقه است یعنی اگر چند مجتهد صاحب فتوی باشند، ولی یکی از اینها اعلم باشد مطلقاً یعنی بالنسبه به همه، این مزیت افقهیت سبب تقدیم آن فقیه بر سایرین خواهد شد. پس موضوع بحث و مدعی

ص: 208

و مطلوب ما اعلمیت مطلقه است. یعنی می خواهیم ببینیم که اعلمیت به عنوان یک مزیت بین فقهاء برای رجوع لازم است یا نه؟ اما آنچه که از این مقبوله فهمیده می شود اعلمیت و افقهیت نسبی و اضافیه است. منظور از اعلمیت نسبی و اضافی یعنی در بین دو نفر، آنکه اعلم است مقدم می شود. در روایت دارد که می گوید آن کسانی که قرار است حکم کنند اگر اختلاف کردند ببینید آنکه افقه است به او رجوع شود پس افقهیت و اعلمیت در روایت محل بحث یک اعلمیت نسبی و اضافی است یعنی در مقایسه با شخص دیگری که در کنار این است. روایت، اثبات اعلمیت نسبی و اضافی می کند اما مدعی، اعلمیت مطلقه است. اگر اعلمیت نسبی و اضافی ثابت شد، ما از این نمی توانیم لزوم تعیین اعلم به معنای مطلق را استفاده کنیم چون همین زمان که حکم به تقدیم افقه شده و از بین دو نفر یکی که افقه از دیگری است مقدم بشود، محتمل است افقه و اعلم از هر دو اینها باشد اما مع ذلک در بین این دو نفر گفته افقه مقدم است. پس در این نزاع قول افقه در بین این دو نفر مقدم می شود اما اثبات نمی کند که افقه مطلقا مقدم است چون در همین مثال عرض کردیم که اگر پا را از دایره این دو نفر بیرون گذاریم اشخاصی باشند افقه از هر دو تایی اینها. اگر می خواست مطلوب ما ثابت شود باید حضرت می فرمود این دو را کار نداشته باش و ببین که اعلم کیست در حالی

که در اینجا نفرموده "الحکم ما حکم به الافقه" بلکه فرموده «الحکم ما حکم به افقهما» که اگر الافقه را بیان می کرد افقهیت و اعلمیت مطلقه ثابت می شد اما این گونه نفرموده و فرموده «افقهما» یعنی افقهیت نسبی و اضافی را بیان نموده است. پس با اعلمیت و افقهیت نسبی و اضافی و تقدیم حکم افقه بین دو نفر اثری در بحث ما مترتب نمی شود که بخواهیم بواسطه آن حکم اعلم و افقه را یا فتوای اعلم و افقه را مقدم بدانیم.

آقای خوئی نتیجه می گیرند که افقهیت اضافیه در باب قضاء نمی تواند لزوم رجوع به اعلمیت و افقهیت مطلقه را که مورد بحث ما می باشد، ثابت کند. (1)

این اشکال را آقای خوئی بیان کردند که به نظر ما اشکال واردی هم هست.

اشکال سوم:

اساساً ما یک ادعای بالاتر می خواهیم مطرح کنیم و آن اینکه این روایت بر باب قضای مصطلح و متعارف هم قابل حمل نیست. این اشکال به سه تقریب اول متوجه می شود ولی به تقریب چهارم این اشکال وارد نیست چون در تقریب چهارم، مسئله فتوی بود. اینکه می گوئیم به قضای مصطلح مربوط نمی شود. دو قرینه بر این ادعا وجود دارد:

قرینه اول: در مسئله قضاوت، تعدد قاضی مطرح نیست و در اسلام قاضی یک نفر بیشتر نیست و در مواردی که بین دو نفر منازعه می شود و قرار بر فصل خصومت است یک نفر در اسلام به عنوان قاضی مشخص می شود در حالی که در این روایت تعدد قاضی مطرح است «فإن کان کل

ص: 210

واحدِ اختار رجلاً من اصحابنا» یعنی هر یک از متنازعین یک قاضی را انتخاب کنند و اساساً مسئله تعدد قاضی نشان دهنده این است که نمی شود این را حمل بر قضای مصطلح کرد. قرینه دوم: در مسئله قضاوت اختیار قاضی و تعیین وی بدست مترافین نیست؛ نصب قاضی یک روند و روالی دارد و باید طبق چهارچوب نصب شود و این گونه نیست که این قاضی مصطلح کسی باشد که اختیارش بدست مترافین سپرده شده باشد.

پس ما به واسطه این دو قرینه می گوئیم که اصلاً این روایت قابل حمل بر باب قضاء نیست بلکه به نظر می رسد این روایت حمل بر قاضی تحکیم می شود یعنی دو نفر می توانند بروند به عنوان قاضی تحکیم کسانی را معین کنند برای اینکه بین آنها داوری کنند.

لذا مسئله افقهیت و اعلمیت به عنوان یک مزیت در باب فتوی در تعارض دو فتوا و در مورد راوی در تعارض روایتین نمی تواند مطرح شود. یعنی اینگونه نیست که اگر دو فتوی متعارض بودند بواسطه اعلمیت یکی از دو مفتی و صاحب فتوی بگوئیم که آنکه اعلم است فتوایش مقدم است به این معنی که تعیین دارد رجوع به او. بحث در رجحان نیست که رجحان را ما هم قبول داریم اما اینکه رجوع به او تعیین داشته باشد و غیر افقه فتوایش از اعتبار ساقط است این را ما قبول نداریم. در روایتین هم همین گونه می باشد؛ در خبرین متعارضین یک روایت می گوید مثلاً در عصر غیبت نماز جمعه واجب است و یک روایت می گوید نماز جمعه در عصر غیبت

حرام است این گونه نیست که ما به عنوان یکی از مرجحات و یکی از مزایای روایتین متعارضین نگاه کنیم و ببینیم که اگر روایتی راوی آن افقه بود او مقدم است مثلاً یکی روایتی را زراره نقل کرده و یک روایتی را کسی که در مرتبه ی پایین تر از زراره نقل کرده مانند یونس بن عبدالرحمن؛ در اینجا بواسطه افقه بودن زراره روایتش مقدم نمی شود و افقهیت در مقام نقل روایت و حدیث هیچ مزیتی نیست. لذا افقهیت نه مزیت برای راوی است در جایی که بین دو روایت تعارض وجود داشته باشد و نه مزیت برای مفتی است در جایی که بین دو فتوی تعارض پیش می آید و همچنین بر باب قضاء هم نمی توان آن را حمل کرد بله درباره قاضی تحکیم می تواند به عنوان یک مزیت مطرح باشد.

نتیجه: پس در مجموع روایت از نظر سندی به نظر ما مشکلی نداشت و از نظر دلالی هم از مقبوله عمر بن حنظله نمی شود لزوم رجوع به اعلم را استفاده کرد.

روایت دوم:

«مارواه الصدوق عن داود بن الحصین عن ابي عبد الله (عليه السلام) في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما، عن قول ايهما يمضى الحكم؟ قال (عليه السلام): ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر»<sup>(1)</sup> بیان روایت:

«عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف،» می گوید دو نفر که با هم اختلاف و نزاع داشتند

ص: 212

---

1- من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 5، حدیث 17/وسائل الشیعه، ابواب صفات القاضی، کتاب القضاء، باب 9، حدیث 20.

بر سر دو عادل با هم اتفاق کرده و آن دو را به عنوان ناظر انتخاب کردند. در اینجا می فرماید «جعلاهما بینهما فی حکم» در مقبوله آمده بود که اختلاف بر سر دین یا میراث بود اما در اینجا در مورد حکم اختلاف شده «فی حکم وقع بینهما فیه خلاف»، «فرضیا بالعدلین» این دو نفر گفتند که هر چیزی که این دو عادل گفتند بپذیریم.

«فاختلف العدلان بینهما» آن دو اختلاف کردند، «عن قول أیّهما یمضی الحکم؟» از قول کدامیک از این دو عادل حکم امضاء شده و نافذ است؟ «قال (علیه السلام): ینظر إلی أفقههما و أعلمهما بأحادیثنا و أوعهما» امام علیه السلام می فرماید: به کسی که این سه ویژگی را دارد نگاه کنید (در مقبوله چهار ویژگی بود که در اینجا اصدقیّت نیامده است) «فینفذ حکمه و لایلتفت إلی الآخر» حکم او نافذ است و به دیگری توجه نمی شود.

روایت داوود از یک جهاتی با روایت عمر بن حنظله یکی است؛ از جهت اختلاف دو نفر و رجوع آنها به دو نفر عادل و اختلاف آن دو عادل و بعد امام می فرماید رجوع به عدل و افقه کنید لکن تفاوت هایی هم با مقبوله دارد:

اولاً: در جمله «اتفقا علی عدلین جعلاهما بینهما فی حکم وقع بینهما فیه خلاف» در آن حکم بینشان اختلاف شده است.

ثانیاً: اینکه اینجا سه مزیت ذکر شده اما در مقبوله عمر بن حنظله چهار مزیت بیان شده بود.

تقریب استدلال به روایت دوم:

تقریب استدلال به این روایت تقریباً همان تقریبی است که برای مقبوله ذکر

شد لکن یک مقداری باید در این روایت تأمل شود؛ اینکه فرموده «جعلاهما بینهما فی حکم وقع بینهما فیه خلاف» ممکن است در اینجا بگوییم که این دو نفر که بر سر دو عادل اتفاق کردند و دو نفر عادل را در حکم کردن به عنوان حکم قرار دادند و «وقع بینهما فیه خلاف» دو احتمال در اینجا وجود دارد:

احتمال اول: اینکه وقع بین آن دو رجل در امری که مربوط به آن دو نفر است؛ اگر این گونه معنی شود آن وقت مسئله به شبهه حکمییه و آنچه در تقریب چهارم استدلال به مقبوله گفته شد، ارتباطی ندارد و همان شبهه موضوعیه می شود.

احتمال دوم: اینکه بگوییم که وقع بینهما فیه خلاف یعنی فی الحکم. در این صورت نزاع در یک شبهه حکمه بوده و اختلاف آن دو عادل هم در همان حکم و فتوی است طبق این احتمال منظور از حکم، فتوی خواهد بود.

به نظر ما احتمال اول اظهر از احتمال دوم است چون مشکل است که بگوییم اینها دو عادل را در یک حکمی جعل کردند که وقع در آن حکم بین این دو اختلاف. این حکمی که ضمیر در فیه است نمی تواند آن حکمی باشد که آنها برایش جعل شده اند. که به نظر می رسد اختلاف متنازعین در امری است که از دو عادل خواسته از بین آنها در مورد آن امر حکم کند و آن امری که سبب نزاع شده ظاهراً یک امر خارجی و موضوع خارجی بوده است. لذا به نظر می رسد تقریب استدلال به این روایت شبیه به آن روایت می

باشد. اشکالاتی هم که آنجا مطرح کردیم در اینجا وجود دارد به استثناء اشکال اصدقیت که در اینجا اصدقیت ذکر نشده است. بنابراین نمی توانیم این روایت را بر باب فتوی حمل کرده و لزوم تقلید اعلم را از آن استفاده کنیم.

بحث جلسه آینده: در جلسه آینده روایت سومی که به آن در این بحث استناد شده ذکر خواهیم کرد و تقریب استدلال به آن و اشکالات آن را بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 27

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم تاریخ: 10 آبان

1390

موضوع جزئی: ادله وجوب

تقلید اعلم - دلیل

هفتم مصادف

با: 4 ذی الحجه 1432 سال

دوم جلسه: 27

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در دلیل هفتم وجوب تقلید اعلم بود. عرض کردیم دلیل هفتم چند روایت است که به آنها استدلال شده برای وجوب رجوع به اعلم. تا اینجا ما دو روایت را خواندیم یکی مقبوله عمر بن حنظله بود که محصل بحث در این مقبوله این شد که با اینکه سند آن قابل قبول است اما از نظر دلالت، وجوب تقلید اعلم را اثبات نمی کند.



روایت دوم روایت داوود بن حصین بود. این روایت هم شبیه به روایت عمر بن حنظله بود که عرض کردیم تقریب استدلال به روایت داوود مثل همان استدلال به مقبوله عمر بن حنظله است البته با تفاوت هایی از جمله اینکه در مقبوله عمر بن حنظله ما چهار تقریب

ص: 215

برای استدلال ذکر کردیم لکن در روایت داوود از آن چهار تقریب یک تقریب جریان ندارد و آن هم تقریب دوم استدلال بود چون در تقریب دوم استدلال ما گفتیم که در روایت، اختلاف در حکم به اختلاف در حدیث پیوند خورده است و از آنجایی که در عصر ائمه (علیه السلام) فتوی و حدیث یکی بود و کسی که فتوی می داد در واقع حدیث نقل می کرد، پس به اعتبار اتحاد فتوی و حدیث در عصر ائمه (علیه السلام) عرض کردیم روایت عمر بن حنظله شامل فتوی هم می شود چون سخن از حکم به میان آمده است «الحکم ما حکم به افقهما» و منشأ اختلاف حکم هم اختلاف حدیث است و فتوی و حدیث در زمان ائمه (علیه السلام) متحد بوده، پس این الحکم به این بیان شامل فتوی در عصر ائمه (علیه السلام) هم می شود و بعد تکمله ای داشت که اگر فتوی در عصر ائمه (علیه السلام) را شامل شد، فرقی بین فتوی در عصور متأخره و فتوی در عصر ائمه (علیه السلام) نیست پس شامل فتوای فقهاء بعد از عصر ائمه (علیه السلام) هم می شود.

این تقریب در روایت داوود جریان ندارد و فقط سه تقریب در این روایت قابل ذکر می باشد چون در روایت داوود سخن از اختلاف در حدیث به میان نیامده است لذا تقریب دوم در روایت داوود جریان ندارد. به غیر از این ملاحظه تقریب استدلال ها و اشکالاتی که در مورد روایت عمر بن حنظله بود در اینجا هم جریان دارد.

روایت سوم:

روایت سوم که مورد استناد قرار گرفته برای اثبات وجوب تقلید اعلم، روایت موسی بن اکیل است. روایت موسی بن

ص: 216

اکیل: «وباسناده عن محمد بن علی بن محبوب، عن محمد بن الحسین، عن ذبیان بن حکیم، عن موسی بن اکیل، عن ابی عبدالله علیه السلام قال: سئل عن رجل یكون بینہ و بین اخ له منازعه فی حق فیتفقان علی رجلین یكونان بینہما فحکما فاختلفا فیما حکما، قال: کیف یختلفان؟ قال: حکما کل واحد منهما للذی اختاره الخصمان فقال ینظر الی اعدلهما و افقههما فی دین الله فیمضی حکمه» (1).

تقریب استدلال به روایت:

«موسی بن اکیل عن ابی عبدالله علیه السلام قال: سئل عن رجل یكون بینہ و بین اخ له منازعه فی حق» موسی از امام صادق (علیه السلام) سوال می کند در مورد یک مردی که بین او و بین برادرش (برادر مسلمان یا برادر خونی) منازعه و اختلافی در مورد یک حقی واقع شده «فیتفقان علی رجلین یكونان بینہما» این دو برادر با هم بر سر دو نفر توافق می کنند که آن دو نفر بین این دو برادر داوری کنند «فحکما فاختلفا فی ما حکما» آن دو رجلی که به عنوان داور انتخاب شدند، موضوع اختلاف این دو را بررسی کردند و بعد بین خود آنها اختلاف شد «قال علیه السلام: فکیف یختلفان» امام می فرماید: اختلاف آن دو چگونه است؟ «قلت: حکم کل واحد منهما للذی اختاره الخصمان» موسی بن اکیل می گوید که گفتم حکم هر یک از آنها به نفع آن کسی است که او را اختیار کرده است مثلاً زید، عمرو را به عنوان داور انتخاب کرده است و بکر، خالد را به عنوان داور انتخاب کرده است؛ حال عمرو به نفع زید و خالد به نفع بکر حکم کرده

ص: 217

---

1- . تهذیب الأحکام، ج 6، ص 301، حدیث 844/وسائل الشیعه، ج 18، ابواب صفات القاضی، باب 9، حدیث 45.

است. «فقال عليه السلام: ينظر الی اعدلهما و افقههما فی دین الله و یمضی حکمه» نگاه می شود به اعدل این دو رجل و افقه این دو رجل در دین خدا پس حکم او ممضا و نافذ است.

همه استناد مستدل به این جمله است «ینظر الی اعدلهما و افقههما فی دین الله» یعنی در جایی که دو نفر در حکم اختلاف کردند مزیت افقهیت موجب نفوذ حکم افقه می باشد و حکم غیر افقه کنار می رود یعنی افقهیت ملاکی برای گزینش حکم است.

تفاوت روایت سوم با مقبوله:

این روایت هم شبیه روایت داوود و مقبوله عمر بن حنظله است. فقط در اینجا ذکر این نکته ضروری است که ما در مقبوله عمر بن حنظله چهار تقریب استدلال را بیان کردیم که از آن چهار تقریب باید دید کدامیک در این روایت جریان دارد؟ در روایت داوود سه تقریب جریان داشت اما در این روایت دو تقریب بیشتر قابل ذکر نیست.

تقریب چهارم استدلال در مقبوله عمر بن حنظله اینجا جریان ندارد؛ تقریب چهارم این بود که ما اساساً بگوییم منظور از حکم در جمله ی «الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما» یعنی فتوی بدین معنی که منازعه آن دو نفر که بر سر دین یا میراث واقع شده و در صدر حدیث ذکر شده است مربوط به یک موضوع خارجی نباشد بلکه مربوط به یک شبهه حکمیه باشد یعنی آن دو نفر بر سر مال دعوا نکرده اند بلکه بر سر یک حکم کلی اختلاف کرده اند. پس به قرینه ی این مسئله بگوییم منظور از حکم در

مقبوله اساساً حکم به معنای قضای مصطلح نیست بلکه منظور حکم به معنای فتوی می باشد لذا اصلاً روایت مربوط به باب فتوی می باشد.

اشکال این تقریب را در آنجا بیان کردیم اما آیا اصلاً این تقریب در اینجا جریان دارد یا نه؟ به نظر می رسد که تقریب چهارم در اینجا جریان ندارد چون در متن روایت اگر دقت کنیم در روایت می گوید «سنل عن رجل یكون بینہ و بین اخ له منازعۃ فی حق» نزاع در یک حقی است و در مورد حکم نزاع ندارند. لذا به نظر می رسد این روایت تحمل این تقریب چهارم را برای استدلال ندارد.

و اما تقریب دوم هم در مورد این روایت، جریان ندارد. چون گفتیم منشأ اختلاف حکم، اختلاف حدیث بوده است بعد با بیانی این را منطبق بر فتوی کردیم؛ این جمله که اختلاف حکم مربوط به اختلاف در حدیث هست، در روایت داوود و موسی بن اکیل این مسئله ذکر نشده است. لذا این تقریب دوم هم در این روایت مانند روایت داوود جریان ندارد.

بنابراین فقط تقریب اول و سوم در این روایت جریان دارد یعنی بگوییم این روایت و کلمه ی حکم شامل فتوی می شود از راه عدم القول بالفصل یا بگوییم مراد از حکم معنای لغوی حکم است که شامل فتوی و قضای مصطلح می شود.

اشکالات روایت سوم:

در اینجا دیگر ما اشکالات را تکرار نمی کنیم و اشکالاتی که به این دو تقریب وارد بود، به این روایت هم وارد است فقط بعضی از اشکالات عمومی که در مقبوله وارد

بود در اینجا وارد نیست از جمله اینکه در اینجا کلمه اصدقهما نیامده است لذا آن اشکالی که مربوط به ذکر اصدقهما بود و ما آن را قرینه بر این گرفتیم که نمی تواند بواسطه ذکر اصدقهما به فتوی مربوط باشد، این اشکال در اینجا وارد نیست. و همچنین آن اشکالی که به نوعی می خواست روایت را ببرد در باب قضاء با جمله «فتحاکما الی السلطان»، آن هم در این روایت نیست. لذا بعضی از اشکالات در اینجا جریان ندارد.

جمع بندی: در مجموع اگر بخواهیم یک جمع بندی از این دو روایت داشته باشیم می گوئیم این دو روایت داوود و موسی هر دو اساساً مانند مقبوله عمر بن حنظله نه تنها دلالت بر وجوب تقلید اعلم ندارند بلکه به باب قضاء هم مربوط نیستند یعنی مزیت افضلیت را حتی برای قاضی هم ثابت نمی کنند و حتی مزیت افضلیت را برای راوی هم ثابت نمی کنند.

روایت چهارم:

«اختر للحکم بین الناس أفضل رعیتک فی نفسک ممن لاتضیق به الأمور، ولا تمحکه الخصوم، ولا یتمادی فی الزله، ولا یحصر من الفیء إلی الحق إذا عرفه، ولا تشرف نفسه علی طمع، ولا یکتفی بأدنی فهم دون أقصاه، وأوقفهم فی الشبهات و آخذهم بالحجج، و أقلهم تبرؤ ما بمراجعه الخصم، و أصبرهم علی تکشف الأمور، و أصبرهم عند إیضاح الحکم، ممن لا یزدهیه إطرأً و لا یشتمیله إغراءً و أولئک قلیل»<sup>(1)</sup> به روایت دیگری برای وجوب تقلید اعلم استدلال شده است. در عهدنامه امیر المؤمنین (علیه السلام) به مالک اشتر، جمله ای آمده «اختر للحکم بین الناس افضل رعیتک فی نفسک ممن

ص: 220

---

1- . نهج البلاغه، نامه 53/ وسائل الشیعه، ج 18، ص 116، ابواب صفات القاضی، باب 12، حدیث 18.

لاتصديق به الأمور» بعد حضرت (عليه السلام) یک اوصافی را برای این فردی که می خواهد انتخاب شود، ذکر می کنند.

تقریب استدلال به روایت:

امیر المؤمنین (عليه السلام) در این نامه به مالک اشتر می فرماید: برای حکم بین مردم افضل افراد را انتخاب کن و از کسانی باشد که بواسطه آنها امور تنگ و ضیق نشود یعنی انتخاب افضل باعث گشایش امور می شود. وقتی امیر المؤمنین (عليه السلام) امر می کند «اختر» این لزوم را می رساند «للحکم بین الناس» حکم یک معنای عامی دارد و شامل فتوی هم می شود. حکم اعم است از قضاوت بین مردم یا فتوی دادن که باید افضل افراد انتخاب کرد.

مستدل بر اساس دو نکته این استدلال را کرده است:

اولاً: اختر را به عنوان امر ظاهر در وجوب دانسته یعنی انتخاب افضل برای حکم بین مردم واجب است.

ثانیاً: حکم یک معنای عامی دارد که هم قضاء و قضاوت مصطلح را شامل می شود و هم فتوی را. پس گویا حضرت (عليه السلام) دارند دستور می دهند که باید برای قضاوت افضل افراد را انتخاب کرد و برای فتوی باید افضل افراد را انتخاب کرد.

مستدل می گوید ما نیز همین را می گوئیم و این مطلوب ماست که باید مجتهد اعلم را به عنوان کسی که فتوی او اخذ می شود اختیار شود یعنی فتوای او معتبر است و فتوای غیر او معتبر نیست.

اشکالات روایت چهارم:

به نظر ما این روایت از جهاتی محل تأمل و اشکال است:

اشکال اول: اساساً این کلام اجنبیٌّ عمّا نحن فیه می باشد و اصلاً کلمه

ی حکم در اینجا ربطی به فتوی ندارد بلکه بالاتر نه تنها به فتوی ربطی ندارد بلکه به باب قضاء هم ربطی ندارد. چون در اینجا نوعاً اشکال را مبتنی بر این کرده اند که این شامل فتوی نمی شود بلکه قرآنی در آن وجود دارد که نشان می دهد این مربوط به باب قضاوت است و بعد اشکال کرده اند که این در باب قضاء هم به عنوان مزیت اصلاً نمی تواند مورد استناد قرار بگیرد؛ اشکال اول ما این است که این روایت هیچ ربطی نه به باب فتوی دارد و نه به باب قضاوت و منظور از حکم یعنی حکومت و ولایت. یعنی امیر المؤمنین (علیه السلام) به مالک می گویند که اگر خواستی کسی را به عنوان والی و حاکم اختیار کنی، افضل افراد را اختیار کن. این چه ربطی به باب فتوی و قضاء دارد؟ والشاهد علی ذلک که واقعاً شاهد قوی هم هست این جمله «ممن لا تضیق به الأمور» است یعنی کسی را به عنوان حاکم انتخاب کن که امور بوسیله او ضیق نشود بلکه بن بست ها بوسیله او برطرف شود نه اینکه خودش امور را تنگ و ضیق کند. این جمله یک قرینه ی محکمی است بر اینکه این «اختر للحکم بین الناس» فرماندار و والی و کسانی است که می خواهند امور مردم را اداره کنند یعنی اینها از افرادی باشند که امور بوسیله آنها ضیق و تنگ نشود یعنی افرادی که اهل تفکر و تأمل هستند. آیا با وجود این جمله می شود کلمه حکم را حمل بر معنای فتوی کرد؟ و آیا می شود با

این قرینه کلمه ی حکم در اینجا را حمل بر قضای مصطلح کرد؟ قاضی یا شرایط قضاوت را دارد یا ندارد یا بر اساس موازین حکم می کند یا به غیر موازین بهر حال ضیق امور در مورد قاضی معنی ندارد. هم چنین در مورد مفتی و مجتهد هم قابل انطباق نیست. ولی این در مورد حاکم معنی دارد.

پس به دلیل همین «لاتضیق به الأُمور» مراد از افضل در اینجا افقه نیست چون مدعای ما لزوم رجوع به افقه و اعلم است و اگر این را به دایره حکومت ببریم افضل در اینجا به معنای اعلم و افقه نیست. خصوصیات بعد از این ذکر شده است که آن خصوصیات هیچ ربطی به باب فتوی ندارد.

اشکال دوم: سلمنا که این کلام حضرت (علیه السلام) به مسئله ی حکومت و ولایت مربوط نباشد و بگوییم که لفظ حکم یک معنای عامی دارد که شامل فتوی و قضاء مصطلح می شود ولی اینجا قطعاً نمی تواند شامل فتوی شود به خاطر اینکه برای فتوی دادن نیاز به تعیین و نصب مفتی نیست و اینگونه نیست که حاکم کسی را برای فتوی نصب کند بلکه مستفتی تعیین می کند که به چه کسی مراجعه و از چه کسی تقلید کند.

اشکال سوم: اساساً لفظ اختر در این مقام یک بیان ارشادی است. ارشاد به اینکه برای تعیین حاکم و والی یا حتی قاضی افضل اختیار شود. یعنی ارشاد به فهم عقل و در ک عقل و سیره عقلاء و بنای عملی عقلاء است و اصلاً امر مولوی نیست و وجوب نفسی مولوی از آن فهمیده نمی شود در



حالی که مدعای ما این است که لزوم تقلید اعلم یک وجوب نفسی مولوی دارد. پس بر فرض که شامل قضاوت و فتوی هم شود این یک بیان ارشادی است. لذا اجنبی از بحث ما می باشد.

اشکال چهارم: بر فرض که همه این شرایط از جمله افضلیت برای قاضی معتبر باشد و منظور از افضلیت هم اعلمیت باشد، دلیلی نداریم که هر آنچه که در قاضی معتبر است در مفتی هم باید معتبر باشد. ما سابقاً گفتیم بین باب قضاء و باب افتاء هیچ ملازمه ای نیست.

لذا در مجموع از روایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) هم نمی توان اثبات وجوب تقلید اعلم را کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 28

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم تاریخ:

11 آبان 1390

موضوع جزئی: ادله وجوب تقلید

اعلم - دلیل

هفتم مصادف

با: 4 ذی الحجه 1432 سال

دوم

جلسه: 28

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

ما تا اینجا چهار روایت که برای لزوم تقلید اعلم مورد استناد قرار گرفته بود را ذکر کردیم. چند روایت دیگر باقی مانده که باید دید اینها دلالت بر وجوب تقلید اعلم دارد یا نه؟

این روایت در اختصاص شیخ مفید نقل شده و علامه مجلسی در بحار نیز آن را از اختصاص نقل کرده است.

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من تعلم علماً ليمارى به السفهاء أو ليباهى به العلماء أو يصرف به الناس الى نفسه يقول أنا رئيسكم فليتبوا مقعده من النار»

ص: 224

إنّ الرياسة لا تصلح إلا لأهلها؛ فمن دعى الناس الى نفسه وفيهم من هو اعلم منه لم ينظر الله اليه يوم القيامة» (1).

مضمون این روایت این است: کسی که علمی را بیاموزد تا نسبت به سفهاء و علماء مباهات و فخر فروشی کند یا برای اینکه توجه مردم را به سمت خودش جلب کند، و به آنها بگوید من رئیس شما هستم، این در واقع با صدای بلند بدون اینکه حتی به زبان بیاورد می خواهد عملاً این را اثبات کند که علم می آموزد برای اثبات تفوق و ریاست خودش بر مردم؛ روز قیامت طبق این روایت، مقعد چنین شخصی پر از آتش خواهد شد. در ادامه روایت پیامبر (صلی الله علیه و آله) می فرماید: ریاست چیزی نیست که هر کسی ادعای آن را بکند و ریاست فقط برای اهلس سزاوار و شایسته است. پس کسی که مردم را به خودش دعوت کند، در حالی که اعلم از او در بین مردم وجود دارد خداوند در روز قیامت به او نگاه نمی کند.

تقریب استدلال به روایت:

اگر علم آموزی برای اغراض دنیوی و دعوت مردم به خویشتن باشد، این شخص مشمول عذاب الهی است. بعد می گوید اگر مردم را به خودش دعوت بکنند در حالی که اعلم از او در بین مردم وجود دارد، عذاب الهی شامل او می شود؛ اینجا ما باید روایت را بر فتوی تطبیق کنیم (چون بحث در لزوم تقلید از اعلم و رجوع به اعلم است).

شمول روایت بر فتوی از دو جهت می تواند باشد: جهت اول: یکی از ناحیه ی ریاست که بگوییم افتاء و مرجعیت نوعی ریاست است

ص: 225

که اگر کسی خودش را در مقام افتاء قرار دهد در حالی که اعلم از او وجود دارد، خداوند او را عقاب خواهد کرد. یعنی مقام افتاء و مرجعیت را یک ریاست بدانیم. ریاست در درونش این نهفته است که افتاء کند و فتوی بدهد و یعنی کسی خودش را در مسندی قرار دهد که بخواهد فتوی بدهد، این نتیجه اش عذاب و عقاب است.

جهت دوم: یکی هم از ناحیه عنوان «دعی الی نفسه» است یعنی کسی که با وجود اعلم فتوی می دهد در واقع دیگران به سمت خود دعوت می کند و این شخص طبق این روایت، مشمول عذاب و عقاب الهی می باشد.

حال این دو عنوان گرچه در ادامه هم و به یکدیگر پیوسته هستند ولی اگر دقت شود قابل تفکیک است یعنی افتاء با وجود اعلم دعوت الی نفسه است. ریاست هم با بیانی که عرض کردیم شامل فتوی می شود و با وجود اعلم این ریاست موجب عقاب خواهد شد. پس بهر حال مستدل با این بیان می خواهد بگوید با وجود اعلم فتوی دادن غیر اعلم جایز نیست و این معنایش عدم اعتبار فتوای غیر اعلم و عدم حجیت فتوای غیر اعلم است.

بررسی روایت:

الف) از نظر سند:

از نظر سند، این روایت مرسله است یعنی شیخ مفید در کتاب اختصاص بدون هیچ واسطه ای و ذکر سندی فرموده است قال رسول الله (صلی الله علیه و آله). مرحوم علامه مجلسی هم این روایت را از اختصاص شیخ مفید نقل کرده است. حال آیا به صرف مرسله بودن این روایت آن را از اعتبار ساقط کنیم؟ یا نه

ص: 226

مرسلات با یکدیگر متفاوت هستند و بستگی به ناقل آن روایت دارد؟ مانند شیخ صدوق که بسیاری از روایات شیخ صدوق در من لایحضر مرسله است اما مراسیل شیخ صدوق مثل مسانیدش می باشد. یعنی مرسلات شیخ صدوق حجت بوده و مورد قبول و معتبر است. در مورد مرسلات شیخ صدوق می گویند که مرسلات او دو دسته است: گاهی روایتی مرسلأ نقل می کند و می گوید قال ابو عبدالله علیه السلام کذا یعنی اسناد می دهد به امام ولو سندی هم برایش ذکر نکند؛ در این موارد که شیخ به نحو جزمی روایتی را به امام نسبت می دهد، این مرسلات او معتبر است و مانند مسند است و این حذف سند و راویان دلایلی دارد مانند اینکه روایت در جایی گفته شده یا تکرار شده و ایشان سند را دوباره تکرار نکرده است چون در مشیخه آنها را آورده است. و مواردی شیخ سند را حذف کرده ولی به طور قطع آن را به امام نسبت نداده است.

در مورد شیخ مفید هم چنین مطلبی را بعضی گفته اند؛ شیخ مفید کسی است که مورد وثوق و اطمینان است و تا محرز نشود برایش که روایتی از معصوم صادر شده یا نه آن را نقل نمی کند. لذا اگر در روایتی وسائط حذف شده، این از باب این بوده که به وسائط اطمینان داشته و راویانی که به نقل آن حدیث پرداختند مورد وثوق شیخ مفید بوده اند لکن به جهت اختصار و یا مشخص بودن طریق، وسائط را حذف کرده است. پس اینگونه نیست که مرسلات شیخ مفید را صرفاً

به خاطر اینکه مرسل است، بتوانیم کنار بگذاریم. لذا با توجه به شخصیت شیخ مفید و دقتی که در نقل روایات داشته و احتیاطی که در نسبت دادن روایتی به امام داشته اند، این روایت مرسلی است که مانند مسند است و به نظر می رسد که سند این روایت مشکلی ندارد.

(ب) از نظر دلالت

بعضی به دلالت این روایت اشکال کرده اند. اشکالی که به دلالت این روایت شده شبیه به اشکالی است که سابقاً در مورد شرایط مرجع تقلید در موردش بحث شده است. آنجا مطلبی گفته می شد که مرجعیت در واقع یک نوع زعامت و ریاست برای مسلمین است مثلاً آیا مرجع تقلید می تواند ناقص باشد و آیا مرجع تقلید باید مرد باشد و یا زن هم می تواند مرجع تقلید باشد؟ اگر به خاطر داشته باشید در مورد برخی از شرایط مرجعیت یکی از استدلالاتی که مطرح می شد این بود که مرجعیت در واقع یک نوع زعامت و ریاست بر مسلمین است و اگر قرار است کسی زعیم و رئیس باشد، باید دارای یک کمالاتی باشد لذا برای اثبات شرط ذکوریت و حریت و عدم نقص عضو یکی از ادله ای که مورد استناد قرار می گرفت همین مسئله ی ریاست و زعامتی بود که ملازم با مرجعیت است. در همان بحث بعضی اشکال می کردند که مسئله افتاء لزوماً همراه با ریاست و زعامت نیست که ما آن را پاسخ دادیم.

اشکال به دلالت روایت:

اشکالی که به این روایت شده این است که عنوان ریاست شامل فتوی نمی شود یعنی از حیث

ریاست اینگونه نیست که اگر در ریاست اعلیٰ معتبر بود حتماً در فتویٰ هم باید معتبر باشد به عبارت دیگر بین مدعی و دلیل فرق وجود دارد؛ ما به دنبال این هستیم که شرط اعلیٰ را برای مفتی ثابت کنیم اما آنچه که از این روایت استفاده می‌شود این است که ریاست باید در اختیار کسی قرار بگیرد که صلاحیت داشته باشد؛ از این مطلب، ضرورتاً مسئله اعلیٰ در باب فتویٰ و تقلید استفاده نمی‌شود چون ریاست ملازم با افتاء نیست.

در هر صورت اشکال کرده اند که مسئله ی ریاست شامل افتاء نمی‌شود چون ملازمه ای بین این عنوان و افتاء نیست که اگر در ریاست این شرط ذکر شد، حتماً در مفتی هم باید این شرط باشد.

در مورد عنوان دعی الناس الی نفسه هم شاید بتوان این اشکال را مطرح کرد که بالاخره دعوت به نفس موضوعیت دارد در نهی و آنچه که در اینجا مورد نهی قرار گرفته این است که کسی با این علمش بخواهد فخر فروشی کند و بخواهد مدار را بر این قرار دهد که خودش را مطرح کند. لذا تکیه ی روایت بر این مسئله است که کسی علم را وسیله کسب و کار و علم الهی و دینی را وسیله ترقی شخصی خودش و رسیدن به امیال و آرزوهای دنیایی قرار دهد لذا اشکال کرده اند به این روایت که این روایت دلالت بر اعتبار اعلیٰ در مرجع تقلید ندارد.

جواب اشکال:

به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست اولاً همان گونه که سابقاً بیان کردیم بالاخره مرجعیت

ص: 229

به نوعی با ریاست همراه است ولو امروز شرایط با گذشته متفاوت است و دستگاه مرجعیت امروزه گسترده تر شده است ولی در گذشته هم این بوده و تفاوت آن با امروز در سعه و ضیق آن می باشد پس نمی توانیم عنوان مفتی و مقام افتاء را با این ریاست و زعامت به طور کلی تفکیک کنیم چرا که بالاخره به نوعی این ریاست در مفتی وجود دارد لذا به نظر می رسد به این بخش اشکال وارد نیست. همچنین در مورد دعوت الی نفسه ببینید روایت می گوید که «دعی الناس الی نفسه و فیهم من هو اعلم منه» کسی دعوت به خودش بکند در حالی که اعلم از او وجود دارد؛ در اینجا روایت نمی خواهد بگوید مدار نهی بر دعوت الی نفسه است. فرض این مستشکل بر این استوار است که می گوید گویا آنچه که مورد نهی قرار گرفته دعوت الی نفسه است و این دعوت الی نفسه از ناحیه هر کسی که باشد اشکالی دارد حتی اگر اعلم دعوت الی نفسه کند این مذموم است ولی اگر در روایت دقت کنیم روایت این را می خواهد بگوید که اساساً با وجود اعلم اگر غیر اعلم پا به میدان بگذارد، این عین دعوت الی نفسه است پس نفس این کار اشکال دارد.

لذا این اشکالی که این مستشکل اینجا بر این روایت وارد کرده، به نظر می رسد که وارد نیست. در مجموع اگر این روایت را در مقایسه با سایر روایات بخواهیم در نظر بگیریم از نظر دلالت بهتر از روایات قبلی است و از نظر سندی هم مشکلی

ندارد و به طور کلی این روایت ظهور بیشتری در مطلوب نسبت به سایر روایات دارد. ولی محتمل این است که این روایت هم خالی از اشکال نباشد.

اشکال وارد بر روایت:

اشکالی که اینجا ممکن است به استدلال به این روایت مطرح کرد این است که اساساً روایت در واقع به دنبال یک مطلب است یعنی روایت می خواهد بگوید ریاست و دعوت الی نفسه هر دو یک چیز است و دو عنوان مستقل نیستند چون در صدر روایت هم دارد «أو یصرف به الناس الی نفسه یقول أنا رئیسکم» یعنی اینکه ذهن مردم را به خودش جلب کند و می گوید من رئیس شما هستم اینها هر دو یک عنوان می باشد. کسی که رئیس باشد محور است و کسی که مردم را به خودش دعوت می کند محور است و در واقع می گوید که کسی که بخواهد با علم خود، خودش را محور قرار دهد و ریاست کند بر مردم؛ بنابراین این دو حیث جدا شدنی نیست و هر دو یک حقیقت را دارند بیان می کنند. لکن این ریاستی که در اینجا مطرح شده آیا مرجعیت در فتوی و زعامت در بیان حلال و حرام است که محل بحث ماست یا ریاست به معنای خلافت و امارت و حکومت است؟ با توجه به بیانی که در این روایت شده و شرایطی که در آن زمان بوده و روایات مشابهی که در اینجا وجود دارد شاید بتوان گفت که اینجا در مقام نهی از کسانی است که خلافت را غصب کرده اند و در واقع دارد نهی می کنند از

ص: 231



عمل کسانی که ریاست مردم را به عهده گرفته اند در حالی اعلم و اعرف از آنها در بین مردم که خود اهل بیت (علیه السلام) بودند وجود دارند. اینجا منظور از ریاست، مرجعیت در فتوی و مرجعیت برای بیان حلال و حرام نیست بلکه مسئله حکومت مطرح است و اگر مسئله حکومت باشد ممکن است گفته شود در ریاست به این معنی اعلمیت شرط باشد اما این لزوماً به این معنی نیست که کسی که می خواهد فتوی بدهد، باید اعلمیت در او معتبر باشد.

در نهایت در مورد این روایت می توان گفت اشکالاتی که نسبت به روایات قبلی داشتیم در اینجا حداقل آن اشکالات مطرح نیست ولی اینجا ولو در حد احتمال بخواهیم این مسئله را در روایت مطرح کنیم بالا-خره روایت از قابلیت برای استدلال ساقط می شود. تذکر اخلاقی:

روایتی است از امیر المؤمنین علی علیه السلام: «من وثق بأنّ ما قدّر الله له لن يفوته، استراح قلبه».

کسی که به خدا اعتماد کند و به خدا اطمینان داشته باشد که آنچه خداوند تبارک و تعالی برای او مقدر کرده است، از او فوت نخواهد شد آرامش قلبی خواهد داشت. یعنی اگر قرار باشد سهم او به او برسد، می رسد و هیچ کس نمی تواند مانع باشد و اگر هم قرار باشد چیزی به او نرسد، هر چقدر هم تلاش کند به آن نمی رسد. اگر کسی این چنین اعتمادی به خداوند داشته باشد قلبش راحت است و آرامش دارد. البته این به معنای این نیست که در خانه بنشیند و دیگر تلاش نکند و بگوید من بر خدا

توکل می کنم و من به خدا اطمینان دارم؛ این سم مهلک است. مورد روایت در فرضی است که کسی تلاش خود را می کند و با وجود این تلاش به خداوند تبارک و تعالی اطمینان دارد در مقدرات لذا قلب آرام و راحت خواهد داشت برخلاف کسی که به خدا اطمینان ندارد. چنین کسی همیشه راضی نبوده و با حرص و طمع زیاد به دور از آرامش روحی و قلبی زندگی می کند. خیلی از اضطراب ها و ناآرامی های جامعه با این روایات قابل حل است و همه آن با دارو و دکتر حل شدنی نیست. خیلی از ریشه های اضطراب ها و نگرانی ها این است که ما قانع به سهم خودمان از دنیا نیستیم.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 29

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم تاریخ:

17 آبان 1390

موضوع جزئی: ادله وجوب

تقلید اعلم - دلیل هفتم مصادف با:

11 ذی الحجه 1432 سال

دوم جلسه: 29

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

بحث در روایات دال بر وجوب تقلید اعلم بود. تا اینجا پنج روایت را ذکر کردیم.

روایت ششم:

روایت ششم روایتی است از امام جواد(علیه السلام) «عن الجواد علیه السلام أنه قال: مخاطباً عمّه» خطاب به عموی بزرگوارشان فرمودند «یا عمّ إنه عظیم عند الله أن تقف غداً بین یدیہ فیقول لک لم تقتی عبادی بما لم تعلم و فی الأمه من هو اعلم منك» روز قیامت برای تو خیلی سنگین است که تو را در محضر خدا حاضر کنند

و خداوند تبارک و تعالی به تو بفرماید چرا برای بندگان من فتوی به چیزی دادی که نمی دانستی؟ در حالی که بین امت من کسی که اعلم از تو بود، وجود داشت. (1)

بر طبق این روایت امام علیه السلام برای فتوی دادن با وجود اعلم توییح کردند یعنی گویا نهی شده است از فتوی از ناحیه غیر اعلم با وجود اعلم این معنایش این است که فتوای غیر اعلم با بودن اعلم اعتبار ندارد. وقتی می گوید «إِنَّهُ عَظِيمٌ عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقِفَ غَدًا بَيْنَ يَدَيْهِ» و بعد خداوند تبارک و تعالی مؤاخذه کند که چرا در حالی که اعلم از تو وجود داشت، تو فتوی دادی؟ این نشان می دهد که تقلید اعلم واجب است و اصلاً با وجود اعلم، فتوای غیر اعلم اعتبار ندارد. مدعای ما هم همین مطلب بود که می خواستیم وجوب تقلید اعلم و حجیت فتوای اعلم و عدم اعتبار فتوای غیر اعلم را ثابت کنیم.

بررسی روایت:

از نظر سندی: اولاً از نظر سندی این روایت مرسله می باشد که روایت ضعیف است. این مرسله با مرسله قبلی هم متفاوت است؛ چنانچه قبلاً هم اشاره کردیم بعضی از مراسلات مثل مسانید هستند و درست است که مرسله هستند و سند در جایی منقطع است ولی این ارسال به اعتبار روایت لطمه ای نمی زند مثل مراسلات جزمی شیخ صدوق و مراسلات شیخ مفید اما این مرسله از جنس آن مراسلات نیست.

از نظر دلالتی: از نظر دلالت هم اگر ما در روایت دقت کنیم معلوم می شود که اساساً روایت در مقام تعیین رجوع به اعلم

نیست برای اینکه امام علیه السلام در این روایت می فرماید «إِنَّهُ عَظِيمٌ عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقِفَ غَدًا بَيْنَ يَدَيْهِ فَيَقُولُ لَكَ لِمَنْ تَقْتِيعَادِي بِمَا لَمْ تَعْلَمْ» می گوید سؤال و مؤاخذه بر این است که چرا فتوی دادی به چیزی که نمی دانستی در حالی که اعلم از تو وجود داشت؟ در واقع در این روایت مؤاخذه بر فتوای بغیر علم است یعنی کسی که علم ندارد بدون علم فتوی می دهد. بحث ما در فتوای بغیر علم نیست بلکه سخن از فتوای غیر اعلم است یعنی در واقع در روایت دارد مقایسه می کند عالم و جاهل را و دارد می گوید که با وجود عالم، جاهل حق فتوی دادن ندارد. اعلمیت اینجا نه به معنای افعال تفضیلی اش در مقابل عالم بلکه در اینجا به معنای من له العلم در مقابل کسی که لیس له العلم است چون تعبیر این است چرا فتوی دادی بما لم تعلم در حالی که اعلم از تو بود. اینکه می گوید در حالی که اعلم از تو بود یعنی در حالی که کسی در میان امت بود که فتوی عن علم بدهد، جاهل به میدان آمده و عن غیر علم فتوی می دهد. پس روایت اساساً به مسئله اعلمیت مربوط نیست و دارد مؤخذه می کند کسی را که فتوای بغیر علم می دهد لذا این روایت هم به نظر می رسد که نمی تواند وافی به مقصود باشد.

ما تا اینجا از دلیل هفتم شش روایت گفتیم که هیچ کدام از این روایات وجوب تقلید اعلم را نمی تواند اثبات کند.

نتیجه ادله قول

ص: 235

اول:

اگر بخواهیم یک جمع بندی از ادله ی وجوب تقلید اعلم داشته باشیم باید این را بگوئیم که از این هفت دلیلی که بر وجوب تقلید اعلم اقامه شد و ما بیان کردیم و مورد بررسی قرار دادیم، هیچ کدام وجوب تقلید اعلم را نتوانست ثابت کند. هر چند دلایل دیگری را هم ذکر کرده اند که لزومی در بیان آن نیست و اشکالات آنها نیز با اشکالاتی که به ادله هفتگانه کردیم، معلوم می شود. آنچه که ما از این ادله استفاده کردیم رجحان رجوع به اعلم می باشد و به هیچ وجه تعین استفاده نمی شود. پس ادله قول به تعین رجوع به اعلم نا کافی بود.

قول دوم: جواز رجوع به غیر اعلم

حال باید برویم به سراغ قول دوم که قول به تخییر در رجوع و تقلید از اعلم و غیر اعلم است و در مورد ادله مورد استناد آنها به بحث پردازیم. برای این مدعا ادله ای را اقامه کرده اند که ما یکایک این ادله را ذکر می کنیم و بررسی می کنیم تا ببینیم این قول می تواند با این ادله ثابت شود یا نه؟

ادله قول دوم:

دلیل اول:

دلیل اول قائلین به تخییر بین اعلم و غیر اعلم، اطلاقات ادله ی لفظیه مشروعیت تقلید است. ما از ادله مشروعیت و جواز تقلید در چند موضع استفاده کردیم. این ادله را سال گذشته در بحث از مشروعیت تقلید بیان کردیم. ادله عبارت بود از حکم عقل، سیره عقلاء، آیات و روایات.

بخشی از آن ادله، ادله لفظیه بودند یعنی آیاتی

ص: 236

مانند آیه نفر، آیه سؤال و روایاتی همانند روایت احتجاج و بعضی روایات دیگر. دلیل اول قائلین به تخییر، اطلاقات ادله ی لفظیه ی مشروعیت تقلید است. مثلاً از جمله ادله لفظیه آیه نفر (1) بود؛ از اینآیه چند استفاده کردیم. طبق این آیه آن چیزی که بر مکلفین واجب است تحذر است یعنی از انذار متفقهین، مردم باید متحذر شوند. اینجا وجوب حذر پس از انذار متفقهین مقید به قید اعلمیت و افضلیت و اقمهیت منذر نشده است و گفته که بر مردم واجب است متحذر شوند و اینکه تحذر بر آنها واجب است یعنی پذیرفتن انذار متفقهین بر آنها واجب است. این آیه از حیث اعلم بودن یا نبودن، افقه بودن یا نبودن منذر که از قول او باید متحذر بشوند، اطلاق دارد. در حالی که قطعاً کسانی که علم دین یاد می گرفتند و متفقه در دین می شدند از نظر مراتب علمی در یک ردیف نبودند اما در آیه این قید نیامده است. بنابراین آیه نفر از این نظر اطلاق دارد.

دلیل دیگر آیه سؤال بود. آیه سؤال نیز از این نظر اطلاق داشت. آیه سؤال می فرماید «فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا یعلمون» در اینجا امر به سؤال شده است و مردم باید از اهل علم و اهل ذکر سؤال کنند؛ اهل ذکر یا به عبارت دیگر اهل علم عنوانی است که هم اعلم و هم غیر اعلم را شامل می شود. وقتی امر به سؤال از اهل علم می شود معنایش این است که قول اهل علم معتبر و حجت است و دیگر اهل ذکر را به گونه ای بیان

ص: 237

نکرده که فقط اعلم را شامل شود. پس اهل ذکر مقید به قید افقهیت و اعلمیت نشده است. اگر اهل ذکر مقید به قید اعلمیت بود، در آیه باید بیان می شد و حال که بیان نشده نشان می دهد آیه از حیث اعلمیت و یا افقهیت اطلاق دارد. پس اطلاق آیات داله بر جواز تقلید و مشروعیت تقلید، تخیر بین اعلم غیر اعلم را ثابت می کند.

در مورد روایات هم مطلب همین گونه است. روایت احتجاج روایت طولانی بود که ما سابقاً آن را خواندیم؛ همان روایت معروف «و اما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدینه مخالفاً علی هواه مطیعاً لامر مولاه فللعوام أن یقلدوه»<sup>(1)</sup>.

در این روایت امر به تقلید از فقهاء شده لکن چهار وصف را برای فقیه ذکر کرده «صائناً لنفسه حافظاً لدینه مخالفاً علی هواه مطیعاً لامر مولاه» یعنی اگر فقیهی واجد این اوصاف چهارگانه و دارای این چهار صفت بود، تقلید از او مشروع و رجوع به چنین فقیهی جایز است. این عنوان کلی و این چهار صفت در هر فقیهی که تحقق پیدا کند تقلید از او جایز است این روایت از حیث اعلمیت فقیه اطلاق دارد. اگر افقهیت و اعلمیت معتبر بود باید در این روایت به آن اشاره می شد. لذا از اطلاق روایت استفاده می شود که اعلمیت معتبر نبوده و ضرورتی ندارد.

روایات دیگری هم وجود دارد. اگر به خاطر داشته باشید روایاتی را در باب مشروعیت تقلید ذکر کردیم که در آن روایات ائمه علیهم السلام امر به رجوع به اصحاب کرده اند. روایتی در مورد یونس بن

ص: 238

---

1- . احتجاج، ج 2، ص 509-512/ وسائل، کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب 10، حدیث 20.

عبد الرحمن و عمری و در مورد زراره که امام علیه السلام در مقابل آن سائل فرمود «علیک بهذا الجالس» و او را به زراره ارجاع دادند. به ابان بن تغلب امر به افتاء کردند. پس مجموع روایاتی که از آنها استفاده می شود تقلید جایز و مشروع است، هیچ کدام از آنها فرقی بین اعلم و غیر اعلم نگذاشته اند و در ارجاعی که به اصحاب داده اند قید اعلمیت ذکر نشده است. با اینکه در موقع ارجاع ائمه بین افراد اختلاف در مرتبه علمی بود ولی قید اقلهت و اعلمیت را ذکر نمودند.

بنابراین دلیل اول قائلین به تخییر در رجوع به اعلم و غیر اعلم، اطلاعات ادله جواز تقلید است. معنای این اطلاق جواز رجوع به غیر اعلم بوده و اینکه می شود از غیر اعلم هم تقلید کرد پس تخییر بین اعلم و غیر اعلم ثابت می شود.

بحث جلسه آینده: باید دید که آیا روایات از این جهت در مقام بیان هست یا نیست تا بعد ببینیم که می توانیم استفاده از اطلاعات کنیم.

حال این دلیل را مورد مطالعه قرار دهید که آیا اطلاعات ادله تقلید می تواند به عنوان دلیل جواز رجوع به غیر اعلم باشد یا نه؟ نظر محقق اصفهانی در اجتهاد و تقلید و همچنین اجتهاد و تقلید آقای خوئی و تفصیل الشریعه مرحوم آقای فاضل (ره) را بررسی کنید تا این شاء الله در جلسه بعدی ببینیم که آیا این دلیل مورد قبول هست یا نه؟

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 30

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم تاریخ:

18

ص: 239

آبان 1390

موضوع جزئی: ادله جواز

رجوع به اعلم مصادف

با: 12 ذی الحجه 1432 سال



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

خلاصه جلسه گذشته:

عرض شد قائلین به جواز رجوع به غیر اعلم یا به عبارت دیگر قائلین به تخییر بین اعلم و غیر اعلم به ادله ای تمسک کرده اند که ما در جلسه گذشته دلیل اول این قول را ذکر کردیم.

دلیل اول، اطلاقات ادله لفظیه جواز تقلید بود. عرض کردیم اینها با استناد به اطلاق آیات و روایاتی که بر جواز تقلید و مشروعیت تقلید اقامه شده، استفاده کرده اند که قید اعلمیت و افقهیت در تقلید معتبر نیست چون در هیچ یک از این ادله این قید ذکر نشده است و ما از عدم ذکر قید در آیات و روایاتی که جواز تقلید را ثابت می کنند، کشف می کنیم اعلمیت و افقهیت در مرجع تقلید معتبر نیست.

بررسی دلیل اول:

حال باید دید آیا این دلیل تمام است یا خیر؟ یعنی آیا می تواند تخییر و جواز رجوع به غیر اعلم را ثابت کند یا نه؟

با قطع نظر از اشکالاتی که فی الجمله این ادله دارند و ما در بحث از مشروعیت تقلید به آنها اشاره کردیم، بطور کلی باید ببینیم آیا اطلاق در این بحث قابل استفاده است یا نه؟ آیا از این ادله می توانیم چنین اطلاقی را کشف کنیم یا خیر؟

دو اشکال به این دلیل وارد شده است:

اشکال اول:

اشکال اول اشکالی

هست که مرحوم آقای خوئی به این دلیل دارند و البته مطلب تازه ای نیست و ما سابقاً هم این اشکال را در بحث از تخییر بین المتساویین و عدول به حی مساوی مطرح کردیم و پاسخ دادیم.

ملخص اشکال آقای خوئی این است: اطلاق ادله حجیت قول مجتهد، شامل متعارضین نمی شود. اصلاً ما نمی توانیم به اطلاق ادله حجیت فتوی و قول مجتهد تمسک کنیم چون اساساً شمول این ادله نسبت به متعارضین اعم از خبر یا بینه و یا دو فتوای متعارض، مستلزم جمع بین ضدین و یا نقیضین است؛ یعنی اگر این ادله بخواهد هر دو فتوای متعارض را شامل شود این مستلزم جمع بین ضدین یا نقیضین است و اگر یکی معین را بخواهد شامل شود و دیگری را شامل نشود این ترجیح بلا مرجح است و یکی غیر معین را اگر بخواهد شامل شود، این هم نمی شود چون دلیلی بر آن نداریم.

پس یکی غیر معین مشمول ادله حجیت و اعتبار فتوی و قول مجتهد نیست چون مفاد آن ادله، حجیت تعیینیه است نه حجیت تخییریه و اگر به خاطر داشته باشید ما عرض کردیم اساساً به نظر ایشان حجیت تخییریه معقول نیست. ایشان نتیجه می گیرند که با توجه به اینکه هیچ یک از این سه فرض صحیح نیست لذا مقتضای قاعده تساقط هر دو دلیل است یعنی هر دو دلیل از اعتبار ساقط می شوند و فقط در مورد خبرین متعارضین ایشان می گویند ما دلیل خاص داریم که دلالت بر ترجیح احدهما یا تخییر می کند ولی در مورد سایر متعارضین مثل دو بینه متعارض یا

دو فتوای متعارض، دلیلی که بر ترجیح یکی از دو فتوی یا تخییر بین دو فتوی دلالت کند، نداریم.

نتیجه ی سخن ایشان این است که اطلاقات ادله تقلید، اصلاً شامل فتوی اعلم و غیر اعلم مع المعارضه نمی شود بلکه در این مورد باید حکم به تساقط کرد.

این اشکالی است که ایشان به اطلاقات این ادله دارند یعنی در واقع می گویند اصلاً این ادله شامل دو فتوای متعارض نمی شود تا ما بخواهیم به اطلاقش تمسک کنیم. این اشکالی بود که قبلاً هم گفتند لکن اینجا در ادامه به یک قولی اشاره می کنند که طبق آن قول هم قاعده اقتضای تخییر بین متعارضین می کند. این قائل می گوید درست است از راه ادله نمی توانیم تخییر را استفاده کنیم اما قاعده اقتضای تخییر در ما نحن فیه دارد که نتیجه آن حجیت فتوای اعلم و غیر اعلم، هر دو می باشد. بالاخره اگر از راه دلیل نشد ما به واسطه قاعده تخییر را ثابت می کنیم و معلوم است که نتیجه آن این است که فتوای اعلم و غیر اعلم هر دو حجت است ولی ایشان تفصیلاً این قول را مطرح و رد می کند و می گوید قاعده هم اقتضای تخییر ندارد.

نتیجه ای که از مجموع بحث ایشان گرفته می شود این است که دلیل اول نمی تواند جواز رجوع به غیر اعلم را ثابت کند. (1) حال باید دید اشکال مرحوم آقای خوئی وارد است یا نه؟

پاسخی اشکال اول:

ما عرض کردیم به نظر ما منعی از شمول اطلاق ادله حجیت نسبت به

ص: 242

فرض تعارض نیست چون ما قبول داریم که ادله هر دو را شامل نمی شود. همچنین یکی غیر معین را هم شامل نمی شود ولی مانعی از حجت قرار دادن احدهمای غیر معین نیست. ادله حجت را برای فتوی به نحو حجت بدلیه ثابت می کنند. ما گفتیم که حجت بدلیه معقول است یعنی حجت به نحوی که بر طبیعت ساری و جاری که بر هر فردی منطبق شود، جعل نشده بلکه به نحوی جعل شده که شامل هر دو می شود. به تعبیر محقق اصفهانی شمول ادله ی حجت نسبت به صورت تعارض در صورتی مستلزم محذور است که بخواهد حجت هر کدام را به نحو تعیینی و فعلی ثابت کند ولی چنانچه حجت تخییری را ثابت کند هیچ محذوری پیش نخواهد آمد. مفاد ادله هم اگر چه حجت تعیینیه هر فتوای است اما چون هر یک از دو فتوی مبتلا به معارض است و امکان امثال نیست، لذا حجت تعیینیه فعلیت پیدا نمی کند ولی مانع فعلیت حجت تخییری نمی شود. لذا مشکلی ندارد و حجت به نحو تخییری و به نحو بدلی معقول است و این ادله حجت را به تخییر می توانند برای دو فتوی ثابت کنند و لذا این اشکال به نظر می رسد نمی تواند در دلیل اول خدشه ای وارد کند. اشکال دوم:

اشکال دوم این است که مهم ترین شرط از شروط اطلاق و مهم ترین مقدمه از مقدمات حکمت برای استفاده اطلاق این است که متکلم در مقام بیان تمام مرادش باشد یعنی در مقام ذکر همه خصوصیات باشد که در ترتب حکم دخیل هستند. اگر

متکلم در این مقام نباشد ما نمی توانیم استفاده اطلاق کنیم. این یک رکن مهم از ارکان مقدمات حکمت و استفاده اطلاق است.

حال اگر قانون گذار و شارع هم به عنوان یک قانون گذار، در جایی در مقام اصل تشریح حکم باشد و در مقام ذکر خصوصیات و جزئیات قانون نباشد، طبیعتاً نمی توانیم نسبت به نفی جزئیات و خصوصیات اطلاق جاری کنیم. نمی توانیم از عدم ذکر یک خصوصیتی در کلام قانون گذار استفاده کنیم که پس این قید در قانون معتبر نیست چون قانون گذار (شارع) گاهی در مقام اصل تشریح حکم است مثلاً در قرآن می فرماید «اقیموا الصلاه» آیا می توانیم به اطلاق اقیموا الصلاه تمسک کنیم و هر چیزی را که شک در شرطیت یا جزئیت آن داریم، نفی کنیم و بگوییم که این اطلاق دارد چون هیچ شرط و جزئی را ذکر نکرده است؟ در اینجا نمی توانیم استفاده اطلاق کنیم برای اینکه در اینجا شارع در مقام اصل تشریح نماز است و در مقام ذکر خصوصیات و جزئیات و شرایط نماز نیست. اما گاهی در یک دلیلی شارع در مقام ذکر خصوصیات و در مقام بیان شرایط است؛ در این مورد اگر شرطی ذکر نشود، از عدم ذکر آن جزء یا شرط می توانیم استفاده کنیم که آن جزء یا شرط اعتبار ندارد.

این مطلب در ما نحن فیه هم منطبق است. این مستشکل می گوید ادله لفظیه مربوط به تقلید، همه در مقام بیان اصل تشریح تقلید هستند نه بیان همه احکام تقلید لذا عدم ذکر قید و خصوصیتی نمی تواند دلیل بر عدم

اعتبار آن قید باشد مثلاً فرض کنید آیه نفر و یا آیه سؤال در آن قید اعلمیّت نیامده است اما به صرف عدم ذکر قید اعلمیّت و افقهیّت نمی توانیم استفاده کنیم که پس اعلمیّت و افقهیّت در مرجع تقلید اعتبار ندارد چون اینجا اصلاً در مقام بیان اصل مشروعیّت تقلید است. مثلاً آیه نفر در مقام بیان ایجاب نفر بر یک گروهی است که تقه در دین پیدا کنند و سپس بعد از مراجعه قوم خود را انذار کنند تا آنها متحذر شود و منظور از تحذر هم، تحذر عملی است؛ این آیه حجیت قول مندرین را ثابت می کند ولی از جهت اعلم بودن یا نبودن مندرین در مقام بیان نیست. لذا نه از جهت افقهیّت و اعلمیّت منذر اطلاق دارد و نه از جهت تعارض بین قول مندرین اطلاق دارد. آنچه که از آیه نفر استفاده می شود این است که قول منذر مطلقاً حجت است.

آیه سؤال هم همین طور است؛ این آیه اصل لزوم رجوع به عالم را اثبات می کند. می گوید «إن كنتم لاتعلمون» اگر نمی دانید، سؤال کنید. وقتی در مقام بیان اصل ضرورت رجوع جاهل به عالم است دیگر فعلاً از این جهت کاری ندارد که آیا آن عالم باید اعلم باشد یا نباشد یا فرض تعارض آن عالم با غیر او را شامل شود یا نه؟ آیه اصلاً از این جهت در مقام بیان نیست. لذا کسی نمی تواند به اطلاق آیه سؤال تمسک کند و بگوید مطلق اهل ذکر قولش معتبر است و اعلم بودن یا نبودن آن مهم نیست و فقط صدق

اهل ذکر بودن کند، کفایت می کند؛ کسی نمی تواند به این اطلاق عمل کند چون آیه اصلاً از این جهت در مقام بیان نیست. نکته:

البته در مورد آیه نفر و سؤال این مطلب هم در استدلال بعضی ذکر شده که استفاده اطلاق از آیه نفر و آیه سؤال با توجه به ندرت تساوی بین علماء و توافق آراء آنها روشن تر است. این را در حقیقت به عنوان یک قرینه بر استفاده اطلاق قرار دادند. یعنی می گویند اینکه این دو آیه بخواهد حمل بشود بر صورت تساوی بین نافرین و مسئولین، این حمل بر فرد نادر است و حمل بر فرد نادر هم صحیح نیست. ندرت تساوی خودش کمک می کند بر اطلاق آیه یعنی آیه نفر و آیه سؤال ناظر به این جهت هست نافرین که می روند، مسئولین اینها همه در یک حد و اندازه نیستند یعنی با عنایت به عدم تساوی آنها حرفی از اعلمیت و افقهیت گفته نشده است. این را قائلین به تخییر و کسانی که به اطلاق این دو آیه تمسک کرده اند، تأکید بر آن دارند که با توجه به اینکه تساوی بین نافرین و مسئولین نادر است، و حمل آیه بر این فرد، حمل بر فرد نادر است پس معلوم می شود که اصلاً نمی توانیم بر صورت تساوی حمل کنیم.

از این سخن بعضی جواب دادند از جمله مرحوم آقای حکیم که فرموده اند این مسئله که نافرین و مسئولین همه مساوی باشند از حیث فضیلت، این یک امر نادری است؛ این قابل انکار نیست ولی صرف ندرت تساوی کافی نیست بلکه

باید ندرت تساوی به ندرت اتفاق در فتوی ضمیمه شود در حالی که این گونه نیست یعنی اتفاق در فتوی نادر نیست حتی اشخاص مساوی هم فتاویشان لزوماً مساوی نیست.

در هر صورت می‌خواستیم این نکته را هم اضافه کنیم که بعضی برای استفاده اطلاق از این آیه، این نکته را هم ضمیمه کردند که پاسخ آن داده شده است و دیگران هم پاسخ دادند و ما باید بعداً بررسی کنیم. پس ببینید این دو آیه اطلاق ندارد.

در مورد روایات هم نمی‌توانیم احراز کنیم که در مقام بیان از این جهت هستند مثلاً. روایت احتجاج «وَأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه...» این در مقام بیان اصل جواز تقلید و مشروعیت تقلید است. می‌گوید از فقیهی که این اوصاف چهارگانه را داشته باشد باید تقلید کرد ولی اینکه آیا باید اعلم باشد یا نه، اگر اعلم بین آنها بود چه باید کرد و آیا اگر بین فتاوی فقهاء تعارض پیش آمد چه باید کرد، از این جهت در مقام بیان نیست و این فقط دارد اصل جواز تقلید از فقیه بیان می‌کند. در مقام بیان احکام و جزئیات تقلید نیست لذا از عدم ذکر این قید ما نمی‌توانیم استفاده اطلاق کنیم. در مورد روایات دیگر هم همین گونه است.

آن وقت یک مؤیدی هم اینجا در مورد این مطلب ذکر می‌کنند و می‌گویند ببینید اگر کسی مریض باشد و سؤال کند که چه باید کند، کسی که سؤال در مورد مرض خودش می‌کند به او می‌گویند باید به دکتر مراجعه



کند. این پاسخ در واقع مقام بیان ضرورت رجوع به طیب است و می خواهد بگوید تنها راه رهایی از بیماری رجوع به طیب و عمل به دستورات طیب است. اما اینکه باید به چه طیبی مراجعه کند و یا وجود اعلم و افضل چه باید کند و اگر بین اطباء اختلاف پیش آمد چه باید کند، در مقام بیان از آن جهت نیست بلکه می خواهد اصل رجوع به طیب را برای شما بگوید. در بحث ما هم همین گونه است یعنی اصل رجوع به مرجع تقلید را بیان می کند و در مقام بیان جزئیات و خصوصیات و شرایط مربوط به تقلید و احکام تقلید نیست. لذا دیگر ما نمی توانیم از عدم ذکر یک خصوصیت و قید و شرطی استفاده کنیم که آن قید و شرط معتبر نیست و استفاده اطلاق کنیم. این محصل اشکال دوم به دلیل اول بود که بیان کردیم.

تذکر اخلاقی:

روایتی از امام حسن علیه السلام که حضرت می فرماید: «مَنْ عَبَدَ اللَّهَ عَبْدَ اللَّهِ لَهُ كُلَّ شَيْءٍ» کسی که بندگی خدا را بکند، خداوند متعال همه چیز را بنده او می کند.

ببینید عبادت خدا صرفاً به یک سری الفاظ و اعمال ظاهری نیست هر چند اینها مهم است و جلوه ای از عبادت حقیقی است ولی عبادت خدا یعنی تسلیم در برابر خداوند، خضوع در برابر خدا و خوف از خدا. اینکه خدا را قادر و عالم مطلق بدانیم و اینکه خدا را همه چیز بدانیم و خود را هیچ بدانیم. کسی که نسبتش با خدا این باشد، این به نقطه ای می

ص: 248

رسد که خداوند متعال همه چیز را بنده او می گرداند. عبودیت خداوند باعث قرب به حق تعالی می شود و هر مقداری که انسان بالاتر رود و به آن نقطه نزدیک تر شود، سعه وجودی پیدا می کند و همه چیز را در ظل وجود او قرار می دهد. ائمه معصومین علیهم السلام چرا از این خصوصیت برخوردارند؟ یعنی قطعاً آنها به مقام قرب الهی نائل شدند و این از راه عبودیت خدا حاصل می شود. نتیجه آن هم این است که خداوند همه چیز را بنده آنها قرار داده است یعنی انسان هایی که به این مقام می رسند همه چیز در تحت اختیار آنهاست. این برای اهل بیت علیهم السلام تکویناً اتفاق می افتد و برای غیر آنها هم همین طور است و خداوند می تواند همه چیز را بنده آنها می کند و این جلوه ها و تجلی های مختلف دارد و مهم ترین آن این است که انسانی که به آن نقطه می رسد تسلیم و اسیر هیچ یک از مسائل و لذائذ دنیوی نمی شود و همه چیز در اختیار اوست و نفس او آن چنان قدرت دارد که او می تواند به شهوتش و هوس و خواسته اش امر کند و آنها را کنترل کند. و او می تواند با وجود این قدرت تصرف در عالم تکوین هم بکند. ان شاء الله خداوند توفیق عبادت خودش را عنایت بفرماید.

«والحمد لله رب العالمین»

### جلسه: 31

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم تاریخ:

21 آبان 1390

موضوع جزئی: ادله جواز

رجوع به اعلم مصادف با:

ص: 249

15

ذی الحجه 1432 سال

دوم

جلسه: 31

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در ادله قائلین به جواز رجوع به غیر اعلم یا به عبارت دیگر ادله قائلین به تخییر بین اعلم و غیر اعلم بود. عرض کردیم دلیل اول این قول، اطلاقات ادله جواز تقلید و مشروعیت تقلید است. اینها با استناد به عدم ذکر قید اعلمیت و اقله اعم از آیات و روایات، می گویند ما کشف اطلاق می کنیم و نتیجه می گیریم که این قید در زمره ی اوصاف و شرایط مرجع تقلید نیست.

تقریب استدلال به آیات از جمله آیه نفر و آیه سؤال و همچنین روایات مانند روایت احتجاج، توقیع شریف و امثال اینها را بیان کردیم. گفتیم دو اشکال به این استدلال شده؛ یک اشکال را مرحوم آقای خوئی فرموده اند که ما این اشکال را بیان کردیم و پاسخ دادیم.

اشکال دوم به این دلیل را هم بیان کردیم. محصل اشکال دوم بر اطلاقات ادله جواز تقلید این بود که این ادله در مقام بیان اصل مشروعیت تقلید هستند. آیات و روایات در مقام بیان این مطلب هستند که تقلید از هر کسی که صدق فقیه، عالم، اهل ذکر بر او بکند، جایز است یعنی قول و فتوای عالم و مجتهد حجت است اما از جهت جزئیات مربوط به تقلید و از حیث احکام تقلید این ادله در مقام بیان نیستند لذا از باب اینکه مهمترین رکن از ارکان مقدمات حکمت اینجا وجود ندارد لذا امکان استفاده

ص: 250

ی اطلاق نیست. (این اشکال دومی بود که به دلیل اول وارد شده است.)

اگر این اشکال را پاسخ ندهیم، طبیعتاً به اطلاقات، دیگر نمی توان اخذ کرد و نمی توان به استناد این اطلاقات ملتزم به این شد که اعلمیت معتبر نیست. اما اگر این اشکال را پاسخ دهیم طبیعتاً دلیل تمام خواهد بود.

پاسخ اشکال دوم:

ما از این اشکال سه پاسخ داریم:

اولاً: جواب نقضی و آن اینکه اگر اطلاقات ادله جواز تقلید از این جهت در مقام بیان نباشد و اگر معتقد شدیم ادله جواز تقلید فقط اصل مشروعیت تقلید را بیان می کنند و کاری به جزئیات ندارند، لازمه ی آن این است که از این اطلاقات در موارد دیگر هم نتوان استفاده کرد. در حالی که حداقل در دو جا به این اطلاقات اخذ شده است. اگر قرار باشد این ادله فقط در مقام بیان مشروعیت اصل تقلید باشند و با جزئیات اوصاف مرجع تقلید و احکام تقلید کاری نداشته باشند، در همه جا باید اینگونه باشد. نمی شود در جایی بگوییم در مقام بیان از این جهت هست و جای دیگر بگوییم نیست. آن دو موردی که به اطلاقات ادله جواز تقلید اخذ شده این است:

مورد اول: ما در مورد دو مجتهد متساوی تخییر را با استفاده از همین اطلاقات استفاده کردیم. در آنجا گفتیم اگر دو مجتهد متساوی بودند و از حیث شرایط در یک مرتبه قرار داشتند مقلد مخیر است به هر کدام از این دو مجتهد که بخواهد مراجعه کند. یکی از ادله قول به تخییر، اطلاقات ادله جواز تقلید

ص: 251

بود یعنی به استناد آیه نفر، سؤال و روایات حکم به تخییر شد. در همان جا مرحوم آقای خوئی اشکالی داشتند که اطلاقات ادله شامل متعارضین نمی تواند بشود و حجیت تخییریه معقول نیست که ما این اشکال را پاسخ دادیم به اینکه حجیت بدلیه معقول است. پس اگر ادعا شود به این اطلاقات نمی شود در مسئله نفی قید اعلمیت تمسک کرد چون در مقام بیان نیستند، لازمه اش این است که در مسئله ی مجتهدین متساویین هم به اطلاقات ادله برای اثبات تخییر، نتوان تمسک کرد.

مورد دومی که ما به اطلاقات اخذ کردیم موردی است که دو مجتهد وجود دارند یکی اعلم است و یکی غیر اعلم اما فتاوی اینها یکی است (موضوع بحث ما در جایی است که دو مجتهد هستند که یکی اعلم و سایرین غیر اعلم و فتاوی اینها مختلف می باشد) یعنی هر دو یک فتوی داشته باشند که حکم به تخییر شد. دلیل بر تخییر بین اعلم و غیر اعلم همین اطلاقات ادله جواز تقلید بود. حال اگر قرار باشد اطلاقات در مقام بیان اصل مشروعیت تقلید باشند و از این جهت در مقام بیان نباشند پس در آن مسئله هم نباید به آن اطلاقات تمسک کرد.

پس جواب تقضی ما به این اشکال این شد که اگر نسبت به این اطلاقات اشکال شود که اینها صرفاً در مقام بیان اصل مشروعیت تقلید هستند و در مقام بیان احکام و جزئیات مربوط به تقلید نیستند، نتیجه اش این است که در دو مورد از مواردی که به این اطلاقات تمسک شده دیگر نتوان تمسک کرد

در حالی که در آن دو مورد تمسک به اطلاقات برای اثبات تخییر شده است.

ثانیاً: در بعضی از روایات سؤالاتی از ائمه (علیه السلام) شده به این مضمون که من از چه کسی معالم دینم را اخذ کنم؟ «عَمَّنْ أَخَذَ مَعَالِمَ دِينِي» یا «قَوْلِ مَنْ أَقْبَلَ؟» ائمه هم به تناسب سؤالات جواب داده اند این سؤال و جواب ها قرینه بر این است که اصل مشروعیت تقلید و جواز تقلید امری مفروغ عنه بوده یعنی گویا در ذهن سائل این بوده که باید بعضی از مسائل دینی خود را از دیگران سؤال کند یعنی اصل رجوع به دیگران و اخذ حکم شرعی و مسائل دینی برایش مسلم بود اما سؤال می کند از چه کسی بپرسم و به چه کسی مراجعه کنم؟ یعنی این سؤال برای شناخت کسی بود که باید به او رجوع می کرد. این قرینه ی خوبی است بر اینکه این روایات در مقام بیان اصل مشروعیت تقلید نبودند پس این سؤال و جواب ها نشان دهنده ی این است که این روایات در مقام بیان اصل جواز تقلید نبودند و گویا اصل آن یک امر مسلمی بوده است منتهی از اشخاص سؤال می کردند.

آنچه از کلمات ائمه فهمیده می شود این است که فقط خواستند به کسی ارجاع دهند که قول او حجت و معتبر باشد. در مواردی هم که ائمه ابتدائاً بدون اینکه سؤالی از آنها شود این مطلب را فرموده اند مانند روایتی از امام هادی علیه السلام که می فرمایند: «إِذَا اشْكَلَ عَلَيْكَ مِنْ أَمْرِ دِينِكَ بِنَاحِيَتِكَ فَاسْتَلْ عَنْهُ عَبْدِ الْعَظِيمِ ابْنَ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ وَأَقْرَبُهُ مِنْهُ»

ص: 253

السلام» اگر در چیزی در امور دین مطلب مشکل شد و به گونه ای بود امر بر تو صعب و سخت شد، در مورد آن شیء از عبدالعظیم حسنی سؤال کن. اینجا ممکن است سؤالی به ذهن برسد که افراد در آن زمان و در آن منطقه مردم را به او ارجاع دادند؛ بلکه احتمال این مطلب وجود دارد ولی در این روایت حداقل امام هیچ استفسالی بین اعلم و غیر اعلم نکردند. بالاخره وقتی امام می خواهد به صورت کلی ضابطه ای را بیان کنند، باید ابتداء ضابطه را بگویند (که اعلم اگر باشد به اعلم رجوع کنید) ولی اصلاً این چنین چیزی نیست و مستقیم به عبدالعظیم حسنی ارجاع دادند بدون ذکر هیچ خصوصیت و قیدی که از آن استفاده شود.

لذا آنچه که از این روایات می توانیم استفاده کنیم این است که ائمه واقعاً در مقام بیان اصل مشروعیت تقلید نبودند. وقتی ما از این روایات یاد می کنیم (روایاتی که سؤال و جواب هایی در آن شده) ما می خواهیم این را استفاده کنیم که ائمه در مقام بیان خصوصیات مربوط به تقلید بودند.

لذا ما از راه اطلاق ادله لفظیه و ترک استفسال در آنها می توانیم استفاده کنیم که عدم ذکر قید اعلمیت دلیل بر عدم اعتبار آن است.

ثالثاً: مستشکل می فرماید که ادله از این جهت در مقام بیان نیست، آیات و روایات فقط می خواهد بگوید که اگر مسائل دینی را می خواهید بدانید فقط به کسی رجوع کنید که از او یاد بگیرید و اصل جواز مراجعه را بیان می کند

چون گفتیم جواز تقلید و مشروعیت تقلید، دیگر خودش تقلیدی نیست و باید با دلیل ثابت شود.

ما در جواب گفتیم که نه در مقام بیان می باشد. حال اگر هم شک کنیم که این روایات و آیات از حیث بیان جزئیات و احکام تقلید در مقام بیان هستند یا نه و اگر شک کنیم که فقط می خواهند اصل مشروعیت تقلید را بیان کنند یا نه در مقام بیان شرایط مرجع تقلید هم هستند؟ اینجا با اصاله کونه فی مقام البیان مشکل حل می شود. شما اگر در یک جایی شک کنید متکلمی در مقام بیان هست یا نه، اصل این است که در مقام بیان است. اصاله کونه فی مقام البیان اقتضاء می کند که اگر ما شک کردیم در اینجا نسبت به قید اعلمیت و افقهیت این ادله در مقام بیان هستند یا نه؟ اینجا می توانیم با اصاله کونه فی مقام البیان، نتیجه بگیریم که اینها در مقام بیان هستند.

اگر در مقام بیان بودند و سخنی از اعلمیت و افقهیت به میان نیامده لذا معلوم می شود که اعلمیت اعتبار ندارد.

این سه پاسخ و جواب ما از اشکال دومی بود که به دلیل اول شده است.

فقط اگر به خاطر داشته باشید ما در سال گذشته در بحث از ادله جواز تقلید در مورد آیه سؤال گفتیم که دلالت بر جواز تقلید ندارد. گفتیم که در مقام بیان مسئله تقلید نیست و فقط دلالت آیه نفر را پذیرفتیم و البته روایت احتجاج و توقیع شریف و امثال آن را.

یک نکته هم در جلسه

ص: 255



گذشته از مرحوم آقای حکیم ذکر کردیم که الآن پاسخ می دهیم:

مرحوم آقای حکیم در اشکال بر اطلاق آیه نفر و آیه سؤال یک مطلبی را فرموده اند که به نظر ما این سخن تمام نیست. عرض کردیم بعضی در استدلال به اطلاق آیه نفر و آیه سؤال این گونه گفتند: آیه نفر ترغیب می کند برای کوچ به مدینه برای تفقه و سپس تحذر و آیه سؤال هم امر به سؤال می کند. آیه نفر و آیه سؤال در واقع ترغیب به نفر و سؤال کردن و پذیرش قول نافرین و مسئولین و در یک جمله دلالت بر حجیت قول نافرین و مسئولین می کند. آیه نفر می گوید قول منذرین حجت است و آیه سؤال می گوید قول اهل ذکر حجت است اگر دلالت آن را بپذیریم.

یک نکته مهم در اینجا در نظر قائلین به اطلاق وجود دارد که این نافرین و مسئولین همه در یک رده نیستند؛ کسانی که رفتند و برگشتند و دارند انذار می کنند و کسانی که مورد سؤال قرار می گیرند اینها همه از نظر علمی در یک رتبه نبوده و مساوی نیستند و اگر بخواهیم آیتین را بر صورت تساوی بین منذرین و مسئولین حمل کنیم، حمل بر فرد نادر است و حمل دلیل بر فرد نادر صحیح نیست لذا معلوم می شود اختلاف رتبه بوده است مع ذلک در آیه قول همه حجت شده است پس اعلمیت اعتبار ندارد.

آقای حکیم یک اشکالی کردند و فرمودند که قطعاً ما قبول داریم حمل این دو آیه بر صورت تساوی منذرین و تساوی مسئولین

حمل بر فرد نادر است ولی این کافی نیست و باید چیزی به آن ضمیمه شود و آن اینکه اتفاق و اتحاد در فتوی هم ندرتاً اتفاق می افتد یعنی به آن، این مطلب هم ضمیمه شود که اتفاق در فتوی نادر است و اگر اتفاق در فتوی نادر بود به ضمیمه تساوی مندرین و مسئولین، آن وقت نتیجه اش اثبات حرف این مستدل خواهد بود در حالی که این اتحاد و اتفاق در فتوی نادر نیست لذا نمی شود به اطلاق این دو آیه تمسک کرد. (1)

به نظر ما این فرمایش آقای حکیم محل اشکال است چون اتفاق در فتوی هم خیلی کم پیش می آید یعنی با وجود این همه اختلاف در فهم و سایر مسائل چگونه می توان گفت که همه اینها یکی باشد؟ بنابراین اتفاق در فتوی نادر است که دو مجتهد در همه مسائلی که وجود دارد فتوای آنها یکی باشد لذا به نظر ما دلیل اول یعنی اطلاقات ادله جواز تقلید تخییر و جواز رجوع به غیر اعلم را ثابت می کند.

«والحمد لله رب العالمین»

### جلسه: 32

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم تاریخ:

22 آبان 1390

موضوع جزئی: ادله جواز

رجوع به اعلم مصادف با: 16

ذی الحجه 1432 سال

دوم

جلسه: 32

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در ادله قائلین به جواز رجوع به غیر اعلم بود. عرض کردیم برای قول به تخییر بین اعلم و غیر اعلم چند دلیل اقامه شده است. دلیل

1- . مستمسک، ج 1، ص 27.

جواز تقلید بود. به این دلیل اشکالاتی شده بود که پاسخ دادیم.

دلیل دوم:

دلیل دوم سیره متشرعه است. مستدل می گوید سیره متشرعه از زمان معصومین بر این بوده که به مجتهدین واجد شرایط فتوی رجوع می کردند و قول هر کسی را که فتوای او حجت بود، اخذ می کردند بدون اینکه از اعلمیت و اقمهیت فحص کنند. همین مقدار که کسی به عنوان مجتهد شناخته می شد مورد رجوع مردم قرار می گرفت با اینکه می دانستند که مجتهدین از جهت مراتب علم و فضیلت یکسان نیستند حتی در این مسئله یعنی رجوع به یک مجتهد و تقلید از یک مجتهد، بعضی ملاک هایی را در نظر می گرفتند مانند قرب مکانی و بعد مکانی. معمولاً برای رجوع، آن مجتهدی که نزدیک تر به محل مستفتین بود انتخاب می شد که این سیره از زمان معصومین تا همین اواخر جریان داشته است و شاید از زمان شیخ انصاری به بعد مسئله اعلمیت یک مقداری مطرح شد و فحص از اعلمیت بین مقلدین جریان پیدا کرد ولی آن سیره ای که متصل به زمان معصومین است و می تواند ملاک باشد، اصل رجوع به یک مجتهد در نظر مردم بود اما دیگر فحص از اعلمیت نمی کردند. این نشان می دهد که تقلید اعلم متعین نبوده چون اگر متعین بود، سیره متشرعه به این شکل از ابتدا جریان پیدا نمی کرد.

این سیره و این دلیل مورد اشکال واقع شده است که اشکال را ذکر می کنیم و بعد به بررسی اشکال می پردازیم.

اشکال به دلیل دوم:

رحوم آقای آخوند و به تبع ایشان جمعی به این دلیل اشکال کرده اند و گفته اند که این سیره ممنوع است. حال چرا این سیره ممنوع است و وجه ممنوعیت این سیره چیست آنچه که می شود در وجه ممنوعیت سیره ذکر کرد این است که سیره متشرعه باید در موضوع محل بحث ما متصف به دو وصف باشد تا بتواند به عنوان یک دلیل مورد استناد قرار بگیرد. اگر این دو وصف در سیره بود این دلیل تمام است ولی اگر این دو وصف در سیره نبود طبیعتاً این دلیل تمام نیست. آن دو وصف یکی علم به اختلاف است و دوم امکان رجوع به اعلم به عبارت دیگر در صورتی سیره متشرعه با این بیان دلیل بر عدم تعین تقلید اعلم است که اولاً ما بدانیم با وجود علم به اختلاف بین مجتهدین برایشان اعلم مهم نبوده است و ثانیاً امکان رجوع به اعلم برای آنها فراهم بوده است. در حالی که این دو وصف در اینجا محل اشکال است. اول باید بفهمیم مردم که در طول زمان از زمان معصومین به بعد به مجتهدین رجوع می کردند علم به اختلاف مجتهدین داشته اند و الا صرف قیام سیره بر رجوع به کسانی که از حیث فضیلت مساوی هستند مجوز رجوع به آنها در صورت اختلاف در فتوی نیست. پس وصف اول و شرط اول وجود ندارد. وصف دوم اینکه امکان رجوع به اعلم باشد و رجوع نکنند. مستدل این گونه استدلال کرد که سیره متشرعه از زمان معصومین به بعد بر این بوده به مجتهدی که در دسترس آنها بوده مراجعه می

کردند و دنبال اعلم و افقه نبودند. این بیان در صورتی قول این مستدل را اثبات می کند که امکان رجوع به اعلم فراهم باشد و الا اگر امکان رجوع به اعلم نباشد، رجوع به غیر اعلم در این فرض دلیل جواز رجوع به غیر اعلم مطلقاً نیست چون فرض و موضوع محل بحث ما آنجایی است که امکان رجوع به اعلم باشد و آن وقت ببینیم که آیا می شود به غیر اعلم رجوع کرد یا نه؟ و معلوم نیست از این سیره بتوانیم این مطلب را کشف کنیم.

پس محصل اشکال به دلیل سیره این شد که این سیره ممنوع است چون برای اثبات ادعای مستدل، باید دو وصف و دو فرض وجود داشته باشد یکی اینکه متشرعه علم به اختلاف داشته باشند و دوم اینکه امکان رجوع به اعلم برای آنها فراهم باشد. اگر با وجود این دو وصف و شرط، متشرعه به غیر اعلم رجوع کردند آن وقت می توانیم کشف کنیم که رجوع به اعلم تعیین ندارد در حالی که ما نمی توانیم اتصاف این سیره را به این دو وصف اثبات کنیم. این هم اشکالی است که به این دلیل شده است.

بررسی اشکال:

ما باید سیره متشرعه را در هر دو وصف بررسی کنیم و ببینیم که آیا واقعاً این دو خصوصیت در عمل و سیره متشرعه وجود داشته یا نه؟

اما وصف اول: علم به اختلاف

آیا واقعاً می شود ادعا کرد که مردم از زمان معصومین به بعد تا زمان ما، به مجتهدینی رجوع می کردند که در فضائل مختلف بودند

ص: 260

و از جمله از نظر علمی یکسان نبودند، ولی علم به اختلاف در فتوی نداشتند؟ مردم قطعاً می دانستند مجتهدین از نظر رتبه ی علمی و سطح معلومات و احاطه ی به مستندات اختلاف دارند، حال با وجود علم به اختلاف رتبه ی علمی آیا می شود فرض کرد که اینها علم به اختلاف فتوی فی الجمله هم نداشتند؟ بله ممکن است بگوییم متشرعه علم به اختلاف فتوی بین مجتهدین تفصیلاً نداشتند، اما بالاخره وقتی مجتهدین متعدد را می دیدند که سطح سواد اینها مختلف است طبیعتاً علم به اختلاف بین فتوای برای آنها حاصل بود. اگر علم به اختلاف فتوی بوده، به ضمیمه این مطلب که فحص از اعلم نمی کردند، این برای اثبات جواز رجوع به غیر اعلم کافی است. به عبارت دیگر لازم نیست احراز شود مستقیماً که آنها به غیر اعلم رجوع می کردند بلکه همین مقدار که می بینیم اولاً به اختلاف بین مجتهدین آگاهی داشتند و ثانیاً می بینیم که تفحص و جستجو از اعلم و افقه نمی کردند؛ وقتی که اینها را کنار هم می گذاریم نتیجه این است که پس رجوع به اعلم در نزد آنها متعین نبوده است و رجوع به غیر اعلم هم جایز است. اما وصف دوم: امکان رجوع به اعلم

مستشکل گفت سیره متشرعه به شرطی دال بر جواز رجوع به غیر اعلم است که برای ما معلوم شود امکان رجوع به اعلم بوده و در عین حال متشرعه به اعلم رجوع نمی کردند؛ به نظر می رسد این سخن کاملاً واضح و روشن است که امکان رجوع به اعلم فراهم بوده است.

امکان رجوع به اعلم دو مصداق و دو مرحله دارد: برای رجوع به اعلم اولاً اعلم باید شناخته شود یعنی معرفت اعلم گام اول برای رجوع به اعلم است و ثانیاً گام دوم استفتاء و پرسیدن و سؤال از اعلم است. وقتی ما می‌گوییم آیا امکان رجوع به اعلم هست یا نیست؟ این مشکل یا باید از ناحیه شناخت اعلم باشد یا از ناحیه دسترسی و سؤال. حال باید دید که آیا از زمان معصومین علیه السلام به بعد این دو مطلب ممکن بود یا نه؟ آیا شناخت اعلم و معرفت اعلم ممکن نبود؟ به چه دلیل بگوییم معرفت اعلم برای عامه مردم ممکن نبوده است؟ می‌توانستند سؤال کنند از اهل اطلاع و اهل علم یا طرق دیگری که وجود دارد و اعلم را شناسایی کنند. پس معرفت اعلم در همه زمان‌ها تقریباً مقدور بوده است.

پرسش و سؤال از اعلم هم مقدور بوده است. مردم می‌توانستند به خود امام علیه السلام رجوع کنند و به صورت شفاهی و کتبی سؤال کنند. از غیر امام از اصحاب ائمه و فقهاء بعد از دوران ائمه سؤال کنند و همیشه امکان پرسیدن به صورت کتبی یا شفاهی ممکن بوده است. پس از حیث سؤال و پرسیدن از اعلم هم مشکلی در رجوع به اعلم نبوده است. بنابراین، شرط دوم و وصف دوم هم موجود است یعنی سیره متشرعه اگر از اول از زمان معصومین به بعد بر این استوار شده که به غیر اعلم رجوع می‌کردند هر دو شرط و هر دو وصف اینجا برای ما قابل اثبات است. اینکه مستشکل

ادعا می کند این سیره ممنوع است (مانند مرحوم آخوند) عرض کردیم وجه ممنوعیت یا از باب این است که علم به اختلاف نداشته اند یا از باب اینکه امکان رجوع به اعلم فراهم نبوده است در حالی که ما عرض کردیم که هم علم به اختلاف داشتند و هم امکان رجوع به اعلم چه از حیث معرفت اعلم و چه از حیث دسترسی به اعلم فراهم بوده است. لذا به نظر می رسد که از این جهت این اشکال وارد نیست.

نکته:

بله ممکن است کسی بگوید که سیره متشرعه بما هم متشرعه حجت نیست و به چه دلیل سیره متشرعه حجت باشد؟ بلکه سیره متشرعه بما هم من العقلاء معتبر است.

اگر کسی این سخن را بگوید. ببینید سیره متشرعه بما هم متشرعه اگر متصل به زمان معصوم باشد و برای ما روشن شود که این سیره در زمان معصومین در بین متشرعه جریان داشته و ائمه هم نهی نکردند این به طور قطع اعتبار دارد. اگر هم سیره متشرعه بما هم عقلاء ملاک باشد، ما سابقاً در بحث از سیره عقلائیه گفتیم که عقلاء برای رجوع به اعلم رجحان قائلند و قائل به لزوم رجوع به اعلم نیستند. آن وقت با این بیان دیگر سیره متشرعه در واقع همان سیره عقلاء است که به امضاء و تأیید شارع رسیده است.

سؤال: بعد مسافت در زمان ائمه و یا بعد در زمان اصحاب و علماء خود به نوعی عدم دسترسی محسوب می شود، چطور می شد در طول سال دسترسی پیدا کرد و سؤالات را از آنها پرسید؟ جواب: لزوماً

ص: 263



همه مواردی که محل بحث است از قبیل این مثالی که شما زدید نبوده است. مثلاً فرض بفرمایید برای اهل کوفه و اهل بصره و اهل حجاز که ارتباطات و اتصالات بیشتر بوده تا سایر نقاط عراق و خراسان. حتی برای آن موارد هم دلیل دیگری هست و آن اینکه ائمه علیهم السلام برای هر منطقه یک فرد را برای رجوع مردم معرفی می کردند.

تا اینجا دو دلیل برای جواز تقلید غیر اعلم ذکر کردیم.

دلیل سوم:

اما دلیل سوم یک قیاسی است که متشکل از یک صغری و کبراست:

صغری: وجوب تقلید اعلم موجب عسر و حرج بر مکلفین است.

کبری: عسر و حرج به طور کلی در شریعت نفی شده است.

نتیجه: تقلید اعلم واجب نیست و وجوب تقلید اعلم برداشته شده است. یعنی می شود از غیر اعلم هم تقلید کرد.

عمده ی مسئله در اینجا اثبات صغری است؛ اینکه الزام به تقلید اعلم و تعیین رجوع به اعلم مستلزم عسر و حرج است این باید ثابت شود.

مستدل می گوید واقعاً اگر ما مردم را ملزم کنیم به اینکه باید از اعلم تقلید کنید، این موجب مشقت و عسر و حرج خواهد بود. تصویر این عسر و حرج را در سه مرحله ذکر می کنند؛ یعنی می گویند این عسر و حرج در سه موضع پیش می آید:

اولاً: مفهوم اعلم خودش اولین مشکل است به عبارت دیگر تشخیص اعلم مفهوماً کار مشکلی است با این همه اختلافی که در معنای اعلم وجود دارد ما چطور می توانیم یک ضابطه ای برای اعلم

ص: 264

تعیین کنیم؟

ثانیاً: از حیث مصداق هم تعیین اعلم مشکل است؛ بر فرض مفهوم اعلم مشخص باشد اما واقعاً تطبیق ضوابط اعلمیت بر مصداق کار آسانی نیست.

ثالثاً: بر فرض که مفهوم اعلم را بتوانیم بشناسیم و مصداق اعلم را هم تعیین کنیم لکن اطلاع پیدا کردن بر آراء و فتاوی اعلم کار آسانی نیست و این موجب عسر و حرج در زندگی مردم خواهد شد.

پس هم از حیث مفهوم اعلم و هم از حیث مصداق و هم از حیث اطلاق بر آراء اعلم این مشکلات را دارد. لذا با این وصف گفته می شود که تکلیف کردن به مردم برای رجوع به اعلم مستلزم عسر و حرج است.

کبری دلیل هم که مسلم و قطعی است و در جای خودش ثابت شده که عسر و حرج در دین وجود ندارد. لذا نتیجه این است که تعیین تقلید اعلم از باب اینکه مستلزم عسر و حرج است، مردود است و می توان به غیر اعلم هم رجوع کنیم.

بررسی دلیل سوم:

این دلیل به نظر ما بر خلاف دو دلیل قبلی تمام نیست. در مورد کبری که بحثی نداریم و تمام سخن در مورد صغری است. آن مشکلات سه گانه ای که مستدل اشاره کرده برای رجوع به اعلم به نظر ما قطعاً این گونه نیست و اگر مشکلی هم باشد قطعاً به اندازه ای که به عسر و حرج بینجامد نیست. اولاً در مورد مفهوم اعلم، این چنین نیست که تعیین مفهوم اعلم مشکل باشد چرا که اعلم مفهوم پیچیده ای ندارد. اعلم در همه علوم و فنون به

ص: 265

معنای این است که شخص اعلم به اصول و قواعد آن علم باشد و بتواند آن قواعد و اصول را بر مصادیقش تطبیق دهد. لذا اینکه مستشکل می گوید تعیین مفهوم اعلم، مشکل است قابل قبول نیست.

ثانیاً اینکه مدعی شد پس از تشخیص مفهوم اعلم پیدا کردن مصداق کار مشکلی می باشد؛ این هم به نظر صحیح نمی آید چون ما در مورد تشخیص مجتهد آیا با مشکل مواجه هستیم؟ ببینید اگر این مستدل ادعا می کند پیدا کردن مصداق اعلم مشکل است، ما می توانیم بگوییم پیدا کردن مصداق مجتهد هم مشکل است. چه فرقی می کند مگر اصل پیدا کردن مجتهد کار راحتی است؟ آنجا راههایی برای پیدا کردن مجتهد قرار داده شده مانند اینکه شخص خودش علم و یقین پیدا کند یا از راه شیاع به اجتهاد کسی پی ببرد یا به واسطه بینه تشخیص بدهد چه کسی اعلم است. آیا در مورد کشف مجتهد ما با مشکلی مواجه هستیم؟ بله کار ساده ای نیست ولی به اندازه ای نیست که موجب عسر و حرج بشود.

لذا اینکه فرمودند تشخیص مصداق کار سختی می باشد، این هم باطل است.

و اما ثالثاً اینکه فرمودند آشنایی و اطلاع بر آراء و فتاوی اعلم حرجی است این هم باطل است چون مخصوصاً در این زمان ما بعید به نظر می رسد لذا به نظر می رسد این دلیل هم باطل است و وجه بطلان این دلیل هم اشکالی است که در صغری وجود دارد.

هنوز چند دلیل دیگر باقی مانده که باید دید آیا رجوع به اعلم به صورت

تخیری جایز است یا اینکه رجوع به اعلم متعین است که این ادله را در جلسه آینده بیان خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

### جلسه: 33

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم تاریخ:

23 آبان 1390

موضوع جزئی: ادله جواز

رجوع به اعلم مصادف

با: 17 ذی الحجه 1432 سال

دوم

جلسه: 33

«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 تخیر در رجوع به اعلم و غیر اعلم بود یا به عبارت دیگر ادله جواز رجوع به اعلم. تا اینجا سه دلیل ذکر شد. بعضی از این ادله به نظر ما تمام بود لکن نسبت به بعضی دیگر از این ادله اشکال کردیم.

دلیل چهارم:

این دلیل، دلیلی است که مرحوم آقای خوئی مطرح کردند و البته به این دلیل اشکال کردند. ما این دلیل را ذکر می کنیم و اشکالی که مرحوم آقای خوئی به این دلیل دارند را بیان می کنیم و بعد باید دید که این اشکال وارد است یا نه؟

دلیل چهارم این است که ائمه معصومین علیهم السلام مردم را به بعضی از اصحاب خودشان ارجاع داده اند نمونه هایی از این روایات را ما سابقاً خوانده ایم که به بعضی از آنها اشاره خواهیم کرد. اشخاصی مثل یونس بن عبد الرحمن، محمد بن مسلم، ابی بصیر و امثال اینها کسانی بودند که ائمه مردم را به اینها ارجاع می دادند. ارجاع ائمه در حالی که خودشان هم در بین مردم حضور داشتند، نشان

ص: 267

دهنده این است که فتاوی آنها برای مردم با وجود شخص امام علیه السلام معتبر بود. با اینکه امام اعلم افراد بوده اما مع ذلک با وجود خودشان مردم را ارجاع به اصحابشان داده اند؛ اگر فتاوی اصحاب با وجود ائمه علیهم السلام حجت و معتبر باشد، به طریق اولی فتاوی آنها با وجود اشخاص دیگری که اعلم از آنها بودند (غیر از امام) حجت است. چون اشخاص دیگر هر مقداری هم که اعلم باشند به مرتبه علمی امام که نمی رسند. اینجا خواسته اند از راه اولویت، اعتبار و حجیت فتوای غیر اعلم را استفاده کنند.

محصل این دلیل این شد که نفس ارجاع ائمه به این اصحاب نشان دهنده این است که قول و فتوای آنها با وجود ائمه حجت است. وقتی قول آنها با وجود امام که اعلم الناس است حجت باشد، به طریق اولی فتوی و قول آنها نسبت به کسی که از آنها اعلم باشد ولی به حد و مرتبه امام هم نرسد، حجت خواهد بود. (1)

اشکال مرحوم آقای خوئی به دلیل چهارم:

ایشان به این دلیل اشکال کرده اند که استدلال به این دلیل در صورتی تمام است که ما قائل به وجوب تقلید اعلم مطلقاً باشیم یعنی چه فتوای اعلم و غیر اعلم موافق باشد و چه فتوای اعلم و غیر اعلم مختلف باشد؛ اگر ما گفتیم تقلید اعلم واجب است مطلقاً حتی در صورتی که فتاوی آنها یکی باشد این حرف شما تمام است اما اگر قول به وجوب تقلید اعلم منحصر به صورت علم به مخالفت فتوای اعلم با غیر اعلم باشد (محل بحث ما هم همین

ص: 268

فرض است) آن وقت دیگر نمی توان استدلال کرد.

ایشان می گویند در ست است که امام مردم را به اصحاب خود ارجاع داده اند اما ارجاع امام به اصحاب، در واقع با علم ائمه به این بود که آنچه که آنها می گویند همان چیزی است که نظر ائمه است یعنی آنها نظر و فتوایی بر خلاف نظر ائمه نمی دادند؛ خوب اگر این چنین باشد این نمی تواند قول غیر اعلم را در محل بحث ما که اختلاف فتوی بین اعلم و غیر اعلم است، حجت کند. استدلال فقط وقتی تمام است که این ارجاع بر هر دو فرض منطبق باشد یعنی چه آنجایی که ائمه علم دارند نظر آنها و نظر خودشان مختلف است و چه آنجایی که علم دارند نظرشان یکسان است اما ما اساساً در اینجا احتمال این را نمی دهیم که ائمه مردم را به اصحاب خود ارجاع داده اند، در حالی که می دانستند آنچه اصحاب می گویند متفاوت است با آنچه نظر و رأی خودشان است؛ ما اصلاً این احتمال را نمی دهیم. چگونه ممکن است که ائمه مردم را به کسانی ارجاع بدهند که نظر و فتوای آنها غیر از نظر و رأی امام باشد؟ چون چنین احتمالی در این فرض و مسئله منتفی است، پس از این ارجاع دیگر نمی توانیم استفاده کنیم قول آنها با وجود امام حجت است به عبارت دیگر مدعی و دلیل منطبق نیستند. مدعی اثبات حجیت قول غیر اعلم با وجود اعلم در صورتی که اختلاف فتوی داشته باشند اما دلیل عبارت است از حجیت قول غیر اعلم با

ص: 269

وجود اعلم در صورتی که فتاوی آنها یکی باشد. ائمه اگر به اصحاب ارجاع دادند به خاطر این است که می دانستند که آنچه آنها می گویند موافق با نظر خود ائمه است. پس اساساً از محل بحث بیگانه است چون ما احتمال نمی دهیم که ائمه با علم به اختلاف فتوای اصحاب با نظر خودشان مردم را به این اشخاص ارجاع دهند. لذا این دلیل نمی تواند بر عدم اعتبار اعلییت دلالت کند. این نهایت توضیحی است که در مورد اشکال مرحوم آقای خوئی در مورد دلیل چهارم می شود بیان کرد.

پاسخ به اشکال مرحوم آقای خوئی:

به نظر ما این اشکالی که مرحوم آقای خوئی به دلیل چهارم ایراد کرده اند، وارد نیست.

آقای خوئی همه سخن شان این است که اساساً ما احتمال نمی دهیم ائمه که به اصحاب ارجاع داده اند در واقع می دانستند که نظر اصحاب با نظر خودشان مختلف است؛ ائمه ارجاع داده اند به کسانی که می دانستند که آنها هر چیزی بگویند حرف ائمه است؛ به نظر ما این مطلب محل تأمل است به خاطر اینکه ائمه به افراد مختلف ارجاع داده اند و این افراد از حیث رتبه علمی و فضیلت و استعداد و قدرت فهم و درک یکسان نبودند، طبیعتاً بر اساس این اختلاف، نظرات متفاوت و استنباطات متفاوت داشتند و این طبیعی است که از ظاهر یک کلام چند نوع برداشت و استنباط داشته باشند. آن وقت چطور می شود این احتمال را با وجود این نکاتی که عرض کردیم، منتفی بدانیم؟ یعنی آیا ائمه تصور شان این بوده

ص: 270

و یقین داشتند که هر آنچه که اصحاب مورد رجوع می گویند دقیقاً عین آن چیزی است که خود ائمه نظر داشتند؟ اصلاً نمی شود این مطلب را ادعا کرد چون استعداد اصحاب و فهم و احاطه و علم آنها و مدت حضور و کسب فیض از محضر ائمه، همه اینها در فهم شان از احادیث تأثیر داشته است. این احتمال متعارفی می باشد که ائمه این احتمال را بدهند و تقریباً برای آنها مورد اطمینان بود این مطلب که آنچه را که این اصحاب می گویند همه آنها مطابق خود نظر ائمه نیست اما مع ذلک ارجاع داده اند. اگر این احتمال را منتفی ندانستیم پس استدلال می تواند تمام باشد یعنی این بیان در واقع از این جهت دیگر مشکلی ندارد که ائمه به اصحاب ارجاع داده اند در حالی که خودشان که اعلم الناس هستند در آن زمان بوده اند پس اگر قول آنها مع وجود الإمام حجت باشد به طریق اولی قول آنها با وجود اعلم دیگری غیر از امام که پایین تر از مرتبه امام باشد حجت است. این دلیل از این جهت که ایشان فرموده مشکلی ندارد.

بنابراین این احتمال منتفی نیست بلکه ما ادعا می کنیم که این بالاتر از احتمال است و ائمه به این مسئله تقریباً اطمینان داشته اند که همه اصحاب یک نظر و رأی نداشته که موافق رأی و نظر خود ائمه باشد و این کاملاً قابل پیش بینی بوده است.

اشکال دوم به دلیل چهارم:

ما یک اشکال دیگری به این دلیل داریم یعنی این دلیل از نظر دیگری دارای اشکال



می باشد.

اشکال این است که اساساً بحث ما در مورد علمایی است که به اقوال ائمه و افعال و تقریر آنها آشنا هستند یعنی علمای عارف به سنت و کتاب خدا. بحث ما اصلاً مربوط به ائمه نیست و ائمه موضوعاً از بحث ما خارج هستند. بنابراین این دلیل که بر اساس یک اولویتی استوار است باطل می شود. اساس این دلیل این است که ائمه که به اصحاب ارجاع می دادند با وجود حضور خود ائمه که اعلم الناس هستند، نشان دهنده این حجیت قول آنها است. در حالی که ما ائمه را موضوعاً از بحث خارج می دانیم. پس این مسئله از این جهت محل اشکال است که اساساً نباید مقایسه کرد اینها را با ائمه که ائمه اعلم هستند پس قول اینها معتبر است و بعد از راه مفهوم اولویت نتیجه بگیریم حجیت قول غیر اعلم را؛ اینجا خود منطوق اشکال دارد لذا مفهوم اولویت یا قیاس اولویت قابل استدلال نیست.

دلیل پنجم:

اما دلیل پنجم بر جواز رجوع به غیر اعلم یا به عبارت دیگر تخییر، یک قیاس استثنایی است. (شکل قیاس استثنایی: إن كان المقدم فالتالی، لكنّ التالی باطل، فالمقدم مثله) این قیاس استثنایی در اینجا چگونه است؟

مقدم اول: اگر تقلید اعلم در شرع مجاز نبود باید از ناحیه شارع منعی نسبت به آن وارد می شد.

مقدمه دوم: ما از ناحیه شارع منعی نسبت به تقلید غیر اعلم مشاهده نمی کنیم.

نتیجه: نتیجه اینکه تقلید غیر اعلم جایز است.

این یک قیاس استثنایی است. در هر قیاس استثنایی آنچه که مهم

ص: 272

است یکی اثبات ملازمه ی بین مقدم و تالی و دیگری بطلان تالی است. یعنی در مقدمه اول آنچه مهم است این است که بین مقدم و تالی ملازمه وجود دارد. بین شرط و جزاء در جمله ی شرطیه ای که به عنوان مقدمه اول ذکر می شود، ملازمه وجود دارد. و در مقدمه دوم هم باید ثابت شود که تالی باطل است.

حال باید دید که این دو مطلب در اینجا ثابت می شود یا نه؟ اما در مورد مقدمه اول: در این مورد باید گفت که این مسئله کاملاً بدیهی و واضح است. اینکه مستدل می گوید اگر تقلید غیر اعلم در شریعت جایز نبود بالاخره باید به نوعی توسط شارع از آن منع می شد؛ این کاملاً حرف درستی است چون ما می بینیم هر چیزی که از دید شارع مطلوب نیست، توسط شارع مورد مخالفت قرار گرفته و شارع به نحوی در مورد اموری که با آنها مخالف است اعلام نظر کرده است (این همه محرمات شارع مخالفت ارتکاب آنهاست). حال اگر در جایی هم نظر شارع به ما واصل نشود، ما باید سراغ اصول برویم و از راه اصول عملیه مسئله را حل کنیم. اما نمی شود شارع نظرش مخالف با چیزی باشد و بیان نکند مثلاً در مورد اصل تقلید، شارع نظرش این است که از کسی تقلید شود که صلاحیت تقلید داشته و شرایط در او وجود دارد اگر کسی شرایط را نداشت، شارع مخالف است از او تقلید شود و این نظر را اعلام هم کرده است. شما می بینید که در جاهای مختلف به نحوی مخالفت

خودش را با تقلید از کسانی که صلاحیت افتاء ندارند، اعلام کرده است. پس مقدمه اول به نظر می رسد که کاملاً اثبات شده است یعنی بین مقدم و تالی ملازمه است به این معنی که نمی شود ملتزم شد چیزی در شرع ممنوع شده باشد، و شارع با آن مخالف باشد ولی از آن منع نکرده باشد.

اما در مورد مقدمه دوم: این مقدمه هم به نظر می رسد واضح و روشن است. تالی در اینجا عبارت است از ورود منع از لسان شرع در تقلید غیر اعلم. بطلان تالی یعنی اینکه ما در شرع به یک دلیل معتبری که منع از تقلید غیر اعلم بکند، برخورد نکرده ایم. آنچه که هم به عنوان دلیل بر وجوب تقلید اعلم اقامه شده بود، پاسخ دادیم اعم از روایات و سایر ادله.

پس به نظر می رسد این دو مقدمه قیاس استثنائی با توجه به آنچه که ما تا بحال گفتیم تمام است یعنی اگر تقلید غیر اعلم در شریعت جایز نبود باید توسط شارع ممنوع می شد لکن ما می بینیم که شارع منع نکرده از تقلید غیر اعلم، لذا نتیجه می گیریم تقلید اعلم ممنوع نیست و جایز است.

تنها اشکالی که می توان مطرح کرد نسبت به مقدمه دوم می باشد که در شرع بیان وارد شده است. که ما این اشکال را پاسخ دادیم و همه آنچه را که در شرع می تواند به عنوان دلیل و بیان بر عدم جواز تقلید اعلم باشد، همه را پاسخ دادیم. لذا به نظر می رسد این دلیل تمام است.

ما

تا اینجا پنج دلیل برای جواز تقلید غیر اعلم ذکر کردیم که بعضی از این ادله مخدوش بود و بعضی تمام بود. ادله ی دیگری اینجا ذکر شده است که ما دیگر وارد آن ادله نمی شویم چون آنها اصلاً بهر حال اشکالات جدی دارد که مجال مطرح کردن آنها در درس نیست مثلاً استصحاب جواز تقلید غیر اعلم در جایی که دو مجتهد قبلاً با هم مساوی بودند و بعد یکی اعلم از دیگری شده است یا مثلاً فرض کنید که بعضی استدلال کرده اند به سیره اهل سنت و اجماع صحابه رسول خدا که این عجیب به نظر می رسد. سیره اهل سنت این بود که رجوع به غیر اعلم می کردند و امام علیه السلام هیچ مخالفتی با این کار آنها نکرده، خیلی از کارهای آنها مورد اشکال بوده از جمله اخذ به قیاس و اخذ به استحسان و امثال اینها که امام آنها از آن نهی کرده اند ولی در مورد این روش اشکال نکردند لذا معلوم می شود که رجوع به غیر اعلم مورد تأیید امام بوده است. اینها ادله ای است که بطلان آن کاملاً روشن است. اینکه ائمه در مواردی مخالفت کردند مثل اخذ به قیاس و استحسان و امثال اینها برای اینکه مبادی اجتهاد آنها مورد اشکال بوده است و اگر هم در مورد جواز رجوع به غیر اعلم که در بین اهل سنت رایج بود چیزی نگفتند، چون مسئله ی رجوع به غیر اعلم یک مسئله فرعی در بین آنها بوده و اصلاً اعلم آنها هم به نظر ائمه از طریق خطا به اجتهاد و استنباط پرداخته

است. آنچه که امام علیه السلام بیان کردند اصل روش و طریقه آنها در استفاده احکام شرعیه بوده و دیگر معنی و ضرورت نداشته که بیایند اینها مورد اشکال قرار بگیرند که چرا به غیر اعلم رجوع می کردید.

لذا اشکالاتی در اینجا ذکر شده که ما از آنها صرف نظر می کنیم و آخرین دلیل و مهم ترین دلیل در این مسئله روایات است که در جلسات بعدی مطرح خواهیم کرد.

تذکر اخلاقی:

در ابتدا عید سعید غدیر را به شما عزیزان تبریک می گویم. اما در مورد غدیر آنچه انسان از فرمایشات اهل بیت علیهم السلام از عمل ائمه و سیره اصحاب خاص پیامبر و ائمه معصومین و روش علماء در طول تاریخ، استفاده می کند این است که نسبت به مسئله غدیر اهتمام فوق العاده ای داشتند. این اهتمام فوق العاده نسبت به غدیر به چه دلیل بوده است؟ باید در مورد آن تأمل شود. این اهتمام چیزی نیست که بعداً در بین متشرعه حادث شده باشد بلکه این اهتمام را انسان در عمل و فعل و رفتار خود معصومین می بیند از امیر المؤمنین علیه السلام تا سایر معصومین. این مسئله نکات مهمی دارد مثلاً شعایر خاص این روز و تکریم نسبت به این روز و اعمالی که نسبت به این روز در نظر گرفته شده همه حاکی از اهتمام به این روز است. گاهی خود امیر المؤمنین علیه السلام برخورد می کردند با اصحابی که حدیث غدیر را شنیده بودند یکایک آنها را سوگند می دادند که آیا شما این را شنیدید یا نه؟ خوب چرا حضرت

ص: 276

این کار را می کرد؟ آیا حضرت این کار را می کرد که بگوید من باید حاکم و رئیس می شدم یعنی حکومت و ریاست را تعقیب می کرد یا نه آنچه در ذهن امیر المؤمنین و ائمه و سایرین بود، نکته ی دیگری بوده است.

این مسئله ای است که باید روی آن تأمل بیشتری شود و معلوم شود. خیلی کوتاه عرض کنم که واقعاً به نظر می رسد که هدف اصلی این بوده است که حقیقت اسلام و معارف ناب مکتب اسلام، معلوم شود که متفاوت از آن چیزی است که به نام اسلام عرضه شده و گفته و عمل شده است و این فقط و فقط از روی دل سوزی و هدایت مردم بوده است. و این یک آرمان انسانی است که برترین انسان ها و کامل ترین انسان ها بر مردم حکومت کنند و ثمره حکومت آنها بهشت و جنت روی زمین است که در این دنیا بهترین و زیباترین زندگی ها را برای مردم رقم می زند. إن شاء الله خداوند تبارک و تعالی ما را از متمسکین به ولایت اهل بیت علیهم السلام بیش از پیش قرار بدهد.

«والحمد لله رب العالمین»

### جلسه: 34

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم

تاریخ:

19 آذر 1390

موضوع جزئی: ادله جواز

رجوع به اعلم مصادف

با: 14 محرم الحرام 1432 سال

دوم جلسه: 34

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

خلاصه جلسه گذشته:

تا اینجا پنج دلیل برای جواز رجوع به غیر اعلم یا به

عبارت دیگر تخییر در رجوع به اعلم و غیر اعلم ذکر شد. این ادله بعضاً مورد اشکالاتی واقع شد؛ بعضی از این اشکالات پاسخ داده شد لکن بعض دیگر وارد بود. در مجموع دلالت بعضی از این ادله را بر جواز رجوع به غیر اعلم پذیرفتیم. عرض کردیم ادله دیگری هم ذکر شده که ما دیگر وارد بحث از آن ادله و بررسی و نقد آنها نمی شویم؛ عمده ترین دلیلی که باقی مانده روایات است.

دلیل ششم: روایات

دلیل ششم روایاتی است که بعضی با استناد به آن روایات می خواهند تخییر را استفاده کنند. این روایات متعدد است که ما آنها را در طوایفی دسته بندی می کنیم:

طایفه اولی: این طایفه روایاتی است که در آنها نام چهار تن از بزرگان اصحاب ائمه (علیه السلام) برده شده که امام صادق (علیه السلام) در مورد آنها تعبیرات بلندی به کار برده و مردم را به آنها ارجاع داده اند.

علت اینکه این را به عنوان یک طایفه ذکر کردیم این است که بالاخره روایات متعددی است که این مضمون در آنها وجود دارد از جمله روایتی که کشی از جمیل بن دراج نقل می کند «قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: بشر المختبئين بالجنة، برید بن معاویه العجلی و ابو بصیر لیث ابن البختری المرادی و محمد بن مسلم و زرارہ اربعة نجباء امناء الله على حلاله و حرامه لولا هولاء انقطعت آثار النبوه و اندرست»<sup>(1)</sup>

در این روایت امام صادق (علیه السلام) در مورد این چهار تن به عنوان چهار تن از نجبائی که امناء خداوند بر حلال و حرام هستند یاد کرده و می

1- . وسائل، باب 11، از ابواب صفات قاضی، ج 18، ص 103، حدیث 14.

فرمایند: چنانچه اینها نبودند آثار نبوت از بین می رفت و منهدم می شد.

در روایت دیگری وارد شده است «سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: احب الناس اليّ احياء و امواتاً اربعة؛ برید بن معاويه العجلی و زراره و محمد بن مسلم و ال-حول (ابو بصیر لیث ابن البختری المرادی) و هم احب الناس اليّ احياء و امواتاً». (1) روایات دیگری هم قریب به این مضمون وارد شده است مانند روایت 21 و 22 و 25 و 26 همین باب. در روایت 21 همین باب در ذیل نام این چهار نفر این تعبیر آمده است «و لولا هولاء ما كان احدٌ يستتبط هذا، هولاء حفاظ الدين و امناء ابی علیه السلام علی حلال الله و حرامه و هم السابقون الینا فی الدنيا و السابقون الینا فی الآخرة» چند روایت صحیح هم هست که در اینها به طور واضح و روشن ضمن تکریم و بزرگداشت این چهار نفر مردم را به اینها ارجاع داده اند.

تقریب استدلال: تقریب استدلال به این طایفه از روایات این است که نوعاً در این روایات تعابیری به کار رفته از جمله امناء الله علی حلاله و حرامه، حفاظ الدین یا این تعبیر که اگر اینها نبودند آثار نبوت مندرس می شد و از بین می رفت. این چهار نفر همگی در این اوصاف مشترکند و اساساً وجه ارجاع ائمه به این چهار نفر هم وجود همین اوصاف می باشد؛ عمده این است که ارجاع به این چهار نفر علی سبیل التخییر است یعنی چهار نفر را معرفی کردند در حالی که قطعاً این چهار نفر از نظر مراتب فضل و علم

ص: 279



همگی در یک سطح نبودند. این خیلی بعید است که بگوییم همه این چهار نفر یک اندازه از سواد و معرفت داشته اند. اگر مرتبه علمی این چهار نفر یکی نبوده و از طرفی ارجاع به این چهار نفر داده شده علی سبیل التخییر یعنی در بین اینها اعلم و غیر اعلم وجود داشته؛ این نشان می دهد که به غیر اعلم هم می توان رجوع کرد.

إن قلت: ممکن است کسی اشکال کند که این روایات و تعبیری که در مورد این چهار نفر ذکر شده، مربوط به فرضی است که این چهار نفر در فتوی متفق بوده اند یعنی ارجاع به این چهار نفر علی سبیل التخییر، در صورتی است که فتوای آنها یکی بوده و با هم اختلاف نظر نداشته باشند لذا شامل فرض اختلاف این چهار نفر در فتوی نمی شود.

قلت: این احتمال خلاف اطلاق کلام امام علیه السلام است؛ اینکه بخواهیم بگوییم امام می گوید این چهار نفر امناء الله هستند در صورتی که فتاوای آنها با هم یکسان باشد و ارجاع به این چهار نفر داده اند علی سبیل التخییر در صورتی که این چهار نفر فتوایشان یکی باشد؛ این خلاف ظاهر کلام امام (علیه السلام) است. التزام به اینکه اینها در همه مسائل یک نظر و رأی و استنباط داشته اند این هم خیلی بعید به نظر می رسد و قطعاً این چنین نیست و چه بسا در نقل روایاتی که از اینها شده است گاهی روایات متعارض مشاهده می کنیم و لذا این احتمال هم بعید به نظر می رسد.

در مجموع به نظر

ص: 280

می رسد طایفه ی اولی دلالت بر جواز رجوع به غیر اعلم دارد.

طایفه ثانیه: این طایفه روایاتی است که در آن روایات ائمه معصومین علیهم السلام مردم هر ناحیه ای را به فقیه همان ناحیه ارجاع داده اند. به عنوان نمونه چند روایت را ذکر می کنیم از جمله این روایت:

«و بالإسناد عن ابن ابی عمیر عن شعیب العقرقوفی قال: قلت لأبی عبدالله علیه السلام ربما إحتجنا عن نسئل عن الشیئ فممن نسئل؟ قال علیک بالأسدی یعنی ابابصیر»<sup>(1)</sup>

سؤال می کنند گاهی مواردی پیش می آید ما نیازمند سؤال از چیزی می شویم از چه کسی سؤال کنیم؟ امام می فرماید از ابی بصیر سؤال کنید. در روایتی از علی بن مسیب همدانی «قال قلت للرضا علیه السلام، شقتی بعیده و لست اصل الیک فی کل وقتٍ» منزل من دور است و من نمی توانم هر وقتی که لازم شد خدمت شما برسم «فممن آخذ معالم دینی؟» از چه کسی مسائل دینی را سؤال کنم؟ «قال علیه السلام من ذکر یا بن آدم القمی المأمون علی الدین و الدنیا قال علی بن المسیب فلما انصرفت قدمنا علی ذکر یا بن آدم فاسئلته عما احتجت الیه»<sup>(2)</sup>

طبق این روایت امام رضا (علیه السلام) ذکر یا بن آدم را معرفی می کند به عنوان کسی که مأمون بر دین و دنیا است؛ می گوید رجوع به ذکر یا بن آدم بکن و او مورد اعتماد است هم در امور دین و هم امور دنیا.

روایت دیگر: «عن عبد العزیز بن المهتدی و کان خیر قمی رأیته و کان وکیل الرضا علیه السلام و خاصته، قال سئلت الرضا علیه السلام فقلت إنی لا

ص: 281

---

1- . همان، ص 103، حدیث 15.

2- . همان، ص 106، حدیث 27.

ألقاك في كل وقتٍ فممن أخذ معالم ديني؟» از امام رضا(علیه السلام) سؤال کردم که از چه کسی معالم و مسائل دینی ام را سؤال کنم؟  
«فقال عليه السلام خذ عن يونس بن عبد الرحمن».(1)

شبیبه به این روایت، روایت دیگری است «عن عبد العزيز بن المهتدي قال قلت للرضا عليه السلام إن شقتي بعيدة فلست أصل اليك في كل وقت، فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ قال عليه السلام: نعم».(2)

یا در یک روایتی ابن ابی یعفور از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند که امام بر طبق این روایت او را به محمد بن مسلم ارجاع می دهد  
«قلت لابی عبدالله علیه السلام إنه ليس كل ساعة القاك ولا يمكن القدوم ويجي الرجل من اصحابنا فيسئلني وليس عندي كل ما يسئلوني  
فقال عليه السلام ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي فإنه سمع من أبي و كان عنده وجيهاً».(3)

تقریب استدلال: مجموع این روایاتی که ما در یک طایفه قرار دادیم دلالت بر این دارد که ائمه مردم هر منطقه ای را به فقیه همان منطقه و بلد و یا کسی که نزدیک به آنها بوده ارجاع می دادند؛ حال اگر فتوای غیر اعلم معتبر نباشد و فقط رأی و نظر اعلم حجت باشد و جهی برای ارجاع مردم هر منطقه و بلد به فقیهی که در آن بلد و یا نزدیک آن بلد زندگی می کرد، وجود نداشت. معلوم می شود در نظر ائمه (علیه السلام) کسی که به یک مرتبه ی قابل قبولی از علم و فقاہت رسیده باشد، می تواند پاسخگوی سؤالات مردم باشد. اگر اعلمیت معتبر بود ائمه (علیه السلام) فقط به افضل و اعلم

ص: 282

---

1- . همان، ص 107، حدیث 34.

2- . همان، حدیث 35.

3- . همان، ص 105، حدیث 23.

اصحاب خود ارجاع می دادند، در حالی که این کار را نکردند. شما مجموع کسانی که ائمه (علیه السلام) مردم را به آنها ارجاع دادند، در یک فهرست قرار دهید می بینید افراد زیادی هستند. چطور می شود افراد متعدد مورد رجوع مردم قرار بگیرند؟ آیا همه آنها از نظر مرتبه علمی در یک مرتبه بودند؟ قطعاً این گونه نبوده است. مثلاً یونس بن عبد الرحمن که جزء آن چهار نفر هم نیست. یا ذکریا بن آدم و یا در بعضی روایات ارجاع به عبد العظیم حسنی داده شده، اینها که قطعاً مراتب علمی شان یکسان نبوده است و هر کدام در یک منطقه ای بودند و ائمه ارجاع داده اند به آنها. این نشان می دهد که اعلمیت و افقهیت معتبر نیست و إلا- وجهی برای ارجاع مردم به فقیه هر بلد نبود. طایفه سوم: طایفه سوم از روایات، روایاتی است که در آن ارجاع به یک عنوان کلی شده است و یا اگر هم ارجاع به یک شخص خاصی شده در آن تعلیلاتی بیان شده که از آن تعلیلات می توان جواز رجوع به غیر اعلم را استفاده کرد. ما در اینجا نمی خواهیم برگردیم به دلیل اول؛ دلیل اول اطلاق ادله لفظیه جواز تقلید بود که از جمله ادله لفظیه جواز تقلید، روایات بود. ما یک مرحله در بیان ادله در ضمن دلیل اول، مسئله اطلاق ادله جواز تقلید را ذکر کردیم. اشکالاتی به اطلاق شده بود که پاسخ دادیم آنچه که ما در اینجا می گوئیم غیر از اطلاقاتی است که در آنجا ذکر شد. در طایفه سوم تأکید روی این تعلیلاتی است

که در روایات بیان شده که ما از این می خواهیم استفاده کنیم که رجوع به غیر اعلم جایز است مثلاً در روایتی، امام علیه السلام در مورد عمری و پسرش می فرمایند «سئلت ابا محمد علیه السلام عن مثل ذلک» قبل از این روایت، روایت دیگری از امام صادق (علیه السلام) وارد شده است می گوید من شبیه این را سؤال کردم یعنی عمن آخذ معالم دینی؟ «فقال علیه السلام العمری و ابنه ثقتان» بعد در ادامه می رسد به اینجا که «فإنهما الثقتان المأمونان»<sup>(1)</sup>

اینجا امام ارجاع به عمری و پسرش داده اند و علت آورده اند در ذیل روایت برای این ارجاع و فرمودند «فإنهما الثقتان المأمونان» اینها ثقه و امین و مورد اعتماد هستند.

یا مثلاً در توقیع شریف که سابقاً هم خواندیم «فأما الحوادث الواقعة فارجعوا الی رواه احادیثنا فإنهم حجتی علیکم» این جمله «فإنهم حجتی علیکم» در مقام تعلیل ارجاع به روات احادیث است که به نحو عام وجه رجوع به این جماعت را ذکر کرده است و در ذیل همین توقیع شریف امام زمان در مورد محمد بن عثمان عمری می فرماید «و أما محمد بن عثمان العمری فرضی الله عنه و عن ابيه من قبل فإنه ثقتی و کتابه کتابی»<sup>(2)</sup>

این تعبیر فإنه ثقتی و کتابه کتابی علت است برای ارجاع به این اشخاص که ارجاع برای چه چیزی می باشد. برای اینکه اینها ثقه هستند و خداوند تعالی از آنها راضی است.

یا مثلاً در ذیل روایت ابن ابی یعفر از امام صادق (علیه السلام) در مورد محمد بن مسلم آمده «فإنه سمع من ابی و کان عنده و جیهاً» این از پدر

ص: 284

---

1- . همان، ص 100، حدیث 4.

2- . همان، ص 101، حدیث 18.

من شنیده و در نزد پدرم خوش نام و مورد قبول بود.

تقریب استدلال: در هر صورت از این تعلیلاتی که در ذیل این روایات وارد شده معلوم می شود آنچه برای رجوع لازم است رسیدن به مرتبه ای از علم و دانش و معرفت دینی است که مورد قبول است و همین مقدار که به این مرحله و مرتبه برسند قول آنها حجت است و دیگر سخن از اعلیمیت و افقهیت در این روایات مطرح نیست. مثلاً ما قبلاً در زمره روایات این روایت را داشتیم. روایتی بود از «احمد بن حاتم بن ماهویه قال کتبت الیه یعنی ابن الحسن الثالث (علیه السلام) أسئله عن أخذ معالم دینی و کتب أخوه ایضاً بذلک» 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 مسن فی حینا و کل کثیر القدم فی امرنا فإنهم کافو کما إن شاء الله تعالی» (1)

می گوید در امور دینتان اکتفا کنید و خودتان را بی نیاز کنید بر رجوع به هر کسی که در محبت ما اصرار دارد و در مسیر ما قدم بر می دارد، این برای شما کافی می باشد.

البته ما در مورد این روایت سابقاً گفتیم که دلالتش بر مشروعیت تقلید محل بحث است چون این روایت در واقع اشاره می کند به کسی که شدید المحبه نسبت به ما است و یا کثیر القدم است در مورد امر و ولایت ما. گفتیم این روایت در مورد اخذ روایات و نقل روایات در واقع یک نوع

ص: 285

رجحان را می‌رساند یعنی به عنوان یک شرط برای راوی قطعاً نیست. راوی که لازم نیست کثیر القدم در ائمه باشد یا شدید المحبه نسبت به آنها باشد. لذا این یک رجحانی را برای آن جهت بیان می‌کند اما اینکه این یک معیار اصلی باشد برای قبول روایت، نه این گونه نیست.

اگر ما دلالت این را بر حجیت فتویٰ بپذیریم، بدیهی است که این عنوان مسن فی حینا یا کثیر القدم فی امرنا یک عنوان کلی است و حداقل این است که اگر این معیار را برای مرجع تقلید بپذیریم (این خودش محل بحث است) قدر متیقن این است که اینجا سخن از اعلامیت و افقهیت مطرح نیست و هر کسی که این عنوان بر او منطبق شود. لذا با عنایت به این طوایف از روایات که در آنها نسبت به مسئله اعلامیت و افقهیت، چیزی که بتوانیم وجود این شرط را استفاده کنیم مشاهده نمی‌شود، لذا از این روایات جواز رجوع به غیر اعلم استفاده می‌شود.

بحث جلسه آینده: در اینجا چند اشکال وجود دارد که در جلسه آینده به بررسی آن خواهیم پرداخت و باید دید که نتیجه نهایی بحث چیست؟

«والحمد لله رب العالمین»

### جلسه: 35

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم

تاریخ:

20 آذر 1390

موضوع جزئی: ادله جواز

رجوع به اعلم مصادف

با: 15 محرم الحرام 1432 سال

دوم جلسه: 35

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

خلاصه جلسه گذشته:

به غیر اعلم طوایفی از روایات است جلسه گذشته سه طایفه از روایات را بیان کردیم. تقریب استدلال به این سه طایفه ذکر شد و نتیجه این شد که اجمالاً از این روایات می توان استفاده کرد رجوع به غیر اعلم جایز است. اشکالاتی به استدلال به این روایات مطرح است که ما به چند اشکال اشاره می کنیم و مورد بررسی قرار می دهیم.

اشکال اول:

اشکال اول متوجه طایفه اول و دوم از روایات است. طایفه اول روایاتی بود که در آن روایات ملاحظه شد که ائمه علیهم السلام به اشخاص معدودی ارجاع داده اند و در مورد چهار تن از بزرگان از اصحاب خود مطالبی را بیان کردند. بیان شد که ارجاع ائمه به این چهار تن در حالی که این چهار نفر از حیث مراتب علمی و فضل یکسان نبودند نشان می دهد که حتی اگر اعلم هم باشد می شود به غیر اعلم رجوع کرد. طایفه دوم هم روایاتی بود که بیان می کرد ائمه علیهم السلام مردم را به فقیهی که در آن بلد بوده یا منطقه نزدیک آن ارجاع داده اند؛ اگر قرار بود رجوع به اعلم متعین باشد معنی نداشت ائمه مردم هر منطقه ای را به فقیه آن منطقه و کسی که در آن منطقه زندگی می کرده است، ارجاع دهند. لذا معلوم می شود که رجوع به اعلم متعین نیست.

اشکالی که متوجه این دو طایفه می شود این است که محل بحث ما جایی است که بین فتوای اعلم و غیر اعلم اختلاف وجود دارد یعنی ما علم به اختلاف فتوای



اعلم و غیر اعلم داشته باشیم درحالی که طبق این روایات این مطلب استفاده نمی شود یعنی ثابت نشده که در بین اصحاب کسانی بوده اند که فتاوی آنها مختلف بوده است. در مورد همین چهار نفر، ما علم نداریم که این چهار نفر فتاوایشان مختلف بوده است، چه بسا امام (علیه السلام) که به این چهار نفر ارجاع داده اند از این باب بوده که این چهار نفر همه یک حرف را که سخن امام بوده می زدند. ما باید علم به اختلاف فتاوی اینها پیدا کنیم تا این ارجاع مجوز رجوع به غیر اعلم باشد چون محل بحث ما آنجایی است که بین اعلم و غیر اعلم اختلاف نظر وجود دارد. یا در طایفه دوم که ارجاع به بعضی از اشخاص مثل یونس و ذکریا بن آدم و عبد العظیم حسنی و امثال اینها شده، اینجا هم برای ما محرز نیست که فتاوی آن اشخاصی که به آنها ارجاع شده، با فتاوی دیگران مختلف بوده است. به عبارت دیگر برای استفاده جواز رجوع به غیر اعلم دو مطلب باید ثابت شود تا ما بتوانیم از این روایات استفاده کنیم که به غیر اعلم هم می شود رجوع کرده و از غیر اعلم هم می شود تقلید کرد:

مطلب اول: اینکه اشخاص دیگری غیر از این افرادی که به آنها ارجاع شده وجود داشتند که اعلم از اینها بودند یا ثابت شود در بین این چهار نفر یکی اعلم از بقیه بوده است ولی مع ذلک با وجود اعلم ائمه علی سبیل التخییر به این چهار نفر ارجاع داده اند. این باید ثابت شود.

طلب دوم: اینکه فتاوی این چهار نفر مختلف بوده است (در طایفه اول) و یا در مورد بقیه مثل ابان و یونس و ذکریا بن آدم هم معلوم باشد که فتاوی دیگران با اینها مختلف بوده است.

پس به طور کلی پذیرش دلالت روایات طایفه اولی و طایفه ثانیه مبتنی بر علم به وجود اعلم و اختلاف بین فتوای اعلم و غیر اعلم است.

اگر این دو مطلب احراز نشود ما از ارجاع به اشخاص متعدد نمی توانیم استفاده جواز رجوع به غیر اعلم کنیم. این دو مطلب هم معلوم نیست یعنی نه ما می دانیم آن چهار نفر که در طایفه اولی اسم بردیم بعضی از بعض دیگر اعلم بودند و نه ما می دانیم فتاوی آنها مختلف بوده است. در مورد طایفه دوم هم همین طور یعنی نه ما می دانیم اعلم از این اشخاص نام برده شده، وجود داشته اند و نه ما می دانیم فتاوی دیگران با این اشخاص مذکورین در روایات طایفه دوم مختلف بوده است. یعنی هر دو مطلبی که برای استفاده جواز رجوع به غیر اعلم لازم است، محل تأمل است. این اشکالی است که به طایفه اول و طایفه دوم روایات ایراد شده است.

سؤال: اینکه اختلاف بین این چهار نفر باشد چگونه دلالت بر جواز رجوع به غیر اعلم می کند؟

استاد: نه دو طایفه هستند. در طایفه اول فقط اسم این چهار نفر را بردند. اگر به خاطر داشته باشید تقریب استدلال به طایفه اول این بود که امام به این چهار نفر ارجاع دادند و این چهار نفر قطعاً با هم اختلاف

رتبه علمی داشتند و نفس اینکه به این چهار نفر علی سبیل التخییر ارجاع دادند نشان می دهد که پس می شود با وجود اعلم به غیر اعلم رجوع کرد چون حتماً یکی از اینها اعلم از دیگری بوده است. مستشکل می گوید اولاً باید برای ما احراز شود که یکی از این چهار نفر اعلم بوده است و ثانیاً چون فرض بحث ما در جایی است که اختلاف فتوی بین اعلم و غیر اعلم باشد، باید محرز شود این چهار نفر هم فتاوایشان مختلف بوده است و این برای ما معلوم نیست. (این در رابطه با طایفه اولی) در مورد طایفه ثانیه بحث دیگران در اینجا مطرح می شود در آنجا می گوئیم که امام در جواب اینکه به چه کسی مراجعه کنیم، می فرماید به یونس بن عبدالرحمن یا سایرین چون در اینجا اسم یک نفر را برده اند می گوئیم این روایات طایفه ثانیه اگر بخواهد دلالت بر جواز رجوع به غیر اعلم کند، مبتنی بر این است که اولاً اعلم از این فرد مذکور مانند یونس وجود داشته باشد و ثانیاً ما بدانیم که فتوای آن اعلمی که نامش برده نشده با این شخص، مختلف است. یعنی این دو مطلب نسبت به طایفه اولی به گونه ای تبیین می شود و نسبت به طایفه ثانیه گونه دیگری تبیین می شود. پاسخ:

به نظر ما این اشکال وارد نیست. پاسخ این اشکال را قبلاً به نحو اجمالی دادیم اما تفصیل جواب این است که ما قبول داریم برای استفاده جواز رجوع به غیر اعلم این دو مطلب باید معلوم شود لکن علم

تفصیلی لازم نیست و علم اجمالی کافی می باشد یعنی همین مقدار اجمالاً انسان یقین پیدا کند که اولاً اعلم وجود دارد و ثانیاً فتاوی اعلم و غیر اعلم مختلف است کفایت می کند. این دو مطلب را ما می توانیم احراز کنیم و تقریباً مورد اطمینان است چون با توجه به اختلاف افراد و اشخاص از حیث استعداد و درک و فهم و میزان انس آنها با درس و مطلب و دقت، برای ما روشن است که بعضی از بعض دیگر اعلم بودند. در بین این چهار نفر نمی توانیم بگوییم همه در یک سطح هستند و در مورد بقیه هم همین گونه، اصلاً خود نام بردن این چهار نفر معلوم می کند که بقیه که از اینها خارج هستند، نسبت به اینها در درجه بعدی قرار دارند. پس به حسب ظاهر حال و متعارف این یک امر کاملاً واضح و بدیهی است که اشخاص مختلفی که در مقام نقل روایت قرار گرفتند و از اصحاب ائمه علیهم السلام بوده اند و متفقه در دین محسوب می شدند از نظر مراتب علمی با هم مختلف بودند و بعضی از بعض دیگر اعلم بودند و همچنین به همین ملاک و میزان، احتمال اینکه فتاوی اینها متفق باشد، خیلی بعید است؛ نمونه هایی از اختلاف فتاوا و برداشت های آنها را در روایات ما شاهد بودیم و دیدیم که حتی روایات مختلف نقل کردند. وقتی این اختلاف وجود دارد در مقام برداشت و استنباط از روایات هم به طور طبیعی اختلاف پیش می آید. لذا درست است که ما تفصیلاً علم به وجود اعلم نداریم که

مثلاً محمد بن مسلم اعلم بوده یا ابو بصیر، تفصیلاً نمی دانیم که مثلاً امام که به ذکر یا بن آدم ارجاع دادند آیا از او اعلم بوده یا نبوده است اما اجمالاً می توانیم بگوییم حتماً در بین این چهار نفر یکی اعلم بوده است. اجمالاً می توانیم بگوییم که وقتی بنای امام (علیه السلام) بر ارجاع به فقیه هر بلدی است، طبیعتاً فقیه یک بلد را نام برده اند در حالی که اعلم نبوده است. حتماً اعلم در نقاط و مناطق دیگر وجود داشته است. پس ما در هر دو بخش علم اجمالی داریم هم علم اجمالی به وجود اعلم و هم علم اجمالی به وجود اختلاف در فتوی داریم. بنابراین این هر دو مطلب برای با علم اجمالی معلوم است هر چند که علم تفصیلی نداریم.

این قلت: با توجه به اینکه عادت مقلدین بر این نیست که اگر فتوایی را از کسی شنیدند به دنبال جستجو از معارض آن فتوی باشند و یا اساساً احتمال نمی دهند که فتوای دیگران با فتوای شخصی که به او رجوع کرده، مختلف باشد، لذا می توانیم بگوییم تقریباً روایات ناظر به موردی است که جهل به اختلاف دارد. این مشکل در واقع در مقام اشکال به پاسخ ما در مطلب دوم است. از این عادت معلوم می شود که اساساً علم به اختلاف فتوی نیست و جهل وجود دارد و به طور طبیعی نمی دانند که بین فتاوا اختلاف است.

قلت: پاسخ ما این است که این اشکالی که مستشکل کرده در واقع اشکال و مطلب جدیدی نیست بلکه شاهد و مؤیدی بر اصل

اشکال اقامه کرده است و لذا پاسخ ما همان مطلبی هست که بیان کردیم به اینکه ملاک در این مسئله علم است و علم اجمالی کفایت می‌کند و نوع مقلدین هم علم اجمالی به اختلاف فتاوا دارند. و اینکه مقلدین جستجوی از معارض نمی‌کنند، برای این است که قول آن کسی را که به او رجوع کردند حجت می‌دانند و تردیدی در حجیتش ندارند و اگر جستجوی از معارض قول این مرجع یا فتوای این مرجع نمی‌کنند نه برای این است که نمی‌دانند اختلافی هست یا نه بلکه علم اجمالی به اختلاف دارند و در این تردیدی نیست. لذا نمی‌توانیم در اینجا بگوییم صرف عدم فحص و جستجوی مقلدین از معارض فتوی، نشان می‌دهد روایات ناظر به موردی است که جهل به اختلاف باشد.

اشکال دوم:

اشکال دوم مربوط به طایفه سوم است. طایفه سوم روایات، روایاتی بود که ارجاع به یک عنوان کلی یا یک شخص خاصی شده بود مثلاً سؤال شده بود «عمن آخذ معالم دینی؟» امام فرموده بودند «العمری و ابنه ثقتان» بعد در ذیل آن تعلیلی ذکر شده بود «فإنها الثقتان المؤمنان» این تعلیل که در ذیل روایت آمده، این تعلیل عام است یعنی می‌شود به قول هر ثقه مأمونی رجوع کرد. یا مثلاً در توفیق شریف آمده بود که «فإنهم حجتی علیکم» یا در روایت دیگر «فاصمدا فی دینکما علی کل مسن فی حینا و کثیر القدم فی امرنا» این هم ارجاع به یک عنوان کلی داده و در واقع حکم تعلیل را دارد که رجوع به کسانی باید کرد که

ص: 293

ثقه و مأمون هستند و یا موارد دیگر. اینها همه دلالت بر تخییر دارد.

اشکال این است که این روایات در واقع در مقام نهی از رجوع به فقهای مخالف یعنی فقهای عامه است. این روایات می خواهد به ما بگوید به حق رجوع فقهای عامه ندارید و تنها به کسانی می توانید رجوع کنید که از فقهای شیعه باشند. اگر این روایات در مقام نهی از رجوع به فتاوی عامه است، پس دیگر نمی توانیم از این روایات استفاده کنیم که رجوع به غیر اعلم از فقهای خاصه جایز است چون در مقام بیان حجیت فعلیه فتوای کل فقیه به نحو مطلق نیست و فقط می خواهد که تشخیص دهید یعنی در مقام بیان این است که شما چگونه و با چه معیاری می توانید مرجع را از غیر مرجع تشخیص دهید. لذا نمی تواند مورد استناد قرار بگیرد برای تخییر بین اعلم و غیر اعلم.

پاسخ:

پاسخ این اشکال هم با توجه به مطالبی که سابقاً بیان کردیم روشن می شود. این اشکال هم شبیه اشکالی است که قبلاً در مورد اطلاق ادله مشروعیت تقلید بیان شد. اگر به خاطر داشته باشید دلیل اول بر جواز تقلید غیر اعلم عبارت بود از اطلاق ادله جواز تقلید مثل آیه نفر و آیه سؤال و روایات. در آنجا بحث در این بود که این روایات اطلاق دارند یعنی اینکه در این روایات سخنی از قید اعلمیت و افقیت به میان نیامده است و وقتی ما می بینیم اوصاف مرجع را می گوید و قید اعلمیت ذکر نشده است از اطلاق این ادله

ص: 294

استفاده می‌کنیم که اعلمیت معتبر نیست. در همان جا یک اشکالی مطرح شد به این بیان که استفاده اطلاق در اینجا مقدور نیست چون مهمترین مقدمه از مقدمات حکمت برای جریان اطلاق و استفاده اطلاق این است که متکلم در مقام بیان باشد و اگر در جایی برای ما محرز نشد که متکلم در مقام بیان هست یا نه، ما نمی‌توانیم به اطلاق آن دلیل اخذ کنیم. و این روایات و آیات در مقام بیان اصل مشروعیت تقلید است و فقط می‌خواهد بگوید تقلید جایز است و در مقام بیان اوصاف مرجع تقلید یا شروط لازم در مرجع تقلید نیست. وقتی از این جهت در مقام بیان نبود، ما نمی‌توانیم از عدم ذکر یک قید یا وصف نتیجه بگیریم که پس این وصف و قید در مرجع لازم نیست. زیرا از این جهت اصلاً در مقام بیان نبوده است. این اشکالی بود که در آنجا بیان کردیم. این اشکال دومی که مستشکل به طایفه ثالثه ی از روایات وارد کرده، همانا اشکال است و مطلب تازه ای نیست. همان اشکال به بیان دیگری در اینجا مطرح شده که روایات اساساً در مقام بیان تشخیص مرجع از غیر مرجع و در مقام نهی از رجوع به فقهای عامه هستند. می‌خواهند بگویند شما باید از کسی تقلید کنید که مرجع می‌باشد و فقهای عامه مرجع نیستند و مرجع پاسخگویی به سؤالات شما نیستند. وقتی در این مقام بودند پس حال که ذکر قید اعلمیت نشده ما نمی‌توانیم استفاده کنیم به استناد این روایات اعلمیت معتبر نیست. این دقیقاً همان اشکال می



پاسخ ما هم به این اشکال شبیه همان پاسخی است که آنجا دادیم. ما سه جواب به این اشکال دادیم؛ یک پاسخ نقضی و دو پاسخ حلی:

اولاً: همین روایات برای اثبات تخییر در عدول از حی مساوی به مساوی مورد استفاده قرار گرفته است. اگر این روایات در مقام نهی از رجوع به فقهای عامه باشند یا به عبارت دیگر در مقام تشخیص مرجع از غیر مرجع باشند، طبیعی است که ما در آن دو موردی هم که به این روایات استناد کردیم دیگر نمی توانیم استناد کنیم و تخییر را ثابت کنیم حتی در مورد عدول به مساوی، ما به اطلاق همین روایات اخذ کردیم. پس اگر قرار شد این روایات از این جهت اطلاق نداشته باشند، در مورد هیچ قیدی اطلاق ندارند در حالی که ما در دو مورد به این روایات استناد کردیم. این جواب نقضی یعنی نقض می کنیم این اشکال را به استناد به این ادله از جمله روایات در دو مورد.

ثانیاً: این مطلب که مردم نمی توانند برای اخذ فتوی به فقهای عامه رجوع کنند، یک امر مفروغ عنه بوده است. از امام علیه السلام سؤال می کنند که ما معالم دین خود را از چه کسی بگیریم، وقتی از امام این گونه سؤال می کنند، یعنی اینکه چه شخصی مورد تأیید شماست و می دانستند روش فقهای عامه متفاوت با ائمه علیهم السلام است به عبارت دیگر مسئله روشن بوده و فقط سؤال از مصداق می کردند. سؤالاتی هم که سائلین می پرسند، نشان دهنده این است که عدم جواز رجوع به

فقهای عامه امری واضح و روشن بوده است. مثلاً ببینید در مورد این تعبیر دقت کنید که در برخی روایات وجود دارد؛ بعضی از امام سؤال کردند که کسانی نزد من می آیند و سؤالاتی از من می پرسند و من بعضی را جواب می دهم و برخی را نمی دانم از چه کسی پرسم که بتواند جواب بدهد؟ این نشان می دهد که شخص سؤال کننده در حدی بوده است که می دانسته که برای اخذ معالم دین خود نمی تواند به فقهای عامه رجوع کند یعنی سائلین همیشه مردم عادی نبوده اند.

لذا از مجموع شواهد و قرائن بدست می آید که مسئله عدم جواز رجوع به فقهای عامه، امر واضحی بوده است. بنابراین نیازمند به نهی از ناحیه امام نبوده تا ما این روایات را حمل بر مقام نهی از رجوع به فقهای عامه کنیم و بعد بخواهیم به اطلاقش خدشه وارد کنیم.

ثالثاً: اگر هم شک کنیم که آیا این روایات، از این جهت در مقام بیان بوده اند یا نه، اصاله کونه فی مقام البیان حکم می کند که بگوییم ائمه از این جهت در مقام بیان بوده اند. پس مشکلی در اخذ به این روایات نیست.

در نهایت می خواهیم این بحث را یک جمع بندی کلی کنیم که در مجموع با بیان این دو قول و بررسی ادله آن باید دید که آیا تقلید اعلم واجب است یا نه بلکه می توان به غیر اعلم هم مراجعه کرد که در جلسه آینده بیان خواهد شد. «الحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 36

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

ص: 297

و موضوع کلی: مسئله پنجم

تاریخ:

21 آذر 1390

موضوع جزئی: جمع بندی

مربوط به صورت دوم تقلید اعلم مصادف با: 16 محرم

الحرام 1432 سال

دوم جلسه: 36

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

جمع بندی مباحث گذشته:

نتیجه همه مباحثی که در صورت دوم از صور تقلید اعلم داشتیم را باید بیان کنیم و یک جمع بندی از مباحث گذشته داشته باشیم.

از آنجایی که بحث به طول انجامیده موضوع بحث را یادآوری می کنیم.

اگر به خاطر داشته باشید گفتیم در مسئله تقلید اعلم، به طور کلی سه صورت وجود دارد:

صورت اول: یک اینکه فتوای اعلم و غیر اعلم موافق هم باشد و مقلد هم علم به موافقت فتوای اعلم و غیر اعلم داشته باشد. این فرض بحث خاصی نداشت و گفتیم که این صورت ندرتاً اتفاق می افتد در این صورت تقلید اعلم واجب نیست. ثمره ای در این بحث وجود ندارد و فتاوا و نظرات یکسان است. البته تأملی در این صورت وجود دارد که آن را ذکر خواهیم کرد.

صورت دوم: اینکه فتوای اعلم با غیر اعلم مختلف است و مقلد هم علم به این اختلاف دارد. این فرض خودش دو فرض داشت:

یک فرض اینکه فتوای غیر اعلم موافق احتیاط است و فتوای اعلم مخالف احتیاط؛ در این فرض گفتیم که عقل اجازه می دهد از فتوای غیر اعلم تقلید شود از باب اینکه احتیاط موجب یقین به امثال است. به عبارت دیگر در این صورت تقلید اعلم تعیین ندارد. طبق نظر

ص: 298

آنها که تقلید اعلم را واجب می دانند، در این صورت هم تقلید غیر اعلم جایز است.

فرض دوم آنجایی است که فتوای اعلم مطابق احتیاط است و فتوای غیر اعلم موافق احتیاط نیست. همه بحث هایی که ما تا اینجا داشتیم راجع به این صورت است.

صورت سوم: که بعداً از آن بحث خواهیم کرد صورت شک در موافقت یا مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم است یعنی مقلد علم ندارد که آیا فتوای اعلم و فتوای غیر اعلم موافق با یکدیگرند یا نه. این بحث باقی مانده که بررسی خواهیم کرد.

پس اولاً- موضوع بحث ما و مسئله محل بحث آنجایی است که فتوای اعلم و غیر اعلم مختلف است و مقلد هم علم به اختلاف فتوای اعلم با غیر اعلم دارد با این ضمیمه که فتوای اعلم موافق احتیاط است و فتوای غیر اعلم موافق با احتیاط نیست. در این مورد می خواستیم ببینیم که آیا می شود از غیر اعلم تقلید کرد یا نه؟ یا به عبارت دیگر تقلید اعلم لازم است یا نه؟ محل بحث این بود. اینجا اگر به خاطر داشته باشید گفتیم که از دو زاویه می توانیم بحث کنیم:

زاویه اول: یکی از این باب که فتوای اعلم مطابق احتیاط است که از دید عقل احتیاط موجب یقین به امثال است و اساساً در این فرض مسئله استناد به حجیت فتوای اعلم مطرح نیست. (این زاویه را کنار گذاشتیم)

زاویه دوم: مسئله حجیت فتوای اعلم و عدم حجیت فتوای غیر اعلم است. یعنی می خواهیم ببینیم اخذ به فتوای اعلم نه از باب

اینکه موافق احتیاط است و عقل می گوید چون این فتوی موافق احتیاط است، موجب یقین به امثال است؛ بلکه از این زاویه که هل یكون فتوی الأعلم حجّه و فتوی غیر الأعلم لیس بحجّه، آیا مسئله این است یا نه؟ پس موضوع بحث دقیقاً معلوم شود که این همه ادله ای که ذکر شد، نفیاً و اثباتاً، راجع به این موضوع بود که می خواهیم ببینیم فتوای اعلّم که مطابق با احتیاط است حجیت دارد و فتوای غیر اعلّم که مطابق با احتیاط نیست حجیت ندارد یا نه می شود به هر دو رجوع کرد یعنی هم به اعلّم و هم غیر اعلّم؟

به طور کلی ما عرض کردیم اقوال مختلفی در مسئله تقلید اعلّم وجود دارد؛ چند قول را بیان کردیم عمده اقوال این دو قول بود یکی لزوم تقلید اعلّم یعنی قول غیر اعلّم حجت نیست و قول دوم قول به جواز تقلید اعلّم یا به عبارت دیگر تخییر بین تقلید اعلّم و غیر اعلّم. ادله هر دو قول را ذکر کردیم که هفت دلیل برای قول اول بیان کردیم در همه ادله خدشه کردیم. سیره عقلائیّه گرچه یک قوتی نسبت به بقیه داشت اما گفتیم که نهایت آن این است که رجحان فتوای اعلّم از آن استفاده می شود. در مقابل شش دلیل برای قول دوم یعنی جواز تقلید غیر اعلّم ذکر کردیم. در بین این ادله شش گانه گرچه نسبت به برخی ادله اشکال شد اما فی الجمله دلالت این ادله را پذیرفتیم و گفتیم از ادله ای که برای جواز تقلید غیر اعلّم ذکر شد فی الجمله می

توانیم استفاده کنیم جواز تقلید را یعنی بین تقلید اعلم غیر اعلم مخیر هستیم و تقلید اعلم ضرورتی ندارد.

نتیجه:

این محصل بحث و بررسی مربوط به ادله دو قول بود. لکن چون در مسئله شهرت قابل توجهی وجود دارد مبنی بر لزوم تقلید اعلم ما از باب رعایت این شهرت احتیاط کرده و نظر ما در این مسئله احتیاط در تقلید اعلم است نه به واسطه دلیل بلکه به جهت رعایت شهرت لذا در این مسئله احتیاط می‌کنیم.

توجه به این نکته لازم است که امام(ره) در همین مسئله پنجم که خواندیم در مورد تقلید اعلم احتیاط کرده و فرموده اند که احتیاط وجوبی رجوع به اعلم است ولی ایشان از این باب که ادله لزوم تقلید اعلم را کافی ندانسته و ادله جواز تقلید اعلم تمام نمی‌دانند یعنی نه ادله قول به تعیین فتوای اعلم و نه ادله طرف مقابل را تمام نمی‌دانند لذا می‌گویند چون دست ما از دلیل کوتاه است و ادله طرفین مخدوش است رجوع می‌کنیم به همان اصلی که در اول بحث تأسیس کردیم. در ابتدای بحث ما سخن از مقتضای اصل داشتیم و گفتیم در اینجا بعضی چند اصل عملی را ذکر کرده اند ولی ما گفتیم اصالة التعین اقتضاء می‌کند که باید از اعلم تقلید کرد و در دوران بین تعیین و تخییر، عقل از باب احتیاط حکم می‌کند به تعیین و این را تفصیلاً توضیح دادیم و گفتیم که فرض کنید اگر کسی امرش مردد است بین اینکه طرف تعیین را اخذ کند یا طرف تخییر

ص: 301

راه، در مقام امتثال کدامیک از این دو طرف را انجام بدهد، موجب یقین به امتثال است؟ اگر طرف تعیین را اخذ کند یقین دارد بهوظیفه اش عمل کرده چون بر فرض حکم واقعی هم تخییر باشد بالاخره یک طرف تخییر همین فردی است که این شخص اخذ کرده است. لذا در دوران بین تعیین و تخییر عقل از باب احتیاط حکم به تعیین می کند که تعبیر می شود به اصالة التعمین. این اصل عملی بود که ما در مسئله تأسیس کردیم و گفتیم در موضع شک و در جایی که دست ما از دلیل کوتاه باشد، به این اصل اخذ می کنیم. امام (ره) می گویند احتیاط وجوبی آن است که از اعلم تقلید شود و فتوی نمی دهند «یجب تقلید الأعلّم علی الأحوط» وجه احتیاط امام همین استناد به اصل است چون دلیلی پیدا نکردند. اما ما که می گوئیم احتیاطاً از اعلم باید تقلید کرد این از باب رعایت شهرت است و الا از نظر ما ادله جواز تقلید غیر اعلم تمام است و مشکلی از نظر دلیل نداریم و نیازی نیست به اصل رجوع کنیم. مرحوم سید هم در عروه به وجوب تقلید اعلم فتوی دادند چون ادله وجوب تقلید اعلم را تمام دانستند. بعضی نیز مانند آقای خوئی فتوی به وجوب تقلید اعلم دادند از باب اینکه بعضی از ادله مثل سیره را قبول کردند و مرحوم آقای فاضل هم فرمودند تقلید اعلم واجب است و تنها دلیل ایشان هم سیره عقلائیّه است و سایر ادله را قبول نکرده اند. اما به نظر ما ادله وجوب تقلید اعلم تمام نبوده

و در طرف مقابل ادله قول به تخییر بین تقلید اعلم و غیر اعلم تمام است لکن از باب رعایت شهرت فتوایی حکم به احتیاط در تقلید اعلم می دهیم.

ثمره عملی فرق فتوی به لزوم تقلید و احتیاط وجوبی:

در اینجا یک مسئله ای وجود دارد که ذکر آن خالی از لطف نیست و آن اینکه آیا بین لزوم تقلید اعلم به نحو فتوی یا به نحو احتیاط از نظر عملی فرقی هست یا نه؟ به عبارت دیگر ثمره ی عملیه ای در فتوای به وجوب تقلید اعلم یا احتیاط وجوبی در تقلید اعلم متصور است یا نه؟ یا اینکه فقط صرف بحث علمی است؟ کسی مانند سید فتوی به وجوب می دهد و مانند امام(ره) علی الأحوط تقلید اعلم را واجب می داند آیا این ثمره عملیه دارد یا نه؟

در اینجا چند ثمره ی عملیه برای این اختلاف ذکر کردند یعنی اگر ما مستند وجوب تقلید اعلم را دلیل بدانیم کما اختاره السید یا مستند لزوم تقلید را حکم عقل به احتیاط بدانیم کما اختاره الإمام(ره) بین اینها فرق است اجمال فرق آن این است که اگر مستند لزوم تقلید اعلم، دلیل شرعی باشد، لازمه اش این است که در همه موارد، تقلید اعلم تعیین دارد لکن اگر مستند لزوم تقلید، حکم عقل به احتیاط باشد یعنی دلیل شرعی نباشد و ما بر اساس اصل عملی و مقتضای اصل در مسئله حکم به لزوم تقلید اعلم کنیم، لازمه ی آن عدم تعیین تقلید اعلم در بعضی موارد است. پس اگر مستند، دلیل باشد، همه جا تقلید اعلم تعیین دارد

ص: 303



اما اگر مستند، اصل باشد، تقلید اعلم در برخی موارد ضرورت نداشته و متعین نیست.

مورد اول: مثلاً اگر مجتهدی باشد که یک مقلد عامی در یک مقطعی از زمان از او تقلید کرده و بعد از گذشت مدتی این شخص مقلد یک مرجع اعلم از مجتهد اول پیدا می کند؛ در اینجا اگر مستند ما در تقلید اعلم دلیل باشد، متفاوت است با آنجایی که مستند ما اصاله التعین باشد. اگر مستند عبارت از اصاله التعین باشد یعنی دلیل کنار رود و مستند یک اصل عملی باشد و ما به خاطر اصاله التعین یا حکم عقل به احتیاط گفته باشیم تقلید اعلم لازم است، در این موارد اصاله التعین جاری نمی شود چون اصاله التعین در دوران بین تعیین و تخییر در صورتی جاری می شود که یک اصل شرعی دیگری که مجوز اخذ به طرف دیگر را صادر کند وجود نداشته باشد. اگر در اینجا یک اصل شرعی دیگر در کار باشد دیگر امر دائر بین تعیین و تخییر نیست تا عقل بخواهد حکم به تعیین کند و بگوید حتماً باید از اعلم تقلید کنید. اصل شرعی در این فرض که مجوز اخذ به قول دیگری که غیر اعلم را صادر کرده، استصحاب بقای فتوای مجتهد اول است یعنی مجتهد اولی که از او تقلید می کرده الآن شک می کند که با پیدا شدن اعلم، فتوای مجتهد اولی معتبر است یا نه؟ بقای حجیت فتوای مجتهد اول را استصحاب می کند. ولو این نفر دوم اعلم است اما این شخص فتوای او را استصحاب می کند.

نتیجه این است که وقتی که

این اصل بود دیگر اصالة التعیین نمی تواند جاری شود و این اصل در مقابل آن قرار می گیرد. یعنی در این مسئله آن چیزی که برای ما اثبات تقلید اعلم می کرد، یعنی اصالة التعیین کارایی ندارد. بنابراین در جاهایی مانند این مورد امام نمی تواند حکم به تعین تقلید اعلم کند اما مرحوم سید می تواند چون او فتوی به لزوم تقلید اعلم داده است و از راه دلیل فرموده تقلید اعلم لازم است و لذا اگر این اصل هم بیاید تأثیری در سرنوشت نتیجه نخواهد داشت. پس ثمره ی عملیه دارد.

مورد دوم: جایی که کسی مواجه بوده با دو مجتهد مساوی و بعد مکلف از یکی از آنها تقلید می کرده و بعد از مدتی نفر دیگر که مساوی بوده اعلم شده؛ در اینجا اگر کسی از باب اصالة التعیین و به نحو احتیاط و جویی تقلید اعلم را متعین بداند، نمی تواند بگوید یلزم علیک تقلید الأعلم اینجا تقلید اعلم دیگر متعین نیست چون این اصل مقابلش استصحاب حجیت تخیریه است (همان حجیت تخیریه ای که سابقاً در مورد دو مجتهد متساوی ثابت بود استصحاب می شود و الآن هم فتوای هر دو حجت است) لذا در اینجا نمی تواند بگوید که تقلید اعلم تعین دارد چون از راه اصل، حکم به لزوم تقلید اعلم کرده است. اما کسی که از راه دلیل، لزوم تقلید اعلم را ثابت کرده مانند مرحوم سید اینجا مشکلی برای حکم به لزوم تقلید اعلم و تعین تقلید از اعلم ندارد چون از راه دلیل اثبات کرده است تعین را برای تقلید اعلم چون «الأصل

دلیل حیث لا دلیل».

پس بینید این حداقل دو مورد که در آن ثمره ی عملیه فرق بین فتوی به لزوم تقلید اعلم یا احتیاط وجوبی در تقلید اعلم مشاهده می شود. اگر مستند اصاله التعین و اصل باشد اینجا در بعضی موارد بواسطه جریان یک اصل در مقابل این اصل کنار می رود اما اگر کسی فتوی داد و از راه دلیل قائل به تعین تقلید اعلم شد، دیگر نوبت به این اصل نمی رسد. بنابراین ثمره ی عملیه وجود دارد.

«هذا تمام الكلام فی الصورة الثانيه»

بحث بعدی در صورت سوم از تقلید اعلم است که در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

### جلسه: 37

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم

تاریخ:

22 آذر 1390

موضوع جزئی: بررسی صورت

سوم تقلید اعلم مصادف با: 17

محرم الحرام 1432 سال

دوم جلسه: 37

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

صورت سوم تقلید اعلم:

گفتیم در مورد تقلید اعلم سه فرض و سه صورت متصور است:

صورت اول اینکه علم داریم فتاوی اعلم و غیر اعلم با هم یکی است. صورت دوم اینکه ما علم به اختلاف اعلم و غیر اعلم داشته باشیم. حکم این دو صورت به تفصیل بیان شد البته صورت اول بحثی نداشت اما صورت دوم تفصیلاً مورد بررسی قرار گرفت.

صورت سوم آنجایی است که شخصی وجود دارد که اعلم است و در مقابله بعضی غیر اعلم هستند و ما علم به مخالفت و یا موافقت اعلم

ص: 306

و غیر اعلم نداشته بلکه شک داریم که آیا فتاوی اینها یکی است یا مختلف است.

به طور کلی اگر ما در صورت دوم یعنی آنجایی که علم به مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم داریم، قائل به عدم لزوم تقلید اعلم بشویم، در صورت سوم به طریق اولی باید قائل شویم تقلید اعلم لازم نیست.

اما اگر ما در صورت دوم قائل به لزوم تقلید اعلم شدیم آن وقت اینجا جای این نزاع هست که چنانچه شک داشتیم فتوای اعلم با غیر اعلم اختلاف دارند، آیا رجوع به اعلم لازم هست و آیا تقلید اعلم تعیین دارد یا نه می توان به غیر اعلم هم رجوع کرد و انسان در رجوع بین اعلم و غیر اعلم مخیر است؟

پس ببینید بر طبق این مبنی که تقلید اعلم در صورت دوم تعیین ندارد؛ تکلیف روشن است و به طریق اولی در اینجا لازم نخواهد بود اما کسانی که می گویند تقلید اعلم در صورت دوم جایز است نه واجب؛ اینجا به طریق اولی باید قائل به جواز رجوع به غیر اعلم بشود. پس نزاع در اینکه آیا رجوع به اعلم متعین است یا نه، بعد از آن است که مادر صورت علم به اختلاف فتوای آنها قائل به لزوم تقلید اعلم شویم.

این نکته قبل از ورود به بحث از صورت سوم لازم بود تذکر داده شود.

اینجا همانند صورت قبل، مقتضای اصل در مسئله معلوم است. ما عرض کردیم در ابتدای مسئله تقلید اعلم و گفتیم که اصلاً فرض کنید که دست ما از دلیل کوتاه است و با قطع

ص: 307

نظر از ادله مانند آیات و روایات و ببینیم مقتضای اصل چیست. یک اصلی را در ابتدای بحث تأسیس کردیم که در صورت دوم هم اشاره شد، در این صورت هم همان اصلی که در اول بحث تأسیس شد مورد استناد می تواند قرار بگیرد. مقتضای اصل در مسئله:

اما اصلی که در این مسئله می تواند مورد استناد قرار بگیرد همان اصالة التعین در دوران بین تعیین و تخییر است. یعنی اگر در مقابل یک اعلم و غیر اعلم امر ما دائر است بین اینکه تقلید اعلم به صورت تعیینی بر ما واجب است یعنی ما فقط باید از اعلم تقلید کنیم یا اینکه تقلید اعلم به صورت تخییری لازم است؟ در این صورت، اگر ما جانب تعیین را بگیریم یقین به امثال پیدا می کنیم چون تقلید اعلم چه تعییناً واجب باشد و چه به صورت تخییری، بالاخره ما یقین داریم با تقلید اعلم به تکلیف خود عمل کردیم اما اگر وظیفه ما تخییر بود و ما در تخییر جانب غیر اعلم را گرفته و از غیر اعلم تقلید کردیم، اینجا مطمئن به ادای تکلیف نیستیم و هنوز این احتمال هست که تقلید اعلم واجب بوده است. پس رعایت جانب تعیین موجب یقین به امثال است. اما رعایت جانب تخییر و اخذ به فتوای غیر اعلم موجب یقین به امثال نیست لذا عقل ما از باب احتیاط به اصالة التعین حکم می کند. این مقتضای اصل در مسئله می باشد یعنی در این جایی که ما شک داریم فتاوی اعلم و غیر اعلم موافق است یا مخالف، عقل ما می گوید آن راهی

که موجب یقین به امثال است این است که جانب تعیین را اخذ کنی و از اعلم تقلید کنی.

این مقتضای اصل در مسئله می باشد اما در مورد ادله باید دید که ادله چه اقتضایی دارد.

مقتضای ادله در مسئله:

از نظر ادله شاید همه ادله ای که برای لزوم رجوع به اعلم در صورت دوم ذکر شده بود، اینجا بتوانیم بیان کنیم. اگر به خاطر داشته باشید در صورت دوم یعنی صورت علم به اختلاف فتوای اعلم و غیر اعلم، هفت دلیل بر لزوم تقلید اعلم اقامه شد. می توانیم به آن هفت دلیل در اینجا تمسک کنیم اما باید بررسی کنیم که آیا این ادله می تواند وجوب تقلید اعلم را در صورت سوم هم ثابت کند؟ در مقابل، قائلین به عدم لزوم تقلید اعلم به یکسری ادله تمسک کرده اند که ادله آنها را هم باید بررسی کنیم. پس در صورت دوم به حسب ادله دو گونه دلیل داریم؛ بخشی از ادله مورد استناد قرار گرفته اند برای لزوم تقلید اعلم و بخشی از ادله هم مورد استدلال واقع شدند برای جواز تقلید اعلم یا به عبارت دیگر تخییر بین اعلم و غیر اعلم.

لذا در این مسئله هم دو قول وجود دارد:

قول اول: لزوم تقلید اعلم

ما اول ادله قول به لزوم تقلید اعلم را که در صورت دوم اقامه شده بود اینجا بیان می کنیم تا ببینیم که این ادله می توانند لزوم تقلید اعلم را اثبات کند یا نه؟

بررسی ادله لزوم تقلید اعلم در صورت سوم:

ادله عبارت

ص: 309

بود از اجماع، سیره عقلانیه، اقربیت الی الواقع، اقوائت نظر اعلم از غیر اعلم، اوثق بودن اعلم، اطلاقات ادله لفظیه و نهایتاً روایات؛ اگر ما این ادله را بخواهیم در اینجا مورد استناد قرار دهیم، پاسخ هم همان پاسخی است که در آنجا دادیم یعنی اشکالاتی که متوجه آن ادله بود، همان اشکالات اینجا هم جریان پیدا می کند لذا دیگر ما تقریب استدلال به آنادله و پاسخ ها و اشکالات آن ادله را مستقلاً بیان نمی کنیم چون طابق النعل بالنعل استدلال ها همان است که در صورت دوم گفته شد و اشکالات آن هم همان است.

لکن سلمنا که آن ادله در صورت دوم تمام باشد و از اشکالات آن ادله در آن فرض صرف نظر کنیم، آیا این ادله در صورت سوم که محل بحث می باشد، می تواند مورد استناد واقع شود یا نه؟ پس موضوع این است که ما شک داریم در موافقت یا مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم و می خواهیم ببینیم که آیا آن هفت دلیل اینجا اثبات می کند لزوم رجوع به اعلم را یا خیر؟

بررسی ادله هفتگانه:

دلیل اول: اولین دلیل اجماع بود. آیا اجماع بر فرض که در صورت دوم ثابت باشد، آیا می تواند جایی را که ما نمی دانیم فتوای اعلم و غیر اعلم یکسان است یا مختلف، لزوم تقلید اعلم را اثبات کند؟ می فرمایند اجماع از آنجایی که یک دلیل لبی است و در دلیل لبی باید اخذ به قدر متیقن بشود در ما نحن فیه قابلیت استناد ندارد چون قدر متیقن صورتی است که علم

ص: 310

به مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم باشد یعنی معقد اجماع، اطلاق ندارد تا بخواهد شامل صورت شک در مخالفت یا موافقت فتوای اعلم یا غیر اعلم بشود.

دلیل دوم: دلیل دوم این بود که سیره عقلائیة قائم شده که چنانچه ما علم به مخالفت نظر افضل با غیر افضل داشتیم، در نزد عقلاء رجوع به افضل متعین است؛ این خودش محل اشکال بود. حال بر فرض که در صورت علم به مخالفت فتاوا، سیره عقلائیة بر رجوع به اعلم باشد اما در جایی که ما نمی دانیم نظر افضل و غیر افضل با هم متفاوت است یا نظرشان یکی است، این سیره قطعاً ثابت نیست و آنچه در اینجا ثابت است، رجحان رجوع به افضل نزد عقلاء است.

البته مرحوم آقای فاضل (ره) اینجا فرموده اند که این سیره در اینجا تمام است همچنانکه ایشان این سیره را در صورت دوم هم پذیرفتند. در صورت سوم هم ایشان ادعا می کنند سیره عقلائیة تمام است یعنی می فرماید اگر یک مریضی به طبیب غیر اعلم رجوع کند با اینکه می داند اعلم از این طبیب وجود دارد و فرض کنید مرض این مریض هم از امراض مهلکه و صعب العلاج است، اینجا اگر مریض به این بهانه که من نمی دانستم نظر این دکتر افضل با نظر دکتر مفضول با هم فرق دارد و احتمال می دادم نظرشان یکی باشد، بر اساس دستور طبیب مفضول رفتار کند و علاجش مؤثر نباشد، مورد مذمت و توبیخ و سرزنش عقلاء قرار می گیرد که چرا به طبیب مفضول رجوع کرده. پس سیره در جایی که



ما شک در مخالفت فتوی و نظر اعلم با غیر اعلم داریم، باز هم ثابت است. (1)

اما همچنانکه سیره در صورت دوم مخدوش بود در اینجا هم ثابت نیست. ما گفتیم که عقلاء در صورت علم به اختلاف نظر اطباء می گویند بهتر این بود که به افضل رجوع می کردی نه اینکه او را مستحق سرزنش و ملامت بدانند. اینجا در همین موضوع که علم به اختلاف ندارد و شک دارد، عقلاء می گویند که ای کاش نزد طبیب افضل رفته بودی و نمی گویند حقر رجوع به طبیب مفضول را نداشتی. لذا به نظر می رسد فرمایش مرحوم آقای فاضل در اینجا تمام نیست کما اینکه ما به فرمایش ایشان در صورت دوم هم اشکال کردیم.

پس سیره عقلائیة هم بر تعیین تقلید اعلم در این صورت سوم دلالت ندارد.

دلیل سوم: اما در مورد اطلاعات ادله لفظیه جواز تقلید، که مرحوم آقای خوئی این دلیل را به ضمیمه دلیل انسداد بیان کردند و ما در آنجا عرض کردیم که بیان ایشان متضمن سه دلیل است: دلیل انسداد و اطلاعات ادله لفظیه و یکی هم سیره عقلاء که ذکر کردیم.

از نظر ادله لفظیه و اطلاعات آن، به نظر می رسد معنی از شمول این اطلاعات نسبت به ما نحن فیه یعنی صورت سوم نیست و فتوای غیر اعلم را حجت می کند.

دلیل چهارم و پنجم و ششم: اما اوثقیت و اقربیت و اقوائت رأی و نظر اعلم و خود اعلم، اینها همه در صورتی لزوم رجوع به اعلم را ثابت می کند که احراز شود، فتوای اعلم اقوی می باشد

ص: 312

---

1- . تفصیل الشریعه، اجتهاد و تقلید، ص 161.

و احراز شود قول او اقرب الی الواقع است و احراز شود قول او اوثق از غیر خودش هست و اینها فرع مخالفت فتوای اعلم با غیر اعلم است یعنی اگر فرض کنید دو نفر با هم اختلاف نظر دارند شما می گویند باید به نظر اعلم رجوع شود؛ وقتی از شما سؤال می کنند چرا، می گویند چون اقوی و اوثق و اقرب الی الواقع است. این در صورتی است که این دو نفر نظرشان با هم فرق داشته باشد و الا اگر نظرشان یکی باشد اصلاً جایی برای استدلال به اوثقیت و اقربیت و اقوائت نیست. لذا به نظر می رسد ابتدا باید احراز شود اختلاف نظر این دو بعد استدلال به این امور شود. اما در ما نحن فیه این امر مشکوک است و ما اصلاً نمی دانیم انظار و فتاوای این دو نفر با هم یکی است یا فرق دارد. پس استناد به اوثقیت، اقربیت الی الواقع و اقوائت نظر اعلم تمام نیست.

دلیل هفتم: روایات. در مورد روایات عرض می کنیم که اساساً مورد بعضی از روایات خصوص علم به مخالفت است و شامل ما نحن فیه که شک در موافقت و یا مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم وجود دارد، نمی شود. مثلاً مقبوله موردش اصلاً علم به مخالفت بود یا بعضی روایات دیگر مانند توقیع شریف اینها همه در مورد علم به مخالفت است.

لذا در مجموع حتی اگر دلالت ادله را در مورد صورت دوم یعنی علم به مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم بپذیریم، در ما نحن فیه نمی توانیم دلالت آن ادله را بر

لزوم تقلید اعلم قبول کنیم. پس ادله دال بر تعیین تقلید اعلم در صورت عدم علم به مخالفت یا موافقت فتوای اعلم و غیر اعلم ناتمام است.

قول دوم: عدم لزوم تقلید اعلم

بعضی معتقدند در صورت شک در موافقت یا مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم، رجوع به غیر اعلم جایز است. برای این قول به چند دلیل استدلال شده است: ادله جواز رجوع به اعلم:

دلیل اول:

دلیل اول بر اینکه تقلید اعلم لازم نیست اطلاقات ادله مشروعیت تقلید و حجیت فتوای فقیه است یعنی همان آیات و روایاتی که مورد استناد برای حجیت فتوای مجتهد قرار گرفت مانند آیه سؤال و نفر، مقبوله، تویع شریف و سایر روایاتی که بیان شد. اینها اطلاق دارند یعنی در هیچ کدام قیدی ذکر نشده است که شما فقط در صورتی می توانید به مجتهد رجوع کنید او اعلم باشد یا علم به مخالفت فتوای او با غیر داشته باشید. این ادله اطلاق دارد و هر سه صورت را شامل می شود. وقتی می گوید فاستلوا اهل الذکر یا فلولا نفر و یا فللعوام أن یقلدوه؛ آیا در اینجا سخن از اعلمیت مطرح شده است؟ آیا در اینجا گفته اند اگر علم به اختلاف فتاوا دارید به اعلم رجوع کنید؟

این ادله شامل همه صور می شود و اطلاق دارد. لکن از این سه صورت یک صورت به دلیل خاص از تحت اطلاق خارج شده که صورت علم به مخالفت فتاوی اعلم و غیر اعلم باشد یعنی در صورت علم به مخالفت فتاوی اعلم و غیر اعلم، رجوع به اعلم متعین است اما

ص: 314

دو صورت دیگر یعنی صورت اتفاق نظر دو فتوی یا صورت شک در دو فتوی، تحت عموم و اطلاق این ادله باقی می مانند. مثل اینکه شما می گوئید اکرم العلماء فرض کنید این هم شامل علماء هاشمی و هم شامل علماء غیر هاشمی می شود؛ دلیل خاص علماء غیر هاشمی را از دایره این عموم خارج می کند اکرم العلماء الا غیر الهاشمین. پس یک عمومی داریم بعضی افراد از دایره این عموم خارج شدند، لکن بقیه تحت عموم باقی می مانند.

در اینجا نیز همین طور است که این ادله می گویند قلدوا مجتهدین را، فرض کنیم که قید اعلمیت هم مطرح نشده ما به دلیل خاص می فهمیم که در جایی که ما علم به فتاوی اعلم و غیر اعلم داریم، باید از اعلم تقلید کنیم اما دو صورت دیگر تحت این عموم باقی مانده اند. در اینجا هم اگر ما این ملاک را در نظر بگیریم رجوع به اعلم دیگر متعین نیست بلکه به غیر اعلم هم می توانیم رجوع کنیم و مهم این است که علم به مخالفت نداشته باشیم. پس در جایی که شک داشتیم در مخالفت فتاوا رجوع به غیر اعلم هیچ اشکالی ندارد چون تحت اطلاق ادله جواز تقلید از هر مجتهد و فقیه باقی می ماند. این اولین دلیل قائلین به جواز تقلید اعلم در جایی که اختلاف و اتفاق فتاوی اعلم و غیر اعلم مشکوک است. این استدلال را بزرگانی همچون حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی ذکر کرده اند. (1)

بحث جلسه آینده: آیا این دلیل می تواند جواز تقلید غیر اعلم را در صورت سوم ثابت

ص: 315

کند یا نه که اینجا سلسله ای از اشکالات و جواب ها پی در پی مطرح شده که ما این دلیل و اشکالاتی که به این دلیل شده را باید بررسی کنیم تا ببینیم این ادعا درست است یا نه که ان شاء الله در جلسه بعدی مطرح خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

### جلسه: 38

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم

تاریخ:

23 آذر 1390

موضوع جزئی: بررسی صورت

سوم تقلید اعلم مصادف با: 18

محرم الحرام 1432 سال

دوم جلسه: 38

«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 اگر شک داشته باشیم فتوای اعلم و غیر اعلم با هم اختلاف دارد و علم به مخالفت و موافقت فتوای اعلم و غیر اعلم نداشته باشیم، آیا در این صورت که صورت سوم مسئله مورد بحث ما می باشد رجوع به غیر اعلم جایز است یا به عبارت دیگر در این صورت هم تقلید اعلم تعیین دارد؟

عرض کردیم در این مسئله مقتضای اصل معلوم است؛ عقل به احتیاط حکم می کند و احتیاط در دوران بین تعیین و تخیر، در تعیین است یعنی رجوع به اعلم لکن با قطع نظر از اصل باید مقتضای ادله را بررسی کنیم. ادله قائلین به تعیین قول اعلم را به اجمال ذکر کردیم و گفتیم ادله قول به لزوم تقلید اعلم در این صورت عیناً همان ادله ای است که در صورت دوم ذکر کردیم و اشکالات آن هم همان

ص: 316

قائلین به عدم لزوم تقلید اعلم یا به عیارت دیگر جواز تقلید غیر اعلم به ادله ای تمسک کرده اند که دلیل اول را ذکر کردیم. دلیل اول اطلاعات ادله حجیت فتوای مجتهد یا به عبارت دیگر ادله مشروعیت و جواز تقلید است.

محصل دلیل اول این بود که این ادله اطلاق دارد و در آن قید اعلمیت ذکر نشده و شامل هر سه صورت می شود. صورت موافقت فتوای اعلم و غیر اعلم، صورت علم به مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم و صورت شک در مخالفت و موافقت فتوای اعلم و غیر اعلم لکن به دلیل خاص (مستدل این گونه استدلال می کند) از تحت این اطلاق صورت علم به مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم خارج شده است و بقیه صور تحت اطلاق باقی می ماند یعنی صورت شک که موضوع بحث ماست تحت اطلاق باقی می ماند و نتیجه این می شود که می توان به غیر اعلم هم رجوع کرد. این محصل دلیل اول بود که عرض کردیم مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی در درر الفوائد این دلیل را ذکر کردند. (1)

اشکالات دلیل اول: اینجا به این دلیل چند اشکال شده است:

اشکال اول:

اشکال اول به این دلیل که طولانی است و بحث هم دارد و برخی از بزرگان هم نظراتی اینجا ارائه کرده اند این است که گفته اند اگر شما ادعا می کنید از تحت اطلاعات ادله، صورت علم به مخالفت به دلیل خاص خارج شده، در فرض شک در مخالفت و موافقت فتوای اعلم و غیر اعلم، ما نمی توانیم به اطلاق این دلیل تمسک

ص: 317

کنیم چون از قبیل تمسک به اطلاق در شبهه مصداقیه مقید است و این مثل تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص است که جایز نیست.

اگر به خاطر داشته باشید در شبهات مصداقیه این بحث بود که اگر ما عامی داشتیم مانند اکرم العلماء، به دلیل خاص فساق از علماء از دایره این عموم خارج شدند مانند لا تکرّم الفساق من العلماء آنهایی که معلوم الفسق هستند و فسق شان قطعی می باشد از دایره ی اکرم العلماء خارج می شوند. اگر ما شک کردیم در فسق یک شخصی (شبهه مصداقیه مخصص) یعنی مفهوم فاسق برای معلوم است. ما الآن در رابطه با زید نمی دانیم که آیا او را اکرام کنیم یا نه؟ یعنی او را داخل در عام بدانیم که اکرامش واجب است یا داخل در خاص بدانیم که نهی از اکرام او شده است؟

گفته اند که در موارد شبهه مصداقیه مخصص، تمسک به عام جایز نیست یعنی این آقای زید را نباید اکرام کنیم و اکرام او دیگر واجب نیست چون تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص جایز نیست. در اطلاق هم همین طور است اگر ما یک مطلق داشتیم و یک دلیل مقیدی این اطلاق را تقیید کرد، ما در شبهه مصداقیه دلیل مقید نمی توانیم به اطلاق تمسک کنیم. (دقیقاً عین دلیل عام است). این مستشکل مدعی است که اینجا مسئله از این قرار است یعنی دلیل مطلق است مثلاً آیه نفر، آیه سؤال و یا همه ادله ای که دال بر جواز تقلید بود، مثلاً فللعوام أن یقلدوه مطلق است و قید اعلمیت در

آن ذکر نشده و نسبت به هر سه صورت اطلاق دارد لکن دلیل مقید داریم که این مطلق را تقیید کرده است که در صورت علم به مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم دیگر این مطلق از بین می رود یعنی برای شما فرقی بین تقلید از اعلم و غیر اعلم نیست مگر اینکه علم به اختلاف فتوای اعلم و غیر اعلم داشته باشید. از این دلیل مطلق، این فرض خارج شده است. حال ما نمی دانیم که در صورت شک در مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم آیا این مورد تحت اطلاق باقی می ماند یا ملحق به آن مقید می شود؟ چون شبهه مصداقیه مقید است تمسک به اطلاق در شبهه مصداقیه مقید جایز نیست.

جواب بعضی از بزرگان:

در اینجا بعضی به این اشکال جواب داده اند و گفته اند که ما قبول داریم که تمسک به عام یا اطلاق در شبهات مصداقیه جایز نیست ولی این منحصر به جایی است که مخصص و مقید ما لفظی باشد. چنانچه در جای خود مطرح شده که اگر مخصص ما، مخصص لبی باشد این مانع تمسک به عام یا مطلق نیست. عدم جواز تمسک به عام یا مطلق در موارد شبهات مصداقیه مقید یا مخصص مربوط به جایی است که مخصص و مقید ما لفظی باشد اما در اینجا مقید ما دلیل لبی است یعنی گفته اند صورت علم به مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم از تحت اطلاقات خارج شده ولی این خروج به دلیل عقل است نه به دلیل لفظی. دلیل لبی مثل دلیل عقل، دلیل اجماع در اینجا عقل

ص: 319



گفته در صورت علم به مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم باید از اعلم تقلید کنید و دیگر نمی توانید از غیر اعلم تقلید کنید چون ادله ای که فتوای مجتهد را برای ما حجت کرده نمی تواند فتوای دو مجتهد که با هم مخالف هستند را هم زمان حجت کنید چون مستلزم جمع بین نقیضین یا ضدین است. اگر بنخواهد مطلقاً شامل فتوای اعلم و غیر اعلم هر دو بشود، چنین محالی لازم می آید و این از نظر عقل جایز نیست. پس مقید مطلق یک دلیل لیبی است. در دلیل لیبی تمسک به مطلق، جایز است یعنی اگر مثلاً به دلیل اجماع خروج فساق از تحت اکرام العلماء ثابت شود، در جایی که شما شک کنید زید فاسق است یا نه چون فاسق به دلیل لیبی خارج شده، در اینجا اکرام زید برای شما واجب است اما اگر مولی به دلیل لفظی زید را از تحت اطلاق خارج می کرد، اکرام او واجب نبود. لذا ما در فرض شک در موافقت و مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم، می گوئیم اطلاقات ادله تقلید شامل هر دو فتوی می شود هم اعلم و هم غیر اعلم و شک در مخالفت و موافقت فتوای آنها مانعی در تمسک به اطلاق نیست.

پس ببینید؛ ما در اینجا یک دلیل داریم و یک اشکالی که به این دلیل شده و جوابی که از این اشکال شده است.

کلام آقای خوئی: (درباره اشکال اول و جواب آن)

اینجا مرحوم آقای خوئی راجع به این اشکال و پاسخ اشکال مطالبی را فرمودند؛ ایشان فرموده این جوابی که

به اشکال داده شده، جواب قانع کننده ای نیست (این هم مبتنی بر یک مبنایی است که ایشان دارند) ایشان اصولاً معتقد است در عدم جواز تمسک به عام در شبهات مصداقیه، فرقی بین مخصص و لبی و لفظی نیست. لذا می گویند که این جواب که شما ادعا می کنید دلیل مقید ما یک دلیل لبی است و در شبهات مصداقیه دلیل لبی تمسک به مطلق جایز است، ما این را قبول نداریم (ایشان مبناء قبول ندارد). البته اساس این مبنی را که فرقی بین مخصص لبی و لفظی نیست را ایشان در بحث های اصولی خودشان به آن پرداخته اند. (1)

آقای خوئی بعد از اینکه می فرماید این پاسخ تمام نیست، می گویند که ما یک پاسخ دیگری به این اشکال می دهیم. پاسخ درست به نظر ایشان این است که شبهه در اینجا درست است که شبهه مصداقیه است یعنی اینکه ما شک داریم در اینکه فتوای اعلم و غیر اعلم موافق است یا مخالف، این شبهه، شبهه ی مصداقیه است؛ صورت علم به مخالفت از تحت اطلاق خارج شده و صورت شک می شود، شبهه مصداقیه یعنی ما نمی دانیم که این مصداق برای این فرد مقید هست یا نیست. لکن اینجا دو اصل موضوعی وجود دارد که به واسطه یکی از آن دو اصل و به کمک آن اصل موضوعی، می توانیم احراز کنیم که این مورد مشتبّه، از افرادی است که تحت عموم باقی ماندند.

پس به حسب قاعده شبهه مصداقیه به نظر آقای خوئی نمی شود آن را تحت مطلق برد و فرقی نمی کند که مخصص و مقید

ص: 321

لجبى باشد يا لفظى؛ اما ايشان مى گويد كه در اينجا يك منجى داريم يعنى يك اصل موضوعى داريم كه به كمك ما مى آيد و كمك مى كند كه اين فرد مشتبّه تحت دايره ي مطلق واقع شود و آن اصل يكي از اين دو اصل است:

اصل اول: استصحاب عدم ازلى است

اصل دوم: استصحاب نعتى است.

توضيح دو اصل: ايشان مى گويد كه ما در جايى كه شك مى كنيم فتواى اعلم و غير اعلم موافق هستند يا مخالف، اينجا مى گوييم سابقه ي اين امر را بايد بررسى كرد. به زمان گذشته مى رويم، آيا قبل از آنكه اين دو مجتهد اساساً متولد بشوند، فتاواى اينها مختلف بود؟ مثل استصحاب عدم قرشيت كه داشتيم. اينجا هم قبل از تولد، اين دو نفر اختلافى در فتوى نداشته اند لذا عدم مخالفت فتواى اعلم و غير اعلم را استصحاب مى كنيم. نتيجه اين مى شود كه اين صورت تحت مطلق واقع مى شود.

يك اصل موضوعيه ديگر هم مى توان در اينجا تصور كرد و آن استصحاب نعتى است. مى گويند زمانى كه اين دو مجتهد هنوز به مرتبه ي اجتهاد نرسيده بودند آيا فتاواى آنها با هم مختلف بود؟ يك حالت سابقه ي عدميه به عنوان عدم اختلاف فى الفتوى در اين دو نفر بوده، الان كه ما شك داريم كه آيا فتاواى اينها مختلف است يا نه، استصحاب عدم مخالفت فتواى آنها را مى كنيم كه قبل از اجتهاد ثابت بوده است. پس اين فرد مشكوك باز هم تحت مطلق قرار مى گيرد. (1)

بررسى كلام مرحوم آقاى خوئى:

سه

ص: 322

موضوع از کلام ایشان محل اشکال است:

اولاً: اینکه ایشان فرمودند در عدم جواز تمسک به عام فرقی بین مخصص لبی و لفظی نیست، این یک بحث مبنایی است که باید در جای خودش مورد بررسی قرار بگیرد.

ثانیاً: اینکه ایشان پذیرفته اند (البته به صراحت بیان نکردند) که دلیل بر خروج صورت مخالفت فتاوا از تحت مطلق، صرفاً یک مخصص لبی است یعنی فقط گویا حکم عقل به لزوم اجتماع ضدین یا تقيضین، باعث شده ما بگوییم صورت علم به مخالفت به فتاوی اعلم و غیر اعلم از دایره مطلق خارج است در حالی که این چنین نیست و دلیل مقید ما فقط عقل نیست، همه ادله ای که دلالت بر لزوم تقلید از اعلم می کنند بر فرض که بپذیریم مقید محسوب می شوند، یعنی اگر بنا به پذیرش دلیل مقید باشد، این منحصر به دلیل عقل نیست. روایاتی داشتیم از جمله مقبوله عمر بن حنظله و دیگر روایات که مفاد همه اینها این بود که (اگر تمام باشد) در صورت علم به مخالفت فتاوی اعلم و غیر اعلم، باید به اعلم رجوع کرد. پس اینکه ایشان پذیرفت که گویا در مسئله فقط مخصص لبی است صحیح نیست. در مسئله مخصص لفظی هم داریم.

ثالثاً: (عمده این بخش سوم کلام است که محل اشکال است) اینکه فرمودند راه حل دفع این اشکال، این است که درست است که این مورد از موارد شبهه مصداقیه است ولی در اینجا یک اصل موضوعی داریم که در واقع احراز می کند که این فرد مشتبه از افرادی است که تحت عموم یا مطلق باقی

می ماند. همه اشکال در این سخن است. و بعد خواستند نتیجه بگیرند که چون این اصل موضوعی است مانعی از تمسک به اطلاق در شبهه مصداقیه مفید نیست. هر دو اصل موضوعی که ایشان به آن استناد کرده محل اشکال است. اینکه ما بگوییم استصحاب می کنیم عدم تحقق مخالفت آن دو نفر را در فتوی، این فرع بر این است که اصلاً این حالت سابقه باشد. عدم اختلاف در فتوی قبل از ولادت، حالت سابقه برای موضوع فرض ما محسوب نمی شود. یا مثلاً استصحاب عدم مخالفت در فتوی بین دو نفر قبل از رسیدن به مرتبه ی اجتهاد، این هم از قبیل سالبه ی به انتفاء موضوع است لذا این نمی تواند یک حالت سابقه محسوب شود. عدم اختلاف این دو نفر در فتوی مصحح نعتیت نیست برای اینکه این موضوع محقق شود در واقع باید این دو نفر فتوی داشته باشند و در عین حال فتاوی آنها با هم مختلف نباشد. لذا این پاسخ هم محل اشکال است.

بحث جلسه آینده: پس ببینید هنوز دلیل و اشکال به دلیل و بعد پاسخ به اشکال به همان شکل باقی مانده است یعنی این اشکالی که شد باید دید این پاسخ می تواند این اشکال را برطرف کند. که ان شاء الله در جلسه بعدی مطرح خواهیم کرد و شما نیز یک مراجعه ای به تفصیل الشریعه داشته باشید تا ببینیم که مطالبی را که ایشان در این رابطه دارند چیست و آیا اشکالی در آن هست یا نه؟<sup>(1)</sup>

تذکر اخلاقی: اقسام صبر

روایتی است از امیر المؤمنین علی علیه السلام نقل شده در

ص: 324

---

1- . تفصیل الشریعه، اجتهاد و تقلید، ص 164.

رابطه با صبر، حضرت می فرماید:

«الصبر إما صبرٌ على المصيبة أو على الطاعة أو على المعصية وهذا القسم الثالث اعلى درجة من القسمين الأولين».

حضرت می فرماید که صبر بر سه قسم است: یا صبر بر مصیبت است یعنی مصیبتی برای انسان پیش بیاید. مصیبت دارای مراتب است «و لنبلونکم بشیء من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات و بشر الصابرين»<sup>(1)</sup> هر نقصی می تواند یک مصیبت باشد. نقص در جان مانند اینکه جانی و عزیزی از انسان گرفته شود. نقص در بدن به ابتلای بدنی و بیماری و امثال آن یا نسبت به خود انسان یا نسبت به اطرافیان انسان که مورد محبت انسان هستند یا نقص در مال که باز این هم دارای مراتب است. بهر حال مصیبت یعنی سلب شدن چیزی که برای انسان محبوب است از نعمت های دنیایی. هر چه روح انسان بزرگتر باشد، تحمل انسان در برابر مصیبت ها بیشتر است.

مرحوم صاحب جواهر مشغول نوشتن جواهر بود، خبر فوت فرزند ایشان را آوردند که خیلی هم مورد علاقه ی مرحوم صاحب جواهر بود اما ایشان از کار دست نکشید و یک مختصری فاصله افتاد و بنا بر آنچه نقل شده دو رکعت نماز خواندند و فرمودند که بروید دفن کنید او را و از خداوند طلب رحمت کرد و تألیف کتاب جواهر را ادامه داد..

ائمه معصومین هم که در مرتبه ی بسیار بالای این هستند که فوق تصور ما در صبر بر مصیبت ها هستند. اما بهر حال انسان هر چه از نظر ایمان و آن چیزهایی که به انسان

ص: 325

تسلی می دهد یک مقداری محدودیت داشته باشد و ظرف روحی او کوچک باشد، این باعث می شود که در برابر این مصیبت ها جزع کند.

قسم دوم صبر صبر در برابر طاعت است. صبر بر طاعت یعنی اینکه انسان صبر کند بر اطاعت خداوند در مورد نماز و روزه و امثال این واجبات صبر کند. این هم همراه با سختی و مشقت است.

قسم سوم صبر بر معصیت است یعنی خویشتن داری و کف نفس در برابر محرمات و معاصی است. امیال و شهوات انسان را به سمت ارتکاب محرمات تشویق می کنند. خویشتن داری و دست کشیدن از خواسته های نفس و چشم پوشی از امیال و شهوات، این خود یک صبر است. حضرت می فرماید: صبر در برابر معصیت خداوند از صبر بر طاعت بالاتر است و اجر و ثواب آن بیشتر است. صبر بر مصیبت خودش چقدر سخت است، آن صبر نسبت به صبر در برابر اطاعت و نسبت به صبر از مصیبت در مرتبه ی سافل نسبت به آن دو تا می باشد. حتی ببینید یک روایاتی داریم که مضمون آن این است که اجتناب از سیئاتاً اولی است از ارتکاب حسنات یعنی اگر امر دایر شود بین اینکه انسان از سیئات اجتناب کند یا حسنات را مرتکب شود، ارتکاب حسنات پایین تر است از نظر اهمیت تا اجتناب از معاصی. مستحبات خوب است، اذکار خوب است، نوافل خوب است ولی اهمی که انسان نسبت به ترک گناه دارد باید بیش از اهتمام نسبت به انجام نوافل و مستحبات باشد. فکر نکند که مستحبات و نوافل را می تواند

انجام دهد و معاصی را هم بدون خویشتن داری مرتکب شود، این اثر و فایده دارد. اجتناب از معاصی از ارتکاب حسنات خیلی مهمتر است. ان شاء الله خداوند متعال به همه ما به اقسام صبر به ویژه صبر در برابر معصیت توفیق بدهد.

«والحمد لله رب العالمین»

### جلسه: 39

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم

تاریخ:

26 آذر 1390

موضوع جزئی: بررسی صورت

سوم تقلید اعلم مصادف با: 21

محرم الحرام 1433 سال

دوم جلسه: 39

«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 برای جواز تقلید غیر اعلم در فرض شک در موافقت و مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم اقامه شده بود. دلیل اول اطلاعات ادله جواز تقلید بود. مستدل این گونه استدلال کرد که اطلاعات ادله ی جواز و مشروعیت تقلید شامل صورت موافقت فتوای اعلم و غیر اعلم و صورت علم به مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم و صورت شک در موافقت و مخالفت فتوای این دو نفر می شود لکن به دلیل خاص صورت علم به مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم از تحت این مطلقات خارج شده و بقی الباقی یعنی صورت علم به موافقت صورت شک در موافقت و مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم تحت ادله جواز تقلید و مطلقات مشروعیت تقلید، باقی می ماند.

اشکال و جوابی در مورد این دلیل مطرح و محل بحث قرار گرفت. اشکال این بود که اینجا جای تمسک به مطلقات نیست چون از قبیل



شبهه مصداقیه خاص است و تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص جایز نیست. شبهه مصداقیه مقید مانع تمسک به مطلق است و ما نحن فیه از این قبیل است. ما در واقع شک داریم که آیا فتاوی اینها موافق است که تحت مطلق باقی بماند یا مخالف، که ملحق به مقید شود و تحت دلیل مقید قرار بگیرد. پس چون شک داریم تمسک به مطلق در شبهات مصداقیه مقید جایز نیست.

پاسخی از این اشکال داده شد که این در صورتی است که مخصص و مقید، یک مخصص و مقید لفظی باشد و اگر به مخصص و مقید لبی مثل عقل یا اجماع فردی یا افرادی از تحت عام یا مطلق خارج شدند، در موارد مشکوک و شبهات مصداقیه خاص و مقید، مانعی از تمسک به عموم یا مطلق نیست.

عرض کردیم مرحوم آقای خوئی هم از پاسخ ایراد گرفتند و هم تلاش کردند اصل اشکال را جواب بدهند. کلام ایشان را نقل کردیم و در اشکال ایشان به پاسخی که داده شده بود و پاسخی که ایشان سعی کردند به این اشکال بدهند، خدشه کردیم.

پاسخ صحیح اشکال اول:

اما بالاخره اشکال اول قابل پاسخ هست یا نه؟ پاسخ صحیح به اشکال اول این است: ادعای مستدل در واقع این است که آنچه که از اطلاعات خارج شده صورت علم به مخالفت است و اگر ما شک کنیم صورت شک یا عدم علم به موافقت و مخالفت هم از تحت اطلاعات خارج شده یا نه، این در واقع از قبیل شبهه مصداقیه نیست تا بخواهید اشکال کنید که تمسک به

عام در شبهات مصداقیه جایز نیست. بلکه اینجا از قبیل شک در تخصیص زائد یا تقیید زائد است و در موارد شک در تخصیص زائد یا تقیید زائد رجوع به عموم یا مطلق، هیچ مانعی ندارد.

حال چرا ما می‌گوییم این از موارد شک در تخصیص زائد است؟ برای اینکه مستدل ادعا می‌کند این اطلاق شامل سه حالت و سه فرض است: حالت علم به مخالفت، حالت علم به موافقت و یک حالت هم حالت شک به مخالفت و موافقت است. اینجا میزان و مدار بر علم مقلد به موافقت یا مخالفت است و کاری به حسب واقع نداریم. در اینجا مقلد یا علم به مخالفت و یا علم به موافقت و یا شک دارد و از این سه حالت خارج نیست و اینها حالاتی است که برای مقلد پیش می‌آید. دلیل مطلق نسبت به این حالات سه گانه مقلد که اطلاق دارد و شامل همه احوال مقلد می‌شود. مستدل در اینجا ادعا می‌کند که یک حالت از این حالات به ادله ای که در نظر او تمام است، از تحت مطلق خارج شده است. مستدل به ادله ای تمسک کرد و گفت که با توجه به این ادله دیگر نمی‌شود در فرض علم به مخالفت، قائل به تخیر بین اعلم و غیر اعلم باشیم و فقط باید از اعلم تقلید کنیم. پس یک حالت مقلد از دایره مطلق خارج شد. حال اگر در مورد یک حالت که همان حالت شک در موافقت یا مخالفت است، شک بکنیم که آیا این هم از دایره مطلق خارج شده یا

نه، این می شود شک در تقیید زائد. چنانچه اگر عموم اکرم العلماء دلالت بر اکرام همه علماء بکند ما یقین داریم از تحت این عموم فساق خارج شدند، حال اگر شک کردیم یک جمع دیگر مثلاً غیر هاشمیین آیا از تحت عموم اکرام خارج شدند یا نه، این شک در تخصیص زائد است. در موارد شک در تخصیص زائد تمسک به عموم عام جایز است و هیچ مشکلی ندارد.

پس اگر شک کنیم غیر هاشمیین خارج شده اند یا نه، اصالة العموم جاری می کنیم و می گوئیم خارج نشده اند. اینجا نسبت به یک حالت از حالات مقلد شک می کنیم آیا در فرض شک، تقلید اعلم متعین است یا نه؟ یعنی از دایره مطلقات خارج شده یا نه؟ شک در تقیید زائد است و در مورد شک در تقیید زائد، رجوع به مطلقات می کنیم و همان گونه که مطلقات دال بر جواز تقلید از غیر اعلم بود، این فرض شک هم تحت مطلقات باقی می ماند. پس بنابراین به نظر می رسد اشکال اول وارد نیست.

اشکال دوم:

اشکالی دومی به این دلیل شده که این اشکال را مرحوم آقای فاضل (ره) ذکر فرموده اند. ایشان می فرماید: اصل تمسک به اطلاق صحیح نیست یعنی اطلاقات در اینجا تمام نیست و اصلاً در اینجا اطلاق محقق نیست تا ما بتوانیم به آن رجوع کنیم چون شرط مهم اطلاق این است که متکلم در مقام بیان باشد و در اینجا مطلقات از این جهت در مقام بیان نیستند. (این اشکال را سابقاً هم مطرح کرده بودیم که این مطلقات فقط

ص: 330

در مقام بیان اصل مشروعیت تقلید هستند و در مقام بیان جزئیات مربوط به مرجع تقلید نیست) لذا از این جهت وقتی در مقام بیان نباشد دیگر تمسک به اطلاق جایز نیست. این اشکالی است که مرحوم آقای فاضل در اینجا مطرح فرمودند. (1) پاسخ:

به نظر ما این اشکال وارد نیست. ما سابقاً از این اشکال سه جواب دادیم. گفتیم از جهت اینکه این ادله در مقام بیان از این جهت هستند، تردیدی نیست. ما یک جواب تقضی و دو جواب حلی دادیم و نتیجه این شد که این اطلاقات همان طور که شامل صورت علم به مخالفت به فتوای اعلم و غیر اعلم می شوند شامل این صورت یعنی صورت شک در مخالفت هم می شوند. نتیجه اینکه رجوع به اعلم متعین نیست و می توان به هر دو رجوع کرد و فتوای هر دو حجت است. در رابطه با تفصیل جواب می توانید به بحث مربوط به این جواب مراجعه کنید.

اشکال سوم:

برای تمسک به اطلاق حتماً باید فحوص از دلیل مقید شود و در صورت عدم وجود دلیل مقید ما می توانیم به اطلاق تمسک کنیم به عبارت دیگر تمسک به اطلاق قبل از فحوص از مقید جایز نیست. اگر به خاطر داشته باشید در عام و خاص هم همین مطلب را داشتیم که تمسک به عام قبل از فحوص از مخصص جایز نیست. یعنی وقتی می توان به عموم یک عام یا اطلاق یک مطلق اخذ کرد که ابتدا جستجو شود که آیا این دلیل عام تخصیص خورده یا نه، راجع به مقدار فحوص هم گفتند که در حدی

ص: 331

که انسان در مظان وجود مخصص و آنجا که احتمال می دهد مخصص باشد جستجو کنند و از پیدا کردن دلیل مأیوس شود. مثلاً فرض کنید که اگر دلیلی در باب حدود است، مقید آن را باید در ابواب مربوط به آن باب معمولاً جستجو کرد. با توجه به کتبی که این روایات را تبویب کردند، لازم نیست تمام ابواب روایات را بررسی کرد. پس اصل مسئله لزوم فحص از وجود مخصص یا مقید برای تمسک به عام یا مطلق، امری است مسلم و تردید در آن نیست.

مستشکل می گوید: چون اینجا احتمال مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم داده می شود لذا باید فحص کنیم که آیا فتاوای آنها موافق است یا مخالف. وقتی که شک داریم در موافقت و مخالفت باید فحص کنیم که اگر فتاوا متوافق بودند آن وقت رجوع به غیر اعلم جایز است و اگر فتاوا متخالف بودند، رجوع به غیر اعلم جایز نیست. نتیجه این مسئله این است که تمسک به اطلاق جایز نیست چون تمسک به اطلاق قبل از فحص از مقید جایز نیست و اینجا هم ما وقتی شک داریم، به صرف شک نمی شود به مطلق یعنی ادله ی جواز تقلید که اثبات جواز رجوع به اعلم می کند، اخذ بکنیم. اول باید فحص کنیم و ببینیم که آیا اینکه ما شک داریم در موافقت یا مخالفت فتاوای آنها، بالاخره فتاوای آنها متخالف است یا متوافق؟ این اصل اشکالی بود که در اینجا مطرح شده است.

پاسخ مرحوم آقای خوئی:

مرحوم آقای خوئی به این اشکال جوابی داده اند که باید دید

ص: 332

این پاسخ تمام است یا نه؟

ایشان می فرماید: درست است که تمسک به اطلاق قبل از فحص از مقید و به طور کلی قبل از فحص هر نوع معارضی جایز نیست همانطور که تمسک به عام قبل از فحص از مخصص جایز نیست. لکن این مربوط به شبهات حکمیه است نه شبهات موضوعیه و ما نحن فیه از موارد شبهات موضوعیه است چون فرض کلام و بحث اصلاً این است که ما یقین داریم عدم اعتبار فتوای غیر اعلم در صورتی که فتوای اعلم و غیر اعلم متخالف باشند یعنی در این فرض رجوع به غیر اعلم جایز نیست. اما شک داریم فتوای اینها متخالف است یا متوافق، بنابراین شبهه، شبهه موضوعیه است و در جای خودش منقح شده است که فحص از شبهات موضوعیه لازم نیست و آنچه فحص از آن لازم است شبهات حکمیه است.

بعد از این یک بحث مبسوطی را هم در مورد اینکه در شبهات موضوعیه فحص لازم نیست و در شبهات حکمیه فحص لازم است، مطرح کرده و سپس بر همین مسئله محل بحث تطبیق دادند و نتیجه گرفته اند که اصل عدم جواز تمسک به مطلق قبل از فحص از مقید درست است اما این قاعده مربوط به شبهات حکمیه است یعنی ما باید در بین ادله جستجو کنیم و ببینیم آیا مثلاً نسبت به یک مورد یعنی یک حکم فرعی کلی، دلیل مقیدی وجود دارد؟ اگر پیدا نکردیم به اطلاق اخذ می کنیم اما در مورد یک حکم فرعی جزئی که ما نمی دانیم فتوای اینها متوافق است یا متخالف، اینجا اصلاً فحص لازم

ص: 333

بررسی پاسخ مرحوم آقای خوئی:

به نظر ما این پاسخ تمام نیست چون مستدل در واقع ادعا می کند که ادله ای داریم که این ادله به نحو مطلق دلالت می کند بر جواز رجوع به اعلم و غیر اعلم لکن به دلیل خاص یک حالت و یک فرض از تحت این مطلقات خارج شده و آن هم صورت علم به مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم است اما دو صورت تحت اطلاق این مطلق باقی مانده یکی صورت علم به متوافق بودن فتاوا و یکی هم شک در موافقت و یا مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم.

پس ما برای مطلق سه حالت فرض کردیم، از تحت این مطلق یک حالت خارج شده و دو حالت دیگر باقی مانده است. باید دید که این دو حالتی که باقی مانده شبهه موضوعیه است یا حکمیه؟ چگونه ایشان می فرماید در صورت در شک در موافقت و مخالفت فتاوا این یک شبهه موضوعیه است؟ شبهه موضوعیه در مورد یک حکم جزئی فرعی است ولی شبهه حکمیه در مورد یک حکم فرعی کلی است. ما در اینجا به صورت کلی بحث می کنیم حکم صورت شک در موافقت و مخالفت چیست یعنی این یک حکم فرعی کلی است و شبهه موضوعیه نیست. در مثالی که خود مرحوم آقای خوئی زده اند اگر توجه کنیم مطلب معلوم می شود. ایشان می گویند: اگر بینه ای بر ملکیت دار برای زید قائم شود (دو شاهد عادل بر ملک بودن آن برای زید شهادت دهند) این بینه حجت است و فحص از

ص: 334

معارض هم لازم نیست که این دو شاهد عادل که شهادت دادند این خانه مال زید است، آیا در مقابل آنها، کسانی هستند شهادت بدهند خانه مال عمرو است؟ (بله اگر بینه ای معارض با بینه ی اول قائم شود، توجه می شود و حکم خودش را دارد) لذا حکم می کنیم به واسطه ی این بینه به ملکیت خانه برای زید و فحوص از معارض این بینه هم لازم نیست. این مثال یک شبهه موضوعیه است ولی آیا واقعاً فرض شک در مخالفت و موافقت فتوای اعلم و غیر اعلم از این قبیل است؟ تصویر شبهه موضوعیه در این مثال به این است که ما در مورد یک شخص خاص که می دانیم اعلم است و عمرو که غیر اعلم است شک داریم آیا فتاوی عمرو وزید متوافق است یا متخالف که این شبهه موضوعیه می شود. اما اگر به صورت کلی بحث کنم که اگر مقلدی شک در مخالف بودن یا موافق بودن فتوای اعلم و غیر اعلم داشت، چه باید بکند، این شبهه حکمیه است و شبهه موضوعیه نیست این یکی از حالاتی است که برای مطلق فرض کردیم. لذا تنظیر ما نحن فیه به این مثال و بعد ادعای اینکه ما نحن فیه از قبیل شبهات موضوعیه است این به هیچ وجه قابل قبول نیست چون این یک حکم کلی است که در صورت شک در متخالف و متوافق بودن فتوای اعلم و غیر اعلم، آیا می شود به غیر اعلم رجوع کرد یا خیر؟

پاسخ صحیح به اشکال سوم:

به نظر ما اساساً فرض مستدل در جایی است

ص: 335



که دلیل مطلقى وارد شده و پس از فحص و جستجو در بين ادله، فقط يك حالت و آن هم حالت علم به مخالف بودن فتواى اعلم و غير اعلم به ادله خاصه اى مثل دليل عقلى و مقبوله و امثال آن از تحت مطلقات خارج شد اما در مورد دو حالت ديگر يعنى شك در مخالفت فتواى اعلم و غير اعلم و صورت موافق بودن فتواى اعلم و غير اعلم ما دليل پيدا نكرده ايم. يعنى فرض اين است كه فحص و جستجو شده ولى ما زائد بر آن مقدارى كه فقط براى ما صورت علم به مخالفت را خارج كرد ديگر دليلى پيدا نكرديم يعنى در واقع شك در تقيد زائد داريم. در شك در تقيد و تخصيص زائد گفتيم كه تمسك به عموم عام و اطلاق مطلق، جايز است. پس فرض ما بعد از فحص و جستجو مى باشد و اين عجيب است كه مستشكل در اينجا چنين چيزى را فرموده اند.

پس خلاصه و محصل پاسخ ورد اشكال سوم اين است كه اصلاً مفروض كلام مستدل آنجاى است كه يك صورت يقيناً به دلائل خاصه از تحت اطلاق مطلق خارج شده و در مورد دو صورت ديگر ما دليلى پيدا نكرده ايم و مى گوييم اين دو صورت تحت اطلاق مطلق باقى مى ماند. و اينكه مرحوم آقاى خوئى اينگونه پاسخ داده اند گوايا اصل ضرورت فحص را پذيرفته لكن مى گويد در شبهات موضوعيه فحص لازم نيست. در حالى كه مسئله اين است كه در بين ادله اى كه به نوعى تقيد مطلقات محسوب مى شود دليلى پيدا

نکرده ایم که غیر از صورت علم به مخالفت را خارج کنیم و این به این معنی است که فحص و جستجو انجام شده است.

سؤال: این فحص که شما در جواب گفتید با فحصی که مستشکل بیان کرده متفاوت نیست؟ به این معنی که مستشکل می گوید باید فحص کرد و موافقت و مخالفت این فتوی را دید.

استاد: این اطلاقی که ادعا شده از چه جهت می باشد و چرا ما می گوییم مثلاً مقبوله اطلاق دارد؟ اطلاق ادله از این جهت است که می گوید فتوای همه مجتهدین حجت است اعم از اینکه اعلم باشند یا نباشند. اگر دلیل دیگری داشته باشیم که صورت دیگری را خارج کند، بحثی نداشتیم ولی بحث این است که فحص شده و این چنین دلیلی وجود ندارد. و اصلاً اینکه این شبهه را شبهه موضوعیه قرار دهیم اشتباه است. شبهه حکمیه است و درست است که در شبهات حکمیه فحص لازم است اما اینجا فرض ما این است که بعد الفحص می خواهیم ببینیم آیا صورت علم به موافقت و مخالفت از تحت مطلق خارج شده یا نه.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 40

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم

تاریخ:

27 آذر 1390

موضوع جزئی: بررسی صورت

سوم تقلید اعلم مصادف

با: 23 محرم الحرام 1432 سال

دوم جلسه: 40

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

دلیل دوم:

دلیل دوم بر جواز تقلید غیر اعلم در فرض شک در موافقت و مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم، سیره عقلائی

ص: 337

است. استدلال به سیره عقلائی به این بیان است که سیره عقلاء و بنای عملی عقلاء بر این است که وقتی شک دارند نظر افضل و غیر افضل با هم متوافق است یا متخالف، در این موارد فرقی در رجوع به اعلم و غیر اعلم نمی بینند یعنی در این موارد به غیر اعلم رجوع می کنند این سیره در همه حرف و صنایع هم جاری می باشد. البته اینکه گفتیم فرقی نمی بینند از حیث جواز است و الا- در اینکه رجوع به افضل به نوعی رجحان دارد، شاید این قابل انکار نباشد.

به طور کلی اینگونه نیست که از نظر عقلاء قول غیر اعلم معتبر نباشد، این سیره عقلاء است و ما حتی اگر قائل به وجوب رجوع به افضل باشیم و مدعی باشیم سیره عقلاء بر رجوع به افضل است، در صورت اختلاف نظر اعلم و غیر اعلم، اما در صورت شک در اختلاف نظر آنها، عقلاء فرقی بین اعلم و غیر اعلم نمی بینند. این سیره توسط شارع هم مورد ردع واقع نشده بنا براین می توانیم ادعا کنیم به امضاء شارع هم رسیده است.

اشکال:

به این دلیل اشکال شده که سیره عقلاء بر رجوع به اعلم است مطلقاً یعنی به طور کلی تا افضل و اعلم وجود داشته باشد عقلاء به غیر اعلم و افضل رجوع نمی کنند و کسی را که به غیر افضل رجوع کند مورد ملامت و سرزنش قرار می دهند. این مطلب به خصوص در مورد مراجعه به طبیب و بیماری مهلک شخص مریض معلوم می شود؛ فرض کنید کسی دارای یک

ص: 338

بیماری مهلک است و مواجهه با چند طبیب که یکی از این اطباء افضل از سایرین است و این نمی داند که آیا نظر افضل و غیر افضل از اطباء مختلف است یا همه یک نظر را دارند. در اینجا اگر این شخص مریض مراجعه به شخص غیر افضل بکند و به نظر طبیب غیر افضل عمل کند و معالجه او مؤثر واقع نشود، عقلاء او را مورد مذمت و سرزنش قرار می دهند که با وجود طبیب اعلم چرا رجوع به غیر افضل کردی؟ لذا سیره عقلائیة این چنین نیست که بر رجوع به غیر افضل در این موارد باشد بلکه سیره بر رجوع به افضل است مطلقاً. این اشکالی است که به دلیل دوم شده است. پاسخ به اشکال:

اما به نظر می رسد این اشکال وارد نیست. ما سابقاً پاسخ این اشکال را دادیم اجمالاً پاسخ این است: آنچه که در سیره عقلائیة وجود دارد و به نحو قطعی اثبات شده و احراز شده، صرفاً رجحان رجوع به افضل است. ما در فرض علم به مخالفت این سیره عقلائیة را نپذیرفتیم. در فرض شک در اختلاف نظر اعلم و غیر اعلم که کاملاً مشخص است نخواهیم پذیرفت. چه کسی گفته که اگر مریضی بیماری صعب العلاجی دارد به طبیب غیر افضل رجوع کند، در صورتی که شک دارد نظر اینها متوافق است یا متخالف، این شخص مورد سرزنش قرار می گیرد؟ سرزنش و توبیخ غیر از توصیه می باشد. گاهی عقلاء توصیه می کنند به اینکه اولی رجوع به افضل است. بله اگر شخص بیمار اصلاً رجوع به طبیب نکند، شدیداً از

طرف عقلاء مورد مذمت واقع می شود اما اگر رجوع به طیب غیر افضل کند، عقلاء می گویند که بهتر این بود که به طیب افضل رجوع می کردی.

سؤال: همین توصیه که فرمودید در صورتی که بیماری مریض با دستور طیب غیر افضل بهبود پیدا نکند، همین شخصی که توصیه کرده به رجوع به افضل، آیا شخص را سرزنش نخواهد کرد؟

استاد: این سرزنش نیست، ببینید همه بحث در این است اینکه اگر به او رجوع می کرد بهبود پیدا می کرد؟ از کجا معلوم که رجوع به اعلم ثمر می داد؟

سؤال: در رابطه با رجوع به اعلم به نظر می رسد هنگامی که به اعلم رجوع شود دیگر نتیجه آن هر چیزی که باشد، عقلاء دیگر سرزنش نمی کنند چرا که شخص وظیفه خود را عمل کرده است ولی در مورد رجوع به غیر افضل اینگونه نیست و در هر صورت شخص مورد سؤال از طرف عقلاء خواهد بود که چرا به افضل رجوع نکرده و مورد توبیخ خواهد بود.

استاد: در رجحان رجوع به اعلم که تردیدی نیست و در مواردی که احتمال هم ضعیف باشد اما محتمل قوی باشد، بالاخره انسان یک مراقبت هایی می کند ولی می خواهیم ببینیم آیا در چنین موردی واقعاً عقلاء کسی را که شک در توافق و تخالف دارد و به غیر افضل رجوع می کند، توبیخ می کنند؟ آیا واقعاً از نظر عقلاء مستحق ملامت و مذمت است؟ ببینید ما باید این سیره عقلائی را احراز کنیم و این احراز مهم است.

اگر در بین عقلاء نه فقط

در مسئله بیماری که از مواردی است که چون به جان آدم بستگی دارد و هر چند که احتمال ضعیف باشد ولی چون محتمل قوی است و مردم از باب دیگری حساسیت داشته باشند هر چند که نوعاً ندارند؛ اما به طور کلی واقعاً در همه حرف و صنایع اگر نگاه کنیم آیا رجوع به غیر اعلم از نظر عقلاء جایز نیست؟ نه اینگونه نیست و عقلاء این شخص را توبیخ نخواهند کرد هر چند که به او توصیه می کنند بهتر است که به طیب یا عالم افضل مراجعه می کنی.

لذا به نظر ما این سیره تمام نیست و نتیجه اینکه تقلید غیر اعلم جایز است.

در مجموع به نظر می رسد که این دو دلیل برای اثبات رجوع به غیر اعلم کافی می باشد که اگر ما در موافقت و مخالفت شک داشتیم، در این صورت می گوئیم تقلید غیر اعلم جایز است. نتیجه کلی:

نتیجه کلی بحث ما در تقلید اعلم این شد که تقلید اعلم دارای سه صورت است: یک صورت فرض متوافق بودن فتوای اعلم و غیر اعلم است؛ عرض کردیم در این فرض حکم به جواز تقلید غیر اعلم شده است. یک صورت هم فرض علم مخالفت است که از نظر ادله به نظر ما تقلید غیر اعلم جایز است یعنی ادله جواز تقلید غیر اعلم تمام است لکن به جهت شهرت محققه ای که در این مسئله وجود داشت، ما احتیاط کردیم و گفتیم که تقلید اعلم احتیاطاً لازم است. و صورت سوم فرض شک در موافقت و مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم، عرض کردیم

که باز هم تقلید غیر اعلم جایز است.

تنبيه:

ما گفتیم که در فرض علم به موافقت فتوای اعلم و غیر اعلم، تقلید غیر اعلم جایز است. مرحوم سید در مسئله هیجدهم عروه می فرماید: احوط این است که در این صورت هم از غیر اعلم تقلید نشود «الأ-حوط عدم تقلید المفضل حتی فی المسئله التي توافق فتواه فتوى الأفضل» احوط این است که حتی در این مورد هم، از فتوای غیر اعلم تقلید نکنیم. باید ببینیم که چرا مرحوم سید این را بیان کرده اند:

از نظر مرحوم سید تقلید اعلم واجب است و فرقی هم بین صورت علم به مخالفت و شک در مخالفت و موافقت نگذاشته اند و گفته اند رجوع به اعلم مطلقاً لازم است اما این صورت که فتوای اعلم و غیر اعلم یکی است چرا نشود از فتوای غیر اعلم تقلید کرد؟ تنها وجهی که می شود برای فرمایش مرحوم سید ذکر کرد بر میگردد به مبنایی که ایشان در باب حقیقت تقلید دارند؛ اگر به خاطر داشته باشید ما سابقاً در مورد حقیقت تقلید گفتیم که چند قول وجود دارد: بعضی قائل بودند حقیقت تقلید عبارت است از التزام قلبی، بعضی معتقد بودند حقیقت تقلید عبارت است از نفس عمل و بعضی هم گفتند که تقلید عبارت است از التزام مع العمل. ما این اقوال و ادله آنها را در گذشته مورد بررسی قرار دادیم. مرحوم سید از کسانی بود که معتقد بود التزام در حقیقت تقلید داخل است. التزام یعنی اعتقاد و باور قلبی به فتوای شخصی و نفس عمل به تنهایی ملاک نیست.

ص: 342

حال اگر تقلید عبارت از یک حقیقتی باشد که در آن، التزام قلبی هم دخیل باشد، پس حتی در صورتی هم که فتوای اعلم و غیر اعلم متوافق باشند، اینجا به نوعی می تواند معتقد شود که از غیر اعلم نمی شود تقلید کرد چون در این صورت صرف عمل بر طبق فتوای اعلم کافی نیست. درست است که فتوای هر دو یکی است و شخص هم به هر فتوایی اخذ کند یک عمل را انجام داده است ولی باید دید که صدق تقلید چگونه است و به چه چیزی تقلید محقق می شود؟ آیا به صرف مطابقت عمل من با نظر مجتهد و به نفس عمل تقلید محقق می شود یا به التزام قلبی؟ مرحوم سید که معتقد است نفس عمل کافی نیست و التزام قلبی می خواهد، طبیعتاً برای صدق تقلید ناچار است التزام به فتوای اعلم داشته باشد لذا نمی تواند به غیر اعلم رجوع کند. تنها وجهی که برای این فرمایش مرحوم سید وجود دارد این است.

اگر این وجه، مستند احتیاط مرحوم سید باشد یعنی مسئله حقیقت تقلید و مبنایی که ایشان در باب حقیقت تقلید دارند، دیگر وجهی برای احتیاط نیست و باید عدم جواز تقلید غیر اعلم را اختیار کند چون اگر به غیر از این عمل کند اصلاً تقلید نکرده است. لذا برای این احتیاط هم وجهی وجود ندارد بلکه اگر کسی تقلید را عبارت از نفس عمل بداند (کما اینکه نظر ما این بود) در اینجا عمل که می کند چون نظر اعلم و غیر اعلم یکسان است پس به عمل، تقلید محقق می شود



و لازم نیست دیگر آن جهت التزام و استناد در کار باشد. البته سابقاً هم اشاره کردیم که اگر کسی تقلید را عبارت از عمل مستند بداند، آن وقت استناد مهم است که در این صورت هم رجوع به غیر اعلم نمی توانیم بکنیم.

بحث جلسه آینده: ما از ابتدای سال مسئله چهارم را شروع کردیم و بعد مسئله پنجم که گفتیم چند بخش دارد که بخش اول آن این بود «یجب تقلید الأعلم علی الأحوط» که بحث ما تا اینجا راجع به این بخش اول بود. یک نکته از این بخش اول باقی مانده است و آن معنای اعلمیت است که در خود متن، مرحوم امام(ره) متعرض نشده است اما مرحوم سید در مسئله هفدهم عروه بیان کرده اند که در جلسه آینده به آن اشاره خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 41

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم

تاریخ:

28 آذر 1390

موضوع جزئی: معنای

اعلمیت مصادف

با: 23 محرم الحرام 1432 سال

دوم جلسه: 41

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

خلاصه جلسه گذشته:

یک مطلب از قسمت اول مسئله پنجم باقی مانده است. عرض کردیم که بخش اول مسئله ی پنجم تحریر این بود: «یجب تقلید الاعلم علی الأحوط» ما تقلید اعلم را به سه صورت تقسیم کردیم و در مورد هر سه صورت هم بحث شد. لکن یک مطلبی که اینجا مورد تعرض

واقع نشده معنای اعلمیست است اگر چه مناسب بود معنای اعلمیست در ابتدای مسئله پنجم و جزء مقدمات آن مسئله

ص: 344

مورد بحث قرار بگیرد اما بهر حال راجع به این مطلب ببینیم که چه نظریاتی وجود دارد.

معنای اعلمیست:

مرحوم سید در مسئله هفدهم عروه این چنین فرموده اند «المراد من الاعلم من یكون اعرف بالقواعد و المدارک للمسئله و اکثر اطلاعاً لنظائرهما و للأخبار و اجود فهماً للأخبار و الحاصل أن یكون اجود استنباطاً و المرجع فی تعیینه اهل الخبره و الإستنباط» یعنی اعلم کسی است که به قواعد و اصول استنباط آشنا تر باشد و همچنین به مستندات یک مسئله آشنا تر و اطلاع او بر نظائر آن مسئله و اخبار بیشتر و فهم او از اخبار بهتر باشد و در یک جمله اعلم کسی است که استنباط بهتری داشته باشد و بعد هم در مورد مرجع تعیین اعلم می فرماید که مرجع در تعیین اعلم کسانی هستند که با امر استنباط آشنا هستند و می توانند بفهمند که چه کسی استنباط نیکوتری دارد و چه کسی این چنین نیست.

این محصل فرمایش سید است. طبق بیان مرحوم سید، اعلمیست متقوم به سه وصف است:

▪ یکی اعرف بودن به قواعد و مدارک است.

▪ دوم اینکه نسبت به نظائر آن مسئله و اخبار اطلاع بیشتری داشته باشد.

▪ سوم اینکه فهمش از اخبار بهتر باشد.

که بعد همه این سه وصف را با تعبیر اجود استنباطاً بیان کردند.

حال می خواهیم ببینیم آیا واقعاً این فرمایش مرحوم سید درست است؟ آیا اعلمیست در فقه به همین معنایی است که ایشان گفته اند آیا اساساً اعلمیست در فقه معنایی متفاوت با اعلمیست در سایر حرف و صنایع

ص: 345

دارد یا نه اعلمیت یک معنای مشخصی دارد که در هر حرفه و صنعت و فنی آن معنای کلی قابل انطباق است؟

با توجه به اینکه به طور صریح در هیچ دلیل لفظی مسئله‌ی وجوب تقلید اعلم ذکر نشده و تصریح به این عنوان نشده، طبیعتاً ما برای فهم معنای اعلم به سراغ ادله‌ی شرعیه نمی‌توانیم برویم بعلاوه اگر در ادله شرعیه هم ذکر می‌شد، باز فهم معانی واژه‌هایی که در ادله بکار می‌رود به عرف احاله شده است. اگر حقیقت شرعی بود طبیعتاً از بین ادله شرعی معنای آن استفاده می‌شد اما حقیقت شرعیه هم نیست. پس باید ببینیم که اعلم به طور کلی در همه علوم و فنون و حرف و صنایع چگونه معنی می‌شود.

آنچه که شاید بتوانیم به عنوان یک معنای کلی برای اعلم بگوییم این است که در همه جا اعلم به کسی می‌گویند که به قواعد و اصول آن علم یا صنعت یا حرفه‌اش آشناتر از سایرین باشد و بهتر از دیگران بتواند آن کبریات و قواعد را بر مصادیق تطبیق کند مثلاً در علم طبابت طبیعتاً اعلم به کسی گفته می‌شود که به قواعد علم طبابت به خوبی آشنا بوده و می‌تواند در موارد و مصادیق این اصول و قواعد را به کار ببرد.

وقتی که می‌گوییم اعلم این دو خصوصیت را دارد: یکی آشناتر بودن به قواعد و دوم تطبیق قواعد بر مصادیق چه بسا شخصی در یک علمی به اصول و قواعد به خوبی آشنا باشد، اما هنگامی که برای استفاده

مراجعه می کند نمی تواند تشخیص دهد که مثلاً بیماری این شخص مصداق آن بیماری است که فلان دارو را طلب می کند یا مصداق آن قانون است که داروی دیگری را لازم دارد. وقتی سخن از تشخیص به میان می آید یعنی همان تطبیق دانسته ها و اصول بر موارد؛ خیلی از افراد هستند که در مجامع علمی دارای رتبه خوب و بالایی هستند اما در مقام عمل وقتی وارد می شوند، نمی توانند قوانین را تطبیق کنند و از آن نتیجه بگیرند. پس اعلم کسی است که قواعد را می داند و تطبیق بر مصادیق هم بهتر از دیگران می دهد.

بنابر این ملاک اعلمیت معلوم است و ما این را در طبابت و همه علوم داریم و در فقه هم همینطور؛ اعلمیت در فقه به این معناست که کسی با قواعد و اصول استنباط آشناتر و در تطبیق بر مصادیق از دیگران بهتر باشد. این دو خصوصیت در اعلمیت مهم است لذا اگر کسی به قواعد آشنایی بیشتری دارد ولی قدرت تطبیق ضعیفی دارد، لزوماً اعلم نیست و آنچه که مهم است این است که بتواند این قواعد را تطبیق کند و بهتر از دیگران هم این کار را انجام دهد.

یا کسی ممکن است در آن بخش یعنی نسبت به فروع و جزئیات خیلی قوی باشد، ولی با قواعد آشنایی زیادی نداشته باشد یعنی کسی است که استحضار خوبی نسبت به همه مسائل دارد و فروع را خوب می داند اما قواعد را به خوبی بلد نیست، این شخص اعلم نخواهد بود.

مثلاً یک کسی فرمول های ریاضی

را به خوبی می‌داند و یاد گرفته است اما وقتی یک مسئله‌ای را به او می‌دهی که مقداری پیچیده باشد دچار تحیر شده و در حل آن عاجز است؛ قطعاً نمی‌توانیم بگوییم که این در ریاضیات اعلم است. یا یک کسی است که مسائل حل شده ریاضیات را همه را می‌داند ولی به فرمول‌های ریاضی خیلی آشنا نیست. ملاک اعلمیت در علم ریاضیات این است که مسئله‌ای در اختیار چند نفر داده شود و بعد ببینید که چگونه این چند نفر این مسئله مشکل را حل می‌کنند و کدام پاسخ بهتر می‌دهد؟ آن کسی که از فرمول‌ها بهتر و به موقع استفاده می‌کند و نتیجه را خوب بیان کند آن شخص اعلم خواهد بود. ولو اینکه اطلاع بر قواعد ریاضیات به اندازه آن شخص دیگر نباشد اما در حل مسئله بهتر مسئله را حل می‌کند. در فقه هم همین گونه می‌باشد؛ اعلم در فقه کسی است که در مقام استنباط به تعبیر مرحوم سید اجود استنباطاً است یعنی استنباط او بهتر است. استنباط اجمالاً یعنی رد فروع بر اصول و استفاده از قواعد برای کشف حکم مصادیق. کسی که استنباط او بهتر باشد یعنی کسی که اعراف به قواعد است و بهتر می‌تواند این قواعد را بر مصادیق تطبیق کند. این معنای اعلم است. لذا تعبیری هم که مرحوم سید در مسئله هفدهم به کار برده اند، اگر نظر به این «والحاصل» که ایشان فرموده، داشته باشیم، این حرف درستی است همان طور که توضیح دادیم.

بررسی کلام سید

ص: 348

ممکن است کسی بگوید که فرمایش مرحوم سید کامل نیست چون اجود استنباطاً یعنی اینکه بهتر بتواند کبریات را بر قواعد تطبیق کند اما این لزوماً به این معنی نیست که اعراف به قواعد هم باشد. اما اگر حالا بخواهیم در معنای استنباط دقت کنیم، استنباط واقعی یعنی اینکه کسی قواعد را بهتر می داند و بهتر هم می تواند بر مصادیق تطبیق کند. لذا آنچه که از معنای اعلیّت فهمیده می شود عمدتاً این دو ویژگی و خصوصیت است. بنابر این اگر نظر به صدر کلام مرحوم سید داشته باشیم که ایشان سه خصوصیت را برای اعلم ذکر کرده، به نظر می رسد که این خصوصیات سه گانه و جهی ندارد. ایشان این گونه فرمودند «اعرف بالقواعد و المدارک للمسئله و اکثر اطلاعاً لنظائرها و للأخبار و اجود فهماً للأخبار» خصوصیت اول یعنی اعراف به قواعد درست است و این مهمتر از دو خصوصیت دیگر است که ذکر کردیم. اعراف بودن به مدارک یعنی اعراف به مستندات و مستندات یعنی اعم از عقل و اجماع و آیات و اخبار و روایات. پس اعراف به مدارک یعنی اعراف به قواعد اصولی و مستندات احکام که ما این را قبول داریم اما اینکه می فرماید «اکثر اطلاعاً لنظائرها» با توجه به توضیحاتی که ما بیان کردیم معلوم می شود که کثرت اطلاع بر نظائر این مسئله در معنای اعلیّت دخالت ندارد. حال اگر کسی بود که احاطه او به نظائر بیشتر بود و دیگری کمتر بود ولی این شخص که نسبت به نظائر احاطه ی کمتری دارد نسبت به قواعد اعراف است و

بہتر ہم می تواند تطبیق کند، قطعاً این شخص اعلم خواهد بود ولو مانند شخص دیگر به نظائر اطلاع نداشته باشد. پس این «اکثر اطلاعاً نظائرها» که مرحوم سید فرمودند این خصوصیت لازم نیست.

اکثر اطلاعاً للاخبار آیا این خصوصیتی دارد؟ یعنی کسی که اطلاع بیشتری از روایات داشته باشد، آیا وجهی برای ذکر این خصوصیت هست یا نه؟ به نظر ما هیچ وجهی برای ذکر این خصوصیت نیست.

در جمله قبلی «للمدارک» که فرموده شامل این خصوصیت هم هست و ذکر این جمله اکثر اطلاعاً للاخبار هم ضرورتی ندارد. اما تعبیر: اکثر فهماً للاخبار، آیا این خصوصیت در معنای اعلمیت لازم است؟ باز هم به نظر می رسد این خصوصیتی ندارد. چون با دقت در جمله اول معلوم می شود در آن این خصوصیت وجود دارد وقتی می گوئیم او اعرف به قواعد است یعنی اینکه روایات را بہتر می فہمد و منظور حفظیات نیست کما اینکه اعرف، منظور حفظ قواعد نیست بلکه احاطه و فہم قواعد است. لذا این اجود فهماً للاخبار در کلام مرحوم سید وجهی برای ذکر آن نیست.

لذا اگر ما به صدر کلام مرحوم سید نگاه کنیم «اعرف بالقواعد و المدارک للمسئله» قابل پذیرش می باشد و این خصوصیتی است که در معنای اعلمیت دخالت دارد اما همه معنای اعلمیت نیست و با ملاحظه کلام سید تا جمله «والحاصل» در واقعی توانیم بگوئیم ایشان به یک خصوصیت اشاره کرده است و آن هم اینکه اعرف به قواعد باشد و سایر خصوصیات که ایشان فرموده مثل «و اکثر اطلاعاً لنظائرها» و امثال اینها هم اصلاً در اعلمیت

دخالت ندارد. پس یک خصوصیت را ایشان اشاره کرده است اما یک خصوصیت مهم را اشاره نکرده است و آن تطبیق بر صغریات و مصادیق است. ما گفتیم که خصوصیت دوم دخیل در معنای اعلامیت این است که این قواعد را بر مصادیق و صغریات بهتر تطبیق کند و ایشان در این جمله ای که در صدر مسئله هفدهم فرمودند به این جهت اشاره نکردند. اگر نظر به ذیل کلام مرحوم سید داشته باشیم که فرمود «والحاصل أن یکون اجود استنباطاً» در اینجا نیز عرض کردیم که وقتی سید می فرماید استنباط بهتر باشد، اگر دقت کنیم در معنای استنباط می توانیم این دو ویژگی را از دل این جمله در بیاوریم که کسی که استنباط او بهتر است یعنی کسی که قواعد و اصول را بهتر می داند و بهتر می تواند از این قواعد و اصول برای استکشاف حکم شرعی در مصادیق و صغریات استفاده کند؛ اگر این گونه بگوییم از ذیل کلام مرحوم سید این دو خصوصیت قابل استفاده است. اگر این مراد باشد باید بگوییم ایشان در صدر کلام خود در واقع در مقام بر شمردن بعضی از اموری است که در اعلامیت دخیل است.

البته در مورد این ذیل هم گفتیم محتمل است کسی بگوید از تعبیر اجود استنباطاً اعرافیت به قواعد استفاده نمی شود؛ چون لزوماً اجود استنباطاً به معنای اعراف بودن به قواعد نیست؛ اگر این را بگوییم ذیل کلام مرحوم سید هم تام و کامل نخواهد بود.

حال صرف نظر از این نقاطی که در کلام مرحوم سید مورد تأمل و اشکال بود، معنای



اعلمیت در همه حرف و صنایع و از جمله علم فقه همین است که بیان کردیم؛ اعلم کسی است که این دو ویژگی و خصوصیت در او باشد.

نکته:

اگر مواجه شدیم با دو نفر که یکی از آنها اعراف به قواعد است و دیگری در تطبیق قواعد بر صغریات قوی تر است یعنی یک کسی است که ویژگی اول در او قوی تر است. و دیگری ویژگی دوم قوی تر است، کدامیک از این دو را باید به عنوان اعلم قرار دهیم آیا اعلم کسی است که به قواعد و اصول آشناتر است یا کسی که تطبیق بهتری انجام می دهد؟ به نظر می رسد اعلم کسی است که در تطبیق قواعد بر صغریات و مصادیق احسن از دیگران است. و همچنین نباید نقش تجربه را فراموش کرد و تجربه خیلی مهم است مانند دکتری که تجربه بیشتری دارد. آیا تجربه در اعلمیت دخیل است یا نه؟ مثلاً دکتری است که سالیان زیادی است طبابت می کند و تجربه او خیلی زیاد است ولی یک دکتری کم تجربه ای است؛ این شخص فارغ التحصیل جدید قواعد را از او بهتر می داند و تشخیص بهتری دارد اما تجربه دیگری را ندارد، کدامیک اعلم می باشد؟ طبق این معیارها این دکتر جدید اعلم است و تجربه دخالتی در اعلمیت ندارد. مگر اینکه تجربه او باعث شود بهتر از دیگری قواعد را تطبیق دهد.

بحث جلسه آینده: لذا این دو خصوصیت در معنای اعلمیت دخیل است. آیا ویژگی های دیگری هم در معنای اعلمیت دخالت دارد مانند تجربه و یا آشناتر بودن به

ص: 352

مسائل روز؟ که اینها چیزهایی است که بحث آن وجود دارد گاهی موجب می شود به غلط و ویژگی هایی را داخل کنند. در رابطه با این بحث تأمل بفرمایید تا بعد از آن وارد در بخش دوم مسئله پنجم یعنی وجوب فحص از اعلم شویم.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 42

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم

تاریخ:

29 آذر 1390

موضوع جزئی: بخش دوم: وجوب

فحص از اعلم مصادف با: 24

محرم الحرام 1433 سال

دوم جلسه: 42

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

خلاصه جلسه گذشته:

آخرین مطلبی که عرض کردیم معنای اعلییت بود که درباره آن مطالبی گفته شد. البته چنانچه سابقاً هم اشاره کردیم برای شناخت معنای اعلییت و مقومات اعلییت، به نوعی باید به مقومات اجتهاد هم نظر کنیم. بهر حال آنچه که در اجتهاد مدخلیت دارد در معنای اعلییت هم تأثیر دارد. مثلاً اگر کسی آشنایی به زمان و مکان را در اصل اجتهاد و استنباط دخیل دانست، طبیعتاً در معنای اعلییت هم مسئله آشنایی به زمان و مکان مدخلیت دارد یعنی آن کسی که آشناتر به زمان و مکان است (با تفسیر خاص خودش) اعلم از سایر مجتهدین خواهد بود. بنابر این ما دیگر ملاک کلی را باید این قرار بدهیم که هر آنچه که به عنوان مقومات اجتهاد شناخته می شود در معنای اعلییت تأثیر دارد و می تواند ملاکی برای اعلییت باشد.

دیروز هم این نکته سؤال شد که آیا مثلاً تجربه در معنای اعلمیت دخیل است یا نه؟

ص: 353

به این معنی که فقیهی که مجرب تر است می توانیم بگوییم که اعلم از سایرین است؟ مثلاً اگر بین دو طبیب مقایسه کنید؛ یکی طبیبی که تجربه ی بیشتری دارد و دیگری تجربه ی کمتری دارد اما از نظر اصول اعلمیت یعنی آشنایی به قواعد و تطبیق بر مصادیق آن کسی که تجربه ی کمتری دارد، نسبت به دیگری قوی تر است اینجا قطعاً شخصی که با قواعد آشنا تر و در تطبیق قوی تر است، اعلم می باشد ولو آنکه تجربه اش کمتر باشد. قلت تجربه به تنهایی آسبایی به اعلمیت نمی زند مگر اینکه تجربه و ممارست در تطبیق قواعد بر مصادیق سبب شود که قوت او را در تطبیق بیشتر کند یعنی تجربه به نوعی تأثیر در مقومات اعلمیت بگذارد پس صرف تجربه بیشتر موجب اعلمیت نمی شود. در هر صورت به نظر می رسد در معنای اعلمیت همان نکات و اموری را که در اصل اجتهاد مدخلیت دارد، باید بررسی کنیم. اگر در آن مقومات یکی از دیگری قوی تر باشد، طبیعتاً آن شخص اعلم می شود.

بخش دوم: وجوب فحص از اعلم

امام(ره) در ادامه مسئله پنجم می فرماید «و یجب الفحص عن الاعلم» فحص و جستجوی از اعلم واجب است. لازم به توضیح نیست که مسئله وجوب فحص از اعلم از مسائلی است که قائلین به لزوم تقلید اعلم چه به نحو فتوی و چه به نحو احتیاط و جویی به آن ملتزم هستند اما اگر کسی قائل شد به عدم لزوم تقلید اعلم و اختیار کرد جواز تقلید غیر اعلما، در اینجا دیگر برای او فحص از

ص: 354

اعلم معنی ندارد. اما بنا بر قول به لزوم تقلید اعلم باید دید آیا دلیلی بر وجوب فحص از اعلم دلالت می کند یا نه؟

بعلاوه وجوب فحص در صورتی است که اعلم مشخص نباشد و یا کسی بنایش بر احتیاط نباشد؛ یعنی اگر کسی می خواهد بین فتوای اعلم و غیر اعلم جمع کند دیگر مسئله وجوب فحص از اعلم پیش نمی آید. اگر بخواهیم این ملاحظاتی را که بیان کردیم به صورت یکجا مورد توجه قرار دهیم می توانیم این گونه بگوییم: وجوب فحص از اعلم مشروط به سه شرط است یعنی در حقیقت با این سه شرط فحص از اعلم واجب است:

1. قائل به لزوم تقلید اعلم باشیم.

2. اعلم معین نباشد.

3. بنا بر احتیاط نباشد.

اگر کسی قائل شد به اینکه تقلید اعلم لازم نیست، اینجا دیگر وجوب فحص منتفی می شود و یا اگر کسی اعلم برایش معین بود دیگر وجوب فحص معنی ندارد و یا اگر کسی قرار بر این گذاشت که در مقام عمل احتیاط کند، دیگر فحص لزومی ندارد.

در اینجا مسئله را به دو صورت تقسیم می کنیم و در این دو صورت باید ببینیم که حکم فحص از اعلم چیست:

صورت اول:

صورت یقین به اعلمیت یک از فقهاء است یعنی یقین داریم یکی از فقهاء موجود اعلم است اما نمی دانیم کدام است. پس اجمالاً می دانیم بین این چند مجتهد یک نفر اعلم است. در اینجا به چه دلیل فحص از اعلم لازم است؟ عمده ترین دلیلی که وجوب فحص از اعلم را ثابت

ص: 355

می کند همان مطلبی است که ما در مورد فحص از خود مجتهد گفته ایم. سابقاً هم اشاره کرده ایم که مکلف یا باید اجتهاد و یا احتیاط و یا تقلید کند؛ حال اگر کسی نمی خواهد راه اجتهاد را در پیش بگیرد یا باید احتیاط کند و یا تقلید کند. اگر بخواند احتیاط کند در اینجا اصلاً تقلید از اعلم یا غیر اعلم برای او معنی ندارد اما اگر بخواند تقلید کند، اصل و جوب تقلید از مجتهد به چه دلیل برای او ثابت شد؟ به چه دلیل کسی که نمی خواهد اجتهاد کند و یا احتیاط کند باید تقلید کند؟

گفتیم به این جهت که ما علم اجمالی به وجود تکالیفی داریم (این در جای خودش ثابت شده که خداوند متعال انسان را عبث نیافریده و تکالیفی بر عهده انسان گذاشته است) و آن تکالیف بواسطه این علم اجمالی در حق ما منجز شده، برای کشف تکالیف و شناسایی قوانینی که بر عهده ماست باید استناد به یک حجت یا قول کسی شود که برای ما حجت قابل قبول باشد تا ما بتوانیم با عمل بر طبق قول او فراغ یقینی از این اشتغال ذمه پیدا کنیم و از تکالیف منجزه ای که به علم اجمالی برای ما ثابت شده عهده ما مبرا شود و این فقط در پرتو عمل به قول مجتهد حاصل می شود.

حالا همین دلیل را در ما نحن فیه پیاده می کنیم؛ اگر فرض کنید دو مجتهد هستند که ما یقین داریم یکی از اینها اعلم از سایرین است در اینجا با وجود علم اجمالی به تکالیف

و تنجز تکالیف به سبب علم اجمالی، تنها عمل به قول مجتهدی که علم است موجب یقین به امثال و یقین به فراغ ذمه می شود. اگر فرض کنیم به قول غیر علم رجوع کند و بر طبق فتوای غیر علم عمل کند، اینجا مستدعی فراغ یقینی نیست و یقین به امثال برای او حاصل نمی شود. نمی داند که آن تکالیف منجزه ی به علم اجمالی آیا واقعاً از دوش او برداشته شده یا نه؟ اما اگر به قول علم رجوع کند و از فتوای علم تقلید و بر طبق فتوای او عمل کند، یقین به فراغ ذمه پیدا می کند. وقتی این یقین برایش حاصل شد دیگر احتمال عذاب و عقاب برای او منتفی می شود. لذا عقل می گوید برای پیش گیری از عذاب و برای اینکه از احتمال عقاب خلاص شوی تنها یک راه داری و آن اینکه از علم تقلید کنی. پس در این صورت فحص از علم لازم است چون برای ما یقین به امثال و فراغ ذمه ایجاد می کند.

صورت اول یعنی آنجا که یقین به اعلمیت یکی از فقهاء باشد. خودش سه فرض دارد:

1. آنجا که علم به اختلاف فتاوا باشد یعنی یقین داریم فتوای علم و غیر علم مختلف است. (دلیل اقامه شده مربوط به این صورت بود)
2. اینکه فتوای علم و غیر علم متوافق باشند یعنی یقین داریم یکی علم است و فتاوی علم و غیر علم یکسان است. در این فرض اصلاً تقلید علم واجب نیست تا بخواهد فحص از علم واجب باشد. بسیاری از قائلین به لزوم تقلید

اعلم در این مورد قائل به عدم لزوم تقلید اعلم شده اند الا مرحوم سید که ایشان فرمود احوط این است که در این صورت هم از اعلم تقلید نکنیم (سابقاً وجه آن را بیان کردیم و اشکال آن را بیان کردیم).

3. اینکه ما شک در توافق یا اختلاف فتوای اعلم و غیر اعلم داشته باشیم. اگر در اینجا کسی قائل به وجوب تقلید اعلم شد، دلیل او بر وجوب فحص به عینه همان دلیلی است که در فرض اول گفتیم و اگر هم کسی مانند ما گفت که تقلید اعلم واجب نیست، دیگر فحص معنی ندارد.

صورت دوم:

آنجا که ما احتمال وجود اعلم بدهیم یعنی یقین به وجود اعلم نداریم. مثلاً در بین صاحبان فتوی و صاحبان رساله احتمال می دهیم یکی از اینها اعلم باشد و این احتمال در مورد همه وجود دارد. آیا در اینجا فحص از اعلم واجب است یا نه؟ (فرض فراموش نشود فرض ما این است که ما تقلید اعلم را واجب می دانیم یعنی می خواهیم ببینیم بنا بر قول به لزوم تقلید اعلم، در جایی که احتمال اعلمیت بدهیم فحص واجب است یا نه؟) آیا آن دلیلی که بیان کردیم در اینجا می تواند جریان پیدا کند؟ در این صورت آن دلیل جریان ندارد لذا فحص دیگر واجب نیست. چون مبنی و اساس دلیلی که بیان کردیم این بود که ما علم اجمالی به وجود تکالیف داریم که فراغ یقینی از این تکالیف مستلزم عمل به قول مجتهد اعلم است. این دلیل در جایی که ما به وجود اعلم یقین داشته باشیم،

ص: 358





دو نفر معلوم نباشد. چنانچه ما بدانیم دو مجتهد متساوی هستند یا علم به تساوی نداریم و احتمال اعلیت هر یک از آن دو را می دهیم اینجا هم مقلد مخیر بین این دو نفر است.

در مسئله 4 تحریر ما این بحث تساوی مجتهدان را مطرح کردیم. مسئله چهارم عدول از حی به حی مساوی بود ولی قبل از ورود به مسئله چهارم بحثی را مطرح کردیم که آیا اساساً تخییر بین متساویین در حدوث تقلید، ثابت است که ما بقاء هم بینیم که این تخییر ثابت است یا نه؟ گاهی در ابتدای امر مواجه می شود با دو مجتهد مساوی، حال پس از تقلید از یک مجتهد آیا می تواند به یک مجتهد متساوی دیگر عدول کند؟ این مطلب را بحث کردیم و گفتیم که باید ابتدا این بحث روشن شود اگر چه امام اصل این مطلب را در مسئله هشتم بیان کرده اند. این بحث در اینجا و در مسئله پنجم و مسئله هشتم به نوعی اشاره شده که ما در اینجا و مسئله هشتم، دیگر وارد آن نمی شویم چون قبلاً به تفصیل درباره تساوی مجتهدین فی العلم بحث کردیم که وظیفه مقلد تخییر است.

بحث جلسه آینده: و اما فرض دوم عدم العلم بالاعلم منهما هم بحثی ندارد که بخشی از آن بیان شده و بخشی از آن در جلسه آینده گفته خواهد شد.

«والحمد لله رب العالمین»

### جلسه: 43

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم

تاریخ:

3 دیماه 1390

موضوع جزئی: بخش چهارم:

مرجحیت اورعیت مصادف

با: 28 محرم الحرام 1432 سال

دوم

«الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته:

مطلب سوم از مسئله پنجم این بود که «وإذا تساوى المجتهدان فى العلم أو لم يعلم الا علم منهما تخير بينهما» عرض کردیم خود این مطلب سوم در واقع متضمن دو صورت و دو فرض است:

فرض اول اینکه دو مجتهد متساوی باشند از حیث فضیلت و فرض دوم اینکه علم اجمالی به اعلیّت یکی از این دو نفر داریم لکن تفصیلاً اعلم برای ما مشخص نیست فرض اول را بحث کردیم.

فرض دوم:

اما فرض دوم این است که دو مجتهد داریم که در هر دو احتمال اعلیّت داده می شود یعنی یقین داریم اعلم در بین این دو نفر هست لکن مشخص نیست کدامیک از این دو نفر اعلم است.

در این فرض مثل فروض قبلی که یقین به اعلیّت داشتیم تفصیلاً، اینجا تارة علم به مخالفت آن دو نفر در فتوی و رأی نداریم یعنی شک داریم در موافقت و مخالفت آن دو و آخری علم به مخالفت فتوای این دو نفر داریم و ثالثه علم به موافقت آن دو در فتوی داریم. در هر سه صورت حکم به تخییر شده است. ما با توجه به اینکه بحث های آن را در گذشته داشتیم دیگر نیازی به اعاده بحث نمی بینیم و فقط در فرض دوم دو نکته وجود دارد که باید اشاره کنیم:

نکته اول:

نکته اول اینکه تخییر در این فرض به نحو مطلق ثابت نیست بلکه یک قیدی دارد که در مسئله

ششم مورد اشاره واقع شده است یعنی اگر ما علم اجمالی داشته باشیم به اعلمیت یکی از دو مجتهد، اینجا در صورتی مخیر هستیم در تقلید از این دو نفر که مورد از موارد امکان احتیاط نباشد؛ حالا یا به جهت اینکه فی نفسه امکان احتیاط نیست یعنی نمی توانیم بین دو فتوی اصلاً جمع بکنیم و قابل جمع شدن نیست و یا امکان جمع شدن بین دو فتوی هست ولی فرصت نیست و زمان به ما اجازه عمل به هر دو فتوی نمی دهد. پس در واقع این فرض دوم یعنی دو نفر که علم داریم یکی از این دو اعلم است اجمالاً تخیر به نحو مطلق ثابت نیست بلکه مقید به یک قیدی است و آن قید هم این است که امکان احتیاط نباشد.

ولی اگر امکان احتیاط باشد؛ این را در مسئله ششم متعرض شدند. مسئله ششم این است «إذا كان الاعلم منحصرًا في شخصين ولم يتمكن من تعيينه» این همین فرض ما می باشد که اعلم متعین بین دو نفر است و این شخص نمی تواند او را تعیین کند یعنی در مورد هر دو احتمال اعلمیت داده می شود. «تعیین الاخذ بالاحتیاط أو العمل باحوط القولین علی الأحوط مع التمكن و مع عدمه (مع عدم التمكن من الإحتیاط) یكون مخیراً بینهما» پس ملاحظه می فرمایید مسئله ی ششم در واقع مثل مقید است برای فرض دوم از مطلب سوم در مسئله پنجم چون در این عبارت، این بود «وإذا تساوى المجتهدان فى العلم (فرض اول) أو لم یعلم الاعلم منها تخیر بینهما» به صورت مطلق بیان کرده است

که اگر اعلم معلوم نباشد مخیر است بین این دو، لکن در مسئله ششم قید آن را ذکر می کند «إذالم يعلم العلم منها تخیر بینهما مع عدم التمكن من الإحتیاط» این قیدی است که از مسئله ششم استفاده می شود اما اگر «تمکن من الإحتیاط تعین الاخذ بالإحتیاط» در این صورت مخیر بین آن دو نیست.

این یک نکته که باید در رابطه با این فرض مورد بررسی قرار می گرفت که بهر حال این فرض دوم که در این مطلب سوم بحث شد، تمام مسئله نیست و گویا بخشی از مسئله و مقید آن در مسئله ششم مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

نکته دوم:

در این فرض دوم با وجود علم اجمالی به اعلم و احتمال اعلمیت احدهما، دیگر استصحاب عدم اعلمیت اصلاً جاری نمی شود. این نکته یک بحثی دارد که یک مواردی بحث می شد که آیا استصحاب عدم اعلمیت را می توانیم جاری کنیم؟ این در مورد جایی است که علم اجمالی نباشد اما اگر علم اجمالی وجود داشت، نوبت به جریان اصل نمی رسد.

مطلب چهارم: مرجحیت اورعیت

مطلب چهارم که در ادامه ی مسئله پنجم بیان فرمودند «وإذا كان احدهما المعین اورع أو اعدل فالأولی الأحوط اختیاره» ظاهراً این مطلب در ادامه مطلب قبلی است؛ إذا كان احدهما یعنی اینکه یکی از آن دو مجتهد اورع یا اعدل باشد «فالأولی الأحوط اختیاره» احتیاط مستحبی آن است که رجوع به اورع یا اعدل شود.

مرجع ضمیر در احدهما کدام است؟ چون در مطلب قبلی ما دو صورت را ذکر کردیم یکی

«إذا تساوى المجتهدان» و یکی «أولم يعلم الا علم منهما» اگر دو مجتهد متساوی بودند بین آنها مخیر هستیم؛ قطعاً این عبارت این مورد را شامل می شود که احدهما یعنی احد المجتهدین المتساویین یعنی اگر دو مجتهد متساوی بودند و تساوی هم در علم است، اگر از نظر علمی مساوی بودند طبق این بیان امام احتیاط مستحبی رجوع به اورع یا عدل است. اما آیا این عبارت احدهما شامل فرض دوم هم می شود؟ چون حکم فرض دوم هم تخییر بود یعنی در جایی که دو مجتهد داریم و علم اجمالی داریم به اعلمیت احدهما که در آنجا هم گفتیم شخص مخیر است. حال آیا در اینجا که دو مجتهد داریم و احتمال اعلمیت هر دو را می دهیم لکن نمی دانیم دقیقاً کدامیک اعلم است، و در آن حکم به تخییر شده، آیا رجوع به اورع و عدل هم مشمول این عبارت هست یا نه؟ ظاهر این عبارتی که امام فرمودند این است که شامل آن هم می شود یعنی إذا تساوى المجتهدان أولم يعلم الا علم منهما که در هر دو صورت حکم، تخییر می باشد لکن اگر یکی از این دو نفر اورع بود احتیاط مستحب آن است که به اورع یا عدل رجوع بکند. پس ظاهر عبارت شامل هر دو فرض مطلب سوم می شود و در هر دو جریان دارد و احتیاط مستحب این است که به اورع یا عدل رجوع بشود.

کلام مرحوم سید:

به این مطلب مرحوم سید در ذیل مسئله سیزدهم اشاره فرمودند (چون ما معمولاً مسائل عروه این را هم بیان می کنیم). مسئله سیزدهم

عروه این است که «إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة» اگر دو مجتهد، متساوی در فضیلت بودند «یتخیر بینهما» بین آن دو مخیر است. در اینجا دیگر مرحوم سید فرض دومی که ما گفتیم در مسئله سیزدهم نیاورده اند و فقط فرض متساویین را ذکر کرده اند یعنی همان فرض اول از مطلب سوم. آنجایی که احتمال اعلیّت هر دو داده می شود را در مسئله دیگری بحث کرده اند لذا این عبارت ایشان فقط یک صورت را شامل می شود و بعد در ذیل آن می فرمایند «إلا إذا كان أحدهما أروع فيختار الأروع» مگر اینکه یکی از این دو اروع باشد. اگر دو مجتهد متساوی بودند از نظر علمی یکسان بودند اما یکی از این دو اروع از دیگری بود، اینجا باید اروع را اختیار کند؛ «فيختار الأروع» این فتوی به وجوب اختیار اروع است. امام به صورت احتیاط مستحبی فرمودند اما ایشان فتوی به وجوب اختیار اروع می دهند.

اقوال در مسئله:

در اینجا چند قول وجود دارد:

قول اول: قول مرحوم امام خمینی (ره) به اینکه احتیاط مستحب رجوع به اروع است. و همچنین مرحوم آقای گلپایگانی هم همین نظر را دارند.

قول دوم: قول مرحوم سید به وجوب رجوع به اروع یا اختیار اروع است.

قول سوم: بعضی قائل به احتیاط وجوبی هستند و معتقدند رجوع به اروع لازم است به نحو احتیاط وجوبی مانند مرحوم نائینی و مرحوم آقا سید احمد خوانساری.

قول چهارم: قول به تخیر بین دو مجتهد مطلقاً یعنی به طور کلی طبق این قول اورعیّت به هیچ وجه

ص: 365

مرجح نیست. به طور کلی در فرضی که دو مجتهد متساوی هستند یا یکی اعلم است ولی اعلم مشخص نیست، همان تخییر ثابت است ولو اینکه در بین این دو نفر اورع هم وجود داشته باشد.

این صورت مسئله و اقوالی که در اینجا مطرح شده است.

قبل از اینکه به بررسی ادله بپردازیم و ببینیم حق با کدامیک از این انظار و آراء است راجع به معنای اورع یک نکته ای را بیان می کنیم. معنای اورع:

اورع به چه معناست و به چه کسی اورع می گویند؟ ملاحظه فرمودید در عبارت امام اورع یا عدل بود و در عبارت مرحوم سید اصلاً سخن از عدلیت نبود و فقط ملاک اورعیت را گفتند. اینکه اورع به چه معناست و نسبت آن با عدل چه نسبتی است اجمالاً عرض می کنیم که اولاً باید دید معنای اورع چیست.

اورع در واقع یعنی کسی که در مشتبهات اهل اجتناب است در مقابل کسی که در مشتبهات اهل اجتناب نیست. در مورد واجبات و محرمات که تکلیف معلوم است، اگر کسی مراقبت بر واجبات و محرمات بکند، این فرد عادل است (طبق بعضی از انظار) و کسی که علاوه بر این از مشتبهات هم اجتناب بکند، این اهل ورع است. طبق این معنی دایره اورع به یک معنی محدودتر از دایره عدل است و به عبارت دیگر معنای عدل اعم از معنای اورع است. طبق بعضی از معانی هم اورع و عدل هر دو یک معنی را دلالت می کنند که ما نمی خواهیم وارد این بحث شویم.

کلام مرحوم آقای خوئی:

ص: 366

رحوم آقای خوئی در رابطه با اورع یک معنای دیگری را هم ذکر کردند که به نظر می‌رسد این معنی برای اورع درست نیست. ایشان در واقع می‌گویند که اورع تارةً به حسب مقام عمل است و اخری اورعیت در استنباط است. اورعیت در عمل یعنی همین اجتناب از مشتبهات و کسی که از موارد شبهه اجتناب کند. اورع به حسب استنباط یعنی اینکه کسی که در مقام استنباط بیش از مقدار معتبر در موارد فحص از ادله جستجو بکند.

شما ملاحظه فرمودید یک مجتهد اگر می‌خواهد به عموم یک عام تمسک کند، باید فحص کند از مخصص آن دلیل. اگر می‌خواهد به یک اصلی عملی تمسک کند باید فحص از دلیل کند و اگر هم می‌خواهد فتوی بدهد، باید جستجو کند و ادله را به نحو کامل بررسی کند که آیا این دلیل معارض دارد یا نه؟ پس فحص از ادله در مظان وجود ادله به اندازه‌ای که عرفاً از وجود دلیل و معارض مایوس شود، در استنباط لازم است و یک حداقلی از فحص و جستجویی از ادله برای اجتهاد و استنباط لازم است. لکن اگر کسی در مقام فحص از ادله بیش از آن مقدار لازم فحص کند و در مواردی که اختلاف در فتوی هست، فتوی ندهد و احتیاط کند، این اورع به حسب استنباط است.

پس اورع یک معنای دیگری هم دارد؛ غیر اورع به حسب مقام عمل، اورع به حسب استنباط هم داریم. پس اورع در معنای دوم یعنی کسی که بیش از حد معمول و متعارف از ادله فحص می‌کند.



کند و در صورت اختلاف در فتاوا به راحتی فتوی نداده و احتیاط می کند. (1)

بررسی کلام مرحوم آقای خوئی:

حال این اورع که در اینجا فرموده است، آیا این اورع به حسب مقام عمل است یا به حسب مقام استنباط؟

ما عرض کردیم که معنای اول مسلم است اما به نظر می رسد که معنای دوم که مرحوم آقای خوئی فرمودند را نمی توان پذیرفت. این مطلب به نظر ما قابل قبول نیست چون:

اولاً: به چه دلیل بگوییم کسی که فحص بیشتر می کند این شخص اورع است و یا کسی که در موارد اختلاف فتوی احتیاط می کند و فتوی نمی دهد؟

اگر این باشد شما بگویید کسی که به طور کلی اهل احتیاط در فتواست؛ چرا اورع را می گوئید؟ به نظر می رسد ما دلیلی که بر این معنای اورع دلالت کند نداریم. با مراجعه به ادله که در آن ذکر اورع شده از روایات و سیره متشرعه چنین معنایی استفاده نمی شود. آنهایی که اورعیت را یک مرجح حساب می دانند، این معنای از اورعیت مورد نظر نیست.

ثانیاً: سلمنا که اورع شامل مقام استنباط هم بشود اگر ما اورع را به معنای اول گرفتیم یعنی کسی که اجتناب از مشتبهات می کند به حسب عمل؛ در واقع این رعایت او و ورع او شامل استنباط که یک عمل برای او هست هم می شود یعنی معنای اول اورع یک معنای عام و گسترده ای است که تا حدودی معنای دوم را هم می تواند در بر بگیرد. لذا ما با وجود معنای اول از معنای دوم

ص: 368

نکته: کلام مرحوم آقای خوئی در تقسیم بندی در بحث

مرحوم آقای خوئی در این مسئله یک سخن دیگری هم دارند و کار دیگری هم کرده اند که آن هم به نظر ما خالی از اشکال نیست یا در واقع ضرورتی به این کار نبوده است.

ایشان در ابتدا بین این دو صورت تفکیک کرده اند:

▪ یکی اینکه دو مجتهد متساوی باشند.

▪ یکی اینکه احدهما اعلم باشد ولی معین نباشد.

شاید علت اینکه ایشان این دو صورت را تفکیک کردند این باشد که مرحوم سید در مسئله سیزدهم همچنانچه که اشاره شد فقط به یک صورت اشاره کرده و آن هم آنجایی که دو مجتهد متساوی در فضیلت باشند «إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير بينهما إلا إذا كان أحدهما أروع فيختار الأروع» مرحوم سید صورتی که احتمال اعلامیت هر دو باشد با علم اجمالی به اعلامیت احدهما را بیان نکرده است. پس لازم است که مرحوم آقای خوئی که کتاب ایشان بر مبنای عروه است، این صورت هم اضافه کنند. (این مهم نیست) اما ایشان در هر دو صورت سه فرض در نظر گرفتند: یکی صورت علم به موافقت فتاوی آنها و یکی صورت علم به مخالفت فتاوی آنها و یکی صورت شک در موافقت و مخالفت فتاوی آنها.

یعنی اگر بخواهیم دقت کنیم هر یک از این دو صورت با این سه فرض اگر لحاظ شود مجموعاً شش صورت در اینجا تصویر می شود. در مقام استدلال ایشان در واقع آمده این شش صورت را از هم تفکیک

کرده است و تقریباً برای هر یک از این شش صورت استدلال خاصی را ذکر کرده اند.

اما به نظر ما این تقسیم بندی لازم نیست: اولاً: چه دو مجتهد متساوی باشند و چه یکی اعلم از دیگری باشد بالإجمال در هر دو صورت حکم تخییر است. وقتی در مطلب قبلی ما ثابت کردیم تخییر را، الآن که می خواهیم ملاک اورعیت و مرجح اورعیت را بررسی کنیم وجهی برای تفکیک این دو نیست.

ثانیاً: و همچنین به نظر می رسد وجهی برای تفکیک بین صور علم به موافقت و شک در موافقت و مخالفت یا علم به مخالفت نیست فقط در صورت علم به مخالفت فتاوا یک نکته وجود دارد که بعضی از ادله در واقع ظهور دارد نسبت به صورت علم به مخالفت. اما ما با این تفکیک ها کاری نداشته و مسئله را به نحو مطلق نگاه می کنیم.

صورت مسئله این است: اگر دو مجتهد باشند که از نظر علمی متساویند یا احتمال اعلمیت یکی از آنها داده می شود در حالی که یقین به اعلمیت یکی از آنها است (اجمالاً) ما منخیر هستیم، می خواهیم ببینیم اورعیت به عنوان یک ملاک برای ترجیح لحاظ می شود یا نه؟ بحث جلسه آینده: باید ادله را بررسی کنیم که آیا احتیاط واجب است یا می شود فتوی داد و یا احتیاط مستحب است که ان شاء الله در جلسه آینده بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 44

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم تاریخ: 4 دیماه

1390

موضوع جزئی: بخش چهارم:

مرجحیت

ص: 370

اورعیت مصادف با: 29

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در این بود که آیا اورعیت در مورد دو مجتهد متساوی یا دو مجتهدی که احتمال اعلمیت در هر دو وجود دارد لکن مشخص نیست کدام یک اعلم است، می تواند به عنوان یک امری که موجب ترجیح یکی از این دو مجتهد شود، محسوب بشود؟ پس می خواهیم ببینیم آیا در دوران امر بین اورع و غیر اورع آیا لازم است به اورع رجوع کنیم یا خیر؟

عرض کردیم اقوال مختلفی در این مسئله وجود دارد.

ادله لزوم رجوع به اورع:

برای قول به وجوب رجوع به اورع چند دلیل اقامه شده است:

دلیل اول:

دلیل اول مقبوله عمر بن حنظله و روایاتی نظیر این مقبوله که در باب قضاء وارد شده است. در روایت اینگونه آمده است «الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما»<sup>(1)</sup> در این روایت بر ترجیح به اورعیت تأکید شده است چون می فرماید «الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما» حکم آن حکمی است که اورع از آن دو نفر صادر بکنند. این ترجیح از عبارت روایت استفاده می شود و البته شامل صورت تساوی دو مجتهد و صورت دیگر که اعلم از این دو نفر معلوم بالاجمال باشند هم می شود. لکن در مورد این روایت اگر به خاطر داشته باشید مطالبی را بیان کردیم البته بعضی در این روایت

ص: 371

---

1- . وسائل، ج18، باب9، ابواب صفات قاضی، حدیث1، ص75.

اشکال سندی کرده اند مانند مرحوم آقای خوئی اما عرض کردیم این روایت مورد قبول است با توجه به بررسی کاملی که در مورد سند آن انجام دادیم.

بررسی دلیل اول:

اما مجموعاً پنج اشکال در استدلال به این روایت بر مرجحیت اورعیت وجود دارد:

اشکال اول: اینکه ما گفتیم این روایت اصلاً مربوط به باب قضاء و فصل خصومت آن هم مربوط به قاضی تحکیم است یعنی به مطلق باب قضاء هم مربوط نمی شود چه رسد به اینکه ما بخواهیم از این روایت در باب قضاء و سپس در باب فتوی استفاده کنیم. الحکم ما حکم یعنی حکمی که قاضی تحکیم می کند. پس مربوط به مطلق باب قضاء هم نیست. اشکال دوم: سلمنا که روایت مربوط به مطلق باب قضاء باشد و اختصاصی به قاضی تحکیم نداشته باشد لکن هیچ ملازمه ای بین مرجحات باب قضاء و باب فتوی نیست یعنی این چنین نیست که اگر یک چیزی موجب ترجیح در باب قضاء بود مانند اورعیت که ما بواسطه ی آن بخواهیم یک قاضی را بر قاضی دیگری ترجیح دهیم، این لزوماً در باب فتوی هم جاری باشد. بین باب قضاء و باب فتوی تفاوت هایی وجود دارد. از جمله مثلاً در باب قضاء غرض شارع فصل خصومت است. شارع در باب قضاء به دنبال این است که نزاع پایان بگیرد لذا احتیاط، توقف و تخییر در باب قضاء معنی ندارد اما در باب فتوی غرض اخذ حجت برای عمل است یعنی انسان دنبال این است که یک حجتی پیدا کند تا با استناد به آن حجت عمل بکند و ملاک

ص: 372

عمده در مشروعیت تقلید و حجیت فتوی هم رجوع جاهل به عالم بود لذا در باب فتوی تخیر و احتیاط هیچ منافاتی با غرض شارع ندارد بر خلاف باب قضاء. چه بسا در باب قضاء مرجحاتی لازم باشد که مطرح شود که در باب فتوی چنین ضرورت و اقتضائی وجود نداشته باشد.

اشکال سوم: ظاهر مقبوله این است که این اوصاف چهار گانه با هم به عنوان مرجح محسوب می شوند. اینگونه نیست که هر کدام مستقلاً ملاک برای ترجیح باشند چون می گوید «الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما» یعنی این مجموعه اوصاف اربعه اگر در فقیهی وجود داشت این موجب ترجیح او بر سایرین می شود شاهد آن هم این است که عطف این اوصاف بوسیله او انجام شده است. اگر او آورده بود می توانستیم این را شاهد قرار دهیم لکن در اینجا بوسیله او عطف کرده که این نشان می دهد مجموعه اوصاف اربعه با هم به عنوان مرجح قلمداد می شوند و اورعیت به تنهایی نمی تواند مرجح باشد.

اشکال چهارم: بر فرض ملازمه ی بین مرجحات باب قضاء و باب فتوی را هم بپذیریم و اصلاً از همه اشکالات گذشته صرف نظر کنیم، این مرجحات در خود باب قضاء هم لزومی نیست یعنی در واقع نحوه بیان این مرجحات در روایات مختلف که مربوط به باب قضاء هست، دال بر این است که این مرجحات صرفاً یک اولویت رجوع برای مقلد ایجاد می کند نه لزوم رجوع. اگر ضرورت رجوع به این مرجحات ثابت بود، باید با یک ضابطه ی

معین و مشخص بیان می شد. شما نگاه کنید در روایات مختلف این مرجحات بعضاً به صورت چهار تایی و گاهی به صورت سه تایی و گاهی حتی فقط دو وصف از این اوصاف اربعه ذکر شده و حتی گاهی یک وصف ذکر شده است؛ اگر این اوصاف به عنوان یک امری بود که ضرورت رجوع به واجد این اوصاف را اقتضاء می کرد، معنی نداشت در روایات مختلف چند وصف را به این شکل بیان بکنند. ما بنابر این نحوه بیان در روایات نمی توانیم ترتیب بین این مرجحات را استفاده کنیم که مثلاً کدام بر دیگری مقدم است در حالی کسانی که قائل به لزوم رعایت اعلمیت می باشند، اعلمیت را بر همه این اوصاف مقدم می دانند. ما در صورتی می توانیم این ملاک را به باب فتوی سرایت بدهیم که اولاً این مطلب در خود باب قضاء مسجل شود بعد بگوییم که در باب فتوی هم این مسئله هست. در حالی که در خود باب قضاء این مرجحات به عنوان یک امر لازم تلقی نشده است یعنی این گونه نیست که رعایت این مرجحات لازم باشد. اشکال پنجم: سلمنا که همه اشکالات اربعه وارد نباشد و ما از آنها صرف نظر کنیم؛ اینجا دلیل اخص از مدعاست چون مدعا مطلق صور ثلاثه است صور ثلاثه یعنی صورت علم به مخالفت به فتاوا در هر دو فرض آن، صورت علم به موافقت فتاوی این دو نفر در هر دو فرض و صورت شک در موافقت و مخالفت فتاوی این دو نفر در هر دو فرض. مدعا مطلق لزوم رجوع به اورع است لکن

دلیل فقط شامل صورت علم به مخالفت با فتاوا در هر دو فرض می باشد. اگر در روایت دقت کنید در متن روایت آمده که آن دو نفر در حدیث از شما اختلاف کردند؛ پس علم به مخالفت به فتاوا وجود دارد. اگر ما از همه اشکالات گذشته صرف نظر کنیم این فقط اثبات می کند مرجحیت اورعیت را در صورت علم به مخالفت فتاوا چرا که روایت در این مورد وارد شده و نسبت به دو صورت دیگر این دلیل نمی تواند مرجحیت اورعیت را ثابت کند.

لذا این اشکالات پنج گانه به نظر ما در مورد استدلال به مقبوله عمر بن حنظله مانع پذیرش اورعیت به عنوان یک مرجح می باشد.

دلیل دوم:

بعضی ادعای اجماع بر وجوب رجوع به اورع کردند. یعنی اورعیت در نظر آنها به عنوان یک مرجح، امری اجماعی می باشد. بعضی مانند محقق ثانی این ادعا را کرده اند.

بررسی دلیل دوم:

لکن این دلیل هم مخدوش است. اشکال هم در ناحیه صغری وجود دارد و هم در ناحیه کبری:

اما اشکال در صغری: چون این مسئله مورد اختلاف است. بعضی از فقهاء اورعیت را مرجح به حساب نمی آورند. آن وقت چگونه چیزی که مورد اختلاف است در آن ادعای اجماع می شود؟

اما اشکال در کبری: به خاطر اینکه این اجماع، یک اجماع منقول یا محتمل المدرکیه است. پس این دلیل هم بر مرجحیت اورعیت دلالت نمی کند.

دلیل سوم:

این دلیل از ضمیمه دو مقدمه و دو مطلب حاصل می شود:

مقدمه اول: ما اجماع داریم

ص: 375



بر اینکه احتیاط بر عامی واجب نیست (این اجماع غیر از اجماع مورد ادعا در دلیل دوم می باشد و معقد اجماع متفاوت است) یعنی مقلد و عامی می تواند تقلید هم بکند و احتیاط بر او واجب نیست و در تقلید همیشه باید اعمالش مستند به فتوای یک مجتهدی باشد که تقلید از او جایز است. حال در مورد فرض بحث ما که دو مجتهد متساوی هستند یا اعلم از آنها معلوم نیست، عامی بین آن دو نفر مخیر است. پس تخییر در فرض محل بحث ما به طور طبیعی از این اجماع بدست می آید.

مقدمه دوم: مقدمه دوم حکم عقل است یعنی در اینجا که بین این دو مجتهد تخییر ثابت است و مقلد در رجوع به این دو مجتهد مخیر است حال اگر یکی از این دو نفر اورع باشد، در واقع امر دائر است بین تعیین و تخییر چون از طرفی محتملاست که فتوای اورع و غیر اورع به نحو تخییری برای او حجت باشد یعنی فرقی بین اورع و غیر اورع نباشد اما در عین حال محتمل است که فقط فتوای اورع برای او متعین باشد یعنی فتوای غیر اورع اصلاً برای او حجت نباشد؛ در دوران بین تعیین و تخییر عقل از باب احتیاط حکم به تعیین می کند یعنی عقل می گوید فتوای اورع قطعاً حجت است چه قائل به تعیین باشیم و چه تخییر بالاخره در هر دو طرف قدر مسلم این است که فتوای اورع حجت دارد اما اگر ما جانب تخییر را بگیریم و رجوع به فتوای غیر اورع بکنیم، در حجت فتوای

غیر اورع شک داریم و ما نمی دانیم فتوای او حجت هست یا نه و شک در حجیت فتوای غیر اورع مساوق با عدم حجیت است (شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است).

نتیجه: نتیجه اینکه به حکم عقل فتوای اورع تعیین دارد.

پس در دلیل سوم دو مقدمه به هم ضمیمه شد؛ با اجماع بر عدم وجوب احتیاط نتیجه گرفتند ما بین دو مجتهد مخیر هستیم. حال که سخن از اورع به میان می آید، امر دائر می شود بین تعیین و تخییر و عقل حکم به تعیین می کند. نتیجه این می شود که اورعیت یک مرجح است که باید رعایت شود و به غیر اورع نمی شود رجوع کرد. لکن به این دلیل هم اشکالاتی وارد شده است:

بررسی دلیل سوم:

اشکال اول: اشکال آقای خوئی

اشکال اول اشکالی است که مرحوم آقای خوئی فرمودند که به نظر ما این اشکال وارد نیست. مرحوم آقای خوئی به اجماع اشکال کرده اند یعنی به نظر ایشان آنچه به نحو مسلم و قطعی می توانیم ادعا بکنیم اجماعی است این است که شارع راضی به عمل به احتیاط از سوی همه مکلفین نیست. اگر قرار باشد همه مکلفین راه احتیاط را اختیار بکنند، این مستلزم عسر و حرج و اختلال نظام است و شارع راضی به اختلال نظام و عسر و حرج مردم نیست. این را به نحو قطعی می توانیم ادعا کنیم که مورد اتفاق و اجماع است لکن عدم رضایت شارع به عمل به احتیاط از ناحیه همه، دلیل بر این نیست که حتی در بعضی موارد

ص: 377

هم شارع راضی به احتیاط نباشد. مثلاً در جایی که دستور به اخذ به فتوای موافق با احتیاط می دهد از بین دو فتوای متعارض، می گوید آن را که احوط است اختیار کن؛ آیا می توان ادعا کرد این احتیاط هم از نظر شارع حرام است؟ قطعاً این گونه نیست. آنچه که ما می توانیم به نحو یقینی ادعا کنیم از دید شارع حرام است و اجماعی است، احتیاط از ناحیه همه مکلفین است که موجب عسر و حرج و اختلال به نظام می شود اما اجماع بر این اینکه عامی نمی تواند احتیاط کند، چنین اجماعی وجود ندارد.

ایشان در واقع اشکال به مقدمه اول این دلیل کرده اند. اگر این اجماع مخدوش شود و مقدمه دلیل از بین برود، اصل استدلال منهدم می شود.

پاسخ اشکال اول:

به نظر ما این اشکال وارد نیست چون اجماع مورد ادعای مستدل، عدم وجوب احتیاط بر عامی است. مستدل در مقدمه اول می گوید احتیاط بر مقلد عامی واجب نیست. اجماع بر عدم جواز احتیاط نشده است. اگر اجماع مورد ادعا عدم جواز احتیاط بود اشکال مرحوم آقای خوئی وارد بود در حالی که ملا-حظه می فرماید اجماع مورد نظر این است که احتیاط بر عامی واجب نیست. فرق است بین اینکه بگوییم مجمع علیه عدم وجوب احتیاط است یا بگوییم مجمع علیه عدم جواز احتیاط است. آنچه که در متن استدلال آمده و مرحوم آقای خوئی فرموده این است: «ثانیاً: الإجماع علی أن العامی لیس له العمل بالاحتیاط» یعنی اینکه احتیاط برای او حرام است و آنچه که مرحوم آقای خوئی در

ص: 378

جواب به استدلال هم گفتند در حقیقت این است که ما اجماع بر حرمت عمل به احتیاط حتی در بعضی موارد نداریم. پس گویا به نظر ایشان اجماع مورد استدلال بر عدم جواز عمل به احتیاط یا حرمت عمل به احتیاط است و در جواب هم ایشان همین را معیار قرار داده و اشکال کرده است. در حالی که چنانچه ما ذکر کردیم این اجماع که در کلمات مرحوم شیخ آمده (1)

و دیگران هم به تبع ایشان این اجماع را در جاهای مختلف مورد استناد قرار دادند، اجماع بر عدم وجوب احتیاط بر عامی است و خیلی فرق است بین عدم وجوب احتیاط یا حرمت احتیاط از ناحیه عامی. دیگران مانند مرحوم آقای حکیم هم همین عدم وجوب احتیاط ذکر کردند.

در هر صورت اشکال اول که از ناحیه مرحوم آقای خوئی به این دلیل سوم ایراد شده، وارد نیست.

اشکال دوم:

این اشکال در واقع یک اشکال محتوایی نیست. اشکال این است که اساساً محور استدلال در دلیل سوم همان مقدمه دوم است یعنی ما نیازی به ذکر اجماع نداریم. عمده مقدمه دوم است که همان حکم عقل است و البته مبنای حکم عقل هم عدم وجوب احتیاط است یعنی بعد از آنکه فرض شد که احتیاط واجب نیست و مکلف در مورد دو مجتهد متساوی و همچنین دو مجتهدی که اعلم از آنها معلوم نیست، مخیر است؛ حال اگر فرض کنیم یکی از این دو مجتهد اوریع باشد، آن وقت عقل حکم به تعیین می کند چون مورد از موارد دوران بین تعیین و تخییر است.

پس ملاحظه کردید اینجا در استدلال

ص: 379

نیازی نیست دو مقدمه ذکر کنیم یکی اجماع و یکی حکم عقل و بعد نتیجه بگیریم پس اورعیت به عنوان مرجح باید محسوب شود. چون فرض ما این است که در اینجا احتیاط واجب نیست و مبنای بحث ما می باشد.

به عبارت واضح تر این دلیل در واقع نمی تواند به عنوان یک دلیل مستقلی از حکم عقل قلمداد شود.

دلیل چهارم:

دلیل چهارم حکم عقل است. این در واقع همان مقدمه دوم دلیل سوم است. این دلیل و مقدمه دوم دلیل سوم هر دو در حقیقت یک مطلب را می خواهند بیان کنند لکن دلیل سوم تبیین نادرست از این دلیل است.

ما سابقاً این دلیل را ذکر کردیم اما به صورت اجمالی محصل این دلیل است که این مورد از موارد دوران بین تعیین و تخییر است و عقل در دوران بین تعیین و تخییر حکم به لزوم اخذ به احتمال تعیین می کند یعنی همان اصالهالتعیین. در ما نحن فیه که ما مواجه با دو مجتهد متساوی هستیم یا دو مجتهدی که احتمال اعلمیت احدهما را می دهیم ولی در عین حال علم اجمالی به اعلمیت یکی از آن دو داریم؛ اینجا با وجود وصف اورعیت در یکی ما شک می کنیم که آیا رجوع به اورع به نحو تخییری لازم است یا اینکه فقط باید به اورع رجوع شود تعیناً و فتوای او حجت است. در این مورد عقل حکم می کند اگر اخذ به فتوای اورع بشود، یقین به امتثال حاصل شده و فراغ ذمه یقینی خواهد بود اما اگر اخذ به فتوای اورع

ص: 380

به نحو تخییری باشد یعنی هم بشود به اورع و غیر اورع اخذ کرد، با اخذ به فتوای غیر اورع یقین به فراغ ذمه و امتثال حاصل نخواهد شد لذا از نظر عقل لازم است به چیزی اخذ شود که احتمال تعیین در آن وجود دارد که آن هم همان فتوای اورع است.

بحث جلسه آینده: محقق اصفهانی اشکالی به این دلیل دارند که در جلسه آینده به بررسی آن خواهیم پرداخت.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 45

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم تاریخ: 5 دیماه 1390

موضوع جزئی: بخش چهارم:

مرجحیت اورعیت مصادف

با: 1 صفر 1433 سال

دوم جلسه: 45

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در دلیل چهارم بود. عرض کردیم محصل این دلیل این است که در دوران امر بین فتوای اورع و غیر اورع در واقع چون ما احتمال تعیین فتوای اورع را می دهیم لذا این مورد از موارد دوران بین تعیین و تخییر بوده که به حکم عقل و از باب احتیاط باید اخذ به آن فرضی کرد که در آن احتمال تعیین وجود دارد. اصاله التعیین اقتضاء می کند لزوم اخذ به فتوای اورع را یعنی در واقع اورعیت یک مرجح محسوب می شود مانند اعلامیت لکن چون از باب حکم عقل به احتیاط است و به وسیله اصل این مطلب ثابت می شود، لزوم اخذ به فتوای اورع به نحو احتیاط و جوبی است.

بررسی دلیل چهارم:

اشکال اول: این اشکالی است که

محقق اصفهانی مطرح کردند. ایشان به تطبیق این قاعده یعنی حکم عقل به اصاله التعمین در دوران بین تعیین و تخییر بر ما نحن فیه اشکال کردند. محصل اشکال محقق اصفهانی این است: درست است که قاعده اقتضاء می کند اخذ به چیزی شود که احتمال تعیین در آن وجود دارد ولی این به نحو مطلق ثابت نیست که هر جایی که احتمال تعیین در آن باشد، باید به آن اخذ کرد بلکه لزوم اخذ به احتمال تعیین در صورتی ثابت است که احتمال تعیین مستند به امر داخلی باشد نه خارجی. توضیح مطلب این است که:

گاهی از اوقات احتمال تعیین مستند به اقوی بودن ملاک در یک طرف نسبت به طرف دیگر است مثل آنچه که در مورد اعلامیت مطرح شد. در بحث اعلامیت گفته شد اخذ به فتوای اعلام لازم است اگر یک فقیهی اعلام بود و در مقابل او یک فقیه غیر اعلام وجود داشت و ما احتمال دادیم فتوای اعلام بر ما متعین باشد، اینجا به خاطر همین احتمال تعیین، باید به فتوای اعلام اخذ شود. اینجا احتمال تعیین، اخذ به آن را اقتضاء می کند یعنی ولو احتمال است ولی باید اخذ شود چون این احتمال ناشی از این است که ملاک حجیت فتوی در او قوی تر است نسبت به غیر اعلام چون ملاک حجیت فتوی همان علم و فقاہت است و چون این ملاک در اعلام اقوی می باشد لذا اخذ به فتوای اعلام لازم است.

در اینجا احتمال تعیین فتوای اعلام از کجا ناشی شده است؟ مستند به چه امری است؟ چرا ما در

دوران امر بین فتوای اعلم و غیر اعلم اساساً احتمال دادیم فتوای اعلم حجت باشد؟ این احتمال تعیین از اقوایت ملاک حجیت فتوی در اعلم ناشی شد لذا گفته شد اخذ به فتوای اعلم لازم است. پس در مواردی که احتمال تعیین مستند به یک امر داخلی و به خود ملاک مربوط باشد، اینجا اصالة التعین اقتضاء می کند باید به احتمال تعیین اخذ کرد.

اما اگر احتمال تعیین مستند به امری خارج از ملاک باشد، اینجا اخذ به احتمال تعیین لازم نیست.

در مسئله اورعیت مطلب از همین قرار است. ما الآن با دو فقیه مواجه هستیم که این دو فقیه از نظر علمی مساوی هستند اما یکی اورع از دیگری است؛ ما در اینجا احتمال می دهیم فتوای اورع معیناً بر ما حجت باشد. حال سؤال این است این احتمال تعیین اورع ناشی از چیست؟ چرا ما احتمال می دهیم فتوای اورع معیناً برای ما حجت باشد؟ آیا این احتمال تعیین مستند به خود ملاک است؟ به طور قطع این گونه نیست چون مسئله ورع تأثیری در حجیت فتوای فقیه ندارد و ملاک حجیت فتوای فقیه علم و فقاہت است. عمده ترین دلیل حجیت فتوای فقیه سیره عقلاء بود بر رجوع جاهل به عالم؛ پس ملاک حجیت فتوای فقیه علم و فقاہت است و ورع خارج از دایره ملاک حجیت فتوای فقیه است چون این چنین است اینجا اخذ به فتوای اورع لازم نیست. به این دلیل که احتمال تعیین فتوای اورع مستند به امری خارج از ملاک است.

پس قیاس ما نحن فیه به مسئله اعلمیت قیاس مع الفارق است.



در مسئله اعلامیت احتمال تعیین اعلام اقتضاء می کرد لزوم اخذ به قول اعلام را چون آن احتمال مستند به خود ملاک بود اما احتمال تعیین قول اورع اقتضاء لزوم اخذ به فتوای اورع را ندارد چون این احتمال مستند به امری خارج از ملاک است. نتیجه اینکه دلیل چهارم یعنی حکم عقل به لزوم اخذ به احتمال تعیین از باب احتیاط تمام نیست. (1)

پاسخ اشکال اول:

به نظر می رسد این اشکال به دلیل چهارم وارد نیست. اصل این ادعا که اگر احتمال تعیین مستند به اقوائت ملاک باشد، اقتضاء می کند لزوم اخذ به احتمال تعیین را، این محل سؤال و تأمل است. به چه دلیل این ادعا می شود که فقط اگر احتمال تعیین ناشی از یک امر داخلی و مربوط به خود ملاک باشد، عقل از باب احتیاط حکم به تعیین می کند؟ ببینید آنچه که مهم است این است که احتمال تعیین وجود دارد البته ما هم مدعی نیستیم که هر جایی که احتمال تعیین باشد عقل حکم به تعیین و لزوم اخذ می کند مثلاً در مورد سیادت، ممکن است ما احتمال بدهیم در دوران امر بین یک مرجع سید و غیر سید، قول مرجع سید معیناً حجت باشد ولی قطعاً این احتمال مورد اعتناء نیست.

این گونه نیست که در هر جا و در مورد هر چیزی احتمال تعیین دادیم عقل، حکم به لزوم اخذ به آن احتمال بکند ولی از این طرف هم مسئله احتمال تعیین و حکم عقل به لزوم اخذ به احتمال تعیین منحصر در این موردی که محقق اصفهانی فرمودند نیست بلکه آنچه مهم است

ص: 384

این است که احتمال تعیین مستند به شارع باشد یعنی ما بر اساس قرائن و شواهدی این را از ناحیه شارع بدانیم در این صورت این احتمال موجب می شود عقل از باب احتیاط حکم به اصالة التعمین بکند. والا اگر یک احتمالی در مورد یک چیزی داده شود که این مدخلیت دارد در تعیین فتوی و حجیت قول فقیه که به نوعی خارج از دایره شرع و نظر شارع باشد اصلاً اعتناء نمی کنیم چون همانگونه که گفتیم ملاک حجیت فتوای فقیه سیره عقلاء و رجوع جاهل به عالم است. در این سیره عقلاء برای خصوصیات از این قبیل مدخلیتی نمی بینند و فقط علم را می بینند، در فقیه فقاہت را می بینند و در طبیب طبابت را می بینند و این خصوصیات جانبی در آنها ملاک نیست اما مع ذلک ما می بینیم بعضی شرایط را شارع لازم دانسته مثلاً عدالت، حریت این به چه معناست؟ مگر از دید عقلاء فرقی بین عالم عادل و غیر عادل وجود دارد؟ از دید عقلاء فرقی بین رجل و غیر رجل هست؟ نه چنین فرقی نیست اما ما این خصوصیات را در مرجع تقلید معتبر می دانیم چون شارع این خصوصیات را در فقیه لازم دانسته و معتبر کرده است.

ما به محقق اصفهانی عرض می کنیم: اگر احتمال تعیین مستند به ملاک نباشد لکن مستند به شارع باشد، آیا در اینجا عقل حکم به لزوم اخذ به احتمال تعیین نمی کند؟ اگر ما در جایی احتمال ترجیح یک خصوصیت را از طرف شارع بدهیم، بدیهی است که این احتمال ولو آنکه مستند به ملاک

نیست (ملاک رجوع جاهل به عالم) بلکه مستند به یک امر خارج از ملاک است، عقل از باب احتیاط حکم به تعیین آن می کند.

پس محصل اشکال ما به محقق اصفهانی این شد که ایشان می گوید فقط احتمال تعیین باید مستند به اقوائت ملاک باشد، اگر احتمال تعیین مستند به امری خارج از ملاک باشد در این موارد عقل اقتضاء تعیین و لزوم اخذ به احتمال تعیین را نمی کند؛ ما به ایشان می گوئیم که انحصار جریان حکم عقل و لزوم اخذ به احتمال تعیین در جایی که احتمال تعیین مستند به اقوائت ملاک باشد، صحیح نیست. ما هر جایی که به قرائن و شواهدی احتمال یقین بدهیم نه صرف یک احتمال غیر عقلانی، بالاخره عقل حکم به لزوم اخذ به احتمال تعیین می کند.

فقط یک نکته را دقت فرمایید ما در مسئله اورعیت قرینه و شاهی که موجب شده ما احتمال تعیین اورع را مستند به شارع کنیم چیست؟ در مورد سیادت هم ممکن است شما بگویید ما احتمال می دهیم سیادت از طرف شارع در مرجع تقلید معتبر شده باشد، پس بر اساس اصالة التعمین بگوئیم احتیاط واجب این است که از مرجع سید تقلید کنیم. این احتمالی نیست که عقل حکم به لزوم اخذ به آن بکند یعنی هر احتمال تعیینی ولو از ناحیه شارع و مستند به شارع هم باشد، لزوماً مقتضی حکم عقل نیست بلکه باید این احتمال به قرائن و شواهدی تأیید شود. در خصوص مسئله اورعیت قرائن و شواهدی وجود دارد که باید با دقت و احتیاط بیشتری نگاه کنیم و آن

اعتبار عدالت در مرجع تقلید از ناحیه خود شارع است. خود شارع عدالت را به عنوان یک شرط در مرجع تقلید ذکر کرده است. اگر کسی ورع عدالت به یک معنی بدانند، بحثی ندارد و در اینجا دیگر بحث اصل و حکم عقل و احتیاط نیست و همان ادله ای که اقتضاء اعتبار و عدالت را می کند، اقتضاء اعتبار ورع را هم می کند. اما اگر معنای ورع و عدالت یکی نباشد (که ظاهراً هم همین طور است) بالاخره نسبت بین اینها نسبت عام و خاص است یعنی عدالت اعم است از ورع؛ با این چنین قرابتی که معنای ورع با عدالت دارد و اشتراکی که این دو در بسیاری موارد با هم دارند، این احتمال، احتمال قابل توجهی است که ما احتمال بدهیم قول اورع و فتوای اورع معیناً حجت باشد چون این احتمال مبتنی بر قرائن و شواهدی است که موجب می شود ما آن را مستند به شرع بدانیم. لذا به نظر می رسد اشکال محقق اصفهانی به دلیل چهارم وارد نیست. اشکال دوم: اشکال دوم به دلیل چهارم این است که اساساً اصل و از جمله اصاله التعین در جایی جاری می شود که دلیلی در مسئله وجود نداشته باشد یعنی عقل زمانی از باب احتیاط در دوران بین تعیین و تخییر حکم به تعیین می کند و می گوید اخذ به احتمال تعیین لازم است که دلیلی تکلیف ما را روشن نکرده باشد ولی اگر دلیلی داشته باشیم نوبت به اصل نمی رسد (اصل دلیل حیث لا دلیل) اصل جایی می تواند عرض اندام کند که دلیلی نباشد.

ر مورد اورعیت باید بررسی کنیم و ببینیم که ادله چه اقتضائی دارند؛ یک دلیل اطلاقات ادله جواز تقلید هستند. اگر ما گفتیم اطلاقات ادله تقلید اعم از آیات و روایات، دلالت می کند بر اینکه فتوای هر مجتهد و فقیهی حجت است و فرقی بین اورع و غیر اورع نیست، در این صورت با وجود دلیل بر عدم اعتبار و ترجیح به اورعیت دیگر نوبت به اصالة التعمین نمی رسد. همان گونه که در مورد اعلم این بحث مطرح شد در اینجا نیز همین بحث مطرح می شود ما در باب اعتبار اعلمیت به اطلاقات ادله مشروعیت تقلید استدلال کردیم و گفتیم ادله مشروعیت و جواز تقلید مطلق هستند و فرقی بین اعلم و غیر اعلم نگذاشته اند پس دلیلی بر اعتبار اعلمیت نیست. اشکالاتی متوجه آن ادله مطلقه شده بود که ما همه را پاسخ دادیم لذا گفتیم بر اساس اطلاقات ادله تقلید اعم از آیات و روایات فرقی بین اعلم و غیر اعلم نیست و بر این اساس گفتیم اعلمیت اعتبار ندارد (البته به جهت شهرت قویه احتیاط و جویی کردیم). در ما نحن فیه هم همینطور است. می گوئیم اطلاقات ادله تقلید دلالت می کند بر اینکه فرقی بین فتوای فقیه اورع و غیر اورع نیست. این ادله مثل مقبوله و توقیع شریف یک حداقل هایی از شرایط را برای فقیه قرار داده است اما زائد بر آن را به واسطه اطلاق این ادله که مثلاً می گوید «فللعوام أن یقلدوه» ما دلیلی بر اعتبار آن نداریم. پس مطلقاً جواز تقلید، فرقی بین اورع و غیر اورع نمی گذارد یعنی فتوای غیر

اورع هم برای ما حجت است و با این اطلاعات ما اگر احتمال تعیین فتوای اورع هم بدهیم، به آن اعتناء نمی کنیم و دیگر عقل نمی گوید از باب احتیاط باید اخذ به احتمال تعیین بکنی. پس به حسب ادله مشروعیت و جواز تقلید نوبت به حکم عقل نمی رسد.

دلیل دیگر سیره عقلاء است. مهمترین دلیل حجیت فتوای فقیه و مجتهد همان سیره عقلاء است بر رجوع جاهل به عالم. در این سیره انسان ملاحظه می کند که عقلاء فرقی در رجوع بین عالم اورع و غیر اورع نمی گذارند و این سیره مطلق عالم را مورد توجه قرار می دهد. اگر ما در جایی دلیل شرعی داشتیم که یک خصوصیت زائد را در کنار این خصوصیت معتبر کرد، می پذیریم اما تا مادامی که دلیلی نیامده، خصوصیت زائدی اعتبار ندارد. سیره عقلاء می گوید فتوای هر فقیهی برای شما حجت است و در این سیره فرقی بین مجتهد اورع و غیر اورع نیست. پس سیره عقلاء هم دلیل بر عدم ترجیح به اورعیت است.

آن وقت با ملاحظه این نکات اشکال ما به دلیل چهارم این می شود که این اصل وقتی مورد رجوع قرار می گیرد که دلیلی وجود نداشته باشد اما ما در اینجا دو دلیل داریم بر نفی ترجیح به اورعیت یکی مطلقاً ادله جواز تقلید و یکی هم سیره عقلاء و با وجود این دلیل نوبت به جریان اصل تعیین و احتیاط نمی رسد.

بحث جلسه آینده: بالاخره نتیجه نهایی از این چهار دلیل چیست و آیا با توجه به این ادله، فتوی به وجوب

و لزوم ترجیح قول و فتوای اورع بدهیم یا احتیاط وجوبی کنیم یا احتیاط مستحبی و یا مخیر در رجوع به اورع هستیم که ان شاء الله در جلسه آینده بیان خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 46

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم

تاریخ: 6 دیماه 1390

موضوع جزئی: بخش پنجم: تقلید

محتمل الاعلمیه مصادف

با: 2 صفر 1433 سال

دوم جلسه: 46

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

نتیجه بحث در مرجحیت اورعیت:

بحث در لزوم یا جواز تقلید اورع بود. عرض شد در جایی که دو مجتهد متساوی باشند یا احتمال داده شود یکی از آنها اعلم است ضمن اینکه اعلمیت احدهما معلوم بالاجمال است ولی مشخص نیست کدامیک از این دو نفر اعلم است؛ در این دو فرض اگر یکی اورع بود. آیا اورعیت مرجح محسوب می شود و موجب می شود که رجوع به اورع لازم باشد یا خیر؟

تا اینجا چند دلیل مبنی بر لزوم رجوع به اورع اقامه شد لکن همچنان که ملاحظه فرمودید به حسب ادله هیچ کدام از ادله نمی تواند اثبات لزوم رجوع به اورع بکند. لذا نتیجه بحث از نظر ادله جواز رجوع به غیر اورع است. بعلاوه ما وقتی به سراغ ادله می رویم، از اطلاعات ادله مشروعیت و جواز تقلید و همچنین سیره عقلائی، تخیر استفاده می شود یعنی فرقی بین اورع و غیر اورع نیست. لذا از نظر استدلالی همانطور که در مسئله اعلم ما قائل به عدم وجوب تقلید اعلم شدیم، در

اینجا هم از جهت استدلال می‌گوییم دلیلی بر لزوم رجوع به اورع نیست ولی از حیث فتوی یعنی قطع نظر از بحث های استدلالی در باب تقلید اعلم عرض کردیم که چون یک شهرت قویّه ای در رجوع به اعلم وجود دارد، می‌گوییم احتیاط واجب این است که از اعلم تقلید شود. چون بالاخره بحث استدلال یک بحث است و بحث فتوی و نظر یک بحث دیگر است. در رابطه با اورع هم این را عرض می‌کنیم: از نظر ادله هیچ دلیلی بر لزوم رجوع به اورع نداریم بعلاوه چنانچه سابقاً هم گفتیم سیره عقلاء و اطلاقات ادله اقتضاء می‌کنند تخییر بین اورع و غیر اورع را لکن از آنجایی که بعضی از فقها فتوی به لزوم رجوع به اورع داده اند، احتیاط مستحب آن است که به اورع رجوع شود. پس به نظر ما مسئله رجوع به اورع به عنوان احتیاط مستحب قابل پذیرش است.

مؤیدی هم برای این جهت می‌توان ذکر کرد و آن هم مطلبی هست که سابقاً ذکر کردیم که بالاخره عدالت از جمله شرایط معتبر در مرجعیت است، ورع هم قریب به عدالت است لذا با عنایت به اعتبار عدالت، رعایت جهت ورع یا اورعیت خیلی بعید نیست. در متن تحریر علاوه بر ذکر اورعیت به اعدلیت هم اشاره شده است. ایشان فرمودند «و الاولی الاحوط این است که به اورع یا اعدل رجوع شود» اگر اصل عدالت معتبر باشد، جهت اعدلیت هم می‌تواند به عنوان احتیاط مستحب مورد توجه قرار بگیرد. در هر صورت به نظر ما در مورد اورعیت یا اعدلیت



نهایت چیزی که می توانیم عرض کنیم احتیاط مستحبی رجوع به اورع است. بخش پنجم: تقلید محتمل الاعلمیه

آخرین بخش از مسئله پنجم که باقی مانده این عبارت است «و إذا تردد بین شخصین یحتمل اعلمیه احدهما المعین دون الآخر تعین تقلیده علی الأحوط» امام در این مسئله می فرماید: اگر دو مجتهد باشند که مقلد احتمال اعلمیت یک نفر معین از آن دو نفر را بدهد، در این صورت احتیاط واجب آن است که از آن شخص محتمل الاعلمیه تقلید کند. فرض کنید دو مجتهد هستند یکی زید و دیگری عمرو، اینجا ما احتمال اعلمیت را در مورد زید می دهیم و در مورد عمرو یقین داریم نمی تواند اعلم باشد اما احتمال اعلمیت را در مورد زید می دهیم. فرق این صورت با صورت قبلی در این است که در آنجا احتمال اعلمیت هر دو ولی در اینجا احتمال اعلمیت یک شخص معین داده می شود. در اینجا امام می فرماید احتیاط واجب آن است که از آن شخصی که احتمال اعلمیت او وجود دارد، تقلید شود.

مرحوم سید هم در ذیل مسئله 21 به این مطلب اشاره فرمودند «کما إذا علم أنهما إما متساویان أو هذا المعین الأعلّم» یعنی علم اجمالی دارد یا این دو مساوی هستند یا نفر اول اعلم است. این کلام عبارت اخرای احتمال اعلمیت در مورد یک شخص معین است. در ادامه می فرماید «و لایحتمل اعلمیه الآخر» احتمال اعلمیت شخص دیگر را نمی دهد «فالأحوط تقدیم من یحتمل اعلمیه» احوط این است که فتوای کسی که احتمال اعلمیت او داده می شود، مقدم شود. مرحوم سید هم

مانند امام(ره) در این مسئله احتیاط و جویی کرده اند.

اقوال در مسئله:

اگر ما بخواهیم اقوالی را که در این مسئله وجود دارد را ذکر کنیم، مجموعاً در این مسئله چهار قول وجود دارد:

قول اول: قول مرحوم سید به اینکه اخذ به فتوای محتمل الاعلمیه لازم است به نحو احتیاط و جویی مطلقاً یعنی احتیاط واجب اخذ به فتوای محتمل الاعلمیه است مطلقاً.

قول دوم و سوم: تفصیل در مسئله است که دو تفصیل در مسئله وجود دارد یک تفصیل را آقای خوئی در این مسئله دارند و یک تفصیل را امام(ره) در این مسئله دارند. (هر چند که ظاهر عبارت امام مطلق است).

قول چهارم: وجوب اخذ به فتوای محتمل الاعلمیه یعنی فتوا داده اند که واجب است فتوای محتمل الاعلمیه مقدم شود مانند مرحوم نائینی.

قول پنجم: تخییر در مسئله یعنی فرقی بین محتمل الاعلمیه و غیر او نیست.

قول اول: لزوم تقلید محتمل الاعلمیه مطلقاً به نحو احتیاط و جویی

قول اول این است که قائل به لزوم تقدیم قول محتمل الاعلمیه مطلقاً به نحو احتیاط و جویی شویم. ادله ای که در اینجا اقامه شده تقریباً شبیه به یکدیگر است لکن باید دید چگونه بعضی قائلند به لزوم تقلید محتمل الاعلمیه مطلقاً و بعضی تفصیل داده اند.

دلیل این قول حکم عقل به لزوم اخذ به احتمال تعیین در دوران بین تعیین و تخییر یعنی همان اصالة التعمین در دوران بین تعیین و تخییر است که مکرراً در مسائل مختلف بیان شده است. بیان تطبیق این دلیل بر ما نحن فیه از این قرار

ص: 393

است که وقتیما احتمال تعیین فتوای محتمل الاعلمیه را می دهیم، با اخذ به فتوای محتمل الاعلمیه یقین به امثال و فراغ ذمه حاصل می شود. ما الآن مواجه هستیم با زید و عمر، زید محتمل الاعلمیه است و با اخذ به قول زید یقین به انجام تکلیف و برائت ذمه حاصل می شود. اما اگر طرف تخییر را بگیریم و بگوییم که فرقی بین زید و عمر نیست و در نتیجه به فتوای عمر و عمل کنیم، اینجا یقین به امثال نداریم و یقین به فراغ ذمه برای ما حاصل نمی شود لذا امر دائر بین تعیین و تخییر است یعنی اینکه احتمال می دهیم معیناً فتوای زید برای ما معتبر باشد، یا فتوای زید به نحو تخییری برای ما معتبر باشد در کنار فتوای عمر، در اینجا عقل از باب احتیاط حکم می کند که فتوای محتمل الاعلمیه را باید اخذ کرد تا یقین به فراغ ذمه حاصل شود.

حال چرا اخذ به فتوای محتمل الاعلمیه موجب یقین می شود؟ برای اینکه فتوای محتمل الاعلمیه مقطوع الحجیه است یعنی ما یقین داریم در هر صورت فتوای محتمل الاعلمیه حجت است چه جانب تعیین را بگیریم و چه جانب تخییر را بگیریم اما نسبت به فتوای عمر و تردید داریم و شک داریم که آیا فتوای عمر برای ما حجت و معتبر هست یا خیر چون احتمال حجیت فتوای زید را می دهیم. پس فتوای عمر و که غیر محتمل الاعلمیه است، مشکوک الحجیه است و شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است. لذا ما ناچاریم به فتوای محتمل الاعلمیه اخذ بکنیم چون آن فتوی

برای ما مقطوع الحجیه است و فتوای شخص دیگر اصلاً حجت نیست. لذا اینجا گفته اند قول محتمل الاعلمیه مقدم می شود.

اما اینکه در اینجا احتیاط وجوبی کرده اند برای این است که در اینجا دلیل ما بر لزوم اخذ به فتوای محتمل الاعلمیه یک دلیل اجتهادی نبوده بلکه دلیل فقاهتی است یعنی به حکم عقل از باب احتیاط لذا چون این مطلب با دلیل فقاهتی ثابت شده می گویند احتیاط واجب لزوم اخذ به فتوای محتمل الاعلمیه است.

این مستند قول به لزوم فتوای محتمل الاعلمیه به نحو احتیاط وجوبی مطلقاً می باشد یعنی مرحوم سید معتقد است که در تقدیم قول محتمل الاعلمیه فرقی بین صورت علم به مخالفت فتاوی این دو نفر و علم به موافقت فتاوی این دو نفر و شک در مخالفت فتاوی این دو نفر نیست هم چنین در فرض علم به مخالفت فرقی بین صورت تمکن از احتیاط و صورت عدم تمکن از احتیاط وجود ندارد. کما اینکه مرحوم سید در مورد تقدیم فتوای اعلم، قائل به همین اطلاق بودند و فرقی بین این صور نگذاشتند.

قول دوم: تفصیل امام(ره)

امام در مورد محتمل الاعلمیه می فرمایند احتیاط واجب این است که از محتمل الاعلمیه تقلید شود لکن ایشان بر خلاف سید در مسئله تفصیل داده اند. تفصیل امام از یک جهت است؛ ایشان بین صورت علم به مخالفت فتاوا و صورت شک در مخالفت فتاوا فرق گذاشته اند. ما این تفصیل را از آنچه ایشان در بحث تقدیم اعلم بیان کردند استفاده می کنیم وگرنه کلام ایشان در اینجا مطلق است. اگر به

خاطر داشته باشید امام در مورد معلوم الاعلمیه فرمودند احتیاط واجب این است که از اعلم تقلید شود لکن وجوب احتیاطی تقلید اعلم از نظر امام منحصر به جایی است که علم به مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم باشد. از نظر امام اگر فتوای اعلم و غیر اعلم یکی باشد یعنی ما علم به موافقت فتوای آن دو نفر داشته باشیم و یا شک داشته باشیم در موافقت یا مخالفت فتوای آن دو نفر در اینجا دیگر تقلید اعلم واجب نیست. عبارت امام در مسئله 10 این است که می فرمایند «يجوز تقلید المفضول فی المسائل التي توافق فتواه فتوی الافضل فیها بل فیما لا يعلم تخالفهما فی الفتوی ایضاً» یعنی ایشان در صورت علم به موافقت فتوای اعلم و غیر اعلم و صورت شک در مخالفت و موافقت فتوای اعلم و غیر اعلم می فرماید تقلید اعلم دیگر لازم نیست و در این دو صورت تقلید غیر اعلم هم جایز است. وقتی امام در مورد معلوم الاعلمیه نظرشان این است که در این دو صورت تقلید اعلم جایز نیست، در محتمل الاعلمیه به طریق اولی این نظر را قائل هستند. نمی شود امام در معلوم الاعلمیه بگویند در صورت شک در مخالفت فتاوا لازم نیست از اعلم تقلید کنیم اما در مورد محتمل الاعلمیه بگویند در این صورت باید از محتمل الاعلمیه تقلید کنید. سخن امام این است که اگر ما علم داشتیم که فتوای اعلم و غیر اعلم با هم فرق می کند در اینجا احتیاط واجب این است که از اعلم تقلید شود اما در جایی که ما یقین داریم فتوای

اعلم و غیر اعلم یکی است و یا شک داریم فتاوی اینها متوافق است یا متخالف در این صورت دیگر تقلید اعلم لازم نیست. همین مسئله در محتمل الاعلمیه هم هست. پس اینکه ما می گوئیم که امام در مسئله تفصیل داده اند، به خاطر این مطلب است.

پس نظر امام این است که تقلید محتمل الاعلمیه لازم است به نحو احتیاط و جویی لکن در صورتی که علم به مخالفت فتاوی محتمل الاعلمیه و غیر او داشته باشیم اما اگر یقین داریم فتاوی زید و عمرو یکی است با اینکه زید محتمل الاعلمیه است یا شک داریم فتاوی زید و عمرو یکی هست یا نه، در اینجا دیگر تقلید زید به عنوان محتمل الاعلمیه لازم نیست.

پس ملاحظه فرمودید نظر مرحوم امام با مرحوم سید از جهت اطلاق فرق دارد. دلیل امام در مورد تعیین تقلید محتمل الاعلمیه همان حکم عقل و اصاله التعیین است. دلیل ایشان در مورد عدم لزوم تقلید محتمل الاعلمیه در صورتی که شک در موافقت یا مخالفت فتاوی آنها داشته باشیم یا صورتی که علم به موافقت داشته باشیم هم از آنچه که ایشان در باب تقلید معلوم الاعلمیه گفته اند معلوم می شود. چون در صورتی که شک در مخالفت و موافقت فتاوا باشد، دیگر آن اصل و آن احتیاط جریان پیدا نمی کند و در صورت موافقت هم که فرقی نمی کند.

قول سوم: تفصیل مرحوم آقای خوئی (ره)

مرحوم آقای خوئی هم در این مسئله تفصیلی داده اند. ایشان در مقام تفصیل در این مسئله یک جهت دیگر را هم لحاظ کرده اند

یعنی گویا ایشان از دو جهت تفصیل داده اند. گرچه این دو جهت در هم متداخل است.

مرحوم آقای خوئی علاوه بر این جهت علم به مخالفت یا موافقت فتاوا یک جهت دیگر را هم مد نظر قرار داده اند و آن اینکه آیا مقلد متمکن از احتیاط باشد یا نباشد. ایشان معتقد است که اگر مقلد متمکن از احتیاط نباشد (البته این در صورتی است که علم به مخالفت فتاوا باشد) مخیر است بین محتمل الاعلمیه و غیر او ولی اگر تمکن از احتیاط داشته باشد باید احتیاط کند و حتی نمی تواند سراغ محتمل الاعلمیه برود.

این اصل نظر مرحوم آقای خوئی است که در جلسه آینده باید ببینیم دلیل ایشان بر این مسئله چیست. [\(1\)](#) «والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 47

صوت

Your browser does not support the audio tag.

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم

تاریخ: 7 دیماه 1390

موضوع جزئی: بخش پنجم: تقلید

محتمل الاعلمیه مصادف

با: 3 صفر 1433 سال

دوم جلسه: 47

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در محتمل الاعلمیه از بین دو نفر بود. صورت مسئله این است که ما در مورد یک نفر احتمال اعلمیت می دهیم و در مورد شخص دیگر این احتمال وجود ندارد. عرض کردیم در این باره چند قول وجود دارد، ما درباره ی دو قول از اقوال مربوط به تقلید از محتمل الاعلمیه بحث کردیم؛ مرحوم سید مطلقاً تقلید از محتمل الاعلمیه را به نحو احتیاط و جوبی لازم می دانند و امام (ره) هم در مسئله تفصیل داده اند و فرموده

1- . التنقيح، ص 176-177.

اند در صورتی که علم به مخالفت فتوای محتمل الاعلمیه و دیگری باشد، احتیاط واجب این است که به محتمل الاعلمیه رجوع شود لکن اگر شک در موافقت و مخالفت فتاوی محتمل الاعلمیه و غیر محتمل الاعلمیه بود، در این صورت شخص مقلد مخیر است یعنی تقلید از هر دو جایز است همانطور که در مورد معلوم الاعلمیه ایشان این تفصیل را دادند.

قول سوم: تفصیل مرحوم آقای خوئی (ره)

تفصیلی هم مرحوم آقای خوئی داده اند؛ ایشان زائد بر تفصیل امام یک جهت دیگری را هم در این تفصیل داده اند و می گویند اگر مقلد علم به موافقت فتاوا یا شک در موافقت و مخالفت داشته باشد، تقلید از محتمل الاعلمیه تعیین ندارد چون در خود معلوم الاعلمیه در این دو فرض تقلید اعلم تعیین نداشت چه رسد به اینجا که محتمل الاعلمیه است. لکن در صورتی که مقلد بداند فتوای محتمل الاعلمیه و غیر او با هم مختلف است، در این صورت بین دو حالت تمکن از احتیاط و عدم تمکن از احتیاط فرق می کند. این تفصیل زائدی است که مرحوم آقای خوئی در صورت علم به مخالفت داده اند. ایشان می گویند اگر علم به مخالفت فتوای محتمل الاعلمیه و غیر او باشد و شخص متمکن از احتیاط نباشد، در این صورت رجوع به محتمل الاعلمیه لازم است لکن اگر این مقلد متمکن از احتیاط باشد، آن وقت احتیاط بر او واجب است و دیگر نمی تواند از محتمل الاعلمیه تقلید کند.

دلیل قول سوم:

چرا ایشان بین تمکن از احتیاط و عدم تمکن از احتیاط



ایشان می گویند اگر تمکن از احتیاط نباشد مثل اینکه یکی فتوای به وجوب داده و دیگری فتوای به حرمت، در اینجا احتیاط امکان ندارد و یا مثلاً فرصت و وقت کافی برای جمع بین فتوای محتمل الاعلمیه و غیر محتمل الاعلمیه نیست، در این صورت اگر اعلم برای او معلوم نباشد و مردد بین دو نفر باشد و هیچکدام بر دیگری ترجیحی نداشته باشد، در اینجا مخیر است بین آن دو نفر چون آنچه بر او واجب است تقلید اعلم است و اینجا اعلم مشخص نیست و مرجحی هم در کار نیست. اما اگر احتمال اعلمیت یکی از آن دو نفر را بدهد (طبق فرض) در این صورت اخذ به فتوای محتمل الاعلمیه لازم است برای اینکه امر دائر است بین تعیین و تخیر؛ و در دوران بین تعیین و تخیر، عقل حکم به لزوم آن چیزی می کند که احتمال تعیین در آن هست. چون در این صورت است که یقین به امثال و فراغ ذمه پیدا می کند. بهر حال می داند اگر به فتوای محتمل الاعلمیه اخذ کند، فتوای او معذر است اما اگر به فتوای غیر او عمل کند معلوم نیست فتوای آن شخص دیگر معذر باشد.

پس در صورتی که امکان احتیاط نباشد باید از محتمل الاعلمیه تقلید کند به همان دلیلی که مرحوم سید هم استدلال کردند اما عمده افتراق نظر مرحوم آقای خوئی با امام در جایی است که مقلد امکان احتیاط داشته باشد، در اینجا امام و سید و دیگران می گویند که تقلید محتمل الاعلمیه تعیین دارد بنابر همان اصالة التعمین لکن

آقای خوئی می فرماید در صورتی که مقلد متمکن از احتیاط باشد، دیگر این دلیل جریان ندارد و باید احتیاط کرد.

بیان ایشان در فرض تمکن از احتیاط این است که به طور کلی ما علم اجمالی به وجود احکام الزامی در شرع داریم؛ احکام واقعیه به واسطه این علم اجمالی بر همه ما منجز شده است و ما باید به گونه ای عمل کنیم که یقین به فراغ ذمه از آن تکالیف واقعیه پیدا کنیم. تنها راه برای عامی این است که به فتوای فقیه عمل کند؛ حال اگر کسی اعلم باشد، این عامی حتماً باید به اعلم رجوع کند تا یقین به فراغ ذمه برای او حاصل شود. حال فرض کنیم اعلم معلوم نباشد ولی احتمال اعلمیت یک نفر هست، اینجا چنانچه به فتوای محتمل الاعلمیه عمل کند یقین به امثال پیدا نمی کند اما اگر احتیاط کند یقین به امثال برای او حاصل می شود. چون این عامی چه زمانی خیالش راحت می شود؟ در صورتی که احتیاط کند و احتیاط هم این است که بین دو فتوی جمع کند و در این صورت است که یقین به فراغ ذمه از احکام الزامیه پیدا می کند اما اگر فرض کنید به فتوای محتمل الاعلمیه اخذ کرد و نماز جمعه خواند و نماز ظهر را ترک کرد در این صورت آیا این عامی یقین به امثال پیدا می کند؟ عقل او می گوید دفع عقاب محتمل واجب است و احتمال دارد نماز ظهر واجب باشد و اگر نماز ظهر را نخواندی به این دلیل که غیر اعلم فتوای به وجوب نماز ظهر

داده و نماز جمعه خواندی به این دلیل که محتمل الاعلمیه فتوای به وجوب نماز جمعه داده است، یقین به فراغ ذمه حاصل نمی شود زیرا هنوز آن علم اجمالی به لزوم احکام واقعیه به قوت خودش باقی است.

لذا در جایی که محتمل الاعلمیه وجود داشته باشد و مقلد متمکن از احتیاط باشد، تنها راه خلاص عامی از اشتغال ذمه عمل به احتیاط است و با عمل به فتوای محتمل الاعلمیه یقین به فراغ ذمه پیدا نمی کند. اما اگر اعلم معلوم باشد عقل می گوید که باید به فتوای اعلم عمل کنی و دیگر فتوای غیر اعلم حجت نیست. این محصل تفصیلی است که مرحوم آقای خوئی در این مطلب بیان کرده اند. (1) بررسی قول سوم:

به نظر می رسد این تفصیل تمام نیست. البته این اشکالی که ما مطرح می کنیم بنابر مبنای کسانی مثل امام (ره) است که اصاله التعین را در مورد اعلم جاری می دانند و در تقلید اعلم احتیاط وجوبی کرده اند و بر مبنای مختار نیست چرا که ما اصاله التعین را در تقلید از اعلم هم جاری نمی دانیم.

ما بر این مبنی به آقای خوئی اشکال داریم؛ اشکال ما به ایشان این است که در هر دو فرض چه صورت تمکن از احتیاط و چه صورت عدم تمکن از احتیاط اگر مقلد علم به مخالفت فتوای محتمل الاعلمیه و غیر او داشته باشد، رجوع به محتمل الاعلمیه متعین است یعنی در هر دو فرض عقل از باب احتیاط حکم به تعیین محتمل الاعلمیه می کند. آقای خوئی می فرماید فقط در یک صورت عقل

ص: 402

این حکم را دارد ولی ما می‌گوییم در هر دو صورت عقل این حکم را دارد یعنی با اخذ به قول محتمل الاعلمیه یقین به امتثال حاصل می‌شود. چون:

ما هم قبول داریم علم اجمالی به احکام الزامیه در شرع وجود دارد و باید جستجو کنیم و به طریقی به این احکام عمل کنیم، اگر به فتوای محتمل الاعلمیه عمل کنیم آن علم اجمالی از بین می‌رود و دیگر احتمال ضرر و عقاب وجود ندارد تا از باب دفع عقاب محتمل بخواهیم احتیاط کنیم (همه افتراق نظر ما با ایشان در این نقطه است) تا مادامی که مسئله اعلامیت مطرح نیست فتوای هر دو نفر برای عامی حجت است بر خلاف مرحوم آقای خوئی که معتقد بود ادله‌ی حجیت فتوی شامل دو فتوای متعارض نمی‌شود و حجیت تخییری به معقول نیست، ما این را رد کردیم و گفتیم در بین متساویین ادله حجیت، هر دو فتوای را برای ما حجت می‌کنند و ما بین این دو فتوی مخیر هستیم وقتی هم که مسئله‌ی اعلامیت یا احتمال اعلامیت مطرح می‌شود، ما به فتوای محتمل الاعلمیه اخذ می‌کنیم چون فتوای غیر محتمل الاعلمیه دیگر معتبر نیست لذا اینجا دیگر احتمال عقاب نمی‌دهیم تا عقل حکم به وجوب دفع آن بکند و بگوید باید احتیاط کنید و به هر دو فتوی عمل کنید بلکه عقل احتمال تعیین فتوای محتمل الاعلمیه را که می‌بیند در دوران بین تعیین و تخییر، اصل را بر تعیین می‌گذارد.

آقای خوئی می‌گفتند با عمل به فتوای محتمل الاعلمیه هنوز احتمال

عقاب بر طرف نمی شود و عقل می گوید باید کاری کنی تا این احتمال را نفی کنی، ما سؤال می کنیم که چرا با عمل به فتوای محتمل الاعلمیه احتمال عقاب بر طرف نشود؟ مشکل نظر مرحوم آقای خوئی این است که ایشان حجیت تخییریه را قبول ندارند و می گویند ادله حجیت شامل دو فتوای متعارض نمی شود و نمی تواند هر دو را برای ما حجت کند، لذا وقتی یکی از آن دو فتوی مربوط به محتمل الاعلمیه می شود تأثیری در این مطلب ایجاد نمی کند یعنی می گوید احتمال اعلمیت تأثیری در این تغییر وضع این دو فتوی نمی دهد. این دو فتوی مشمول ادله حجیت نبودند و حال که احتمال اعلمیت مطرح می شود، باز هم مشمول ادله حجیت تخییریه نمی شوند لذا می فرمایند چون دو فتوی وجود دارد باید به گونه ای عمل کند که یقین به امثال پیدا کند و این را فقط از طریق احتیاط ممکن می داند. اما ما که ادله حجیت فتوی را شامل متعارضین می دانیم و حجیت تخییریه را قبول داریم، پس اصل فتوای دو مجتهد به نحو بدلی برای ما حجت است و به هر کدام که عمل کنیم ذمه ما بری می شود. مسئله احتمال اعلمیت که پیش می آید، احتمال اعلمیت معین یکی از دو فتوی شده و یکی از دو فتوی را برای ما حجت می کند. بنابراین به نظر می رسد تفصیل مرحوم آقای خوئی بین تمکن از احتیاط و عدم تمکن از احتیاط صحیح نیست.

بررسی قول اول و دوم:

ما اصل نظر امام را

ص: 404

که در تقلید از محتمل الاعلمیه می فرمایند احتیاط واجب این است که به محتمل الاعلمیه رجوع شود در صورتی که علم به مخالفت فتاوی محتمل الاعلمیه و غیر او باشد را تا حدودی می توانیم موافقت کنیم یعنی در صورت شک در مخالفت یا علم به موافقت فتاوا که تقلید از محتمل الاعلمیه لازم نیست، چون در خود معلوم الاعلمیه هم گفته شد که تقلید در این دو صورت لازم نیست چه رسد به محتمل الاعلمیه.

در صورت علم به مخالفت فتاوی محتمل الاعلمیه و غیر او امام احتیاط واجب می کنند رجوع به محتمل الاعلمیه را چون ایشان در معلوم الاعلمیه هم احتیاط واجب کردند لکن ما حتی در صورت علم به مخالفت هم گفتیم تقلید اعلم لازم نیست. آنجا امام از باب اصاله التعین و حکم عقل گفتند رجوع به اعلم لازم است ما گفتیم با وجود سیره عقلائییه و ادله ی جواز تقلید که فرقی بین علم به مخالفت و صورت شک و صورت موافقت نگذاشته دیگر جایی برای اصاله التعین نیست.

پس در بحث تقلید اعلم ما به امام اشکال کردیم و گفتیم اینجا جای رجوع به اصاله التعین نیست؛ مادامی که ما دلیل داریم (ادله جواز تقلید و سیره عقلائییه) و این ادله اطلاق داشته و فرقی بین صورت علم به مخالفت و غیر آن نگذاشته اند، لذا با وجود این ادله ما نمی توانیم بگوییم تقلید اعلم لازم است لکن چون در مسئله یک شهرت قویه وجود دارد ما هم احتیاط واجب را در تقلید اعلم دانستیم.

حال همان اشکالاتی که در بحث تقلید اعلم

داشتیم اینجا هم به امام و هم مرحوم سید داریم یعنی هیچ دلیلی بر تعیین قول محتمل الاعلمیه نداریم. در محتمل الاعلمیه هم معتقدیم که اطلاعات ادله جواز تقلید و سیره عقلائی در رجوع به عالم فرقی بین عالمی که احتمال اعلمیت او هست و عالمی که این احتمال در مورد او نیست، مشاهده نمی شود. پس از نظر ادله مانند فرض تقلید اعلم معتقدیم تقلید محتمل الاعلمیه هم تعیین ندارد. لکن در مورد محتمل الاعلمیه تقریباً یک شهرت قابل توجهی مشاهده می شود هر چند به قوت بحث تقلید اعلم نیست. لذا به نظر ما احتیاط مستحب در صورت علم به مخالفت فتاوا رجوع به محتمل الاعلمیه است و دیگر جای حکم عقل به اصالة التعمین و احتیاط در دوران بین تعیین و تخییر نیست.

با توضیحاتی که داده شد بطلان فتوی به وجوب رجوع به محتمل الاعلمیه هم واضح و روشن می شود.

بحث جلسه آینده: یک قول دیگر که قول به تخییر است باقی مانده که آن را در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

تذکر اخلاقی: مذمت بطالت

«الرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إنَّ الله يبغض الصحيح الفارغ لا في شغل الدنيا ولا في شغل الآخرة».

خداوند متعال از آدم سالم بیکار بدش می آید. فارغ یعنی کسی که نه اشتغال به امر دنیا دارد و نه اشتغال به امر آخرت. هر چند اشتغال انسان در دنیا باید در مسیر آخرت باشد ولی بینید بطالت و گذراندن اوقات به بیهودگی و اینکه انسان نه عبادت کند و نه ذکر بگوید و نه در

مسیر آخرت قدم بردارد و نه حداقل در مسیر دنیای خودش قدمی بر می دارد؛ چنین شخصی مبعوض خداوند است. مبعوض خداوند بودن مسئله ی مهمی است. گاهی انسان محبوب خداوند نیست، ممکن است مبعوض هم نباشد ولی می فرماید خداوند متعال از آدم سالم بیکار حتی در آن ساعات بیکاری بدش می آید. انسان باید توجه داشته باشد که این وجود ذی قیمت را بیکار و معطل رها نکند. ان شاء الله خداوند به ما توفیق بدهد که نعمت صحت و نعمت فراغت را قدر بدانیم و به آخرت و دنیایی که در مسیر آخرت است مشغول باشیم.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 48

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پنجم

تاریخ: 10 دیماه 1390

موضوع جزئی: بخش پنجم: تقلید

محتمل الاعلمیه مصادف

با: 6 صفر 1433 سال

دوم جلسه: 48

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

در بحث از تقلید محتمل الاعلمیه یک قول باقی مانده که این قول را هم بررسی کنیم و بعد وارد مسئله ششم بشویم.

قول چهارم: تخییر مطلقاً

تا اینجا اقوال مختلف را مورد بررسی قرار دادیم. اما بعضی هم قائل به تخییر شده اند. مرحوم محقق رشتی از کسانی است که در مسئله تقلید از محتمل الاعلمیه فتوای به تخییر داده است.

دلیل قول چهارم:



مرحوم محقق رشتی می فرماید: اصاله التعین در دوران بین تعیین و تخییر، زمانی جاری می شود که یک اصل شرعی که به واسطه آن جواز اخذ به طرف دیگر ثابت شود در کار نباشد

ص: 407

ولی اگر یک اصل شرعی وجود داشته باشد که مثبت جواز اخذ به طرف دیگر باشد، جای تمسک به اصاله التعین نیست چون اصاله التعین در واقع حکم عقل است یعنی عقل از باب احتیاط در دوران بین تعیین و تخییر حکم به تعیین می کند. حکم عقل مادامی جریان پیدا می کند که اصل شرعی در برابر آن نباشد در حالی که اینجا اصل شرعی داریم و آن اصل شرعی استصحاب عدم اعلمیت نسبت به محتمل الاعلمیه است. در جایی که ما در مورد یک نفر از دو نفر احتمال اعلمیت می دهیم، اینجا اگر ما باشیم و هیچ مسئله دیگری را در نظر نگیریم، عقل در دوران بین تعیین قول محتمل الاعلمیه یا تخییر بین محتمل الاعلمیه و غیر او می گوید باید جانب محتمل الاعلمیه را معیناً گرفت. این یک اصل جاری به حکم عقل است اما ما یک اصل شرعی داریم که اگر آن مطرح شود دیگر جای اصاله التعین نیست. ما در مورد محتمل الاعلمیه در واقع شک داریم اعلم هست یا نیست چون احتمال اعلمیت او را می دهیم؛ در اینجا می گوئیم این در گذشته که اعلم نبوده است و حالت سابقه ی عدم اعلمیت داشت یعنی یک زمانی بود که قطعاً اعلم از دیگران نبود و الآن شک می کنیم اعلم هست یا نه، استصحاب عدم اعلمیت می کنیم. نتیجه استصحاب عدم اعلمیت این است که فرقی بین رجوع به محتمل الاعلمیه و غیر او نیست و هذا هو معنی التخییر. پس با وجود این اصل شرعی که مقتضی تخییر است دیگر جایی برای اصاله التعین

ص: 408

و حکم عقل به احتیاط باقی نمی ماند. (1) اشکال مرحوم آقای خوئی به استدلال:

به این استدلال اشکالی وارد شده که باید دید این اشکال وارد هست یا نه؟ آقای خوئی می فرمایند در اینجا نمی توانیم با استصحاب عدم اعلمیت تخییر را ثابت کنیم چون اصل مثبت می شود و اصل مثبت حجت نیست.

بیان اصل مثبت: ایشان می فرمایند با استصحاب عدم اعلمیت، آنچه که ثابت می شود تساوی این دو نفر است اگر ثابت شد این دو نفر مساوی هستند، آن وقت تخییر ثابت می شود. ما در جای خود گفتیم که اصول عملیه بر خلاف امارات لوازم عقلی و عادی و شرعی با واسطه خود را ثابت نمی کند یعنی ما با یک اصل نمی توانیم لازمه ی عقلی یا عادی و یا شرعی با واسطه را مترتب کنیم. اینجا استصحاب عدم اعلمیت، نتیجه اش این است که این فرد اعلم نیست، لازمه ی اعلم نبودن این شخص مساوی بودن با طرف دیگر است. پس اینجا یک لازمه واسطه شده است. لازمه عدم اعلمیت تساوی است و وقتی تساوی ثابت شد، آن وقت تخییر که یک حکم شرعی است ثابت می شود و اصل نمی تواند لازمه ی عقلی یا عادی خودش را ثابت کند یعنی با استصحاب عدم اعلمیت نمی توانیم تساوی را ثابت کنیم. این بدین معنی نیست که بخواهیم لازمه را منکر شویم بلکه می گوئیم این اصل نمی تواند آن را ثابت کند چونکه اصل مثبت می شود و اصل مثبت هم حجت نیست.

نتیجه اینکه درست است در اینجا یک اصل شرعی وجود دارد ولی این

ص: 409

اصل شرعی حجت نیست و لذا همان حکم عقل و اصاله التعمین جریان پیدا می کند. (1)

بررسی اشکال مرحوم آقای خوئی:

به نظر ما اشکال مرحوم آقای خوئی به محقق رشتی تمام نیست. آقای خوئی می فرماید این استصحاب اصل مثبت است، ما عرض می کنیم که این اصل، اصل مثبت نیست چون وقتی استصحاب عدم اعلمیت جاری شد دیگر حکم عدم لزوم تقلید از این شخص ثابت می شود. ما دیگر نمی خواهیم با استصحاب عدم اعلمیت اول تساوی را ثابت کنیم و بعد بگوییم حال که مساوی هستند، تخییر ثابت می شود. نتیجه استصحاب عدم اعلمیت این است که این شخص اعلم نیست و اگر گفتیم اعلم نیست همین جا بر عدم اعلمیت این شخص حکم شرعی ثابت می شود. همین مقدار که ثابت شود این اعلم نیست، یک حکم شرعی ثابت است و آن حکم شرعی عدم لزوم تقلید از این شخص است. وقتی لزوم تقلید از محتمل الاعلمیه برداشته شد یعنی تقلید از این شخص جایز است و این همان معنای تخییر است. ما لازم نیست نتیجه بگیریم تساوی را و بگوییم لازمه عدم اعلمیت تساوی است و بعد بگوییم تساوی که ثابت شد، این موضوع برای حکم شرعی تخییر می شود! استصحاب عدم اعلمیت وقتی در محتمل الاعلمیه جاری شد، خود همین موضوع برای یک حکم شرعی قرار می گیرد و دیگر لازمه عقلی و واسطه در کار نیست. پس این اشکال مرحوم آقای خوئی در اینجا وارد نیست و لذا به نظر می رسد استدلالی که مرحوم محقق رشتی در اینجا مطرح فرموده اند این استصحاب تمام است و معارضی هم

ص: 410

1- . دروس فی فقه الشیعہ، ص؟.

ندارد. نتیجه بحث در تقلید از محتمل العلمیه:

محصل بحث در تقلید محتمل العلمیه این شد که فتوای مرحوم سید یعنی که فرمودند احتیاط واجب این است تقلید از محتمل العلمیه مطلقاً لازم است، وجهی برای آن نیست. تفصیلی که آقای خوئی دادند بین صورت تمکن از احتیاط و عدم تمکن از احتیاط هم وجهی برای آن نیست. و همچنین فرمایش امام (ره) هم که بین صورت علم به مخالفت و شک در مخالفت و موافقت تفصیل دادند، این در صورتی قابل قبول است که ما اصل احتیاط و جوبی را در مورد محتمل العلمیه بپذیریم در حالی که ما در معلوم العلمیه این مطلب را از باب اصاله التعین نپذیرفتیم و وقتی در مورد معلوم العلمیه این مطلب را نپذیرفتیم در مورد محتمل العلمیه به طریق اولی این مطلب قابل قبول نیست. لذا در مورد محتمل العلمیه با اینکه به نظر می رسد استدلال محقق رشتی صحیح است و از نظر قاعده حکم به تخییر می شود لکن از باب رعایت فتوای جمع زیادی از بزرگان که قائل به لزوم شدند می گوئیم در اینجا به نحو احتیاط مستحبی تقلید محتمل العلمیه رجحان دارد و لزوم تقلید محتمل العلمیه قابل پذیرش نیست.

پس ما تا اینجا در مورد تقلید اعلم سه مسئله داشتیم:

1. تقلید از خود اعلم یعنی جایی که اعلم معین و مشخص است.

2. تقلید از معلوم العلمیه بالعلم الاجمالی.

3. تقلید از محتمل العلمیه.

که ما اقوال در این سه مسئله را بیان کردیم و ادله و اشکالات هر کدام را به تفصیل بیان کردیم.

«هذا تمام

ص: 411

مسئلة ششم:

«إذا كان الاعلم منحصرأ في شخصين و لم يتمكن من تعيينه تعين الاخذ بالاحتياط أو العمل بالاحوط القولين منهما على الاحوط مع التمكن و مع عدمه يكون مخيراً بينهما».

در مسئلة ششم امام (ره) می فرماید اگر علم اجمالی داشته باشیم به وجود اعلم بین دو نفر ولی نمی توانیم اعلم را تعیین کنیم یعنی احتمال اعلمیت هر دو را می دهیم؛ در اینجا دو صورت متصور است:

صورت اول: اینکه تمکن از احتیاط باشد، در این صورت امام می فرمایند که حتماً باید احتیاط کند یا حداقل به احوط القولین عمل کند. فرق این دو هم معلوم است. اینکه می فرماید «تعیین الاخذ بالاحتياط او العمل باحوط القولین منهما» فرقی این است که احتیاط در واقع یعنی جمع بین دو فتوی در جایی که مقدور باشد اما عمل به احوط القولین یعنی آن قوی را که به احتیاط نزدیکتر است، اخذ کند و قول دیگر را رها کند.

صورت دوم: اگر تمکن از احتیاط نباشد مثلاً امکان جمع بین دو قول و دو فتوی نیست یا عمل به احوط القولین ممکن نباشد، در این صورت شخص بین آن دو نفر مخیر است. همانگونه که سابقاً هم گفتیم این مسئلة نسبت به بخش سوم مسئلة پنجم حکم مقید را دارد. در قسمت سوم از مسئلة پنجم اینگونه فرمودند «إذا تساوی المجتهدان فی العلم، أو لم يعلم الاعلم منهما تخیر بينهما» اینکه می گوید اعلم از آن دو را نداند کیست در مسئلة پنجم توضیح دادیم یعنی علم اجمالی به وجود اعلم دارد اما نمی داند

کدام است که در آنجا مطلق می فرمود «تخیر بینهما» مسئله ششم در واقع مقید آن مطلبی است که در مسئله پنجم فرمود که در آنجا فرمود مطلقاً مخیر است، در اینجا می فرماید که ما که گفتیم مخیر است مربوط به صورتی است که تمکن از احتیاط نباشد ولی اگر شخص متمکن از احتیاط باشد، دیگر تخیر ثابت نیست.

این است که می گوئیم مسئله ششم به عنوان مقید قسمت سوم مسئله پنجم حساب می شود.

دلیل تفصیل:

دلیل بر اینکه اگر می تواند احتیاط کند باید احتیاط کند و اگر احتیاط نمی تواند بکند، مخیر است، چیست؟

ما اجمالاً اصل حکم به تخیر را در مسئله پنجم توضیح دادیم. ولی چرا اگر احتیاط ممکن است باید احتیاط کند؟ اگر ما تقلید اعلم را لازم بدانیم، در صورت علم اجمالی به اعلمیت یکی از آن دو نفر تنها فتوای اعلم برای ما حجت است و فتوای غیر اعلم حجت نیست. اصلاً لازمه ی قول به وجوب تقلید اعلم این است حتی در جایی که اعلم معلوم است. حال اگر علم اجمالی به اعلمیت یکی از این دو دارد اما نمی داند کدام است معنایش این است که یکی از این دو فتوی حجت است و دیگری حجت نیست، حال که این شخص نمی تواند فتوای اعلم را مشخص کند و نمی تواند بفهمد فتوایی که برای او حجت است کدام است و فتوایی که حجت نیست، کدام است؛ وقتی راه احتیاط برای این شخص باز است، این شخص باید احتیاط کند تا یقین به امثال پیدا کند. یا جمع بین دو

ص: 413

فتوی کند و هر دو را عمل کند و به این وسیله ذمه او از اشتغال به تکلیف بری شود و احتمال عقاب رأساً منتفی شود چون می داند یکی از این دو فتوی لازم الاخذ است و دیگری باید کنار برود. یا حداقل احوط القولین را اخذ کند مانند اینکه در بعضی موارد تکرار عمل لازم نیست مثلاً یکی گفته نماز بی سوره واجب است و یکی گفته نماز با سوره واجب است، احوط القولین این است که نماز با سوره بخواند.

اما اگر تمکن از احتیاط نباشد در این صورت این شخص مواجه با دو فتوی می باشد و علم اجمالی هم به اعلمیت یک نفر از این دو دارد یعنی یقین دارد که یکی از این دو فتوی در حق او حجت و یکی حجت نیست، احتیاط هم ممکن نیست نمی تواند کاری بکند که یقین به امثال پیدا کند (جمع بین دو فتوی و یا رعایت احوط القولین نمی شود یا فی نفسه امکان ندارد و یا فرصت آن را ندارد) در اینجا چاره ای جزء تخییر نیست چون هیچ یک از این دو فتوی نسبت به دیگری ترجیحی ندارد.

پس وجه اینکه امام (ره) در آنجا که اعلم معلوم به علم اجمالی است، بین صورت تمکن از احتیاط و عدم تمکن از احتیاط تفصیل دادند، معلوم شد. ما اصل این تفصیل را در آنجا هم ذکر کردیم لذا می گوئیم این مسئله مقید اطلاق است که در قسمت سوم مسئله پنجم می باشد. اگر به خاطر داشته باشید در بحث تقلید از محتمل الاعلمیه عین همین تفصیل را مرحوم آقای

خوئی دادند یعنی آقای خوئی در محتمل الاعلمیه این تفصیل را دادند اما امام در محتمل الاعلمیه این تفصیل را ندادند چون در اینجا علم اجمالی به وجود اعلم در بین این دو نفر هست، وقتی علم اجمالی به وجود اعلم هست بدین معنی است که یقین داریم یکی از این دو فتوی حجت است و دیگری حجت نیست؛ بدیهی است که در مقام امثال اگر بتوانیم احتیاط کنیم باید احتیاط کنیم تا یقین به امثال پیدا شود اما در محتمل الاعلمیه این علم اجمالی وجود ندارد و ما یقین نداریم که یکی از دو فتوی در حق ما حجت است و دیگری حجت نیست. لذا وجهی برای اینکه احتیاط کنیم وجود ندارد و لذا امام در بحث محتمل الاعلمیه این تفصیل را نداده اند خلافاً للمحقق الخوئی که ما این تفصیل را در آن بحث رد کردیم.

بحث جلسه آینده: بحث در مسئله هفتم خواهد بود که در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 49

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله هفتم

تاریخ: 12

دیماه 1390

موضوع جزئی: قسمت اول:

تقلید اعلم در مسئله وجوب تقلید اعلم مصادف

با: 8 صفر 1433 سال

دوم جلسه: 49

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

مسئله هفتم:

مسئله ی هفتم این بود «يجب علی العامی أن یقلد الاعلم فی مسئله وجوب تقلید الاعلم فإن افتی بوجوبه لایجوز له تقلید غیره فی



له تقليد غير العلم اذا افتى بعدم وجوب تقليد العلم نعم لو افتى بوجوب تقليد العلم يجوز الاخذ بقوله لكن لا من جهة حجيه قوله بل لكونه موافقاً للاحتياط».

امام (ره) در مسئله هفتم می فرماید: در مسئله وجوب تقليد علم باید از علم تقليد کند. آن وقت اگر علم فتوی به وجوب تقليد علم بدهد مقلد عامی دیگر نمی تواند در مسائل فرعی از غیر علم تقليد کند و اگر فتوی به جواز تقليد غیر علم بدهد، آن گاه او مخیر است در مسئله ی تقليد بین تقليد علم و تقليد غیر علم. در ادامه این مسئله می فرمایند: حال اگر به غیر علم رجوع کرد و از او تقليد نمود، تارة غیر علم فتوی به عدم وجوب تقليد علم می دهد که در این صورت او نمی تواند از غیر علم تقليد کند ولی اگر او فتوی به وجوب تقليد علم داد، آن گاه اخذ به قول غیر علم جایز است ولی نه از این باب که قول غیر علم حجت است بلکه از این باب که قول او موافق با احتیاط است.

این مسئله در واقع شامل دو قسمت است:

قسمت اول: تقليدی بودن رجوع به علم

قسمت اول این است که در خود همین مسئله تقليد علم باید به علم رجوع کند. آن وقت فتوای علم از دو حال خارج نیست یا علم قائل به وجوب تقليد علم است یا قائل به جواز تقليد علم که اگر قائل به وجوب تقليد علم شد، رجوع به غیر علم جایز نیست و اگر قائل به جواز تقليد علم شد،

آن وقت رجوع به غیر اعلم جایز است چون خود اعلم گفته که از غیر اعلم هم می شود تقلید کرد.

قسمت دوم این است که این شخص اگر به غیر اعلم رجوع کرد چه وضعی پیش خواهد آمد؟ می فرماید: اگر سراغ غیر اعلم رفت، فتوای غیر اعلم هم از دو حال خارج نیست: غیر اعلم ممکن است فتوی به عدم وجوب تقلید اعلم بدهد و ممکن است فتوی به وجوب تقلید اعلم بدهد؛ اگر فتوی به عدم وجوب تقلید اعلم داد، روشن است که در اینجا نمی شود از غیر اعلم تقلید کرد ولی اگر غیر اعلم فتوی داد باید از اعلم تقلید کرد یعنی فتوی به وجوب تقلید اعلم داد، در این صورت به قول او اخذ می شود لکن نه از این باب که قول او حجت است چون قول غیر اعلم حجت نیست بلکه از این باب که اینقولی است که موافق با احتیاط است و الا فی نفسه قول غیر اعلم حجت نیست.

این دو قسمت در این مسئله هست که ما باید هر دو قسمت را بررسی کنیم:

قسمت اول: تقلید اعلم در مسئله وجوب تقلید اعلم

چرا امام فرموده اند باید مقلد در مسئله وجوب تقلید اعلم به اعلم رجوع کند و از اعلم تقلید کند؟ گفتیم در خود اصل رجوع به اعلم و مسئله ی تقلید اعلم، دو نظر وجود دارد؛ یک نظر این است که مسئله ی تقلید اعلم هم مثل اصل تقلید یک مسئله ی تقلیدی نیست. نظر دیگر این است که بین مسئله تقلید اعلم و اصل تقلید فرق

ص: 417

است، اصل تقلید نمی تواند تقلیدی باشد ولی مسئله ی تقلید اعلم از مسائل تقلیدی است. پس ما در اینجا در واقع سه مطلب داریم:

1. اصل تقلید؛ اصلاً اینکه ما به نحو و جوب تخییری باید به غیر رجوع کنیم. در اینکه اصل مسئله تقلید تقلیدی نیست تقریباً اختلافی نیست وجه آن نیز روشن است چنانچه سابقاً گفتیم ما علم اجمالی به وجود تکالیف الزامیه داریم که این تکالیف بواسطه ی علم اجمالی بر ما منجز شده است. ما باید به نوعی به این تکالیف معرفت پیدا کنیم و عمل نمائیم. اگر بخواهیم از این اشتغال ذمه خارج شویم باید یک راهی را اختیار کنیم تا یقین کنیم به آن تکالیف الزامیه منجزه عمل کردیم. بحث ابدال ثلاثه پیش آمد؛ اجتهاد، احتیاط و تقلید بالاخره یکی از این سه راه از دید عقل می تواند ذمه ما را از عهده آن تکالیف الزامیه خارج کند. حال اگر کسی نمی تواند اجتهاد کند چون فرض ما در مورد شخص عامی می باشد که قدرت اجتهاد و استنباط ندارد و احتیاط هم که مستلزم معرفت به همه فتاوا است و بعلاوه در همه جا احتیاط ممکن نیست پس در مقابل این عامی راهی که برای فراغ ذمه از آن تکالیف منجزه بواسطه علم اجمالی وجود دارد، تقلید است. پس اصل مسئله ی رجوع به غیر (لزوم تقلید) تقلیدی نیست یعنی ما در اینکه باید از غیر تقلید کنیم دیگر از کسی تقلید نمی کنیم و این عقل ماست که می گوید باید تقلید کنیم.

2. اصل رجوع به اعلم به طور کلی؛ گفتیم که حال ما

می خواهیم تقلید کنیم، از چه کسی باید تقلید کرد؟ آیا تقلید از اعلم لازم است یا تقلید از اعلم تعیین ندارد؟

عده ای معتقدند مسئله وجوب تقلید اعلم مثل اصل مسئله تقلید، تقلیدی نیست. اشکالی هم که مطرح می کنند این است که اگر بگوییم تقلید اعلم هم تقلیدی است دور لازم می آید. یعنی برای اینکه بدانند به فتوای اعلم لزوماً عمل کند یا نه. اگر بخواهد تقلید کند، دور پیش می آید. لذا چاره ای نیست که در این مسئله هم به عقل خود رجوع کند یعنی اصل مسئله تقلید برای او مسلم است ولی اینکه حالا از کسی به عنوان اعلم باید تقلید کند یا خیر، عقل او تکلیف او را معلوم می کند. این مطلب از دو حال خارج نیست یا این شخص احتمال تعیین تقلید اعلم را می دهد یا احتمال تعیین تقلید اعلم را نمی دهد؛ اگر احتمال تعیین تقلید اعلم را داد عقل می گوید اگر در جایی احتمال تعیین تقلید اعلم بود این بدین معنی است که احتمال می دهد رجوع به غیر جایز نباشد در اینجا چاره ای جز رجوع به اعلم از دید عقل نیست چون مورد از موارد دوران بین تعیین و تخییر است و از باب احتیاط حکم به لزوم اخذ به طرفی می کند که احتمال تعیین در آن وجود دارد لذا حکم می کند به لزوم اخذ به فتوای اعلم چون می گوید چه تقلید اعلم به نحو تعیینی واجب باشد و چه به نحو تخییری در هر صورت با عمل به فتوای اعلم اساساً دیگر احتمال عقاب منتفی است

و با عمل به فتوای اعلم یقین به امثال و فراغ ذمه پیدا می کند اما اگر به فتوای غیر اعلم رجوع بشود احتمال عقاب منتفی نیست لذا از دید عقل چنانچه احتمال تعین اعلم باشد، رجوع به اعلم متعین است.

اگر هم اساساً احتمال تعین تقلید اعلم را ندهد، عقل می گوید اگر احتمال تعین اعلم را نمی دهی، می توانی به غیر اعلم هم رجوع کنی. حال اگر به غیر اعلم رجوع کرد و او فتوی به وجوب تقلید اعلم داد، آن وقت باید به اعلم عدول کند و اگر هم فتوای غیر اعلم جواز رجوع به غیر اعلم بود، می تواند به فتوای غیر اعلم عمل کند و جایی برای مؤاخذه نیست. این بیان کسانی است که می گویند مسئله وجوب تقلید اعلم مثل اصل مسئله تقلید، تقلیدی نیست یعنی عقل این راه را پیش روی ما می گذارد.

در مقابل عده ای مسئله تقلید اعلم را تقلیدی می دانند و می گویند در این مسئله باید از اعلم تقلید کند چون شخص عامی خودش نمی تواند وجوب تقلید اعلم یا عدم آن را استنباط کند. این مسئله هم مانند سایر مسائل فرعی است که در آنها باید به اعلم رجوع شود. شما همان گونه که در وجوب نماز جمعه یا عدم وجوب نماز جمعه رجوع به اعلم می کنید، این مسئله هم یکی از فرعیات است و اصلاً اینکه باید از اعلم تقلید کرد یا نکرد این هم یک مسئله فرعی است مانند سایر فرعیات و تقلیدی است و باید دید که اعلم چه می گوید. آیا اعلم لزوم

تقلید اعلم را فتوی می دهد یا جواز را.

پس در واقع ما یک مسئله ای داریم به عنوان اصل تقلید که اصل تقلید یک مسئله ای است که تقلیدی نیست. و مسئله دیگر رجوع به اعلم است. حال که قرار است تقلید کنیم، آیا تقلید اعلم لازم است؟ در اینجا عرض کردیم عده ای می گویند مسئله ی تقلید اعلم هم عقلی است و تقلیدی نیست و عده ای هم می گویند مسئله تقلید اعلم تقلیدی است.

1. رجوع به اعلم در مسئله وجوب تقلید اعلم.

توجه به این نکته لازم است که مسئله اصل تقلید که گفته شد عقلی است، مورد قبول هگان است پس از آن نوبت به این مطلب می رسد که باید از چه کسی تقلید کرد. آیا باید اعلم باشد یا خیر؟ یعنی اصل رجوع به اعلم مطرح است. به طور کلی اینجا برخی مسئله به نحوی بیان کرده اند که گویا پس از آن مسئله دیگری نیز وجود دارد. می گویند اصل رجوع به اعلم هم عقلی است آنگاه پس از آنکه عقل رجوع به اعلم را لازم دانست به صورت کلی، حال باید نظر اعلم درباره مسئله وجوب و عدم وجوب تقلید اعلم چیست. یعنی پس از آنکه اصل تقلید اعلم را تقلیدی می دانند. بر این اساس می توان نتیجه گیری کرد ما در اینجا سه مطلب داریم و بعضی به نحوی مطلب را تقریر کرده اند که گویا در اینجا دو مطلب وجود دارد: یکی اصل مسئله تقلید که تقلیدی نیست و دیگری تقلید اعلم در مسئله وجوب و عدم وجوب تقلید

ص: 421

اعلم که آن را تقلیدی می دانند. قرینه ی آن نیز این ادعا است که مسئله وجوب تقلید اعلم هم مانند سایر فرعیات است که در آن باید از اعلم تقلید شود ولی مسئله این است که به چه دلیل بر سایر فرعیات باید از اعلم تقلید کرد. اول باید اصل رجوع به اعلم ثابت شود آنگاه سخن از رجوع به اعلم در این مسئله خاص به میان آید ولی به نظر می رسد این دو مطلب اگر از هم تفکیک شود بهتر است لذا ما ادعا کردیم در اینجا سه مطلب وجود دارد. در همین مسئله ی وجوب تقلید اعلم باید بینیم نظر اعلم چیست.

طبق بیانی که ما عرض کردیم بالاخره امام می فرماید: عامی در مسئله ی وجوب تقلید اعلم، باید از اعلم تقلید کند اگر به اعلم رجوع کرد، اعلم تاره در این مسئله فتوی به وجوب تقلید اعلم می دهد (صورت اول) و اخری فتوی به جواز تقلید اعلم می دهد (صورت دوم) اگر فتوی به وجوب تقلید اعلم داد در این صورت حق تقلید از غیر اعلم را ندارد اما اگر اعلم فتوی داد که به غیر اعلم هم می توان رجوع کرد، در این صورت مقلد مخیر است بین اخذ به فتوای اعلم، غیر اعلم.

إن قلت: در این صورت دوم اگر بخواهیم به فتوای غیر اعلم عمل کنیم، اینجا در واقع گویا عدول کردیم از اعلم به غیر اعلم و این قطعاً جایز نیست چون شما اول می گوید در این مسئله از اعلم تقلید کند پس شده مقلد اعلم. اعلم گفته که فتوای غیر اعلم

هم حجت است حال که مقلد می خواهد رجوع به فتوای غیر اعلم کند یعنی در این مسئله از اعلم تقلید کرده و از آن به بعد در سایر مسائل از غیر اعلم تقلید می کند و این یعنی عدول از اعلم به غیر اعلم و عدول از اعلم به غیر اعلم جایز نیست.

قلت: این اصلاً مصداق عدول نیست چون اگر به فتوای غیر اعلم رجوع می کند مستندش فتوای خود اعلم است و چون اعلم گفته به غیر اعلم می شود رجوع کرد، این شخص رجوع به غیر اعلم می کند پس در اینجا در واقع عدول نیست و گویا از خود اعلم دارد تقلید می کند لذا صدق عدول نمی کند. پس اشکالی ندارد در صورتی که اعلم فتوی به جواز تقلید غیر اعلم داد رجوع به غیر اعلم بشود.

کلام مرحوم سید:

این بحثی است که در قسمت اول وجود دارد که اگر اعلم فتوی به وجوب تقلید اعلم داد، مقلد نمی تواند رجوع به غیر کند اما اگر خود اعلم فتوی داد که می شود به غیر رجوع کرد، رجوع به غیر اشکالی ندارد. لکن مرحوم سید (ره) فرموده حتی اگر اعلم هم بگوید رجوع به غیر اعلم جایز است باز هم نمی شود به غیر اعلم رجوع کرد.

ایشان این مطلب را در مسئله چهل و ششم عروه بیان کرده اند. بیان مرحوم سید این است: «يجب على العامي أن يقلد الاعلم في مسئله وجوب تقليد الاعلم أو عدم وجوبه ولا يجوز أن يقلد غير الاعلم إذا افتى بعدم وجوب تقليد الاعلم» تا اینجا مانند مسئله

ص: 423



هفتم تحریر است. اما در ادامه ایشان اینگونه می فرمایند «بل لو افتی الاعلم بعدم وجوب تقلید الاعلم یشکل جواز الاعتماد علیه» حتی اگر اعلم هم فتوی داد به اینکه تقلید اعلم واجب نیست، مشکل است بتوانیم به این سخن و فتوای اعلم اعتماد کنیم «فالقدر المتیقن للعامی تقلید الاعلم فی الفرعیات» می فرماید قدر متیقن این است که عامی همه جا باید از اعلم تقلید کند یعنی حتی اگر نظر خود اعلم جواز رجوع به غیر اعلم رجوع باشد، باز هم نمی توان به غیر اعلم رجوع کرد و فقط باید از اعلم تقلید کرد.

اشکال:

در اینجا عمده محشین به مرحوم سید اشکال کرده اند به اینکه لا وجه للاشکال؛ اشکال کلام سید کجاست؟ مرحوم سید طبیعتاً به این اعتبار که عقل از باب احتیاط در دوران بین تعیین و تخییر حکم به لزوم اخذ به تعیین می کند، در دوران بین تعیین تقلید اعلم یا تقلید اعلم به نحو تخییری، عقل می گوید تقلید اعلم متعین است لذا مرحوم سید معتقد است حتی اگر اعلم فتوی به جواز رجوع به غیر اعلم بدهد، عقل کما کان به همین دلیل فتوای اعلم را یقینی می داند و چنانچه به غیر اعلم رجوع شود، عمل به فتوای او را موجب یقین به فراغ ذمه نمی داند. ولی مسئله این است که اگر کسی به اعلم رجوع کرد و اعلم فتوی به جواز رجوع به غیر اعلم داد، باید ببینیم که اینجا هم باز عقل از باب احتیاط حکم به لزوم اخذ به فتوای اعلم می کند؟ آیا باز هم عقل می گوید فتوای اعلم

ص: 424

یقیناً برای تو حجت و فتوای غیر اعلم برای تو مشکوک الحجیه است؟ آیا عقل باز هم می گوید که فتوای اعلم موجب یقین به امثال و فتوای غیر اعلم موجب یقین به امثال نیست؟ قطعاً اینجا مجالی برای این احتیاط نیست. تا مادامی که خود اعلم فتوی نداده رجوع به غیر اعلم جایز است، جای این احتیاط هست اما اگر خود اعلم فتوی داد به اینکه می شود به غیر اعلم رجوع کرد این به چه معناست؟ یعنی اینکه فتوای غیر اعلم حجت و معتبر است و دیگر فتوای غیر اعلم مشکوک الحجیه نیست. لذا با وجود فتوای اعلم به حجیت فتوای غیر اعلم و اعتبار فتوای او و جواز تقلید از او، دیگر مجالی برای احتیاط عقل نیست و عقل دیگر نمی گوید که اینجا از موارد دوران بین تعیین و تخیر است و باید اخذ به طرف احتمال تعیین کنیم. عقل دیگر نمی گوید اگر به فتوای غیر اعلم عمل کردی، یقین به امثال برای تو حاصل نمی شود. لذا چنانچه اعلم فتوی به جواز تقلید غیر اعلم داد، هیچ مانعی در رجوع به غیر اعلم نیست و اینکه مرحوم سید فرموده که حتی اگر اعلم هم فتوی به جواز تقلید غیر اعلم بدهد، نمی شود به غیر اعلم رجوع کرد، وجهی برای کلام ایشان نیست و به نظر می رسد که این اشکال به کلام ایشان وارد است.

بحث جلسه آینده: قسمت دوم این مسئله باقی مانده که در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 50

صوت

Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله

ص: 425

هفتم و هشتم

تاریخ: 13

دیماه 1390

موضوع جزئی: قسمت دوم

مسئله هفتم - قسمت اول مسئله هشتم مصادف

با: 9 صفر 1433 سال

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

تنبیه:

قبل از اینکه قسمت دوم مسئله هفتم را بیان کنیم لازم است یک نکته ای را متذکر شویم. در قسمت اول ما گفتیم چنانچه مقلد بنا بر حکم عقل به اعلم رجوع کند اگر فتوای اعلم این باشد که تقلید از غیر اعلم جایز نیست، در اینجا این شخص نمی تواند به غیر اعلم رجوع کند. اگر گفتیم فتوای اعلم این است که تقلید از غیر اعلم هم جایز است، اینجا مقلد می تواند به غیر اعلم هم رجوع کند یعنی مانعی از ارجاع اعلم به غیر اعلم نیست لکن ما اشاره کردیم مرحوم سید در همین فرض هم فرمودند که تقلید غیر اعلم جایز نیست. اشکال به فرمایش سید را هم ما بیان کردیم.

کلام شیخ انصاری: شیخ انصاری (ره) در رساله ی اجتهاد و تقلید از بعضی از معاصرین خود نقل می کند که اینها گفته اند ارجاع اعلم به غیر اعلم صحیح نیست یعنی اعلم نمی تواند به دیگری که غیر اعلم است، ارجاع بدهد. فرق این مطلب با آنچه که سید گفتند این است که سید فرمودند اگر اعلم فتوا به جواز تقلید غیر اعلم بدهد، تقلید از غیر اعلم جایز نیست لکن این کلامی که مرحوم شیخ در اینجا نقل می کنند در واقع سخن از ارجاع اعلم به غیر اعلم است.

مرحوم شیخ در

ص: 426

رد این کلام می فرماید: باید بینیم منظور کسی که قائل به منع شده چیست؛ اگر منظور این است که اعلم نمی تواند چنین فتوایی بدهد، این سخن باطلی است. چرا اعلم نتواند فتوی به جواز تقلید غیر اعلم بدهد؟ اعلم وقتی اجتهاد کرد و به این نتیجه رسید، وجهی برای منع از افتاء او نیست چون ادله را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده که تقلید از غیر اعلم جایز است. پس اگر منظور این است که او نمی تواند فتوی بدهد، این سخن باطلی است. اما اگر منظور این است که مقلد نمی تواند به این فتوی عمل کند، این هم سخن باطلی است. عمل مقلد به فتوای اعلم در این باره کاملاً صحیح است چون اعلم فتوی به جواز تقلید غیر اعلم داده و مقلد در این مسئله از او تقلید کرده و به غیر اعلم رجوع کرده است. تقلید در این مسئله هم جایز است و اشکالی ندارد. (1)

همانطور که ملاحظه فرمودید مرحوم سید همین عقیده را داشت یعنی قائل به این شد که مقلد نمی تواند از غیر اعلم تقلید کند و فرمایش سید در حقیقت همین احتمال دومی بود که شیخ انصاری دادند. احتمال اول در کلام سید جاری نیست چرا که او نمی گوید اعلم نمی تواند چنین فتوایی بدهد بلکه می گوید مقلد نمی تواند از غیر اعلم تقلید کند. این مسئله به این برمی گردد که ما مسئله ی تقلید اعلم را تقلیدی بدانیم یا ندانیم که ما در اول بحث اشاره کردیم البته همین جا بعضی از کسانی که قائل هستند مسئله تقلید اعلم هم

ص: 427

تقلیدی نیست مثل اصل مسئله تقلید، در عین حال قائل به جواز رجوع به غیر اعلم شدند یعنی این گونه نیست که اگر ما این مسئله را تقلیدی ندانستیم بگوییم پس مقلد حق تقلید از غیر اعلم را ندارد؛ استدلال آن و بحث های مربوط به آن گذشت.

یک فرمایشی هم محقق اصفهانی در این مقام دارند که به مرحوم شیخ اشکالی کرده و خوب است مراجعه شود. (1)

قسمت دوم: تقلید غیر اعلم در مسئله وجوب تقلید اعلم

بحث در این است که اگر مقلد به غیر اعلم رجوع کند؛ اینجا نیز دو صورت دارد: تارة غیر اعلم فتوی به عدم وجوب تقلید اعلم می دهد و اخری فتوی به وجوب تقلید اعلم می دهد.

صورت اول:

صورت اول اینکه فتوا به عدم وجوب تقلید اعلم داده شود. خود این صورت دو حالت دارد:

حالت اول: حالت اول این است که رجوع مقلد به غیر اعلم مستند به حکم عقل باشد چون احتمال تعیین اعلم را نمی دهد و اصلاً به ذهن مقلد خطور نمی کند که بین اعلم و غیر اعلم فرقی باشد یعنی هیچ مزیتی را برای اعلم نمی بیند لذا چون مزیتی برای اعلم نسبت به غیر اعلم نمی بیند، عقل او حکم می کند به اینکه تقلید غیر اعلم هم جایز است. یعنی عقل او چون فرقی بین اعلم و غیر اعلم نمی بیند، به غیر اعلم رجوع کرده و غیر اعلم فتوی به عدم وجود تقلید اعلم داده است؛ لذا اینجا می تواند از غیر اعلم تقلید کند.

حالت دوم: حالت دوم اینکه احتمال مزیت اعلم

ص: 428

---

1- . بحوث فی الاصول، رساله اجتهاد و تقلید، ص 66-67.

و تعیین او را می‌داده ولی مع ذلک به این احتمال توجه نکرده و به غیر اعلم رجوع کرده و غیر اعلم فتوی به عدم وجوب تقلید از اعلم یعنی جواز تقلید غیر اعلم داده است. اینجا تقلید غیر اعلم جایز نیست چون عقل با وجود احتمال تعیین اعلم از باب احتیاط در دوران بین تعیین و تخییر، جانب تعیین را می‌گیرد یعنی فقط فتوای اعلم را حجت می‌داند و اساساً فتوای غیر اعلم حجت نیست چون مشکوک الحجیت است و مشکوک الحجیت در حکم لا حجت است. پس اساساً در حالت دوم تقلید از غیر اعلم جایز نیست.

صورت دوم:

اما صورت دوم آنجایی است که مقلد عامی رجوع به غیر اعلم کرده و غیر اعلم فتوی به وجوب تقلید اعلم داده است؛ در این صورت هم همان دو حالت وجود دارد:

حالت اول: حالت اول اینکه احتمال تعیین اعلم را نمی‌دهد یعنی در نزد او اعلم هیچ مزیتی ندارد. اینجا فتوای غیر اعلم هم برای او حجت است پس می‌تواند به فتوای او عمل کند یعنی به غیر اعلم رجوع کند و رجوعش به غیر اعلم مستند به فتوای غیر اعلم باشد. حالت دوم: حالت دوم اینکه احتمال تعیین اعلم را می‌دهد و با اینکه این احتمال وجود داشته رجوع به غیر اعلم کرده است و غیر اعلم هم فتوی به وجوب تقلید اعلم داده است؛ در این صورت باید به فتوای اعلم رجوع کند اما نه از باب اینکه فتوای غیر اعلم در این باره حجت است و چون او گفته باید از اعلم تقلید

ص: 429

کنی، این مقلد باید از اعلم تقلید کند چون فرض این است که اصلاً فتوای او در این صورت حجت نیست پس معنی ندارد به استناد فتوای غیر اعلم بخواهد به سراغ اعلم برود بلکه از این باب باید از اعلم تقلید کند که قول غیر اعلم در این حالت مطابق با احتیاط است. خود قول غیر اعلم موضوعیت ندارد لکن چون این قول موافق و مطابق با احتیاط است، باید از اعلم تقلید کند. و وجه مطابقت با احتیاط هم معلوم است که بالاخره عقل در دوران بین تعیین و تخییر و جایی که احتمال تعیین هست، حکم به لزوم اخذ به طرفی می کند که احتمال تعیین در آن وجود دارد.

مسئله هشتم:

«إذا كان المجتهدان متساويين في العلم يتخير العامي في الرجوع الى أيهما كما يجوز له التبعض في المسألة يأخذ بعضها من أحدهما وبعضها من الآخر».

اگر دو مجتهد متساوی در علم باشند، عامی در رجوع به هر یک از این دو مخیر است. همانگونه که تبعض در مسائل هم جایز است یعنی بعضی از مسائل را از یکی از این دو مجتهد اخذ کند و بعض دیگر را از مجتهد دیگر اخذ کند.

همان گونه که ملاحظه می فرمایید مسئله هشتم هم دو قسمت دارد:

قسمت اول: تخییر در رجوع به متساویین

ما سابقاً در مورد این قسمت بحث کردیم. بحث این بود که اگر دو مجتهد متساوی باشند، مقلد عامی مخیر در رجوع به متساویین است. اگر به خاطر داشته باشید ما این بحث را در مسئله چهارم متعرض شدیم. در مسئله

ص: 430

چهارم بحث از عدول از حی به حی مساوی بود و بعد هم بحث عدول به حی اعلم مطرح شد لکن در آنجا اشاره کردیم قبل از اینکه عدول از حی به حی مساوی مطرح شود باید ابتدا معلوم شود که در اصل رجوع وظیفه چیست. رجوع به متساویین چه حکمی دارد تا بعد ما بحث از عدول را مطرح کنیم. از نظر ترتیب بحث حق این بود که این مسئله مقدم بر عدول از حی به حی مساوی مطرح می شد چون یکی بحث ابتداء و دیگری بحث استدامه و بقاء می باشد. از آنجا که این بحث را سابقاً مطرح کردیم دیگر اینجا اعاده نمی کنیم.

نتیجه بحث های استدلالی ما در آنجا این شد که نه ثبوتاً و نه اثباتاً رجوع به متساویین اشکالی ندارد به نحو تخییری چون مرحوم آقای خوئی یک اشکالی را مطرح کرده بودند که اساساً حجیت تخییری معقول نیست. اشکال ایشان این بود که به حسب مقام ثبوت اصلاً ممکن نیست ما مخیر بین دو حجت متعارض بشویم و ادله حجیت نمی تواند شامل متعارضین بشود چون مستلزم اجتماع ضدین یا تقيضین خواهد شد؛ ما پاسخ دادیم حجیت تخییری معقول است و تفصیل آن را ذکر کردیم و لذا ثبوتاً و به لحاظ امکانی گفتیم هیچ منعی از حجیت تخییری نیست. دو فتوایی که دو مجتهد متساوی داده اند ولو متعارضهم باشند، می توانند به نحو بدلیه حجت باشند لذا ثبوتاً که اشکالی نداشت و اثباتاً هم عرض شد نظر ادله یعنی سیره و روایات هم دلالت بر تخییر بین المتساویین می کنند.

در آنجا

ص: 431



هم اشاره کردیم که مرحوم سید این مطلب را در مسئله سیزدهم بیان کرده اند «إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة، يتخير بينهما» در یک جای دیگر هم این را فرموده اند. صدر مسئله شصت و پنجم عروه این است «فی صوره تساوی المجتهدین یتخیر بین تقلید آیهما شاء» پس مسئله تخیر در رجوع بین متساویین را مرحوم سید در دو جا مطرح کرده اند.

قسمت دوم: تبعیض در تقلید

قسمت دوم این است «كما يجوز له التبعض في المسائل يأخذ بعضها من أحدهما وبعضها من الآخر» اگر دو مجتهد متساوی بودند، ضمن اینکه مقلد مخیر است به هر یک رجوع کند، می تواند در تقلید به نحو تبعیضی عمل کند یعنی بعضی از مسائل را از یک نفر تقلید کند و بعضی مسائل را از شخص دیگر تقلید کند. فرض مسئله از نظر آنها که لزوم رعایت اورعیت را معتقدند پس این است که این دو مجتهد از هر جهت مساوی هستند و هیچ کدام نسبت به دیگری مرجحی ندارند البته ما معتقدیم تقدیم اورع لازم نیست و احتیاط مستحب این است که اورع در جایی که از نظر علمی مساوی هستند، مقدم بشود و الا- لزومی به تقدیم اورع نیست. ولی امام و سید احتیاط واجب کردند.

پس فرض این مسئله اساساً جایی است که این دو مجتهد طبق نظر آقایان حتی از نظر ورع و عدالت هم یکسان هستند علاوه بر اینکه از نظر علمی هم مساوی هستند. می گویند اگر دو مجتهد بودند با این خصوصیات، اینجا مقلد می تواند در بعضی از مسائل بدون محدودیت

ص: 432

از یک مجتهد تقلید کند و در بعضی مسائل از مجتهد دیگر تقلید کند و فرقی هم نمی کند ملاک انتخاب او چه باشد حتی می تواند ملاک گزینش راحتی و سختی عمل باشد بدین معنی که در مسائلی که مجتهد اول فتوای آسان تری دارد از او تقلید کرد. و در مسائلی که مجتهد دوم فتوای مشکل تری دارد از او تقلید نماید.

به این مطلب مرحوم سید در مسئله چهل و پنجم اشاره کرده «فی صوره تساوی المجتهدین یتخیر بین تقلید أیهما شاء کما یجوز له التبعیض حتی فی احکام العمل الواحد» مرحوم سید می فرماید تبعیض در تقلید جایز است حتی در احکام یک عمل.

اینجا کلام سید یک اضافه ای نسبت به کلام امام دارد. آنچه را که امام فرمودند (به حسب عبارت) تقلید در بعضی مسائل از یک مجتهد و تقلید در مسائل دیگر از مجتهد دیگر جایز است. مرحوم سید این را هم فرمودند «کما یجوز له التبعیض» و بعد می فرمایند که «حتی فی احکام العمل الواحد» نه اینکه در دو مسئله مختلف تبعیض در تقلید جایز باشد حتی در یک مسئله و یک عمل هم می تواند تبعیض در تقلید داشته باشد. مرحوم سید با مثالی این را توضیح می دهند و می فرمایند فرض کنید در مورد نماز یک مجتهد فتوی به وجوب جلسه استراحت داده و همچنین به استحباب تثلیث در تسییحات اربعه فتوی داده است (این فتوای مجتهد اول است) مجتهد دیگر عکس این فتوی داده است یعنی فتوی به وجوب تثلیث تسییحات و استحباب جلسه استراحت؛ در اینجا مقلد می تواند

به فتوای هر دو عمل کند یعنی می تواند در استحباب تثلیث به فتوای اولی عمل کند یعنی بگوید تثلیث مستحب است و در استحباب جلسه استراحت به فتوای دومی عمل کند و بگوید لازم نیست که من جلسه استراحت داشته باشم. پس تبعیض در تقلید حتی در احکام عمل واحد هم جایز است.

پس اصل بحث ما در تبعیض در تقلید است. یک صورت دیگر را هم سید اشاره کردند و آن تبعیض بین اعلم در بعضی از ابواب و اعلم در ابواب دیگر است که آن را در مسئله 47 ذکر کرده اند. مسئله چهل و هفتم این است «إذا كان المجتهدان أحدهما اعلم في أحكام العبادات و الآخر اعلم في المعاملات، فالأحوط تبعيض التقليد» یعنی احوط (در اینجا بحث لزوم است) این است که در عبادات به اعلم در باب عبادات رجوع کند و در معاملات به اعلم در باب معاملات رجوع کند «و کذا إذا كان أحدهما اعلم في بعض العبادات مثلاً و الآخر في البعض الآخر» در خود ابواب عبادات اگر کسی در مثلاً در حج اعلم است و کسی در صلاه و طهارت اعلم است؛ احوط این است که به اعلم در همان باب رجوع کند. البته طبق این مبنا حتی اگر در بعضی کتب از ابواب عبادات مثل صلاه یک مجتهد اعلم باشد و دیگری در کتاب خمس اعلم باشد، احوط آن است که به اعلم در همان کتاب رجوع کند.

پس ببینید این بحث را در چهار محور می توان خلاصه کرد:

▪ تبعیض در تقلید نسبت به مسائل مختلف که خود این دو صورت

دارد.

▪ تبعیض در تقلید نسبت به یک مسئله

▪ تبعیض در تقلید نسبت به هر واقعه ای

▪ تبعیض بین اعلم در بعضی از ابواب و اعلم در ابواب دیگر

پس تبعیض در تقلید به طور کلی این سه صورت و سه فرض را پیدا می کند. آنچه که امام (ره) در قسمت دوم مسئله هشتم فرمودند فقط در مورد تبعیض در تقلید نسبت به مسائل مختلف است.

بحث جلسه آینده: بعضی از این حدود را امام در اینجا متعرض نشدند مثل تبعیض در تقلید نسبت به مسئله واحده و تبعیض بین اعلم در بعضی از ابواب و اعلم در ابواب دیگر را باید این مطالب بررسی شود و ببینیم استدلال ها چیست که در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 51

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله هشتم تاریخ: 14

دیماه 1390

موضوع جزئی: قسمت دوم مسئله

هشتم (تبعیض در تقلید) مصادف

با: 10 صفر 1433 سال

دوم جلسه: 51

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

بحث در قسمت دوم مسئله هشتم بود. موضوع بحث تبعیض در تقلید است؛ گفتیم که این مسئله چند صورت دارد. ظاهر کلام امام (ره) مطلق است ولی ما پیرامون صور مختلف تبعیض باید بحث کنیم. مجموعاً پنج صورت در موضوع تبعیض در تقلید متصور است که چهار صورت آن مربوط به تبعیض در تقلید از متساویین و یک صورت مربوط به تبعیض بین اعلم در بعضی از ابواب و اعلم

ص: 435

در ابواب دیگر است.

اما چهار صورتی که مربوط به تبعیض در تقلید از متساویین است عبارتند از:

صورت اول: تبعیض در تقلید از متساویین در مسائل مختلف که آن مسائل به هم مربوط نیستند یعنی در مسائل مختلف غیر مرتبط. منظور از غیر مرتبط یعنی غیر مرتبط به اجزاء و شرایط عمل واحد.

صورت دوم: تبعیض در تقلید از متساویین در مسائل مختلف مرتبط به اجزاء و شرایط عمل واحد است.

صورت سوم: تبعیض در تقلید از متساویین در مسئله واحده است.

صورت چهارم: تبعیض در تقلید از متساویین در هر واقعه ای است.

یک صورت هم مربوط به تبعیض در تقلید از اعلم است که عبارت است از:

صورت پنجم: تبعیض بین اعلم در بعضی از ابواب و اعلم در ابواب دیگر است.

بررسی صورت اول:

صورت اول اینکه در دو مسئله ی مختلف که با هم مرتبط نیستند و به اجزاء و شرایط عمل واحد مربوط نمی شوند تبعیض در تقلید داشته باشد مثل اینکه یک مسئله ای مربوط به باب عبادات است و دیگری مربوط به باب معاملات است یا یک مسئله ای مربوط به خمس است و یکی مربوط به صلاه یا در خود صلاه یک مسئله ای مربوط به نماز آیات است و یک مسئله ای مربوط به نماز یومیه است و یا حتی یک مسئله ای مربوط به نماز صبح است و یک مسئله ای مربوط به نماز مغرب است همه اینها می شوند مسائل مختلف غیر مرتبط به اجزاء و شرایط عمل واحد. در این صورت اگر کسی

ص: 436

تبعیض را جایز ندانست، در بقیه ی صور به طریق اولی جایز نمی داند. در اینجا دو نظریه و دو قول وجود دارد:

قول اول: عده ای می گویند تبعیض جایز نیست.

قول دوم: اکثراً تبعیض را جایز می دانند. البته آنهایی هم می گویند تبعیض جایز نیست در صورت علم به مخالفت فتاوا می گویند تبعیض جایز نیست چون اگر فتاوی متساویین مختلف نباشد، که مشکلی ندارد. از جمله کسانی که به این نظریه و این قول معتقد است مرحوم آقای حکیم است. ما باید ببینیم دلیل قول به عدم جواز تبعیض در این صورت چیست؟

دلیل قول اول:

مرحوم آقای حکیم در ذیل مسئله سی و سوم عروه که سید این عبارت را دارند «و يجوز التبعیض فی المسائل» فرموده اند «و فیه نظر» ایشان در جواز تبعیض در مسائل مختلف اشکال کرده اند. دلیل ایشان بر عدم جواز تبعیض این است که اگر دو مجتهد در فتوی اختلاف داشته باشند و ما علم به اختلاف فتاوی دو مجتهد متساوی داشته باشیم، ادله ی جواز تخییر نمی تواند تخییر بین المتساویین را ثابت کند.

اگر به خاطر داشته باشید ما عرض کردیم مرحوم آقای خوئی هم در مسئله ی تخییر بین المتساویین فرمودند تخییر در صورتی ثابت است که علم به مخالفت نباشد و الا- اگر بین المتساویین از نظر فتاوا اختلاف باشد، ما در رجوع مخیر نیستیم خلافاً للسیّد و امام (ره) و قول مختار که تفصیلاً تخییر را مطلقاً ثابت کردیم (چه علم به مخالفت باشد و چه نباشد تخییر بین المتساویین ثابت است).

مرحوم آقای

ص: 437

حکیم می فرمایند ادله جواز تخییر نمی تواند تخییر را حتی در دو مسئله مختلف در صورتی که دو مجتهد متساوی اختلاف در فتوی داشته باشند، ثابت کند. حال علت اینکه ادله نمی تواند تخییر را در این صورت اثبات کند، به نظر مرحوم آقای حکیم این است که ادله را که بررسی می کنیم یکی از ادله اطلاقات ادله جواز تقلید است؛ اطلاقات ادله حجیت فتوی نمی تواند شامل دو فتوای متعارض شود. وقتی هم که نمی تواند شامل دو فتوای متعارض شود، این اطلاقات از دلالت ساقط می شوند. پس نمی توان برای جواز تبعیض به آن استناد کرد. به سراغ اجماع می آییم؛ اجماع هم برای اینکه بتواند اثبات کند تخییر را و شامل صورت تبعیض هم بشود، باید عمومیت آن ثابت شود یعنی ثابت شود اجماع بر تخییر بین المتساویین هم شامل رجوع ابتدائی است و هم شامل صورت تبعیض است در حالی که این عمومیت برای ما ثابت نیست که شامل صورت تبعیض هم بشود. حال که شک داریم می گوئیم اجماع یک دلیل لبی است و در دلیل لبی هم باید اخذ به قدر متیقن شود و قدر متیقن از معقد اجماع همان تخییر بین المتساویین در کل مسائل است. همینطور است در مورد سیره ای که اتصال به زمان معصوم پیدا کند. در سیره عقلائیة این عمومیت ثابت نیست که وقتی دو عالم اختلاف نظر دارند در بعضی از مسائل رجوع به یک عالم بکنند و در بعضی از مسائل رجوع به عالم دیگر بکنند. بنابراین نه اطلاقات ادله و نه اجماع و نه سیره عقلائیة هیچ کدام

جواز تبعیض در مسائل مختلف را ثابت نمی کنند و ادله از این جهت وافی به مقصود نیست. لذا ایشان می فرماید «و فیه نظر» (1) بررسی دلیل قول اول:

حال باید بینیم آیا فرمایش مرحوم آقای حکیم و این استدلالی که کرده اند بر عدم جواز تبعیض درست است یا نه؟ عرض کردیم ایشان می فرماید تبعیض در مسائل جایز نیست یعنی گویا مطلقاً می خواهد تبعیض را نفی کند.

به نظر ما این فرمایش مرحوم آقای حکیم تمام نیست. کلام ایشان از چند جهت محل اشکال است:

اولاً: ایشان می فرماید اطلاقات ادله نسبت به دو فتوای متعارض از حجیت و اعتبار ساقط است و ما این را سابقاً گفتیم که این سخن باطلی است؛ به چه دلیل اطلاقات ادله ی حجیت فتوی و ادله جواز تقلید نتواند شامل دو فتوای متعارض شود؟ اگر دلالت آیه نفر و آیه سؤال و همه روایاتی که فتوای مجتهد را برای ما حجت می کرد را بپذیریم، دو فتوای متعارض را هم برای ما حجت قرار می دهد لکن حجیتش به نحو حجیت تخیری است و حجیت تخیری هم معقول است. پس اشکال ما به مرحوم آقای حکیم این شد که منعی از شمول ادله ی تقلید و حجیت فتوی نسبت به دو فتوای متعارض نیست. یعنی شما اگر بخواهید دلیل را منحصر در اجماع بکنید و بعد نتیجه بگیرید که اجماع که عمومیت آن ثابت نیست و دلیل لبی است و باید در آن اخذ به قدر متیقن بشود، ما عرض می کنیم که دلیل منحصر در اجماع نیست و ادله حجیت فتوی این مطلب

ص: 439



را اثبات می کند. بعلاوه از سیره عقلانیه هم این عمومیت استفاده می شود؛ ایشان می گوید که در این سیره احراز نمی شود که عقلاء در رجوع به عالم تبعیض داشته باشند یعنی گاهی به یک عالم رجوع کنند و گاهی به عالم دیگر (دو عالم متساوی) در بین متشرعه هم این گونه نبوده که در بعضی مسائل گاهی به یک مجتهد رجوع کنند و در بعضی مسائل به مجتهد دیگر این هم به نظر ما صحیح نیست یعنی ما می توانیم عمومیت سیره عقلاء را احراز کنیم یعنی عقلاء در رجوع به دو عالمی که متساوی هستند در بعضی مسائل به یک عالم رجوع می کنند و در بعضی مسائل به عالم دیگر. لذا هم اطلاعات ادله جواز تقلید این مطلب را ثابت می کند و هم سیره عقلانیه برای ما محرز است که به نحو عموم شامل صورت تبعیض هم می شود. لذا به نظر می رسد این فرمایش و این استدلال تمام نیست.

ثانیاً: سلمنا که اطلاعات ادله تقلید شامل متعارضین نشود، این به بحث ما آسیبی نمی رساند چون عدم شمول نسبت به دو فتوای متعارض یعنی دو فتوای متعارض در موضوع واحد؛ اگر بپذیریم اصل عدم اطلاق ادله جواز تقلید را، می گوییم ربطی به ما نحن فیه ندارد چون در ما نحن فیه بحث در مورد دو فتوا در دو مسئله مختلف می باشد لذا مستلزم جمع بین ضدین و تقضین نیست.

ثالثاً: غیر از ادله جواز تقلید ما سیره عقلانیه هم داریم که از این سیره می توانیم احراز عموم کنیم و بگوییم شامل صورت

تبعیض هم می شود. پس دلیل قائلین به عدم جواز تبعیض تمام نیست.

نتیجه اینکه با توجه به مطالبی که در پاسخ به استدلال مرحوم آقای حکیم عرض کردیم در واقع می توانیم استدلال بر جواز تبعیض را کشف بکنیم.

دلیل قول دوم:

قول دوم که قول مشهور است و غالباً فتوی به جواز تبعیض در مسائل مختلف غیر مرتبط داده اند، دلیلش با آنچه ما الان گفتیم معلوم شد. دلیل این است که وقتی تخییر در رجوع به دو مجتهد متساوی ثابت شده و ادله هر دو فتوی را برای این شخص حجت کرده چه علم به اختلاف فتاوا داشته باشیم و چه نداشته باشیم لذا هر یک از این دو فتوی در هر مسئله ای حجت است و می توان عمل را بر آن منطبق کرد. اگر به فتوای مجتهد اول به یک مسئله ای در باب نماز عمل شود، این حجت است و اگر به فتوای مجتهد دوم در مسئله ای در باب خمس عمل شود، این هم حجت است و منعی از شمول ادله نسبت به این دو فتوی نیست. بعلاوه سیره عقلائیة فتوای هر دو مجتهد را برای ما حجت می کند و در این جهت فرق نمی کند که در همه مسائل از یک مجتهد تقلید کنیم یا در بعضی از مسائل از مجتهد اول و در بعضی مسائل از مجتهد دوم تقلید کنیم. هیچ مشکلی در این جهت به نظر نمی رسد.

بحث جلسه آینده: بحث در صورت دوم که تبعیض در تقلید در مسائل مختلف که مرتبط به اجزاء و شرایط عمل واحد است،

ص: 441

امیر المؤمنین علی علیه السلام در روایتی می فرماید: «إِنَّ عُمْرَكَ عَدَدُ أَنْفَاسِكَ وَ عَلَيْهَا رَقِيبٌ تُحْصِيهَا.» (1)

امیر المؤمنین خطاب به انسان ها و بنی آدم می فرماید: عمر شما همان عدد نفس های شما می باشد و بر انفس شما کسی گماشته شده که این نفس ها را می شمارد. حقیقت عمر و دوران عمر یعنی همین لحظه هایی که ما در آن زندگی می کنیم. اینکه حضرت می فرماید عمر تو عدد نفس های توست این در واقع می خواهد اشاره به یک امر مهمی بکند که اولاً نفس های انسان و لحظات عمر انسان حساب و کتاب دارد چون می فرماید عمر عدد انفس است و بر این انفس انسان کسی گماشته شده که آن را حساب می کند. حال این شمارش و احصاء این نفس ها برای این نیست که فقط چند نفس کشیده ای! ثم ماذا؟ بلکه این بدین معنی است که نفس ها را می شمارد، کارها و اعمالی را که انسان در لحظات عمرش انجام می دهد، ثبت می شود. پس اولین نکته ای که از این روایت فهمیده می شود این است که لحظات عمر انسان حساب و کتاب دارد و هر نفسی که انسان می کشد، حساب و کتاب دارد؛ حال شما حساب کنید که در روز و هفته و ماه و سال این لحظات چقدر است. آن وقت آیا ما این مراقبت را داریم که راجع به لحظه، لحظه ی اعمال و نیت خود دقت کنیم؟

دومین نکته این است که به گذر

ص: 442

عمر اشاره می کند؛ عمر انسان یک عمر محدود است و هر شماره ای که برای این انفاس گذاشته می شود یعنی دارد از پیمانۀ ی شمارش اعداد انفاس عمر کم می شود.

پس از این روایت استفاده می شود که باید قدر تک تک لحظات عمر را دانست. در روایتی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وارد شده که حضرت (صلی الله علیه و آله) می فرماید: یا ابا ذر «کن علی عمرک اشح منک علی درهمک و دینارک» بر سرمایه عمرت دقت و رقبت بیشتری داشته باش تا بر درهم و دینارت. اینقدر که ما حساب اموال خود را می کنیم، لحظات عمر که بیشتر باید مورد حساب قرار گیرد. در هر صورت امیدواریم خداوند تبارک و تعالی این توفیق را به ما بدهد که بتوانیم لحظه های عمرمان را هم خوب استفاده کنیم و هم مراقبت کنیم.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 52

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله هشتم تاریخ: 18

دیماه 1390

موضوع جزئی: قسمت دوم مسئله

هشتم (تبعیض در تقلید) مصادف

با: 14 صفر 1433 سال

دوم جلسه: 52

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در تبعیض در تقلید بود. عرض کردیم موضوع تبعیض در تقلید را می توان در پنج صورت بررسی کرد؛ بحث از صورت اول که تبعیض در تقلید در مسائل مختلف غیر مرتبط با هم بود گذشت. مسائل مختلف غیر مرتبط یعنی مسائلی که مرتبط به اجزاء و شرایط

عمل واحد نیستند. نتیجه بحث این شد: تبعیض در تقلید نسبت به مسائل مختلف

ص: 443

که به هم مرتبط نیستند، جایز است.

بررسی صورت دوم:

صورت دوم این است که دو مسئله مختلف با هم مرتبط باشند منظور از دو مسئله مختلف مرتبط با هم یعنی اینکه هر دو مرتبط به اجزاء و شرایط عمل واحد باشند مثال این مورد را سابقاً ذکر کردیم. در کلام مرحوم سید هم این مورد هم آمده بود مثل اینکه یک مجتهد فتوی به وجوب سوره بدهد و همچنین فتوی به کفایت یک تسبیحه از تسبیحات اربعه یعنی فتوی به استحباب تثلیث تسبیحات اربعه بدهد در مقابل مجتهد دیگر عکس این فتوی را اختیار کند یعنی فتوی به استحباب سوره و فتوی به وجوب تثلیث تسبیحات اربعه بدهد. در اینجا تبعیض در تقلید به این نحو است که مقلد نمازش را بدون سوره و اکتفاء به یک تسبیحه از تسبیحات اربعه بخواند (یک صورت از تبعیض این است و الان صورت دیگری هم می شود در اینجا تصویر کرد).

می خواهیم ببینیم آیا تبعیض در تقلید در دو مسئله مختلف مرتبط با یکدیگر جایز است یا خیر؟

اقوال:

در این مورد عرض کردیم مرحوم سید قائل به جواز تبعیض هستند. از ظاهر اطلاق کلام امام (در همین عبارت مسئله هشتم) هم استفاده می شود تبعیض در این صورت جایز است لکن در ذیل مسئله شصت و پنجم عروه امام در ذیل این عبارت سید که فرموده «کما يجوز له التبعية في احكام العمل الواحد» تعلیقه ای دارند و می فرمایند «إذا لم یکن باطلاً علی الرأیین مع العمل بهما» ما با مرحوم سید موافق نیستیم؛ تبعیض در عمل واحد اگر

ص: 444

موجب بطلان عمل از دید آن دو مجتهد نشود، جایز است ولی اگر عمل از دید دو مجتهدی که این مقلد به فتوای آنها عمل کرده باطل باشد، تبعیض جایز نیست.

پس تعلیقه ای که امام در ذیل مسئله ی شصت و پنجم عروه دارند در واقع با اطلاقی که اینجا در عبارت مسئله هشتم مشاهده می شود متفاوت است یعنی آن تعلیقه می تواند مقید این عبارت باشد. اینجا اطلاق عبارت اقتضاء می کند تبعیض مطلقاً جایز باشد و حداقل این است که در مسائل مختلف به نظر امام تبعیض جایز است اما یکی از صور تبعیض، تبعیض در مسائل مختلف مرتبط با هم است که در اینجا امام با تبعیض موافق نیستند.

بعضی از بزرگان یا حتی اکثر بزرگان در مورد این مسئله با مرحوم سید موافق نیستند:

مرحوم آقای بروجردی (ره) و مرحوم آقای خونساری اینجا بر خلاف سید فرموده اند «الاحوط ترک التبعیض فی مثل هذا»

تعلیقه مرحوم نائینی این است «اذا بطل عمله جمله بفتوی کل واحد منهما لم یجز التبعیض کما فی المثال و اشباهه علی الاقوی» مرحوم نائینی که فتوی داده به عدم جواز تبعیض اگر عمل به گونه ای باشد که به فتوای هر دو باطل باشد. این تقیید به بطلان عمل علی کلا الرأیین اگر پیش بیاید در کلام اکثر بزرگان هست که تبعیض در این صورت جایز نیست.

مرحوم آقای گلپایگانی هم فرمودند «الاحوط بل الاقوی ترک التبعیض فی المثال و اشباهه مما یوجب التبعیض بطلان العمل علی القولین» در این مثال و امثال آن تبعیض جایز نیست. در اینجا اگر

به فتوای این دو نفر عمل کند در حقیقت این عمل از دید هر دو باطل است اگر نماز را به گونه ای اتیان کند که جلسه استراحت نداشته باشد و تسبیحات اربعه را هم یک بار بخواند. موردی که محل بحث است و اکثراً در آن اشکال کرده اند این است که این مورد و تبعیض به این نحو در مسائل مختلف مرتبط با هم اگر موجب بطلان عمل علی کلاً القولین شود یعنی این عمل جامع بین دو فتوی که مقلد انجام داده اگر نزد مجتهد اول برده شود، مجتهد اول می گوید این باطل است و اگر نزد مجتهد دوم برده شود، مجتهد دوم هم می گوید این عمل باطل است. چنین عملی که ناشی از تبعیض در تقلید است، جایز نیست.

بهر حال جمع زیادی یا به نحو فتوی یا به نحو احتیاط و جویی این نحوه تبعیض را جایز نمی دانند. از جمله کسانی که به مرحوم سید اشکال کرده، مرحوم آقای خوئی هستند. ما استدلال ایشان را بیان می کنیم و بعد ببینیم که آیا به طور کلی تبعیض در این مورد جایز است یا نه؟

استدلال مرحوم آقای خوئی بر عدم جواز تبعیض در صورت دوم:

مرحوم آقای خوئی به طور کلی می فرماید اگر ما معتقد شویم به تخییر بین المتساویین در این صورت تبعیض به این کیفیت جایز است اما اگر گفتیم تخییر بین متساویین مطلقاً ثابت نیست و فقط مختص به جایی است که علم به مخالفت فتاوا نداشته باشد، اگر علم به مخالفت فتاوا داشت، تخییر بین المتساویین جایز نیست. که نظر خود

ایشان هم همین است. در این صورت تبعیض در تقلید از دو مجتهد نسبت به مسائل مرتبط با اجزاء و شرایط عمل واحد جایز نیست یعنی در واقع ایشان مسئله را دائر مدار علم به مخالفت دو فتوی یا عدم علم به مخالفت دو فتوی می کنند.

چرا اگر مقلد عملش به گونه ای باشد که علم به مخالفت دو فتوی داشته باشد تبعیض در تقلید جایز نیست؟

ایشان می فرماید به این دلیل که در مرکبات اعتباریه صحت اجزاء هم ارتباطی است یعنی صحت هر جزئی از اجزاء مقید به صحت جزء دیگر است. اگر یکی از اجزاء مرکب باطل شد بقیه اجزاء هم باطل می شوند لذا اگر این شخص نماز بدون سوره بیاورد و در عین حال در تسبیحات اربعه به یک تسبیحه اکتفاء کند، در این صورت این شخص علم به مخالفت با هر دو مجتهد پیدا می کند چون طبق نظر یک مجتهد که نماز بدون سوره خوانده، نمازش باطل است چون او فتوی به وجوب سوره داده و طبق نظر مجتهد دیگر هم نماز این شخص باطل است چون او فتوی به وجوب تثلیث تسبیحات اربعه داده و این مقلد فقط یک تسبیحه را بجا آورده است. پس هم طبق نظر مجتهد اول و هم طبق نظر مجتهد دوم نماز این شخص باطل است چون در این مسئله علم به مخالفت با هر دو مجتهد پیدا کرده یعنی علم دارد با این نحوه اتیان به صلاه با واقع مخالفت کرده است چون یکی از آن دو مجتهد نماز را باطل می داند به جهت اخلال در سوره و

ص: 447



دیگری هم نماز را باطل می داند به جهت اخلاص به تثلیث تسییحات اربعه.

نتیجه این است که این شخص حداقل احتمال بطلان نمازی را که خوانده می دهد یعنی در صحت و فساد نمازش شک دارد. منشأ این شک هم این است که می بیند هر دو مجتهد این را باطل می دانند. اگر انسان شک کند در اینکه نمازش صحیح است یا فاسد، در غیر موارد لاتعاد و قاعده فراغ و تجاوز برای اینکه نمازش را اعاده یا قضاء نکند باید استناد به یک حجت و فتوای معتبر داشته باشد چون به حسب قاعده غیر از آن موارد استثناء اگر شک در صحت نماز پیدا کند باید به حسب قاعده اشتغال نمازش را اعاده یا قضاء کند چون یقین به فراغ ذمه با آن نمازی که خوانده پیدا نمی کند. نمی داند از ذمه ی اقیموا الصلاه با این عمل فارغ شده یا نشده است. حال باید دید که آیا حجت و فتوای معتبری در اینجا وجود دارد که حداقل به استناد یک فتوای معتبر آن نمازش تمام باشد و نیازی به اعاده و قضاء نداشته باشد؟ خوب ما می بینیم چنین حجت معتبری وجود ندارد؛ عمل او طبق نظر هیچ یک از این دو مجتهد صحیح نیست و هر دو مجتهد می گویند عمل این مقلد باطل است گرچه وجه بطلان عمل از دید هر یک متفاوت با دیگری است لکن اصل مسئله این است که هم مجتهد اول می گوید این عمل باطل است و هم مجتهد دوم پس مستندی که بتواند این نماز را تصحیح بکند نیست و این

ص: 448

مقلد شک در صحت و فساد دارد و چیزی که او را از اعاده و قضاء معاف کند نیست لذا این معنایش این است که این عمل باطل است و باید اعاده یا قضاء کند. لذا تبعیض در تقلید که منشأ این بطلان است، در صورت دوم جایز نیست. (1)

بررسی استدلال مرحوم آقای خوئی:

اساس این اشکال صرف نظر از چند اشکال مورد قبول است.

اولاً: اشکالی که به مرحوم آقای خوئی وارد است این است که اصلاً چرا در تخییر بین المتساویین بین صورت علم به مخالفت و عدم علم به مخالفت فرق گذاشته اند، چنانچه سابقاً هم اشاره کردیم. مرحوم آقای خوئی فرمودند در صورت تساوی بین المجتهدین اگر علم به مخالفت فتاوا نباشد، تخییر ثابت است اما اگر علم به مخالفت فتاوا باشد در این صورت تخییر ثابت نیست و باید به احوط القولین رجوع کرد؛ اشکال این کلام را بحث کردیم و گفتیم که به نظر ما تخییر مطلقاً ثابت است چه علم به مخالفت باشد و چه علم به مخالفت نباشد.

ثانیاً: اشکال این است که چرا در تبعیض بین صورت علم به مخالفت و عدم آن فرق گذاشته اند؟ اگر فتاوا یکی باشد اصلاً تبعیض به آن معنی صدق نمی کند یعنی حداقل باید فتاوا موافق نباشد تا تبعیض معنی پیدا کند مخصوصاً بر مبنایی که در تقلید استناد را معتبر نمی دانند. پس فرض مسئله این است که تبعیض در تقلید بالاخره یک نتیجه ای در مقام عمل بین این دو ایجاد می کند حتی در صورت سوم و چهارم هم ملاحظه خواهید فرمود که تبعیض در مسئله

ص: 449

واحدہ یا در وقایع مختلف بالاخره یک تغییری را در ناحیه عمل در پی خواهد داشت.

صرف نظر از این دو اشکال که یکی به تفصیل در اصل تخییر بین المتساویین است و دیگری به تفصیل در تبعیض در تقلید بین علم به مخالفت و عدم آن، اساس مطلب ایشان را ما قبول داریم. ایشان فرمودند صحت اجزاء و مرکبات ارتباطیه مقید به صحت اجزاء دیگر است و اگر یک جزء مرکب باطل شد بقیه اجزاء هم باطل می شود؛ اصل این فرمایش کاملاً صحیح است لذا همان طوری که اکثراً به مرحوم سید اشکال کرده اند و تبعیض را در این صورت جایز نمی دانند به نظر می رسد تبعیض در این صورت جایز نیست. عرض کردیم اینکه در مسئله هشتم تحریر امام (ره) به نحو مطلق از تبعیض سخن گفته و تبعیض در مسائل مختلف را جایز دانسته اند، اطلاق کلام ایشان اقتضاء می کند این نحو تبعیض هم جایز باشد لکن حاشیه ای که در ذیل مسئله 65 دارند تقریباً همین نظر است. امام در آنجا در ذیل فرمایش سید که فرمود «کما يجوز التبعیض حتی فی احکام العمل الواحد» می فرمایند: «اذا لم یکن باطلاً علی الرأین مع العمل بهما» اگر این عمل باطل نباشد بر طبق هر دو رأی و بر اساس هر دو فتوی یعنی اگر عمل به هر دو فتوی بکنند و مجتهد اول بگوید باطل است و مجتهد دوم هم بگوید باطل است، اینجا تبعیض جایز نیست. پس در حقیقت امام هم از کسانی است که تبعیض را در این صورت جایز نمی دانند. این تذکر

ص: 450

باید داده می شد که یک وقت از اطلاق کلام امام در مسئله هشتم به اشتباه نیفتیم که امام تبعیض را در صورت دوم جایز می داند. نه امام این را جایز نمی داند کما اینکه اکثراً این را جایز نمی دانند و به مرحوم سید اشکال کرده اند. ما هم نظرم آن است که تبعیض در این صورت جایز نیست.

بررسی صورت سوم:

صورت سوم تبعیض در مسئله واحده است. آنچه در کلام سید آمده تبعیض در عمل واحد است اما اینجا تبعیض در مسئله واحده است. مثل اینکه در مسئله اهل کتاب مجتهدی فتوی به طهارت اهل کتاب داده و مجتهد دیگر فتوی به نجاست اهل کتاب داده است؛ مقلد در مقام تقلید تبعیض به خرج بدهد و در مورد مسیحیان از مجتهد اول تبعیت کند که مجتهد اول قائل به طهارت اهل کتاب است و در مورد یهود از مجتهد دوم تقلید کند که به نجاست اهل کتاب قائل است. این صورت در کلمات سید در مسائل عروه صراحتم بیان نشده و در کلمات امام هم در تحریر تصریح به این مورد نشده مگر اینکه بگوییم این مورد مشمول اطلاق کلام آنها می باشد. ظاهر این است که این فرض جایز است و منعی برای تبعیض در تقلید نیست و در چنین مواردی نه مشکل علم به مخالفت واقع و نه علم به مخالفت هر دو مجتهد پیش می آید. بالاخره نسبت به بعضی ها فتوای اول را عمل می کند و نسبت به بعضی فتوای دوم البته منظور این نیست که در یک مسئله چند جور عمل کند بلکه

ص: 451

در مسائلی که این امکان هست. بررسی صورت چهارم:

صورت چهارم تبعیض در تقلید در هر واقعه ای است به این معنی که در هر واقعه ای به یکی از دو نفر رجوع کند یعنی یکبار طبق فتوای مجتهد اول عمل کند و بار دیگر به فتوای مجتهد دوم عمل کند مثل اینکه یک جمعه به فتوای کسی عمل کند که نماز جمعه را واجب می داند و یک جمعه به فتوای کسی عمل نماید که نماز ظهر را واجب تعیینی می داند. آیا این گونه تبعیضی جایز است یا نه؟

این صورت تابع این است که در تخییر بین المتساویین، تخییر را ابتدائی بدانیم یا استمراری؛ به عبارت دیگر حکم این مسئله تابع جواز عدول یا عدم جواز عدول است. ما این مسئله را در بحث از عدول از حی به حی مساوی مطرح کردیم (در مسئله چهارم) اگر ما عدول را جایز دانستیم یعنی گفتیم این تخییر همان گونه که در ابتداء ثابت است در استدامه هم ثابت است (بین المتساویین) یعنی می تواند عدول کند به حی مساوی دیگر؛ اگر این مبنا را داشتیم اینجا تبعیض در تقلید در هر واقعه ای اشکالی ندارد. ولی اگر کسی قائل شد به عدم جواز عدول از مساوی به مساوی، در اینجا حق ندارد قائل به تبعیض در تقلید در وقایع مختلف بشود اما ما چون معتقدیم که عدول از حی به حی مساوی جایز است نتیجه می توانیم بگوییم تبعیض در تقلید در هر واقعه ای جایز است چون این تابع اصل تخییر است.

بحث جلسه آینده: این چهار صورت که عرض

کردیم همه مربوط به صورت تساوی بین المجتهدین بود. صورت پنجم باقی مانده که آن مربوط به این است که یک مجتهدی در بعضی از ابواب اعلم و مجتهد دیگر در ابواب دیگر اعلم است که باید ببینیم که در آنجا حکم تبعیض چگونه است که مباحث آن را در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 53

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله هشتم و نهم تاریخ: 19

دیماه 1390

موضوع جزئی: قسمت دوم مسئله

هشتم و فرض اول مسئله نهم مصادف

با: 15 صفر 1433 سال

دوم جلسه: 53

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

خلاصه جلسه گذشته:

یک صورت از صور مسئله ی تبعیض در تقلید باقی مانده که این صورت را بیان می کنیم و وارد در مسئله نهم می شویم. چهار صورت از صور تبعیض در تقلید از متساویین ذکر شد.

بررسی صورت پنجم:

صورت پنجم مربوط به تبعیض در تقلید از اعلم است. اگر دو مجتهد باشند یکی اعلم در یک باب و دیگری اعلم در باب دیگر اینجا گفته اند واجب است تبعیض در تقلید. در چهار صورت قبلی می گفتند تبعیض در تقلید جایز است و بحث جواز تقلید بود اما اینجا بحث وجوب تبعیض است. اول صورت مسئله را تصویر بکنیم که چطور می شود یکی از مجتهدین در یک باب اعلم و مجتهد دیگر در باب

مثلاً یکی در باب عبادات اعلم است و دیگری در باب معاملات؛ باب عبادات خصوصیتی

ص: 453

که دارد این است که بیشتر مبتنی بر روایات و اخبار است. فروع زیادی در عبادیات وجود دارد بنابراین احاطه ی مجتهد بر اخبار و روایات و نظائر این فروع و جمع بین روایات متعارض ممکن است بیش از فقیه و مجتهد دیگر باشد. در معاملات مسئله این چنین نیست؛ در باب معاملات اخبار و روایات کمتر است و آنچه بیشتر مورد استفاده قرار می گیرد قواعد و کبریات و عمومات است و روایات خاصه کمتر وجود دارد. در باب عبادات روایات خاص بیش از قواعد عامه و مطلقات و عمومات مورد استفاده است و این مسئله در باب معاملات به عکس است و روایات خاص کمتر داریم. لذا ممکن است تسلط یک مجتهدی بر قواعد و کبریات بیشتر باشد لذا در باب معاملات اعلم است و یک مجتهدی احاطه اش به روایات و اخبار بیشتر است لذا در باب عبادات اعلم است. یا حتی در بین خود باب عبادات ممکن است مثلاً ممکن کسی در کتاب الحج بیشتر کار کرده و بیشتر استنباط کرده است و مجتهدی در کتاب صلاه اعلم است بهر حال اصل اینکه ممکن است یک کسی در بخشی از فقه اعلم از دیگری باشد این هیچ مشکلی ندارد.

حال در این موارد می گویند اگر ما قائل به وجوب تقلید اعلم باشیم یعنی کسی فتوی بدهد تقلید اعلم واجب است، اینجا در تبعیض هم فتوای به وجوب می دهد یعنی می گوید اینجا هم تبعیض در تقلید واجب است چون اصل تقلید اعلم واجب است از نظر این مفتی پس در اینجا که یکی در یک باب اعلم است و

ص: 454

دیگری در باب دیگر باید از اعلم در هر بابی تقلید کند. اما اگر کسی در باب تقلید اعلم احتیاط وجوبی کرد اینجا هم باید به نحو احتیاط وجوبی تبعیض در تقلید را لازم بداند. اگر کسی در مسئله تقلید اعلم احتیاط مستحبی کرد اینجا در مسئله تبعیض هم احتیاط مستحبی می کند. به طور کلی مسئله تبعیض در تقلید از اعلم در یک باب نسبت به اعلم در باب دیگر تابع اصل مسئله تقلید اعلم است و هر آنچه در آنجا گفته شد در اینجا هم گفته می شود. ما که در آنجا احتیاط وجوبی کردیم تقلید از اعلم را اینجا هم به نحو احتیاط وجوبی عرض می کنیم تبعیض در تقلید اعلم لازم است. ادله این مسئله دقیقاً همان ادله است که در بحث تقلید اعلم اقامه شد و نیازی به تکرار نیست. یعنی به همان دلیل که تقلید اعلم به طور کلی لازم است، تبعیض هم به همان دلیل واجب است این بستگی به این دارد که فتوی بدهد یا احتیاط واجب بکند. طبیعتاً اگر فتوی به وجوب تقلید اعلم بدهد، این مستند به ادله ای است که ما آن ادله را قبول نکردیم حتی آنهایی که احتیاط واجب کردند از باب حکم عقل در دوران بین تعیین و تخییر بود، ما به آنها هم اشکال کردیم. بهر حال هر دلیلی که در آن مسئله بیان شد می تواند مستند این مسئله هم قرار بگیرد.

«هذا تمام الكلام فی المسئلة الثامنة»

مسئله نهم:

«يجب على العامی فی زمان الفحص عن المجتهد او الاعلم ان يعمل بالاحتیاط و یکفی فی الفرض الثانی

ص: 455



الاحتياط في فتوى الذين يحتمل اعلميتهم بأن يأخذ بأحوط اقوالهم»

در این مسئله دو فرض مطرح شده است:

فرض اول: در فرض اول مسئله نهم امام می فرماید: عامی در زمان فحص و جستجو از مجتهد برای تقلید باید عمل به احتیاط بکند ان یعمل بالاحتیاط».

فرض دوم: در فرض دوم امام می فرماید: عامی در زمان فحص از اعلم باید عمل به احتیاط کند و البته در احتیاط اخذ به احوط اقوال کسانی که احتمال اعلمیت آنها را می دهد، کافی است.

بیان صورت مسئله:

بینید دو فرض در عبارت یکی است ولی نوع احتیاط برای این دو مورد فرق می کند. عامی می خواهد تقلید کند تا برسد به اینکه مجتهد را پیدا کند، در زمان فحص از مجتهد چه باید کند؟ مدتی ممکن است طول بکشد، در این مدت چه کار باید بکند؟ وظیفه او تقلید از اعلم است و دارد فحص از اعلم می کند و این مدتی طول می کشد تا اعلم شناخته شود در این زمان فحص و جستجو از اعلم چه باید بکند؟ اینجا در مورد اول یعنی در زمان فحص از مجتهد، امام یک راه مقابل عامی گذاشته اند و آن عمل به احتیاط است. ولی برای عامی در زمان فحص از اعلم دو راه مقابل او گذاشته اند؛ یکی عمل به احتیاط است و یکی اخذ به احوط الأقوال از بین کسانی که محتمل الاعلمیه هستند این دو با هم فرق می کند عمل به احتیاط و اخذ به احوط الأقوال فرق می کند. در فرض دوم امام می فرماید: «یکفی

ص: 456

فی الفرض الثانی» یعنی زمانی که دارد فحوص از اعلم می کند اخذ به احوط الأقوال کافی است و معنایش این نیست که آن راه دیگر مسدود است بلکه مراد این است که این کافی است و نیازی به عمل به احتیاط نیست. مرحوم سید این مطلب را در مسئله پنجاه عروه بیان فرمودند. (علت اینکه مقارن با مسئله تحریر مسائل عروه را هم بیان می کنیم و نظرات اعلام و بزرگانی را که حاشیه بر عروه دارند متعرض می شویم برای این است که ضمن آشنائی با این نظرات با نوع استدلال ها و نگاه ها و تفاوت انظار و آراء آشنا شوید و این خیلی کمک می کند به فهم بهتر مسئله لذا این بخش را هم حتماً با جدیت خودتان دنبال کنید تا با راه رسم اجتهاد و استنباط آشنا شوید) سید در مسئله پنجاه فرمودند: «يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد أو عن الأعلام أن يحتاط في اعماله» مرحوم سید در این مسئله در مورد هر دو فرض می فرماید عامی در زمان فحوص از مجتهد یا فحوص از اعلم در اعمالش احتیاط کند. ببینید فرق عبارت امام در تحریر و عبارت سید در عروه این است: امام بین فرض فحوص از مجتهد و فرض فحوص از اعلم فرق گذاشته اند؛ در فرض اول یک راه مقابل عامی گذاشتند و در فرض دوم دو راه گذاشتند. امام مرحوم سید بین این دو فرض فرقی نگذاشته و در هر دو فرض یک راه مقابل عامی گذاشتند و آن «أن يحتاط في اعماله» عمل به احتیاط است در حالی که امام در

فرض دوم فرمودند یا عمل به احتیاط یا اخذ به احوط الاحوال.

فرق بین عمل به احتیاط و اخذ به احوط الأقوال:

اصلاً فرق بین این دو چیست؟ عمل به احتیاط چه فرقی با اخذ به احوط الأقوال می کند؟

عمل به احتیاط در واقع یعنی یک احتیاط واقعی و یعنی اینکه مکلف در مقام عمل باید اتیان به همه احتمالات نماید مثلاً اگر چند مجتهد هستند و چند تا فتوی دارند باید بین همه فتاوا جمع کند. لذا عمل به احتیاط مشکلتر است البته عمل به احتیاط تا مادامی جایز است که مستلزم عسر و حرج نباشد که اگر به این مرز برسد عمل به احتیاط جایز نیست. ولی در اخذ به احوط الأقوال فقط به فتوای یک فقیه که بیشتر مطابق احتیاط است عمل می کند یعنی نگاه می کند در بین فتاوا، آن فتوایی که موافق تر با احتیاط است ببه همان فتوا اخذ می کند و دیگر نیازی به جمع بین فتاوا نیست.

بعلاوه دامنه اخذ به احوط الأقوال در مورد محتمل العلمیه محدود است یعنی اگر قرار باشد مقلد در زمان فحص از اعلم اخذ به احوط الأقوال بکنند گفته شد احوط الأقوال از بین چه کسانی می باشد. احوط الأقوال در بین کسانی است که احتمال اعلمیت آنها وجود دارد پس بین چند قول که احتمال اعلمیت آنها را جستجو کرده و می دهد و نگاه می کند در بین این چند فتوی آنکه احوط از بقیه است آن را اخذ می کند اما اگر قرار باشد در زمان فحص از اعلم عمل به احتیاط

ص: 458

کند و سراغ احوط الأقوال نرود، اینجا دامنه عمل به احتیاط محدود به اشخاصی که محتمل العلمیه هستند نمی باشد و دایره آن اوسع است و باید در بین مجتهدین جستجو کند و بین همه فتاوا جمع نماید. پس بین این دو راه خیلی فرق است. مرحوم سید در هر دو فرض یعنی هم در زمان فحوص از مجتهد و هم در زمان فحوص از اعلم صرفاً فرموده است «يجب على العامي أن يحتاط في اعماله» اصلاً سخن از اخذ به احوط الأقوال در فرض دوم به میان نیاورده اند.

اینجا عمدتاً محشین عروه به کلام مرحوم سید اشکال کرده اند؛ خود امام در ذیل این عبارت سید حاشیه دارند. عبارت سید این بود يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد أو عن الأعلم أن يحتاط في اعماله» حاشیه امام این است «بأن يعمل على احوط اقوال من يكون في طرف شبهه العلميه في الصوره الثانيه على الاحوط» اینجا چون عبارت سید يجب دارد امام در واقع با این تعلیقه دارند أن يحتاط في اعماله را تفسیر می کنند؛ این است که می گویند «بأن يعمل» عمل به احوط اقوال کند. می خواهد بگوید واجب نیست بر مقلد عمل به احتیاط و آن چیزی که بر مقلد واجب است اخذ به احوط الأقوال است یعنی در اینجا ناچار شده اند برای اینکه عبارت سید را بخواهند مطابق نظر خودشان تفسیر کنند این گونه بگویند اما در عبارت تحریر امام می فرماید «يكفي في الفرض الثاني الاحتياط في فتوى الذين يحتمل اعلميتهم بأن يأخذ بأحوط اقوالهم» در تحریر دو راه را فرموده اند ولی آنچه

که کافی و واجب است اخذ به احوط الأقوال است لکن اینجا چون عبارت سید يجب دارد لذا امام آن یحتاط فی اعماله را تفسیر کرده اند به اخذ به احوط الأقوال. عمل به احتیاط برای عامی در زمان فحوص از اعلم واجب نیست گرچه راهش باز است ولی واجب نیست. شبیه تعلیقه امام را دیگران هم دارند:

مرحوم آقای بروجردی فرموده اند «یکفی فیہ العمل بالأحوط من اقوال من یحتمل اعلمیتهم» یعنی در زمان فحوص از اعلم نه در هر دو (اشکالات عمدتاً متوجه فرض دوم است).

مرحوم آقای حکیم هم شبیه همین حاشیه را دارند؛ می فرمایند «و یکفی الأخذ بأحوط اقوال من یتردد الاعلم بینهم».

مرحوم آقای گلپایگانی هم همین را فرمودند «أو یعمل بأحوط الأقوال فی الثانی».

عمده محشین به مرحوم سید اشکال کردند اما بعضی از محشین نظر دیگری دارند؛ تعلیقه مرحوم آقای سید ابوالحسن اصفهانی این است: «أو یعمل بأحوط الأقوال» یعنی از ظاهر این عبارت بدست می آید که ایشان در هر دو فرض دو راه در مقابل عامی قرار دادند یعنی در هر دو فرض چه زمان فحوص از مجتهد و چه زمان فحوص از اعلم می فرماید یا عمل به احتیاط کند یا اخذ به احوط الأقوال کند.

از تعلیقه مرحوم آقای خوئی هم شبیه این بدست می آید که در هر دو فرض دو راه مقابل عامی باز است یعنی هم عمل به احتیاط و هم اخذ به احوط الأقوال چه در زمان فحوص از مجتهد و چه در زمان فحوص از اعلم.

حال اگر ما بخواهیم مجموعه ی نظاری

که در رابطه ی با این مسئله وجود دارد را دسته بندی کنیم، مجموعاً سه نظر بدست می آید:

نظر اول: یک نظر مثل نظر مرحوم سید است که در زمان فحص از مجتهد و در زمان فحص از اعلم وظیفه ی عامی عمل به احتیاط است یعنی یک احتیاط واقعی.

نظر دوم: بعضی مثل مرحوم آقای خوئی و مرحوم اصفهانی در هر دو فرض دو راه پیش روی عامی گذاشته اند یعنی هم در زمان فحص از مجتهد و هم در زمان فحص از اعلم می گویند عامی هم می تواند عمل به احتیاط بکند و هم می تواند اخذ به احوط الأقوال بکند.

نظر سوم: این نظر، نظر اکثر فقهاء است که تفصیل در مسئله است مثل امام و آقای بروجردی و مرحوم آقای حکیم؛ اینها قائلند به اینکه در فرض اول یعنی در زمان فحص از مجتهد یک راه مقابل عامی وجود دارد و آن هم عمل به احتیاط است اما در فرض دوم یعنی در زمان فحص از اعلم هم می تواند عمل به احتیاط بکند و هم می تواند اخذ به احوط الأقوال بکند که البته اخذ به احوط الأقوال کافی است. این تصویر جامع و کاملی بود از صورت مسئله و این خیلی مهم است که صورت مسئله و اقوالی که در آن مسئله وجود دارد به خوبی ترسیم شود که اصلاً بحث و نزاع در چیست و این اختلافات ناظر به چیست. حال ما باید در این دو فرض مسئله را بررسی کنیم گرچه بعضی از ادله ممکن است تکرار شود. یعنی یکی در زمان فحص

از مجتهد و یکی در زمان فحص از اعلم.

بحث جلسه آینده: اما در زمان فحص از مجتهد در این فرض ما دو مطلب را باید بحث کنیم:

مطلب اول اصل لزوم احتیاط است به اینکه چرا در زمان فحص از مجتهد عامی باید احتیاط کند؟

و مطلب دوم بحث از کیفیت احتیاط است یعنی حال که قرار است احتیاط کند چگونه احتیاط کند؟ آیا عمل به احتیاط کند و یک احتیاط واقعی داشته باشد یا اخذ به احوط الأقوال کند. پس این دو مطلب را ما باید مورد رسیدگی قرار دهیم یکی اصل لزوم احتیاط و دیگری کیفیت احتیاط. این دو مطلب را که در فرض اول بحث کنیم همین دو مطلب را هم در فرض دوم باید بحث کنیم که ان شاء الله در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 54

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله نهم

تاریخ: 20

دیماه 1390

موضوع جزئی: تکلیف عامی در

زمان فحص از مجتهد و اعلم مصادف

با: 16 صفر 1433 سال

دوم جلسه: 54

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

خلاصه بحث گذشته:

بحث در تکلیف عامی در زمان فحص از مجتهد و در زمان فحص از اعلم بود. صورت مسئله را بیان کردیم و اقوالی را که اجمالاً در این رابطه وجود داشت، عرض کردیم.

بررسی فرض اول: زمان فحص از مجتهد

فرض اول، فرض زمان فحص از مجتهد است؛ عامی برای تقلید باید از یک مجتهد جامع الشرائط تقلید

ص: 462

کند؛ قدم اول این است که این مجتهد را کشف کند پس زمانی نیاز دارد برای اینکه در این مدت به نتیجه برسد و مجتهد را پیدا کند. در این مدت چه باید بکند؟ عرض کردیم در این فرض مثل فرض زمان فحص از اعلم که خواهیم گفت دو مطلب باید مورد بررسی قرار بگیرد: یکی اصل لزوم احتیاط (عرض کردیم تکلیف عامی در زمان فحص از مجتهد احتیاط است و باید احتیاط کند) مطلب دوم کیفیت احتیاط است؛ حال که قرار است احتیاط کند چگونه باید احتیاط کند. پس این دو مطلب باید اینجا در فرض اول بحث شود.

مطلب اول: دلیل اصل لزوم احتیاط

چرا عامی در زمان فحص از مجتهد باید احتیاط کند؟

اصل احتیاط و ضرورت احتیاط در زمان فحص از مجتهد مورد اختلاف واقع نشده است. دلیل آن را هم سابقاً در بحث های مقدماتی اجتهاد و تقلید بیان کردیم. اجمال آن دلیل این است که به طور کلی انسان عبث و بیپوده آفریده نشده و به حال خود رها نگردیده بلکه احکام الزامیه بسیاری در شریعت برای او ثابت شده است و او موظف به امتثال این تکالیف و احکام الزامیه است و اگر چنانچه این تکالیف را امتثال نکند شارع خودش وعید بر عذاب و عقاب داده است لذا با ملاحظه این مقدمات عقل حکم می کند برای تحصیل مؤمن از عذاب و عقاب باید آن احکام را امتثال کنند. حال امتثال این احکام متوقف بر شناخت آن است یا باید کسی خودش اجتهاد کند و این احکام را استنباط کند که فرض این است

ص: 463



که این عامی توانایی این کار را ندارد و یا باید تقلید کند از یک مجتهد جامع الشرایط و فرض این است که این الآن در حال فحص از آن مجتهد است پس الآن تقلید هم نمی تواند بکند لذا تنها راه باقی مانده برای او احتیاط است.

پس ببینید استدلال دقیقاً همان است که سابقاً گفته شد که در مقابل مکلف یا راه احتیاط و یا تقلید و یا اجتهاد باز است منتها زمانی که باب اجتهاد به روی کسی بسته باشد و امکان تقلید نداشته باشد، راه احتیاط تعیین پیدا می کند و در مورد اینعامی در حالی که دارد فحص از مجتهد می کند، راه تقلید به روی او بسته است و اجتهاد هم که نمی تواند بکند پس چاره ای جز احتیاط ندارد. لذا اصل لزوم احتیاط برای عامی در زمان فحص یک مطلبی است که محل اختلاف نیست و مورد قبول است.

#### مطلب دوم: کیفیت احتیاط

بالاخره عامی در زمان فحص از مجتهد به چه کیفیتی احتیاط بکند؟ ما اصل احتیاط را پذیرفتیم اما آیا عامی در زمان فحص از مجتهد باید عمل به احتیاط بکند یعنی احتیاط واقعی داشته باشد یا عمل به احوط الأقوال کند؟ اینجا دو قول در مسئله وجود دارد:

قول اول: یک قول اینکه در این زمان هر دو راه مقابل او باز است یعنی هم می تواند عمل به احتیاط کند و احتیاط واقعی داشته باشد و هم می تواند به احوط الأقوال عمل کند. عمل به احتیاط یا احتیاط واقعی در واقع اتیان به وجوه محتمله یک مسئله است

تا یقین کند به واقع دست پیدا کرده است. مرز این احتیاط عسر و حرج است و تا زمانی این احتیاط مجاز است که مستلزم عسر و حرج نشود. پس قول اول می گوید یا باید عمل به احتیاط بکند و یا عمل و اخذ به احوط الأقوال کند.

قول دوم: قول دوم این است که در این زمان فقط باید عمل به احتیاط بکند یعنی احتیاط واقعی داشته باشد و وجوه محتمله یک مسئله را اتیان کند و دیگر نمی تواند به احوط الأقوال اخذ کند.

حال باید دید در زمان فحص از مجتهد چگونه عمل به احتیاط تصویر می شود؟ چگونه اخذ به احوط الأقوال تصویر می شود؟ عمل به احتیاط این است که هر چه را که احتمال می دهد در این مسئله ممکن است تکلیف باشد اتیان کند. اما اخذ به احوط الأقوال اگر منظور این است که احوط الأقوال از مجتهدین را اخذ بکند؛ خوب اینکه هنوز در پی کشف مجتهدین می باشد و هنوز اجتهاد کسی برایش احراز نشده و اگر اجتهاد آنها احراز بشود که دیگر احتیاط برایش معنی ندارد! پس اینکه معنی ندارد که ما بگوییم احوط الأقوال من المجتهدین. اگر منظور اقوال کسانی است که احتمال اجتهاد آنها را می دهد. خود این دو فرض دارد:

تارةً یک محدوده ای از افراد هستند که احتمال اجتهاد آنها را می دهد ولی علم اجمالی به وجود یک مجتهد در بین آنها ندارد.

و اخری اینکه عده ای را محتمل الاجتهاد می داند و علم اجمالی هم دارد که یکی از این اشخاص حتماً

این دو صورت با هم فرق می‌کند. در این دو صورت اخذ به احوط الأقوال معنی دارد یعنی می‌شود تصویر کرد. بالا-خره دایره احوط الأقوال محدود به کسانی است که احتمال اجتهاد آنها وجود دارد آن وقت در اینجا می‌شود تصویر کرد اخذ به احوط الأقوال را یعنی اقوال کسانی که احتمال اجتهاد آنها را می‌دهد چه علم اجمالی به وجود مجتهد در بین آنها داشته باشد و چه علم اجمالی نداشته باشد. گفتیم دو قول در اینجا هست؛ طبق قول اول باید عمل به احتیاط کند یعنی اتیان به وجوه محتمله در یک مسئله یا اخذ به احوط الأقوال. طبق قول دوم اخذ به احوط الأقوال نمی‌تواند بکند و فقط باید عمل به احتیاط کند.

حال قول اول صحیح است یا قول دوم؟ قول اول قول مرحوم امام و کثیری از فقهاء است و قول دوم قول سید می‌باشد.

ببینید در اینکه در این مورد احتیاط واقعی اشکالی ندارد بحثی نیست؛ احتیاط واقعی یا عمل به احتیاط یعنی اتیان به وجوه محتمله در یک مسئله ای. در اینجا کاری به فتوای عده‌ی خاصی ندارد بلکه همه وجوه محتمله را اتیان می‌کند البته احتمالی که ناشی از یک منشأ صحیح و معتبر باشد؛ این قطعاً برای او مؤمن از عقاب است. انما الکلام در راه دوم است یعنی اخذ به احوط الأقوال؛ آیا اخذ به احوط الأقوال برای عامی در زمان فحوص از مجتهد کفایت می‌کند یا نه؟ همانطور که اشاره کردیم اکثر فقهاء در این مورد اخذ به احوط الأقوال را

کافی نمی دانند و فقط راه اول را می گویند ولی برخی اخذ به احوط الأقوال را در این فرض هم کافی می دانند. چه باید کرد آیا بالاخره اخذ به احوط الأقوال در این فرض جایز است و کفایت می کند؟

بررسی اقوال:

به نظر ما اخذ به احوط الأقوال در یک صورت کافی است؛ ما گفتیم اخذ به احوط الأقوال دو صورت دارد: اگر علم اجمالی به وجود یک مجتهد در بین افرادی که محتمل الاجتهاد هستند، وجود دارد در این صورت اخذ به احوط الأقوال کفایت می کند و دیگر احتیاط واقعی لازم نیست. (ببینید اشکالی ندارد بحث در لزوم آن است) برای اینکه همه غرض مکلف از احتیاط تحصیل مؤمن از عقاب است و وقتی مکلف عامی علم دارد بین این تعدادی که محتمل الاجتهاد هستند یکی حتماً مجتهد است و قول یک نفر حتماً برای او حجت است، علم اجمالی به حجیت یکی از این اقوال دارد؛ پس اگر به احوط الأقوال از این مجموعه ی اقوال عمل کند، قطعاً یقین به عدم عقاب پیدا خواهد کرد چون بالاخره این احوط الأقوال یا قول آن مجتهد معلوم بالاجمال است یعنی آن مجتهدی که نمی دانیم کیست یا اگر هم نباشد ولی قول همین کسی که فتوای او را اخذ کرده احوط است؛ اگر همین باشد که فهو المراد و اگر همین نباشد بالاخره این احوط الأقوال برای او نسبت به قول شخص دیگر که مجتهد مسلم است و ما نمی دانیم کیست، به واقع نزدیک تر است لذا مؤمن از عقاب قطعاً در این فرض حاصل است.

اما

ص: 467

صورت دوم در جایی که علم اجمالی به اجتهاد یک نفر از بین افرادی که احتمال اجتهاد آنها را می دهد، ندارد؛ به نظر ما اینجا اخذ به احوط الأقوال مؤمن از عقاب نیست چون نمی داند در بین اینها مجتهدی هست یا نیست تا قول او برایش حجت و مؤمن از عقاب باشد. در این فرض به نظر ما باید احتیاط واقعی کند تا تحصیل مؤمن از عقاب شود به عبارت دیگر نظر ما نه مطابق با نظر اکثر است که به طور کلی اخذ به احوط الأقوال را کافی نمی داند و نه مطابق با نظر بعضی است که به طور مطلق اخذ به احوط الأقوال را در این فرض کافی می دانند و در واقع ما در این مسئله تفصیل دادیم.

تا اینجا بحث ما در مورد فرض اول بود. بررسی فرض دوم: زمان فحص از اعلم

تکلیف عامی در زمان فحص از اعلم چیست؟ ما در این فرض هم همان دو مطلب را داریم: یکی اصل لزوم احتیاط و دیگری هم کیفیت احتیاط (چون بحث های آن مفصل بیان شده نیازی به تکرار ندارد).

اگر کسی تقلید اعلم را واجب بداند طبیعتاً مکلف عامی موظف است از اعلم فحص کند لذا این بحث پیش می آید. اگر کسی گفت تقلید اعلم واجب نیست؛ طبیعتاً فحص از اعلم معنی ندارد و دیگر معنی ندارد ما بگوییم در زمان فحص از اعلم این عامی چه باید بکند چون می تواند از مجتهدین غیر اعلم هم تقلید کند. لذا اساس این فرض دوم بر مبنای این است که ما تقلید اعلم را لازم

و واجب بدانیم حال چه به نحو فتوایی و چه به نحو احتیاط و جویی.

مطلب اول: دلیل اصل لزوم احتیاط

با عنایت به این نکته می‌گوییم حال در زمان فحص از اعلم برای این مکلف عامی چه وظیفه‌ای تعیین شده است؟ اینجا هم در اینکه این مکلف عامی همان‌گونه که در زمان فحص از مجتهد گفتیم باید احتیاط کند، اینجا هم باید احتیاط کند، اختلافی نیست. اصل لزوم احتیاط اینجا مسلم است. دلیل بر لزوم احتیاط همان دلیلی است که در مورد اصل لزوم احتیاط در زمان فحص از مجتهد گفتیم.

مطلب دوم: کیفیت احتیاط

اینجا کیفیت احتیاط به چگونه است؟ در این فرض هم ملاحظه فرمودید که مرحوم سید معتقد شدند باید عمل به احتیاط کند. امام (ره) و کثیری از بزرگان به سید اشکال کردند که در این فرض اخذ به احوط الأقوال از بین کسانی که محتمل الأعلمیة هستند کفایت می‌کند «یکفی فی الفرض الثانی الإحتیاط» به اینکه اخذ بکند به احوط الأقوال. اکثراً با مرحوم سید مخالفت کردند.

در این بحث ما شبیه به همان دو صورتی را که ذکر کردیم، بیان می‌کنیم: می‌گوییم احوط الأقوال از کسانی که احتمال اعلمیة آنها را می‌دهد دو حالت دارد: یک وقت علم اجمالی دارد به وجود یک اعلم بین کسانی که احتمال اعلمیة آنها را می‌دهد و گاهی این علم اجمالی به وجود اعلم در بین آنها نمی‌دهد.

اگر در زمان فحص از اعلم در بین اشخاصی که احتمال اعلمیة آنها را می‌دهد، اجمالاً می‌داند یکی از آنها

ص: 469

اعلم است این معنایش این است که یکی از این اقوال حتماً در حق او حجت است لذا وقتی عمل به احوط الأقوال کند برای او مؤمن از عقاب حاصل است چون این احوط الأقوال یا فتوای همان اعلم معلوم بالاجمال است یا غیر از آن است؛ اگر همان باشد قطعاً مؤمن از عقاب است چون به قول او عمل کرده است و اگر غیر از او باشد چون احوط الأقوال در بین این اشخاص می باشد بنابراین عمل به قول او مؤمن از عقاب خواهد بود.

اما اگر این شخص در زمان فحوص از اعلم احتمال اعلیّت اشخاصی را می دهد ولی علم اجمالی به وجود اعلم در بین آنها ندارد؛ آیا در اینجا می توانیم بگوییم اخذ به احوط الأقوال کفایت می کند؟ در بین همه این صورت ها تحصیل مؤمن از عقاب ملاک است و اگر گفتیم احتیاط لازم است برای این است که می خواهد تحصیل مؤمن از عقاب کند. در کیفیت احتیاط هماین مسئله مهم است و باید به نحوی احتیاط بکند که مؤمن از عقاب برای او حاصل شود. حال اگر در این صورت اخذ به احوط الأقوال کند مؤمن از عقاب برای او حاصل می شود یا نه؟ به نظر می رسد در این صورت یقین به تحصیل مؤمن از عقاب ندارد چون معلوم نیست عمل به احوط الأقوال برای او در بین کسانی که محتمل الاعلمیه هستند مؤمن از عقاب باشد چون ممکن است کسانی خارج از این دایره باشند که قول آنها احوط باشد. لذا در این فرض به نظر می رسد باید همه وجوه مسئله

را اتیان کند تا مؤمن از عقاب برای او حاصل شود مگر اینکه کسی بگوید اصلاً در این فرض عمل به احتیاط یعنی همان اخذ به احوط الأقوال که فیه تأمل.

شروط احتیاط برای عامی در زمان فحوص:

چه در زمان فحوص از مجتهد و چه در زمان فحوص از اعلم شروط احتیاط برای عامی چیست؟ ما گفتیم که احتیاط تکلیف عامی است و عامی باید احتیاط کند در هر دو فرض. پس بالاخره اصل احتیاط لازم است ولی وجوب احتیاط و لزوم احتیاط مشروط به چند شرط است:

1- قائل به عدم جواز تقلید از میت ابتداءً باشیم و الا اگر گفتیم تقلید میت ابتداءً جایز است در اینجا دیگر احتیاط لازم نیست.

2- مقلد بالغ شده باشد. چه بسا عامی در زمانی که هنوز بالغ نشده در حال فحوص است در این صورت دیگر احتیاط ضروری نیست.

3- تقلید در ضروریات و یقینیات نباشد چون تقلید در ضروریات و یقینیات لازم نیست.

«هذا تمام الكلام فی المسأله التاسعه»

بحث جلسه آینده: بحث در مسئله دهم تحریر خواهد بود.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 55

صوت

Your browser does not support the audio tag.

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله دهم تاریخ: 9 بهمن 1390

موضوع

جزئی: جواز رجوع به غیر اعلم در صورت علم به موافقت و صورت شک

در مخالفت مصادف

با: 5 ربیع اول 1433 سال



«الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين واللعن على اعدائهم اجمعين»

مسئله دهم:

«يجوز تقليد المفضل في المسائل التي توافق فتواه فتوى الأفضل فيها»

ص: 471

بل فيما لا يعلم تخالفهما في الفتوى ايضاً».

امام (ره) در مسئله دهم به حکم دو صورت از سه صورت موضوع تقلید اعلم اشاره می کنند. اگر به خاطر داشته باشید در بحث از تقلید اعلم گفته شد به طور کلی سه صورت در این مسئله وجود دارد:

صورت اول: صورت علم به موافقت فتوای اعلم با فتوای غیر اعلم است.

صورت دوم: صورت شک در مخالفت و موافقت فتوای اعلم و غیر اعلم است.

صورت سوم: صورت علم به مخالفت فتوای اعلم با فتوای غیر اعلم است.

ما در مسئله پنجم که بحث تقلید اعلم را مطرح کردیم، حکم این سه صورت را تفصیلاً بیان کردیم و گفتیم در صورت علم به مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم، تقلید اعلم رعایتاً للشهره از باب احتیاط و جویی لازم است یعنی نه به حسب ادله و نه به حسب اصالة التعین لزوم تقلید اعلم ثابت نمی شود اما چون یک شهرت قویه ای در لزوم تقلید اعلم وجود دارد ما احتیاط واجب را در این دانستیم که باید از اعلم تقلید شود. حکم این صورت را امام در مسئله پنجم بیان کردند. اما حکم دو صورت دیگر را در مسئله دهم بیان می کنند یعنی حکم صورت علم به موافقت فتوای اعلم و غیر اعلم و صورت شک در مخالفت و موافقت فتوای اعلم و غیر اعلم؛ در واقع مسئله ی دهم نسبت به مسئله ی پنجم حکم مقید را دارد. در مسئله ی پنجم امام به صورت مطلق فرمودند: يجب تقليد الاعلم مع الإمكان على الأحوط در آنجا تقسیم به این سه

ص: 472

قسم و این سه صورت مطرح نشد و به حسب ظاهر کلام مطلق بود که تقلید اعلم در صورت امکان واجب است احتیاطاً لکن مسئله ی دهم در واقع حکم مقید مسئله ی پنجم را دارد.

ما این سه صورت را در ذیل مسئله پنجم مورد بررسی قرار دادیم. فقط در صورت علم به مخالفت گفتیم احتیاط واجب تقلید اعلم است اما در دو صورت دیگر همانطور که امام در مسئله ی دهم اشاره فرموده اند قائل شدیم به جواز تقلید غیر اعلم.

دلیل:

دلیل عدم لزوم تقلید اعلم در این دو صورت هم روشن است چون به نظر ما ادله تقلید اعلم به طور کلی ناتمام بود و گفتیم هیچ یک از ادله اعم از آیات و روایات و سیره عقلاء و ادله ی دیگر مانند اقریب الی الواقع و اوثقیت نمی تواند لزوم تقلید اعلم را ثابت کند تنها چیزی که باعث شد به واسطه آن ما بگوییم تقلید اعلم واجب است در صورت علم به مخالفت شهرت بود. پس در این دو صورت یعنی صورت شک و صورت علم به موافقت، به طریق اولی ادله ناتمام است؛ ادله وقتی نتواند در فرض علم به مخالفت لزوم تقلید اعلم را ثابت بکند، به طریق اولی در این دو صورت لزوم تقلید اعلم را اثبات نمی کند. بعلاوه در آن صورت ما یک شهرت قویّه ای داشتیم بر لزوم تقلید اعلم که این شهرت در این دو صورت نیست لذا وجهی هم برای احتیاط و جویی وجود ندارد بنابراین ما گفتیم تقلید غیر اعلم جایز است. امام هم در این مسئله ی دهم

ص: 473

همین را می فرمایند. (از آنجا که بحث را در مسئله پنجم مبسوطاً بیان کرده ایم دیگر در اینجا تکرار نمی کنیم.)

نظر مرحوم سید:

لکن اگر به خاطر داشته باشید ما در همان بحث اشاره کردیم به اینکه مرحوم سید(ره) تقلید اعلم را واجب می داند مطلقاً؛ ایشان در مسئله دوازدهم عروه فرموده اند: «يجب تقليد الأعلّم علی الأحوط» ظاهر کلام ایشان مطلق است و شامل هر سه صورت می شود اما در مسئله ی هجدهم عروه ایشان عبارتی دارند که مؤکد اطلاق عبارت مسئله ی دوازدهم می باشد؛ در مسئله ی هجدهم ایشان می فرماید: «الأحوط عدم تقليد المفضول حتی فی المسئله التي توافق فتواه فتوى الأفضل» احوط آن است که حتی در مسئله ای که فتوای اعلم و غیر اعلم یکی است، نمی توان از غیر اعلم تقلید کرد. پس در واقع آنچه که در این مسئله ایشان فرمودند مؤکد اطلاق مسئله ی دوازدهم است یعنی در هر سه صورت قائل به لزوم تقلید اعلم شده اند.

ما در همان بحث درباره استدلال مرحوم سید و اینکه چرا ایشان قائل به عدم جواز تقلید از غیر اعلم شده اند حتی در صورت موافقت فتاوا، مطالبی را بیان کردیم. اینجا بحث اصلی این است که چرا در صورت توافق فتوای اعلم و غیر اعلم باز هم مرحوم سید قائل به لزوم تقلید اعلم هستند. با توجه به اینکه هیچ ثمره ی عملیه ای در تقلید از اعلم و غیر اعلم نیست و هر دو یک فتوی را دارند؛ چه فرقی می کند که ما از اعلم تقلید کنیم یا از غیر

ص: 474

اعلم؟ هیچ ثمره‌ی عملیه‌ی ای در این بین مشاهده نمی‌شود پس چرا باز مرحوم سید فرموده اند «الأحوط عدم تقلید المفضول حتی فی المسئله التي توافق فتواه فتوى الأفضل»؟

وجه اینکه مرحوم سید در این صورت احتیاط کردند همانطور که سابقاً اشاره شد شاید این باشد که ایشان حقیقت تقلید را عبارت از التزام می‌دانند؛ چون در موضوع حقیقت تقلید این بحث مطرح بود که آیا حقیقت تقلید صرف عمل بر طبق فتوای مجتهد است یا التزام قلبی به فتوای مجتهد و یا عمل مستند به فتوای مجتهد است؟ مرحوم سید التزام را داخل در حقیقت تقلید می‌دانند بر این اساس صرف عمل بر طبق فتوای اعلم کافی نیست یعنی صرف اینکه عمل مقلد منطبق بر فتوای اعلم باشد کفایت نمی‌کند و حتماً باید التزام قلبی باشد یعنی باید مقلد در قلبش التزام به فتوای مجتهد وجود داشته باشد. پس اگر التزام در حقیقت تقلید معتبر باشد، آن وقت ضرورت دارد که تقلید مستند به فتوای اعلم باشد. چون فرض کنید در اینجا دو فتوی وجود دارد یکی فتوای اعلم و دیگری فتوای غیر اعلم؛ فتوای غیر اعلم که از اول حجت نبود چون اگر کسی تقلید اعلم را متعین بداند دیگر تقلید از غیر اعلم به نظر او حجت نیست پس فتوای غیر اعلم از اول حجت نبوده. فتوای اعلم هم در صورتی حجت است که عنوان تقلید صدق کند. تقلید از اعلم در صورتی محقق است که استناد در آن باشد اگر مقلد التزام به فتوای اعلم نداشته باشد، این هم حجت نیست چون تقلید بدون التزام از

نظر مرحوم سید اعتباری ندارد. لذا اگر مقلد بخواهد یک تقلید صحیح معتبر داشته باشد باید از اعلم تقلید کند حتی در صورتی که فتاوا یکسان باشد. در صورت شک هم مسئله از همین قرار است. این وجهی است که می توانیم برای حکم به احتیاط و جوبی برای عدم جواز تقلید از غیر اعلم در این دو صورت ذکر بکنیم.

اما باید دید این کلام مرحوم سید درست است یا نه. ادعای ما این است که تقلید از غیر اعلم در این دو صورت جایز است.

ما قبلاً اجمالاً فرمایش سید را بررسی کرده ایم اما در این مقام به نحو تفصیلی این کلام را مورد بررسی قرار می دهیم.

بررسی نظر مرحوم سید:

به نظر ما فرمایش مرحوم سید تمام نیست چون:

اولاً: اصل مبنای ایشان که حقیقت تقلید عبارت است از التزام به نظر ما مخدوش است چنانچه سابقاً درباره حقیقت تقلید گفتیم که تقلید صرف التزام قلبی نیست و صرف عمل هم نیست بلکه تقلید عبارت است از عمل به همراه استناد؛ لذا اصل مبنای مرحوم سید به نظر ما محل اشکال است.

ثانیاً: بر فرض که ما از اشکال اول صرف نظر کنیم؛ مسئله این است که اگر چند مجتهد دارای فتوای یکسانی بودند دلیلی بر اینکه مقلد باید در مقام امثال هم استناد به حجت داشته باشد، نداریم. بر فرض هم تقلید عبارت باشد از التزام اما وقتی انسان در مقام عمل و امثال می خواهد عمل بکند، به چه دلیل در مقام امثال هم باید این استناد را داشته باشد؟ همین مقدار که کسی

بنا بگذارد بر اینکه من از فلان مرجع تقلید می‌کنم، چون طبق فرمایش مرحوم سید التزام به این حاصل می‌شود که کسی بنا بگذارد بر تقلید از این شخص؛ اما به چه دلیل در مقام امثال و وقت عمل هم باید استناد به آن حجت و آن فتوی بکند؟ ابن التزام قبلاً حاصل شده و دلیلی نداریم که در مقام امثال هم باید استناد به حجت باشد.

ثالثاً: بر فرض از اشکال دوم هم بگذریم و بگوییم استناد لازم است اما باید ببینیم استناد به چیزی لازم است؟ وقتی می‌گوییم استناد به حجت لازم است، منظور چیست؟ در مورد استناد به حجت چند احتمال در جایی که مجتهدین فتاوی یکسان دارند، متصور است:

احتمال اول: اینکه استناد به مجموع بما هو مجموع بشود؛ منظور از مجموع بما هو مجموع یعنی هر فتوایی به ضمیمه فتوای دیگر مورد استناد قرار گیرد. معنای این سخن این است که یک فتوی به تنهایی کافی نیست. اگر به خاطر داشته باشید در مثال برای مجموع بما هو مجموع مثال می‌زدیم به وجوب ایمان بالأئمه که گفتیم وقتی گفته می‌شود ایمان به مجموع ائمه علیهم السلام بما هو مجموع واجب است یعنی ایمان به یکی از ائمه یا بعض ائمه به تنهایی کافی نیست بلکه باید ایمان به همه داشته باشیم یعنی هر کدام به ضمیمه دیگری مجموع ایمان مقبول را تشکیل می‌دهد. در اینجا نیز همین گونه است مجموع بما هو مجموع یعنی بگوییم مثلاً اگر پنج مجتهد هستند هر فتوایی به ضمیمه سایر فتاوا برای ما معتبر باشد و ما عمل خود

را مستند کنیم به مجموع بما هو مجموع. به نظر ما این احتمال باطل است برای اینکه طبق این احتمال، فتاوا هیچ یک به تنهایی و مستقلاً اعتبار و حجیت ندارند بلکه اعتبار و حجیت فتاوا به ضمیمه یکدیگر تحقق پیدا می کند یعنی گویا به تنهایی هیچ کدام حجیت نیستند در حالی که این قطعاً باطل است چون ما بر طبق ادله اثبات کردیم که هر یک از فتاوا فی نفسها و به نحو مستقل حجیت دارد. وقتی هر کدام از فتاوا مستقلاً اعتبار دارند، دیگر در مقام استناد معنی ندارد آنها را به هم ضمیمه کنیم و معنی ندارد که بگوییم اینها با هم معذر و منجز هستند یعنی هر فتوایی جزئی از معذر و منجز است. این قطعاً بر خلاف مقتضای ادله می باشد. لذا بر این اساس احتمال اول باطل است.

احتمال دوم: استناد به جمیع به نحو عموم استغراقی است یعنی استناد به فتاوی همه فقهاء یعنی بگوید من این عمل را انجام می دهم چون همه گفته اند و عمل را مستند کند به فتاوی همه به نحو عموم استغراقی. منظور از عموم استغراقی یعنی یک عامی که دارای مصادیق متعدد است و قابل انطباق بر همه می باشد یعنی استناد به فتوای مجتهد اول می دهد مستقلاً و فی نفسه، استناد به فتوای مجتهد دوم مستقلاً و فی نفسه و همین طور در مورد سایر مجتهدین.

فرق این احتمال با احتمال اول این است که در احتمال قبلی هیچ یک از فتاوا به نحو استقلالی حجیت نبودند و اعتبار و حجیت فتاوا به ضمیمه یکدیگر حاصل می

شد اما طبق این احتمال به نحو استقلالی و فی نفسها دارای اعتبار و حجیت است یعنی مقلد در مقام امثال می خواهد عملش را به فتاوی همه به نحو استقلالی مستند کند و دیگر اینجا ضمیمه فتاوا به هم لازم نیست.

این احتمال مشکل احتمال قبلی را ندارد اما مشکل دیگری دارد و آن اینکه مستلزم لغویت است. چون وقتی مقلد در مقام عمل استناد به فتوای مجتهد اول مستقلاً داشته باشد دیگر لازم نیست به فتوای مجتهد دیگر استناد کند.

احتمال سوم: استناد به جامع است یعنی استناد به کلی فتوای فقیه و صرف الوجود و طبیعی فتوای عالم و فقیه. بالاخره همه این پنج مجتهد مثلاً فتوی داده اند به وجوب نماز جمعه این پنج فتوی یک قدر جامع دارد یعنی وقتی تعینات آن را و انتسابش را به اشخاص حذف کنیم و بگوییم این پنج نفر فتوایشان این است که نماز جمعه واجب است؛ این می شود قدر جامع و طبیعی فتوای عالم و فقیه.

این عنوان و این طبیعی و صرف الوجود فتوی قابل انطباق بر فتوای هر یک از این مجتهدین می باشد. منظور از استناد به جامع یعنی در مقام امثال مقلد عملش را مستند کند به این طبیعی و این صرف الوجود و این قابل انطباق بر فتوای هر پنج نفر می باشد.

ما سابقاً به نحو اجمالی اشاره کردیم که شاید کسی بگوید این هم نمی شود برای اینکه صرف الوجود و طبیعی فتوای فقیه و عالم قابل استناد نیست چون یک امر ذهنی و انتزاعی است.

اما به نظر می رسد



حجیت به عنوان یک حکم وضعی مثل سایر احکام وضعیه جعل شده برای طبیعی و صرف الوجود فتوی چون معنای حجیت همان معذرت و منجزیت است یعنی مکلف باید برای عملش معذر و منجز داشته باشد؛ چه چیزی موجب تنجیز و تعذیر یک حکم است؟ تنجیز یعنی رسیدن حکم به مرحله ی استحقاق عقوبت بر مخالفت است. استناد در حجیت و منجزیت به این معنی دخالتی ندارد. در مورد معذر هم همین طور است یعنی اگر مکلف و مقلد در مخالفت تکلیف واقعی قرار گرفت، بتواند با آن احتجاج کند و آنچه که می توان با آن احتجاج کرد، صرف وجود حجت است یعنی همین مقدار که بگوید من حجت دارم و لازم نیست بگوید به خاطر فتوای زید مثلاً پس استناد به فقیه معین لازم نیست بلکه استناد به جامع کافی است. لذا این احتمال اشکالی ندارد.

احتمال چهارم: استناد به خصوص فتوای فقیه معین است.

این احتمال هم چنانچه سابقاً اشاره کردیم هیچ دلیلی بر آن نداریم و در مقام امثال، استناد به حجت کافی است و همین مقدار که حجتی وجود داشته باشد که معذر و منجز برای او باشد کافی است. ادله ی حجیت فتوای فقیه هم شامل فتوای همه می باشد و لازم نیست یک فقیه معین باشد بلکه احدی الفتاوا برای استناد کافی می باشد. و با توجه به مطالبی که برای اثبات احتمال سوم گفتیم، بطلان این احتمال چهارم هم روشن می شود.

نتیجه: لذا در مجموع به نظر می رسد فرمایش مرحوم سید که می خواهند بگویند تقلید غیر اعلم جایز نیست حتی در صورت

موافقت فتاوی اعلم و غیر اعلم، تمام نیست.

بحث جلسه آینده: در بیان و بررسی مسئله یازدهم خواهد بود.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 56

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله یازدهم تاریخ: 10 بهمن

1390

موضوع

جزئی: جواز

رجوع به غیر اعلم در فرض احتیاط اعلم

مصادف با: 6 ربیع اول 1433

سال

دوم جلسه: 56

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

مسئله یازدهم:

«إذا لم یکن للأعلم فتوی فی مسئله من المسائل یجوز الرجوع فی تلك المسئلة الی غیره مع رعايه الأعلم فالأعلم علی الأحوط».

در مسئله ی یازدهم امام(ره) می فرمایند: اگر اعلم در مسئله ای از مسائل فتوی نداشته (اینکه چگونه می شود اعلم در یک مسئله ای فتوی نداشته باشد، این مناشئ مختلفی برای آن قابل تصویر است که ما در ادامه بحث به آن اشاره خواهیم کرد) و احتیاط کرده باشد در این

صورت می فرماید جایز است به مجتهد بعدی از جهت رتبه ی علمی رجوع کند و ضابطه هم در این مسئله رعایت الاعملم فالاعلم علی الاحوط است یعنی اگر مجتهد دوم هم فتوی نداشت باز به فالاعلم او می توان رجوع کرد.

روشن است که اساس این مسئله بر لزوم تقلید اعلم استوار است یعنی اگر کسی قائل به لزوم تقلید اعلم نباشد دیگر جای این بحث نیست و این مسئله لزوم تقلید اعلم یک امری است که مفروغ عنه می باشد و فرض این مسئله، مبتنی بر لزوم تقلید اعلم است حال چه به نحو فتوی و

ص: 481

چه به نحو احتیاط و جویی.

مرحوم سید این مطلب را در مسئله ی چهاردهم بیان فرمودند؛ مسئله ی چهاردهم عروه این است: «إذا لم یکن للاعلم فتوی فی مسئله من المسائل یجوز فی تلک المسئلة الأخذ من غیر الاعملم و إن امکن الاحتیاط» مرحوم سید هم همان مطلب را فرموده است با یک تفاوت مهم و آن اینکه این ضابطه رعایت الاعملم فالاعلم را در این مسئله ذکر نکردند البته قید «و إن امکن الاحتیاط» را هم آورده اند که جهت آن را بیان خواهیم کرد.

عمده ی محشین عروه اینجا تعلیقه دارند و آن حاشیه این است: «مع رعایه الاعملم فالاعلم» یعنی اگر اعلم در یک مسئله ای احتیاط کرد و فتوی نداد مانند اینکه بگوید در هنگام رؤیت هلال احتیاط واجب آن است که دعا کند اینجا جایز است رجوع به غیر اعلم بشود البته با رعایت ضابطه الاعملم و فالاعلم. اینجا مرحوم سید این ضابطه را ذکر نکردند لکن در مسئله شست و سوم این ضابطه را ذکر کرده اند یعنی این چنین نیست که این ضابطه در نظر مرحوم سید معتبر نباشد. مسئله ی شست و سوم این است: «فی احتیاطات الاعملم اذا لم یکن له فتوی یتخیر المقلد بین العمل بها و بین رجوع الی غیره الاعملم فالاعلم» در احتیاطات اعلم چنانچه اعلم فتوی نداشته باشد، مقلد مخیر است بین عمل به احتیاطات اعلم و بین رجوع به غیر لکن با رعایت قانون الاعملم فالاعلم. پس درست است ایشان در مسئله ی چهاردهم به این ضابطه اشاره نکرده ولی در مسئله ی شست و سوم این ضابطه را ذکر کرده

ص: 482

لذا محشین هم این ضابطه را در این مسئله ذکر کرده اند.

فقط حاشیه ی امام(ره) تفاوتی با بقیه دارد و آن اینکه قید «علی الاحوط» را اضافه کرده و فرموده اند: «مع رعایه الاعلم منهم علی الاحوط» یعنی نظر امام با بقیه فرقی در این است که امام رعایت الاعلم فالاعلم را به نحو احتیاط وجوبی لازم می دانند. همین حاشیه را امام در ذیل مسئله ی شست و سوم دارند. وجه ذکر این قید هم روشن است و آن اینکه اصل رجوع به اعلم در نظر امام(ره) به نحو احتیاط وجوبی لازم است؛ چون فرمودند: «یجب تقلید الاعلم علی الاحوط» در اصل ضرورت تقلید از اعلم امام فرمودند: فقط از باب اصاله التعین در دوران بین تعیین و تخییر عقل احتیاطاً حکم به تعیین می کند لذا به نظر ایشان احتیاط واجب تقلید اعلم است. طبیعی است وقتی در اصل مسئله ی لزوم تقلید اعلم احتیاط وجوبی کنند پس اینجا هم باید به نحو احتیاط وجوبی این ضابطه یعنی رعایت الاعلم فالاعلم لحاظ بشود.

پس در ذیل مسئله چهاردهم عمده محشین این تعلیقه را ذکر فرمودند: «مع رعایه الاعلم فالاعلم». در اینجا فقط مرحوم محقق خوانساری یک تفصیلی در بحث دارند و آن اینکه ایشان می فرمایند در بعضی از موارد مقلد مخیر است در رجوع به غیر اعلم ولی در بعضی موارد صرفاً بر او احتیاط متعین است حال اینکه در کدامیک از موارد احتیاط اعلم، مقلد می تواند به غیر رجوع کند و کجا نمی تواند و باید احتیاط کند را در ادامه بیان خواهیم کرد.

رحوم آقای خوئی هم ذیل مسئله ی شست و سوم تعلیقه ای دارند؛ ایشان می فرماید: «هذا فیما اذا علم بالمخالفة بینهما و الا فلا تجب مراعاة العلم فالاعلم» این تعلیقه بیشتر مربوط به رعایت این ضابطه است که در صورت علم به موافقت نظر فالاعلم و غیر او و یا شک در موافقت آنها دیگر مراعات العلم فالاعلم لازم نیست و می توان به هر مجتهدی رجوع کرد. مثلاً اینجا یک اعلم داریم که اوفتوی نداده و احتیاط کرده است. آنگاه ما رجوع به اعلم بعدی می کنیم که فالاعلم است یعنی نسبت به سایر مجتهدین اعلم است؛ در مقایسه با خود این فالاعلم و سایرین این بحث مطرح می شود که اگر علم به موافقت فتوی فالاعلم با سایرین داشتیم، دیگر رعایت العلم فالاعلم لازم نیست یعنی لازم نیست در این موارد به فالاعلم رجوع کنیم و می شود به سایرین هم رجوع کرد چون فتاوی اینها یکی است و ما سابقاً بیان کردیم که اگر فتاوا یکی باشد، تقلید اعلم واجب نیست.

بعضی هم گفته اند که در احتیاطات اعلم، مقلد مخیر است بین سه امر: بین عمل به احتیاطات اعلم و بین عمل به مطلق احتیاط و بین رجوع به غیره العلم فالاعلم.

اقوال:

پس به طور کلی اگر بخواهیم انظاری را که در ذیل این مسئله مطرح شده است را ذکر کنیم، پنج نظر وجود دارد:

قول اول: تخییر بین عمل به احتیاط اعلم و رجوع به غیره فالاعلم است با فتوی به رعایت العلم فالاعلم.

قول دوم: تخییر بین عمل به نظر اعلم

ص: 484

و رجوع به غیر که فالاعلم است با رعایت الاعم فالاعلم به نحو احتیاط و جوبی. قول سوم: تخییر بین عمل به احتیاطات اعلم و مطلق احتیاط و رجوع به غیر که فالاعلم است.

قول چهارم: تخییر بین عمل به احتیاط اعلم و رجوع به غیر که فالاعلم است در صورت علم به مخالفت فتوی فالاعلم با غیر خودش یعنی بقیه ولی اگر فتوی فالاعلم و غیر او موافق باشند یا شک در موافقت و مخالفت فتاوی آنها باشد، دیگر رعایت فالاعلم لازم نیست.

قول پنجم: تفصیل در این مسئله که در برخی از موارد تخییر بین عمل به احتیاطات اعلم و رجوع به غیر که فالاعلم است، ثابت است و در برخی موارد هم تخییر ثابت نیست بلکه احتیاط متعین است.

در یک دسته بندی کلی؛ نظر سوم و چهارم در واقع تفاوت ماهوی با قول اول و دوم ندارند و به طور کلی قول سوم با اینکه قول باطلی نیست ولی ضرورتی ندارد در مقام ذکر اطراف تخییر، مطلق احتیاط را ذکر کنیم چون مطلق احتیاط همیشه جایز است. قول چهارم هم که مرحوم آقای خوئی فرمودند و تخییر را مقید به صورت علم به مخالفت کرده اند، این هم درست است چون اگر ما در اصل مسئله ی لزوم تقلید قائل شدیم به اینکه تقلید اعلم فقط در یک صورت لازم است حال چه به نحو فتوی و چه به نحو احتیاط و جوبی و آن صورت علم به مخالفت فتاوی اعلم و غیر اعلم است، طبیعتاً در مسئله ی الاعم فالاعلم هم باید همین را بگوییم. لذا ذکر این قید در اینجا

کاملاً درست است و امر اجتناب ناپذیری است.

بنابراین عمده قول اول و دوم و پنجم است که باید مورد رسیدگی قرار بگیرد. قول اول و دوم هم با هم یک اشتراکی دارند و یک تفاوتی و از یک جهت نظر اول و دوم هم یک رأی محسوب می شوند چون هر دو قائل هستند به جواز رجوع به غیر در مواردی که اعلم احتیاط کرده لکن با رعایت ضابطه ی الـاعلم فالـاعلم مطلقاً منتهی یکی رعایت این ضابطه را به نحو فتوی لازم می داند و دیگری به نحو احتیاط و جویی.

پس در واقع اگر بخواهیم مجموع این آراء و انظار را در این مسئله بررسی کنیم، دو نظر و دو قول اصلی در اینجا وجود دارد:

یکی قول به جواز رجوع به غیر در مواردی که اعلم احتیاط کرده با رعایت ضابطه ی الـاعلم فالـاعلم مطلقاً.

و دیگری تفصیلی است که در این مسئله داده شده به اینکه رجوع به غیر در موارد احتیاط اعلم با رعایت ضابطه مطلقاً ثابت نیست و فقط در برخی موارد جایز است.

پس ما در اینجا چند مطلب داریم:

مطلب اول: اینکه اساساً چرا در صورتی که اعلم در یک مسئله ای فتوی ندارد و احتیاط کرده، می شود به غیر او رجوع کرد؟

مطلب دوم: اینکه بر فرض جواز رجوع چرا باید ضابطه الـاعلم فالـاعلم را رعایت کرد؟

مطلب سوم: اینکه آیا رعایت این ضابطه به نحو احتیاط و جویی لازم است کما اختاره امام(ره) یا این ضابطه یعنی رعایت الـاعلم فالـاعلم به نحو فتوی لازم است؟ مطلب چهارم: اینکه آیا

جواز رجوع به غیر اعلم با این ضابطه آیا به نحو مطلق ثابت است کما ذهب الیه المشهور یا در بعضی موارد ثابت است؟ آیا تخییر بین عمل به احتیاط اعلم و رجوع به غیر که فالاعلم است به نحو مطلق ثابت است یا باید در این مسئله تفصیل قائل شد؟

مطلب اول:

دلیل بر اصل جواز رجوع به غیر چیست؟ اگر اعلم در جایی فتوی نداشت و احتیاط کرد، به چه دلیل مقلد مخیر است بین عمل به احتیاط اعلم و رجوع به غیر؟

اصل جواز رجوع به غیر با ملاحظه چند مطلب معلوم می شود:

اولاً: ادله ی مشروعیت تقلید، اعم از آیات و روایات اثبات می کند جواز تقلید از اهل علم و اهل ذکر و سیره ی عقلائیه هم در واقع اثبات می کند جواز رجوع جاهل به عالم را یعنی سیره عقلاء که از مهمترین ادله جواز تقلید است بر رجوع جاهل به عالم است چنانچه سابقاً ذکر کرده ایم. پس بنا بر این ادله، جاهل به حکم شرعی می تواند به فقیه و عالم رجوع کند و حکم شرعی را از او اخذ کند. پس بر اساس آیات و روایات جواز رجوع به عالم و اهل ذکر و فقیه ثابت شده است.

ثانیاً: اگر در بین فقهاء اعلم از سایرین باشد قول او برای مقلد حجت است و فتوای سایرین برای او ارزش و اعتباری ندارد. این هم بنا بر قول به وجوب تقلید اعلم ثابت شده است. چون فرض مسئله بر این مبنا می باشد که تقلید اعلم واجب باشد لذا کاری به انظار

ص: 487



دیگران که تقلید اعلم را واجب نمی دانند، نداریم.

ثالثاً: آنچه که در دو مقدمه قبلی گفته شد از اصل جواز تقلید و تعیین تقلید اعلم در صورتی ثابت است که اعلم صاحب نظر و فتوی و رأی باشد؛ اگر اعلم فتوی نداشته باشد کما هو المفروض، آن وقت رجوع به او به عنوان عالم و اعلم دیگر معنی ندارد. در اینجا مقلد یا باید به احتیاط اعلم اخذ کند و یا اینکه به کسی که صاحب نظر و رأی محسوب می شود رجوع کند چون بر آن نفر بعدی (فالاعلم) عنوان فقیه و عالم صدق می کند. همانطور که در اصل تقلید رجوع به عالم جایز بود و رجوع به اعلم متعین بود، اینجا هم اگر اعلم فتوی نداشت و غیر اعلم فتوی داشت پس او بالنسبه بهذا الحکم عالم و فقیه محسوب می شود. لذا ادله ی جواز تقلید و ادله ی تعیین تقلید اعلم اجازه رجوع به غیر اعلم را می دهد. اطلاعات ادله و همچنین سیره ی عقلائی به او اجازه رجوع به غیر را می دهد. پس اصل جواز رجوع به غیر به این دلیل ثابت می شود.

بحث جلسه آینده: در مورد سه مطلب باقی مانده خواهد بود.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 57

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله یازدهم تاریخ: 11 بهمن

1390

موضوع

جزئی: جواز رجوع به غیر اعلم در صورت علم به موافقت و صورت شک

در مخالفت مصادف

با: 7 ربیع اول 1433 سال

دوم جلسه: 57

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و

اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

عرض کردیم در مسئله یازدهم چهار مطلب باید مورد رسیدگی قرار بگیرد؛ مطلب اول استدلال بر اصل جواز رجوع به غیر اعلم در جایی که اعلم فتوی ندارد بلکه احتیاط کرده است. دلیل بر اصل جواز رجوع به غیر اعلم در این فرض در جلسه گذشته بیان شد.

مطلب دوم:

اما مطلب دوم این است که حال که قرار است بتوانیم به غیر اعلم رجوع کنیم و مخیر باشیم بین احتیاط یعنی عمل به نظر اعلم و رجوع به غیر، یک ضابطه ای وجود دارد که باید بر اساس آن ضابطه عمل شود و آن ضابطه، ضابطه ی الاعلم فالاعلم است؛ منظور از الاعلم فالاعلم یعنی اینکه اگر مقلد بخواهد به غیر اعلم رجوع کند در جایی که اعلم احتیاط کرده است، مجاز نیست به هر مجتهدی رجوع کند بلکه باید در بین غیر اعلم جستجو کند و ببیند سایر مجتهدین کدامیک اعلم هستند و به سراغ اعلم برود. حال اگر سراغ اعلم رفت، آن نفر دوم هم احتیاط کرده بود و رأی و نظر و فتوی در آن مسئله نداشت باز می تواند به نفر سوم رجوع کند و در این مراجعه باز باید همین ملاک فالاعلم را رعایت کند.

دلیل:

دلیل بر لزوم رعایت ضابطه الاعلم فالاعلم همان ادله ای است که لزوم تقلید اعلم را اثبات می کند؛ اگر کسی قائل به لزوم تقلید اعلم شد حال یا به حسب سیره ی عقلاء یا روایات و یا وجوه دیگری که بیان شد طبیعتاً همان وجوه و ادله اقتضاء می

کند در این مقام هم به فالاعلم رجوع کند. وقتی مقلد مخیر می شود بین عمل به نظر اعلم یا رجوع به غیر آن غیر باید فتوایش حجت باشد تا مقلد بتواند به آن اخذ کند و اگر در بین غیر اعلم کسی اعلم باشد طبیعتاً فتوای او فقط حجت است بر طبق ادله ای که سابقاً بیان شد و فتوای غیر اعلم حجت نیست. ما چون ادله ی لزوم تقلید اعلم را قبلاً ذکر کردیم دیگر اینجا تکرار نمی کنیم و همان ادله اقتضاء می کند، این ضابطه در اینجا رعایت شود.

حال اگر کسی آن ادله را قبول نداشت مثلاً از باب حکم عقل و احتیاط قائل به لزوم تقلید از اعلم شد، طبیعتاً اینجا باید از باب حکم عقل و احتیاط بر ضرورت رعایت این ضابطه تأکید کند. و ما هم که ادله ی لزوم تقلید اعلم را قبول نکردیم نه به نحو فتوی و نه به نحو احتیاط و جویی و صرفاً رعایتاً للشهره احتیاط واجب کردیم طبیعتاً در مورد این ضابطه هم به همین ملاک باید احتیاط و جویی کنیم. مطلب سوم:

مطلب سوم اینکه آیا رعایت ضابطه ی الاعلم فالاعلم به نحو احتیاط و جویی لازم است یا می توانیم بر طبق آن فتوی دهیم؟ همانطور که قبلاً اشاره شد امام(ره) بر خلاف سایر محشین عروه و همچنین در خود همین مسئله یازدهم تحریر الوسيله قید علی الاحوط را کنار این ضابطه ذکر کردند؛ فرموده اند رعایت ضابطه ی الاعلم فالاعلم علی الاحوط لازم است. آیا این قید در اینجا لازم است یا نه؟

به نظر می رسد اینجا حق

با امام(ره) است برای اینکه اگر ما قائل به لزوم تقلید اعلم باشیم به نحو احتیاط و جویی و ادله ی لزوم تقلید اعلم را برای اثبات ضرورت این ضابطه مورد استدلال قرار دهیم، قهراً باید در اینجا هم به نحو احتیاط و جویی قائل به لزوم رعایت این ضابطه باشیم. در مسئله ی تقلید اعلم امام فرمودند: «یجب تقلید الاعلم مع الامکان علی الاحوط» دلیل ایشان هم این بود که در دوران بین تعیین و تخییر عقل از باب اصاله التعین و احتیاط، حکم به جانب تعیین می کند. پس تقلید از اعلم به نحو احتیاط و جویی لازم شد. همین دلیل در مورد فرض مسئله ی ما هم جاری است. حال اگر قرار شد این مقلد بتواند به غیر اعلم رجوع کند چون اعلم فتوی ندارد، باید به چه کسی رجوع کند و به فتوای کدام مجتهد اخذ کند؟ فرض کنیم مجتهدین از حیث فضیلت مساوی نیستند و بعضی افضل از بعضی دیگر می باشند؛ همین عقل در دوران بین تعیین و تخییر از باب احتیاط می گوید باید به فالاعلم اخذ کرد.

پس مستند برای رجوع به فالاعلم حکم عقل از باب احتیاط است و دلیل دیگری نداریم. اگر مستند ما برای رعایت این ضابطه، حکم عقل و اصاله التعین است طبیعتاً قید علی الاحوط کنار الاعلم فالاعلم لازم است. پس به نظر می رسد همه کسانی که در مسئله ی تقلید اعلم از باب احتیاط و اصاله التعین حکم به لزوم تقلید اعلم کرده اند باید در اینجا این قید را ذکر کنند. مرحوم سید هم اگر به خاطر داشته باشید تقلید اعلم

را به نحو احتیاط و جویی لازم دانستند. لذا باید این تعلیقه در اینجا ذکر بشود.

مطلب چهارم:

مطلب چهارم اینکه آیا جواز رجوع به غیر اعلم به نحو مطلق ثابت است کما ذهب الیه المشهور یا اینکه در بعضی موارد می شود به غیر اعلم رجوع کرد؟ برای اینکه این مسئله خوب روشن شود و تفصیلی را که در این مسئله وجود دارد واضح گردد، ابتدائاً ما باید صوری که در این مسئله وجود دارد را ذکر کنیم و بعد ببینیم که مشهور که می گویند اگر اعلم فتوی نداشت و احتیاط کرد در همه جا می توان به غیر اعلم رجوع کرد به چه معناست؟ یا مرحوم خوانساری که تفصیل می دهند که در بعضی مواردی که اعلم احتیاط کرده، می شود به غیر اعلم رجوع کرد با رعایت ضابطه ی فالاعلم ولی در بعضی موارد ولو اعلم احتیاط کرده و فتوی ندارد حق رجوع به غیر نداریم معنایش چیست؟

صور مسئله: در این مسئله سه صورت تصویر می شود. این سه صورت از آنجا پیدا شده که اگر ما بگوییم اعلم فتوی ندارد و احتیاط کرده، این منشأ و سببی دارد؛ چرا اعلم فتوی ندارد و چرا اعلم احتیاط کرده است؟ چون مناشی و اسباب احتیاط اعلم مختلف است، بواسطه ی این اختلاف در منشأ احتیاط سه صورت پیدا می شود:

صورت اول: اینکه عدم فتوای اعلم یا به عبارت دیگر احتیاط او به این جهت است که اصلاً این اعلم مراجعه به دلیل و مدرک مسئله نکرده و اصلاً در آن مسئله وارد نشده است تا حکم را استنباط

ص: 492

کند. حال یا به این جهت که مورد ابتلا نبوده و یا اگر هم مورد ابتلا بوده فرصت بررسی مستندات آن مسئله را نداشته است.

صورت دوم: این صورت که در واقع ملحق به صورت اول است این است که اعلم در مسئله ای فتوی نداده چون در حال بررسی مسئله است یعنی در مسئله وارد شده و ادله و مدارک را دیده اما هنوز فحص و جستجوی کامل و تأمل وافی نکرده است. در اینجا وارد در مسئله شده و بررسی هم کرده اما بررسی او کامل نشده است لذا اینجا هم احتیاط می کند و فتوی نمی دهد. این صورت در واقع حکم همان صورت اول را دارد چون اینکه اساساً به مسئله ای وارد نشده یا وارد شده اما هنوز به نتیجه نرسیده، در واقع هر دو مانند هم هستند.

صورت سوم: این صورت آنجا است که اعلم فتوی نداده لکن عدم فتوای او به واسطه ی عدم تمامیت ادله است یعنی در مسئله وارد شده و جستجوی کامل هم کرده و ادله را بررسی کرده لکن به نظر او ادله ی مسئله تمام نبوده و ادله نتوانسته او را قانع کند که فتوی بدهد. یا ادله مبتلا- به معارض بوده که در اثر تعارض ادله ی طرفین مسئله تساقط کردند. در این صورت به حکم عقل چاره ای جزء رجوع به احتیاط نیست. پس در صورت سوم هم فتوی ندارد و احتیاط کرده اما این احتیاط او بواسطه این است که ادله مخدوش است.

حال با عنایت به این صوری که بیان شد، در مورد اختلافی که بین مشهور

و مرحوم محقق خوانساری وجود دارد (صاحب جامع المدارک) مشهور معتقدند در هر سه صورت از صور احتیاط اعلم، مقلد می تواند به غیر اعلم رجوع کند یعنی فرقی نمی کند اینکه اعلم فتوی ندارد به خاطر این باشد که به مسئله وارد نشده یا وارد شده ولی هنوز بررسی را تمام نکرده و یا اینکه بررسی را تمام کرده ولی ادله به نظر او مخدوش بوده؛ هیچ فرقی بین این صور سه گانه نیست لکن مرحوم آقای خوانساری تفصیل داده اند؛ ایشان در دو صورت اول (که در واقع ملحق به هم هستند) می گویند: مقلد می تواند رجوع به غیر کند اما در صورت سوم مقلد نمی تواند رجوع به غیر اعلم بکند و باید به رأی و نظر اعلم که همان احتیاط است عمل کند.

تفصیل مرحوم خوانساری:

حال باید قول به تفصیل را بررسی کنیم و ببینیم که به چه دلیل این قول را قائل شده اند و آیا این تفصیل تمام است یا نه؟

مرحوم خوانساری در تعلیقه ای که در مسئله ی چهاردهم دارند (مسئله چهاردهم این بود که اگر اعلم فتوی نداشته باشد مکلف و مقلد مخیر است بین عمل به نظر اعلم و رجوع به غیر) می فرمایند: جواز رجوع به غیر اعلم وقتی است که «إذا كان عدم الافتاء من جهة عدم مراجعه بمدرک المسئله» اینکه مقلد می تواند به غیر اعلم رجوع بکند، این در صورتی است که عدم فتوای اعلم ناشی از عدم مراجعه اعلم به مدرک مسئله باشد یعنی همان صورت اول که البته صورت دوم هم ولو در عبارت

ص: 494

آقای خوانساری نیامده اما ملحق به صورت اول می باشد. در ادامه می فرماید: «فاما اذا كان عدم الإفتاء من جهة الخدشه و الإشكال في المدرک و عدم تمامیه المدرک عنده في المسئله فلا وجه للرجوع الى غير الاعلم لأنّ مدرک فتواه في المسئله مخدوش في نظر الأعلّم فالمتعين حينئذٍ الإحتياط» به نظر ایشان اگر عدم فتوای اعلم بواسطه ی اشکال در مستند و مدرک مسئله باشد آن وقت نمی توان به غیر اعلم رجوع کرد و صرفاً باید به نظر اعلم که همان احتیاط است عمل نمود چون مستند و فتوای غیر اعلم به نظر اعلم مخدوش است. وقتی ادله به نظر او ناتمام است پس یعنی فتوایی که غیر اعلم بواسطه ی این مستندات داده، مخدوش است یعنی در مستند دلیل غیر اعلم خدشه کرده و مدرک و مستند غیر اعلم را تخطئه کرده است.

این اصل ادعای مرحوم آقای خوانساری می باشد؛ اما حال باید دید واقعاً دلیل بر این تفصیل چیست و دلیل ایشان را توضیح دهیم. اگر به خاطر داشته باشید در بیان مطلب اول یعنی دلیل بر اصل جواز رجوع به غیر اعلم گفتیم علت اینکه رجوع به غیر اعلم جایز است این است که اگر اعلم فتوی نداشته باشد، در واقع رأی و نظری ندارد لذا بر او صدق عنوان عالم و فقیه نمی کند و دیگر نمی شود به اعلم رجوع کرد. ادله ی لزوم تقلید اعلم و ادله ی جواز تقلید به ما اجازه ی رجوع به اعلم را در آن فرض نمی دهد، به این تعبیر که اعلم من حیث هو اعلم و صاحب



الفتوی نمی شود به او رجوع کرد. بله اگر احتیاط کند ما باید به این احتیاط عمل کنیم. لذا جایی که اعلم به مسئله وارد نشده و اصلاً مدارک و مستندات را بررسی نکرده و یا هنوز بررسی به اتمام نرسیده این کالجاهل است لذا اینجا می توان به غیر اعلم هم مراجعه کرد با همان ملاحظه ی الاعلم فالاعلم. اما در صورت سوم که اعلم به مسئله وارد شده و ادله را ارزیابی کرده لکن ادله به نظر او مخدوش است و یا مبتلای به معارض شده و ساقط شده است، در اینجا در واقع اعلم دارای رأی و نظر است چون ادله را بررسی کرده و به نظر او مستند رأی غیر اعلم باطل و مخدوش است یعنی آن ادله به نظر اعلم دیگر قابل استناد نیست به عبارت دیگر مستند فتوای غیر اعلم مورد تخطئه اعلم واقع شده و دیگر در اینجا نمی توان گفت رجوع به اعلم به عنوان رجوع به جاهل است؛ زیرا در اینجا لایعد جاهلاً و یصدق علیه انه عالم لذا در اینجا نمی توان به دیگری رجوع کرد و باید به رأی و نظر و احتیاط اعلم اخذ شود.

سؤال: بالاخره در جایی که اعلم مسئله را بررسی کند و احتیاط کند این در واقع رأی و نظر او محسوب می شود و به نظر می رسد حق با آقای خوانساری است.

استاد: آیا در همه مواردی که اعلم فتوی نداده و حکم به احتیاط کرده می شود با رعایت ضابطه ی الاعلم فالاعلم به غیر اعلم رجوع کرد یا فقط در مواردی که احتیاط

اعلم ناشی از عدم تمامیت مدارک و مستندات مسئله به نظر اعلم باشد؟ به عبارت دیگر آیا این قول به تفصیل و این استدلال مفصل تمام است یا نه؟

یک بحث هم این است که آیا اساساً فتوی در صورتی اطلاق می شود که با استناد به ادله و حکم واقعی باشد یا اگر مرجع تقلیدی بر اساس یک اصل عملی مثل استصحاب یا برائت یک حکم ظاهری داد، این هم یعد فتوی؟ معمولاً به این نمی گویند فتوی اما مرحوم آقای خوئی می فرمایند فتوی فرق نمی کند که به حکم ظاهری باشد یا حکم واقعی و هر دو فتواست. اگر مجتهدی بررسی کرد ادله را و ادله به نظر او تمام نبود و احتیاط کرد و فرمود یجب علیکم الاحتیاط این خودش هم فتواست لکن فتوی به یک حکم ظاهری است. در تقلید شرط نیست که مرجع تقلید حتماً باید فتوی به حکم واقعی داشته باشد. لکن این به نظر مشهور تمام نیست؛ در جایی که کسی مستند به اماره نتواند فتوی به حکم واقعی بدهد و به استناد یک اصل عملی حکم ظاهری را بیان بکند و بگوید اینجا باید احتیاط کنید دیگر در اینجا به این فتوی نمی گویند کما اینکه مصطلح هم همین است. لذا مرحوم آقای خوئی این را فتوی می دانند آقای خوانساری تعبیر به فتوی را به کار نبرده است.

بحث جلسه آینده: بالاخره تفصیل آقای خوانساری و مرحوم آقای خوئی که همین نظر را دارند، آیا قابل قبول است یا نظر مشهور که قائل هستند که در همه موارد عدم فتوای اعلم می توان با

رعایت ضابطه به غیر اعلم رجوع کرد صحیح می باشد که ان شاء در جلسه آینده بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 58

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله یازدهم و دوازدهم

تاریخ:

15 بهمن 1390

موضوع جزئی: تفصیل آقای

خوانساری و خوئی مصادف

با: 11 ربیع اول 1433 سال

دوم جلسه: 58

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در تفصیلی بود که مرحوم آقای خوانساری و به تبع ایشان مرحوم آقای خوئی در مورد رجوع به غیر در مواردی که اعلم احتیاط کرده، ذکر کرده اند. محصل تفصیل این بود که چنانچه احتیاط اعلم ناشی از عدم بررسی مدارک و مستندات مسئله یا عدم فحص و تتبع کامل او در مورد مستندات مسئله باشد، در این صورت مقلد می تواند به غیر رجوع کند لکن چنانچه احتیاط اعلم ناشی از خدشه و اشکال در مستندات و مدارک مسئله باشد، در این صورت رجوع به غیر جایز نیست و باید بر طبق نظر اعلم احتیاط کند.

دلیل آن هم این بود که در چنین فرضی اعلم در واقع نسبت به مستند فتوای غیر اعلم خدشه کرده و او را تخطئه کرده است لذا جایی برای رجوع به غیر اعلم نیست. این تفصیلی است که مرحوم آقای خوانساری در این مسئله داده اند.

دلیل بر این تفصیل هم ذکر شد که در جایی که احتیاط اعلم ناشی از عدم بررسی مسئله باشد، در واقع در اینجا او مستند فتوای غیر اعلم را تخطئه نکرده و

ص: 498

هنوز به مسئله وارد نشده و یا بررسی مسئله را تمام نکرده است بنابراین می تواند به غیر رجوع کند اما در فرض دوم همان گونه که گفته شد رجوع به غیر جایز نیست. چون در صورت اول و دوم اعلم در واقع جاهل محسوب می شود و اگر به او رجوع شود، رجوع جاهل به عالم محسوب نخواهد شد اما در صورت سوم دیگر نمی توانیم او را جاهل محسوب کنیم و رجوع به او را از مصادیق رجوع به جاهل بدانیم.

بررسی تفصیل مرحوم آقای خوانساری:

حال باید دید که این تفصیل و بیان مرحوم آقای خوانساری تمام است یا نه؟ به نظر می رسد این تفصیل محل اشکال است چون صورت مسئله این است که وقتی مجتهد اعلم فتوی ندارد و احتیاط کرده، مقلد می تواند به غیر رجوع کند. منظور از اینکه فتوی ندارد یعنی اینکه به حکم واقعی نرسیده؛ حال نرسیدن به حکم الله ولو به حسب ظن مجتهد اعلم یا به خاطر تعارض ادله و عدم تمامیت ادله ی اطراف مسئله باشد یا به واسطه ی اینکه هنوز بررسی مسئله را آغاز نکرده و یا آن را تمام نکرده است بالاخره الآن مجتهد اعلم نسبت به حکم الله به حسب ما اذی الیه ظنه، جهل دارد. وقتی که احتیاط می کند معنایش این است که به حکم واقعی دست پیدا نکرده؛ به صرف اینکه مستند فتوای غیر اعلم به نظر اعلم باطل باشد، نمی توانیم او را به عنوان عالم به حکم شناخته و او را صاحب رأی و نظر بدانیم. به عبارت دیگر بین خدشه و اشکال

ص: 499

در مستند فتوای غیر اعلم و خدشه در فتوای غیر اعلم ملازمه نیست و لزوماً اگر مستند فتوای غیر اعلم به نظر اعلم مخدوش بود، این نتیجه بدست نمی آید که حکمی را هم که او استنباط کرده، بالمره باطل باشد. بین اینها ملازمه ای وجود ندارد؛ چه بسا خود اعلم اگر ادله را بررسی کند و یا دقت بیشتری در آینده نماید، نظرش همین نظر غیر اعلم باشد و احتمال اینکه اعلم به همین فتوی و حکم برسد، وجود دارد و اساساً محتمل است همین حکم و فتوایی که غیر اعلم داده است همان حکم واقعی باشد. خود همین نشان می دهد بین ابطال مستند غیر اعلم و رد دلیل غیر اعلم و ابطال حکم و فتوای او ملازمه ای نیست چون الآن دارد قاطعانه می گوید که این دلیلی که غیر اعلم ارائه کرده، باطل است اما در عین حال هنوز احتمال دارد فتوای او، فتوای مطابق با واقع باشد و خود اعلم هم به همان فتوی برسد. پس فرق است بین تخطئه ی دلیل و مستند فتوای غیر اعلم و بین تخطئه فتوای غیر اعلم. ممکن است مستند به نظر اعلم باطل باشد اما این لزوماً منتج به این نیست که فتوای او هم باطل باشد.

و الشاهد علی ذلک که اگر فتوای غیر اعلم هم به نظر این مجتهد اعلم باطل بود، دیگر جایی برای احتیاط نبود؛ بالاخره وقتی اعلم احتیاط می کند، یک ضلع احتیاط و یکی از احتمالاتی که در احتیاط اتیان می شود، همان فتوای غیر اعلم است. اگر این فتوی رأساً به نظر او باطل بود،

دیگر احتیاط اعلم معنی نداشت و همین که اعلم دارد احتیاط می کند و در مقام اتیان به احتیاط و عمل به احتیاط یک احتمالی را که در نظر می گیرد و اتیان می کند، همان فتوای غیر اعلم است؛ این نشان می دهد فتوای غیر اعلم به نظر او باطل نیست و احتمال اینکه همین فتوی، فتوای به حکم واقعی و این همان حکم الله باشد، وجود دارد. پس عمده اشکالی که به تفصیل مرحوم آقای خوانساری وارد است این است که در جایی که احتیاط اعلم ناشی از تخطئه ی مستند و مدرک فتوای غیر اعلم باشد، ما نمی توانیم این اعلم را عالم به حکم الله و صاحب رأی و نظر بدانیم چون فتوی نداشتن یعنی اینکه به حکم واقعی دست پیدا نکردن و این به هر سببی که می خواهد باشد. لذا وجهی برای این تفصیل به نظر نمی رسد.

کلام مرحوم آقای خوئی:

بیان مرحوم آقای خوئی تفاوتی با بیان مرحوم آقای خوانساری دارد؛ قبلاً هم در پاسخ به سؤال یکی از دوستان در اینجا اشاره کردیم که آقای خوئی می فرماید: درست است که اعلم در این مسئله فتوی به حکم واقعی ندارد چون فرض این است که او احتیاط کرده ولی بالاخره به حکم ظاهری فتوی داده است چون فرموده یجب علیکم الاحتیاط همین که اعلم در مسئله ای به مقلدین خود تکلیف می کند که باید احتیاط کنید این یعنی رأی و نظر، لذا مکلف و مقلد نمی تواند رجوع به غیر اعلم کند و باید تقلید کند؛ در مسئله ی تقلید هم شرط نشده

ص: 501

که حتماً باید مرجع تقلید فتوی به حکم واقعی داده باشد بلکه فتوای او به حکم ظاهری هم مانع از حجیت فتوای غیر اعلم است.

بعد ایشان استدراک می کنند و می گویند: اگر حکم اعلم به احتیاط مستند به عدم علم او به حکم واقعی باشد مثل اینکه در شبهات قبل الفحص احتیاط کند، در این فرض از آنجا که فتوای غیر اعلم را تخطئه نکرده و بلکه احتمال مطابقت فتوای او را با واقع می دهد، لذا رجوع به غیر اعلم مانعی ندارد اما اگر فتوای غیر اعلم را تخطئه کند، آن وقت رجوع به غیر اعلم جایز نیست. (1)

اصل ادعای مرحوم آقای خوئی همان ادعای آقای خوانساری می باشد و همان تفصیل را ایشان معتقد است لکن یک تفاوتی بین این دو بیان وجود دارد؛ مرحوم آقای خوانساری فقط وجه تفصیل را این ذکر کرده اند که اگر احتیاط اعلم مستند به عدم تمامیت دلیل باشد یا مبتنی بر تعارض و تساقط ادله طرفین باشد، اینجا مستند فتوای غیر اعلم را تخطئه کرده است اما اگر منشأ احتیاط او عدم ورود در مسئله باشد، اینجا مستند فتوای غیر اعلم را تخطئه نکرده است (همه بیان مرحوم خوانساری این بود) اما مرحوم آقای خوئی می فرماید افتاء به حکم ظاهری عین افتاء به حکم واقعی است یعنی اگر مجتهد اعلم فتوی به حکم واقعی داد، ما می گوییم این صاحب رأی و نظر و فتواست. اگر بر اساس استصحاب یا یک اصل عملی مثلاً اصالة الاحتیاط فتوای بدهد، این هم بالاخره یک فتواست لکن فتوی به حکم ظاهری. این کبرای مسئله است که ایشان به

ص: 502

نحو کلی ادعا می کنند بعد از این می گویند که در جایی که مجتهد اعلم به حکم واقعی نرسیده به خاطر عدم بررسی و عدم ورود در مسئله، گویا رأی و نظر ندارد. عمده فرق اینجاست که مرحوم آقای خوئی از راه صدق عنوان رأی و نظر وارد شده یعنی می گویند در جایی که اعلم مسئله را بررسی کرده و به نتیجه نرسیده است بالاخره این نظر و فتوای اوست اما در جایی که بررسی نکرده نمی توان او را صاحب رأی و نظر و فتوی دانست.

بعلاوه آن مسئله ی تخطئه مستند فتوای غیر اعلم را هم ضمیمه کرده است. این کلمات بر یکدیگر قابل حمل هستند و می توان گفت که منظور مرحوم آقای خوئی همان چیزی است که مرحوم آقای خوانساری بیان کرده اند. اما عمده کلام ما با این بخش اول فرمایش آقای خوئی است که آیا واقعاً افتاء به حکم ظاهری هم یک فتوی محسوب می شود؟ آیا مقلد همان طوری که در مقام افتاء اعلم به حکم واقعی از او تقلید می کند، باید در جایی که او فتوی به حکم ظاهری می دهد از او تقلید کند؟

بررسی کلام مرحوم آقای خوئی:

به نظر ما اصل تفصیل مخدوش است لکن مسئله ی اصلی این است که آیا واقعاً این فرمایش مرحوم آقای خوئی تمام است یا نه؟ به نظر ما این فرمایش آقای خوئی هم تمام نیست به این خاطر که اگر اعلم صاحب رأی و نظر شناخته شود، این فقط در صورتی است که به حکم شرعی واقعی بر اساس آنچه که



از ادله بدست آورده دسترسی پیدا کند اما اگر نتوانست به هر دلیلی حکم شرعی را استنباط کند و صرفاً یک وظیفه‌ی عملی را برای مکلف بیان کرد، شاید نتوان او را صاحب رأی و نظر دانست.

به عبارت دیگر از آقای خوئی سؤال می‌شود که اگر افتاء به حکم ظاهری رأی و نظر محسوب می‌شود، چه فرقی است بین آنجا که ادله و مدارک مسئله به نظر او ناتمام است یا آنجا که ادله و مدارک را بررسی نکرده و یا بررسی کرده ولی هنوز تمام نشده است؟ بین این دو صورت چه فرقی است؟ عمده بحث این است که شما دارید می‌گویید فتوی به حکم ظاهری هم مثل فتوی به حکم واقعی می‌باشد و در تقلید شرط نشده که حتماً مجتهد وقتی فتوی به حکم واقعی داد، باید تقلید کرد در مورد بحث دوم هم که ادله را ندیده و فتوی به حکم ظاهری داده چه تفاوتی با بحث اول دارد؟

اگر قرار شد مجتهد اعلم فتوی به حکم ظاهری بدهد و تقلید از او واجب باشد، دیگر چه فرقی می‌کند این افتاء اعلم به حکم ظاهری به خاطر این باشد که مسئله را بررسی نکرده یا اینکه بررسی کرده و دلیل به نظرش ناتمام بوده است؟ چرا شما فرق می‌گذارید؟ مگر شما نمی‌گویید در تقلید از مجتهد فرقی بین افتاء به حکم ظاهری و افتاء به حکم واقعی نیست؟ چه بر اساس روایت زراره مثلاً بگویید نماز جمعه واجب است و چه بر اساس احتیاط بگویید احتیاط واجب این است که نماز جمعه

خواننده شود؛ چه فرقی می کند بین این دو؟ اگر در تقلید این مسئله اعتبار ندارد که حتماً مرجع تقلید باید فتوی به حکم واقعی بدهد، پس نباید بین این صور هم فرقی باشد و هر جا که مجتهد اعلم احتیاط کرد نباید حق رجوع به غیر داشته باشیم. لذا وجهی برای این تفصیل به نظر نمی رسد و اگر فتوای به حکم ظاهری از ناحیه اعلم مانع حجیت فتوای غیر اعلم شود، در همه موارد باید اینطور بشود. اگر ما مجتهد را وقتی که احتیاط می کند، صاحب رأی و نظر دانستیم، در همه ی موارد باید بدانیم.

اگر ما مجتهد را در وقتی که احتیاط می کند عالم محسوب کردیم در همه جا باید عالم محسوب کنیم. عمده این است که در همه مواردی که اعلم احتیاط می کند به حکم الله دست پیدا نکرده است. حال به هر دلیل به آن حکم نرسیده است بالاخره هنوز به آن حکم واقعی دست پیدا نکرده است. لذا در مجموع به نظر می رسد این تفصیل محل اشکال است، هم فرمایش آقای خوانساری و هم فرمایش مرحوم آقای خوئی ناتمام است و لذا ما نیز مانند مشهور قائل هستیم به اینکه در همه موارد احتیاط اعلم می توان به غیر رجوع کرد اعم از اینکه احتیاط اعلم ناشی از این باشد که هنوز مسئله را بررسی نکرده یا هنوز بررسی او تمام نشده یا ادله و مدارک و مستندات به نظر او تمام نیست.

مسئله دوازدهم:

«إِذَا قُلِّدَ مِنْ لَيْسَ لَهُ أَهْلِيَّةُ الْفَتْوَى ثُمَّ انْتَفَتَ وَجَبَ عَلَيْهِ الْعُدُولُ وَ كَذَا إِذَا قُلِّدَ

ص: 505

غير الأَعلم وجب العدول الى الأَعلم على الأَحوط؛ و كذا إذا قلّد الأَعلم ثم صار غيره اعلم منه على الأَحوط في المسائل التي يعلم تفصيلاً مخالفتها في الفرضين».

در مسئله ی دوازدهم امام (ره) سه مطلب را بیان کرده اند:

مطلب اول: در این مطلب امام می فرماید: اگر شخص مقلد از کسی تقلید می کرده است به گمان اینکه جامع شرایط افتاء است مثلاً به دو کارشناس عادل رجوع کرده (از یکی از راه هایی که مجتهد معلوم می شود) و صلاحیت افتاء مجتهدی را احراز کرده و از او تقلید کرده است لکن فی الواقع او اهلیت افتاء نداشته بعد متوجه شد که این شخص واجد شرایط تقلید نبوده است، در اینجا امام می فرماید که بر مقلد لازم است عدول کند.

مطلب دوم: اگر شخصی از کسی تقلید می کرده به گمان اینکه اعلم است لکن متوجه شد که این شخص اعلم نیست؛ اینجا امام می فرماید احتیاط واجب این است که به اعلم عدول کند. مطلب سوم: اینکه اگر مقلد از شخصی تقلید می کرد که اعلم بود لکن در اثناء تقلید از اعلم شخصی پیدا شد که از این مرجع تقلید اعلم شد اینجا هم می فرماید احتیاط واجب آن است که به او عدول کند در مسائلی که تفصیلاً می داند فتوای این شخص تازه اعلم شده با شخص اعلم قبلی متفاوت است.

مطلب اول:

اما مطلب اول که مقلدی از کسی تقلید می کرده که اهلیت فتوی نداشته؛ این شخص مقلد چه باید بکند؟ اینکه می گوئیم اهلیت فتوی ندارد بدان معناست که یکی از

ص: 506

شرایط معتبر در مرجع تقلید را نداشته باشد مثلاً عالم و مجتهد هست و سایر شرایط را دارا است ولی عدالت ندارد و یا اینکه عادل هست ولی اجتهاد ندارد.

در اینجا امام می فرماید: به محض اینکه مقلد ملتفت شد باید عدول کند به کسی که اهلیت فتوی دارد «وجب علیه العدول».

کلام مرحوم سید:

مرحوم سید این مطلب را در مسئله بیست و پنجم اشاره کرده است و می فرماید: «إذا قلّد من لم یکن جامعاً و مضی علیه برهه من الزمان کمن کان لم یقلّد اصلاً و حاله حال الجاهل القاصر أو المقصر» اگر مقلد از کسی تقلید کند که جامع شرایط تقلید نیست و مدتی بر همین منوال بگذرد، این مثل آن است که اصلاً تقلید نکرده و حال او حال جاهل قاصر یا مقصر است.

مرحوم سید در اینجا مطلبی را اضافه ذکر کرده اند و یک تفاوتی کلام ایشان با کلام امام (ره) دارد یعنی در واقع کلام سید اینجا دو بخش دارد: یکی اینکه این شخص مقلد وظیفه اش چیست و چه باید بکند و دیگری اینکه اعمال گذشته اش چه می شود؟

در بخش اول تفاوتی که بین تعبیر امام و تعبیر مرحوم سید هست این است که امام فرموده «وجب علیه العدول» اما سید می فرماید «کمن کان لم یقلّد اصلاً» این دو تعبیر با هم متفاوت است. وقتی که می گوید «وجب علیه العدول» عدول معمولاً در جایی بکار می رود که کسی از مرجعی تقلید کرده حال می خواهد از او عدول کند اما وقتی گفته می شود «کمن کان

لم يقلد اصلاً» یعنی کأنّ اصلاً تقلید محقق نشده است. لازمه ی فرمایش مرحوم سید این است که از این به بعد باید تازه تقلید کند.

به نظر می رسد مراد معلوم است؛ امام هم که فرموده عدول واجب است یعنی منظورشان این است که باید رجوع به کسی بکند که اهلیت تقلید دارد. اگر عدول آن معنی را هم داشته باشد، اینجا مراد معلوم است. اگرچه تعبیری که مرحوم سید هم کرده اند شاید خالی از اشکال نباشد چون این بستگی به این دارد که ما بگوییم که اعمال گذشته او چه وضعیتی پیدا می کند.

بخش دوم کلام مرحوم سید در بیان امام نیست. سید می فرماید «و حاله حال الجاهل القاصر أو المقصر» که خود مرحوم سید در مسئله شانزدهم وظیفه ی جاهل قاصر و مقصر را بیان کرده و ما در آینده بررسی خواهیم کرد که جاهل قاصر و مقصر وظیفه ای دارند. مرحوم امام نیز این مطلب را در مورد جاهل قاصر و مقصر در مسئله بیستم بیان کرده اند که در جای خود بررسی خواهیم کرد. الآن در مورد وظیفه مقلد در مورد اعمال گذشته او سخن به میان نمی آوریم. اما بالاخره عمده این است که این شخص باید به دیگری رجوع کند اما تعبیر مرحوم سید هم تعبیر کاملی نیست لذا اگر اینجا مثلاً گفته شود وجب علیه الرجوع الی من له اهلیه الفتوی بهتر باشد.

دلیل آن هم روشن است؛ ادله ی جواز تقلید مانع از تقلید از این شخص شده و اصلاً دیگر به او اجازه تقلید از این شخص را نمی دهد؛

چون فتوای این شخص دیگری اعتباری ندارد.

بحث جلسه آینده: در بررسی مطلب دوم خواهد بود.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 59

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: دوازدهم

تاریخ: 16 بهمن

1390

موضوع جزئی: مطلب دوم:

عدول از غیر اعلم به اعلم مصادف

با: 12 ربیع اول 1433 سال

دوم جلسه: 59

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

خلاصه جلسه گذشته:

در مسئله دوازدهم تحریر امام (ره) سه مطلب را بیان فرمودند؛ مطلب اول این بود که اگر کسی از شخصی تقلید کند و آن شخص اهلیت فتوی نداشته باشد به این معنی که یکی از شرایط افتاء در او نباشد مثلاً مجتهد یا عادل نباشد و سپس این مقلد ملتفت به این مسئله بشود، واجب است عدول کند؛ بحث از این مطلب تفصیلاً گذشت.

مطلب دوم:

مطلب دوم اینکه امام می فرماید «و کذا إذا قلّد غیر الاعلم وجب العدول الی الاعلم علی الاحوط» اگر کسی از یک مرجع تقلیدی تقلید می کرده که اعلم نبوده است در اینجا باید عدول به اعلم کند. لزوم عدول به اعلم هم به نظر امام (ره) به نحو احتیاط و جویی است. این مطلب را امام سابقاً در ضمن مسئله چهارم هم اشاره فرمودند؛ عبارت امام این بود که «يجوز العدول من الحی الی الحی و يجب العدول اذا كان الثانی اعلم علی الحوط» در بحث از عدول فرمودند: عدول از مساوی به مساوی جایز است (البته طبق چاب های بعدی تحریر چنانچه سابقاً به این مسئله اشاره کردیم) لکن اگر

ص: 509

نفر دوم اعلم باشد عدول واجب است احتیاطاً یعنی ایشان فتوی نداده اند بلکه فرمودند احتیاط واجب این است که عدول کند.

کلام مرحوم سید:

این مطلب را مرحوم سید در مسئله یازدهم عروه بیان کرده اند که بحث آن را ما تفصیلاً بیان کرده ایم؛ می فرمایند: «لا يجوز العدول عن الحی الی الحی» بر خلاف بسیاری از فقها ایشان عدول از حی به حی مساوی را جائز نمی دانند. در ادامه می فرماید «الا اذا كان الثانی اعلم» مگر اینکه نفر دوم اعلم باشد؛ ظاهر این فرمایش این است که اگر اعلم بود عدول به اعلم جایز است در بحث عدول به اعلم ما در ذیل مسئله چهارم به اقوال مختلفی که در این مسئله وجود داشت اشاره کردیم و عرض کردیم که پنج قول در این زمینه وجود دارد (مراجعه شود به مباحث مربوط به مسئله چهارم) اما به صورت اجمال اگر بخواهیم اشاره کنیم امام عدول به اعلم را لازم می دانند به نحو احتیاط و جویی؛ از ظاهر عبارات مرحوم سید هم استفاده می شود که عدول به اعلم جایز است. البته تفصیلات دیگری نیز در مسئله وجود داشت.

اصل این بحث که چرا عدول به اعلم لازم است و چرا امام (ره) اینجا احتیاط واجب کردند و اصل این بحث لزوم عدول به اعلم، بدان جهت است که امام در مسئله ی لزوم تقلید اعلم قائل به وجوب تقلید اعلم به نحو احتیاط و جویی شدند، بدیهی است که در اینجا هم بفرمایند احوط آن است که به اعلم عدول شود؛ این مسئله به نحوی تابع بحث از لزوم

ص: 510

تقلید اعلماست. ما نیز که در آنجا احتیاط واجب را در تقلید اعلم دانستیم، نه از باب احتیاط و حکم عقل و نه از باب اصالة التعین در دوران بین تعیین و تخییر بلکه رعایتاً للشهره بنابراین قاعدتاً در اینجا هم باید ملتزم به لزوم عدول به اعلم به نحو احتیاط و جوبی شویم. لکن نکته ای که در اینجا باید بحث شود و ما سابقاً به آن اشاره کرده ایم اشکالی است که مرحوم آقای فاضل به امام کرده اند. این اشکال را بیان کنیم و ببینیم که آیا این اشکال به امام وارد است یا نه؟

اشکال آقای فاضل (ره):

اشکال مرحوم آقای فاضل این بود که اگر ما قائل به لزوم تقلید اعلم شدیم و به این مسئله فتوی دادیم یعنی به نحو جزمی و با استناد به دلیل گفتیم تقلید اعلم واجب است، ظاهراً اینجا هم باید فتوی بدهیم به اینکه عدول به اعلم واجب است لکن اگر در موضوع تقلید اعلم به استناد حکم عقل و احتیاط مانند مرحوم امام (ره) گفتیم تقلید اعلم لازم است، در اینجا دیگر نمی توان قائل به وجوب عدول شد بلکه باید گفت يجوز العدول. (ما دلالت روایات، آیات و اجماع و سیره عقلاء هیچ کدام را نپذیرفتیم چنانچه امام (ره) هیچ یک از ادله لزوم تقلید اعلم را نپذیرفتند بلکه از باب حکم عقل به اصالة التعین در دوران بین تعیین و تخییر و از باب احتیاط فرمودند يجب تقلید الاعلم مع الامکان علی الاحوط) یعنی در اینجا به امام اشکال کرده اند که چرا می فرمایید و کذا اذا قلد غیر الاعلم

ص: 511



وجب العدول الی الاعلم؟ شما که در مسئله تقلید اعلم از باب احتیاط وجوبی آن را لازم دانستید، نمی توانید بگویید وجب العدول. ما می توانیم بگوییم (مرحوم آقای فاضل) چون بر اساس دلیل و سیره عقلائیة فتوی دادیم به لزوم تقلید اعلم (ایشان فتوی دادند و فرمودند «الاقوی یجب تقلید الاعلم» اما امام فرمودند «الاحوط یجب تقلید الاعلم»).

ایشان می فرماید در هر دو مسئله اصل جاری می شود و چون این اصل ها هیچ کدام بر دیگری ترجیحی ندارد لذا نتیجه آن جواز است. ایشان می فرماید: طبق مبنای امام اصل تعیین در دوران بین تعیین و تخیر اقتضاء تعیین تقلید اعلم را کرد (حکم عقل به اینکه در دوران بین تعیین و تخیر باید از اعلم که جانب تعیین است تقلید کرد) حال اینجا هم یک مسئله ای هم داریم به نام عدول یعنی در عدول چه وظیفه ای دارد؟ تا امروز از کسی تقلید می کرد از امروز می خواهد عدول به اعلم بکند، آیا در اینجا هم می گویند یک اصلی داریم به نام اصل احتیاط که این اقتضاء عدم جواز عدول می کند چون اگر ما باشیم و تقلید این شخص که مرجع او بوده، شک می کنیم که آیا از همین شخص باید تقلید کند و آن را ادامه دهد یعنی معیناً تقلید همین شخص بر او واجب است یا او مخیر است بین تقلید از این شخص که غیر اعلم بوده و تقلید از شخص دیگر که اعلم است.

پس این اصل در مسئله عدول، اقتضای عدم جواز عدول می کند. پس ما در اینجا

دو اصل داریم، اگر بخواهد عدول به خصوص اعلم بکند مقتضای این قاعده دوم عدم جواز عدول است یعنی احتیاط اقتضاء می کند که بر تقلید همان مرجعی که از او تقلید می کرده، باقی بماند. از این طرف اصالة التعیین در مسئله ی تقلید اعلم به او می گوید که تو باید از اعلم تقلید کنی پس عدول طبق اصل دیگر لازم می شود. پس یک اصل اقتضاء دارد لزوم عدول را و یک اصل اقتضاء دارد عدم جواز عدول را. این دو اصل در برابر هم هیچ کدام نسبت به یکدیگر ترجیحی ندارند و چون ترجیح ندارند فیتخیر المکلف بینهما یعنی مکلف مخیر است بین این اصل که اقتضاء عدول دارد و اصل دیگر که اقتضاء عدم جواز عدول را دارد. لذا مرحوم آقای فاضل می فرماید وجهی برای لزوم عدول به نظر نمی رسد و اینکه امام فرموده وجب العدول صحیح نیست و مرحوم سید به همین دلیل حکم به جواز عدول کرده است (سید این را فرموده بود «لا یجوز العدول عن الحی الی الحی الا اذا کان الثانی اعلم» که ظاهر این کلام این بود که اگر دومی اعلم باشد عدول جایز است.)<sup>(1)</sup>

بررسی اشکال آقای فاضل (ره):

به نظر ما این اشکال وارد نیست چنانچه سابقاً هم اشاره کردیم:

اولاً: شرح عبارت امام در مسئله نهم در کتاب تفصیل الشریعه مبتنی بر آن متن چاپ اول بود که تعبیر امام این بود «لا یجوز العدول من الحی الی الحی» در حالی که در چاپ های بعدی این اصلاح شد و بجای آن فرمودند «یجوز العدول».

ثانیاً: اما اصل اشکالی که ما به آقای

ص: 513

---

1- . تفصیل الشریعه، اجتهاد و تقلید، ص 137 و 187.

فاضل داریم این است که ایشان فرمودند اگر در مسئله ی تقلید اعلم کسی از باب احتیاط و حکم عقل به اصاله التعین در دوران بین تعیین و تخییر حکم به لزوم تقلید اعلم کند، (که وجه احتیاط امام و مرحوم سید و دیگران هم شاید همین باشد) در مقابل این اصل در مسئله عدول هم عقل این حکم را دارد) همه اشکال ما به این اصل دوم است که ایشان می گویند در ناحیه مسئله ی عدول جریان دارد؛ یعنی در جایی که این شخص از زید تقلید می کرد حال متوجه شده شخص دیگری اعلم است این مورد از موارد حکم عقل به تعیین در دوران بین تعیین و تخییر نیست، چه کسی گفته عقل در اینجا می گوید شما تا به حال از زید مثلاً تقلید می کردی حال که شک کرده ای که آیا می توانی به دیگری که اعلم است رجوع کنی یا احتیاطاً باید معیناً از همین شخصی که تا به حال از او تقلید می کردی، تقلید کنی؟

همه بحث در این است که عقل چنین حکمی ندارد و چنین اصلی در اینجا وجود ندارد؛ وقتی ما قائلیم که تقلید اعلم لازم است ولو به نحو احتیاط و جویی الآن که این شخص تا به حال از کسی تقلید می کرد، الآن متوجه شده یک اعلم وجود دارد معنای این سخن است که دیگر قول غیر اعلم برای او اعتبار ندارد و اصلاً احتمال حجیت فتوای او را نمی دهد. (بله برخی خواسته اند از راه های گوناگون حجیت قول این شخص غیر اعلم را ثابت کنند ولی

ما وقتی گفتیم که قول اعلم حجت است و مانع حجیت فتوای غیر اعلم است، الآن دیگر از نظر ما امر دائر بین تعیین و تخییر نیست. اینجا هم اگر باشد منظور تعیین قول اعلم و تخییر بین قول اعلم و غیر اعلم است نه تعیین قول غیر اعلم و تخییر بین قول اعلم و غیر اعلم؛ یعنی همان اصلی که در لزوم تقلید اعلم جاری بود در اینجا هم به همان شکل جاری است. پس جریان این اصل را ما در مسئله عدول اصلاً قبول نداریم تا بعد بخواهیم نتیجه بگیریم که در اینجا دو اصل داریم و این دو اصل هیچ کدام بر دیگری ترجیحی ندارند پس نتیجه بگیریم که عدول جایز است. لذا به نظر ما حق با امام است و این اقتضاء می کند که عدول واجب باشد احتیاطاً همان طور که در تقلید اعلم، تقلید اعلم لازم بود. نکته ای است که در ادامه قسمت دوم باید به آن اشاره کرد و آن اینکه کذا اذا قلد غیر الاعلم یعنی کذا عدول واجب است احتیاطاً. اگر از غیر اعلم تقلید کرده و الان مواجه با اعلم شده، باید به اعلم عدول کند علی الاحوط ولی این به یک صورت و یک فرض اختصاص دارد؛ عدول به اعلم واجب است اما در صورت علم به مخالفت فتوای اعلم با فتوای غیر اعلم. همان بحثی که در تقلید اعلم داشتیم (گفتیم تقلید از اعلم سه صورت دارد: صورت علم به موافقت فتوای اعلم و غیر اعلم، صورت شک در موافقت و مخالفت فتاوا با یکدیگر و صورت علم به مخالفت فتوای اعلم با

فتوای غیر اعلم که گفتیم تقلید اعلم فقط در صورت سوم یعنی صورت علم به مخالفت فتوای اعلم با فتوای غیر اعلم لازم است و در آن دو صورت تقلید اعلم لازم نیست خلافاً للسیّد که می فرمود مطلقاً تقلید اعلم لازم است). اگر تقلید اعلم را منحصر به صورت علم به مخالفت فتوای اعلم با فتوای غیر اعلم کردیم، طبیعتاً در اینجا در مسئله عدول هم باید همان فرض را بگنجانیم و بگوییم کذا اذا قلد غیر الاعلم وجب العدول الی الاعلم علی الاحوط فی المسائل التي یعلم تفصیلاً مخالفتها» در مسائلی که علم تفصیلی به مخالفت اعلم با غیر اعلم داریم (خود امام هم در ذیل قسمت سوم اشاره کردند) و در سایر موارد یعنی علم به موافقت و شک در موافقت و مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم عدول جایز است.

مطلب سوم:

قسمت سوم فرمایش امام در مسئله دوازدهم این است «و کذا اذا قلّد الاعلم ثم صار غیره اعلم منه علی الاحوط» یعنی همچنین عدول واجب است در صورتی که شخصی پیدا شود که اعلم از این مرجع تقلید بشود؛ تا به حال این مقلد از زید که اعلم بود تقلید می کرد اما پس از مدتی مرجع دیگری پیدا شد که از این زید که اعلم بود اعلم شد، در اینجا عدول به اعلم از زید که اعلم سابق بود لازم است و این وجوب به نحو احتیاط و جویی می باشد. دلیل هم همان دلیل اصل مسئله تقلید اعلم است که عقل از باب حکم به اصالة التعیین در دوران بین تعیین و تخییر حکم به تعیین

ص: 516

می کند. آن وقت می فرماید «فی المسائل التي يعلم تفصيلاً مخالفتها» در مسائلی که علم تفصیلی دارد به مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم. «فی الفرضین» این عبارت را ایشان آورده است تا هم قسمت دوم را و هم قسمت سوم را شامل شود.

بحث جلسه آینده: در مسئله سیزدهم و بحث مهم تقلید از میت است؛ تقلید المیت ابتداءً و بقاءً آیا تقلید از میت ابتداءً و بقاءً جایز است یا خیر که در جلسه آینده بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 60

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم تاریخ: 17 بهمن

1390

موضوع جزئی: بررسی فرع اول (جواز تقلید

ابتدائی از میت) مصادف

با: 13 ربیع اول 1433 سال

دوم جلسه: 60

مسئله سیزدهم:

«لا يجوز تقلید المیت ابتداءً نعم يجوز البقاء علی تقلیده بعد تحقیقه بالعمل ببعض المسائل مطلقاً ولو فی المسائل التي لم يعمل بها علی الظاهر و يجوز الرجوع الی الحی الاعلم و الرجوع احوط و لا يجوز بعد ذلك الرجوع الی فتوی المیت ثانياً علی الاحوط و لا الی حی آخر کذاک الا الی اعلم منه فإنه يجب علی الاحوط و يعتبر أن يكون البقاء بتقلید الحی فلو بقی علی تقلید المیت من دون الرجوع الی الحی الذی یفتی بجواز ذلك کان کمن عمل من غیر تقلید».

مسئله سیزدهم شامل شش فرع می باشد:

فرع اول: فرع اول این است «لا يجوز تقلید المیت ابتداءً» تقلید ابتدائی از میت جایز نیست.

فرع دوم: «نعم يجوز البقاء على تقليده بعد تحققه بالعمل ببعض المسائل مطلقاً ولو في المسائل التي لم يعمل

ص: 517

بها على الظاهر» بقاء بر تقلید میت جایز است پس از آنکه تقلید از میت تحقق پیدا کرده باشد در زمان حیات او و این تقلید به این تحقق پیدا می کند که در بعضی از مسائل به نظر او در زمان حیات او عمل کرده باشد. یک اطلاقی هم در اینجا ذکر می کنند یعنی ولو در مورد مسائلی که به آنها عمل نکرده باشد می تواند بر تقلید میت باقی بماند.

فرع سوم: «و يجوز الرجوع الى الحي الاعلم و الرجوع احوط» رجوع به حی اعلم جایز است یعنی کسی که از مجتهدی تقلید می کرده و آن مجتهد از دنیا رفته این شخص می تواند به غیر هم رجوع کند ضمن اینکه می تواند باقی بر تقلید میت باشد ولی اگر این غیر، اعلم باشد احتیاط واجب آن است که به حی اعلم رجوع کند و دیگر نمی تواند باقی بر میت باشد.

فرع چهارم: «و لا يجوز بعد ذلك الرجوع الى فتوى الميت ثانياً على الاحوط» بعد از آنکه به حی اعلم رجوع کرد احتیاط واجب آن است که دوباره رجوع به فتوای میت نکند.

فرع پنجم: «و لا الى حى آخر كذا لك الا الى اعلم منه فإنه يجب على الاحوط» همچنین بعد از آنکه به حی اعلم رجوع کرد جایز نیست به حی دیگر رجوع کند همانطور که رجوع دوباره به میت جایز نبود مگر آنکه آن حی دیگر اعلم باشد که در این صورت احتیاط واجب آن است که پس از رجوع به حی اعلم چنانچه اعلم از نفر اول پیدا شد به او رجوع کند.

ص: 518

رع ششم: «و يعتبر أن يكون البقاء بتقليد الحي فلو بقي على تقليد الميت من دون الرجوع الى الحي الذي يفتى بجواز ذلك كان كمن عمل من غير تقليد» اگر کسی بخواهد بر تقلید میت باقی بماند، در مسئله بقاء حتماً باید از یک حی تقلید کند. (همان چیزی که در بین مقلدین رواج دارد که می گویند با اجازه فلان مرجع حی بر تقلید میت باقی مانده ام.) لذا اگر بدون رجوع به حی که فتوی به جواز بقاء بر تقلید میت داده است، بر تقلید میت باقی بماند، مثل کسی است که عمل بدون تقلید انجام داده است. پس به طور کلی مسئله ی سیزدهم خودش شامل شش فرع و شش مسئله است که ما باید به بررسی این فروع پردازیم.

فرع اول:

فرع اول این بود «لایجوز تقلید الميت ابتداءً» موضوع بحث در فرع اول تقلید ابتدائی از میت است. منظور از تقلید ابتدائی از میت یعنی اینکه کسی مثلاً تازه به سن بلوغ رسیده و الان می خواهد تقلید کند، می خواهیم ببینیم آیا این شخص می تواند به یکی از مجتهدین فوت شده رجوع کند؟ امام می فرماید تقلید ابتدائی از میت جایز نیست.

مرحوم سید هم این مطلب را در ذیل مسئله نهم عروه بیان کرده اند. مسئله نهم این است «الاقوی جواز البقاء علی تقلید الميت و لایجوز تقلید الميت ابتداءً».

از بزرگان هم در مورد این مسئله ی عروه کسی حاشیه ندارد و همه با این نظر موافق هستند فقط مرحوم محقق حائری اینجا یک تعلیقه ای دارند که چنانچه کسی فتوی را از میت

ص: 519



در زمان حیات او اخذ کرده ولی هنوز عمل نکرده است، در اینجا می فرماید بعید نیست که عمل به فتاوی او را داخل در تقلید ابتدائی از میت به حساب بیاوریم یعنی بگوییم این کسی که هنوز عمل نکرده ولو فتاوی او را اخذ کرده اما نمی تواند از این میت تقلید کند. لذا می فرماید احتیاط واجب آن است که به مجتهد حی رجوع کند.

پس موضوع بحث تقلید ابتدائی از میت یا به عبارت دیگر اشتراط حیات در مرجع تقلید می باشد. به این معنی که آیا حیات مثل عدالت و اجتهاد و حریت و امثال اینها در مرجع تقلید معتبر است یا خیر؟

اقوال در مسئله:

در این مسئله چهار قول وجود دارد که البته دو قول از این چهار قول از محل بحث و نزاع خارج است و اقوال مربوط به این مسئله در واقع دو قول است:

قول اول: قول مشهور بین علماء شیعه یا اکثریت قریب به اتفاق علماء شیعه است که معتقدند که تقلید ابتدائی از میت جایز نیست.

قول دوم: تقلید از میت ابتدائاً جایز است. از جمله کسانی که به این نظر معتقدند اخباری ها می باشند.

در بین اصولیین هم مرحوم میرزای قمی معتقد به جواز تقلید ابتدائی از میت است. ایشان در دو موضع از کتاب جامع الشتات به جواز تقلید ابتدائی از میت اشاره می کند؛ در موضع اول ایشان فرموده: «الاقوی عندنا جواز تقلید المیت بحسب الابتداء فلا مانع من الرجوع الیه»<sup>(1)</sup> در موضع دوم تعبیرشان این است که «إنّ الاحوط الرجوع الی الحی»<sup>(2)</sup> قرائنی وجود دارد که منظور

ص: 520

---

1- . جامع الشتات، ج4، ص469.

2- . همان، ص477.

از این احتیاط، احتیاط مستحبی است یعنی می گوید احتیاط مستحب آن است که به مجتهد حی رجوع کند و الا رجوع به میت ابتدائاً هم جایز است.

در هر صورت قول دوم در بین علمای شیعه طرفدارانی دارد؛ در بین عامه شاید به نوعی بعضی ادعای اجماع کرده اند که این مجمع علیه بین عامه است یعنی آنها تقلید ابتدائی از میت را جایز می دانند و شاهد آن تقلیدی است که علماء و عوام آنها از ائمه اربعه ی اهل سنت دارند (البته الان اخیراً در بین متأخرین از اهل سنت باب اجتهاد تا حدودی باز شده است و گرنه معمولاً مقلد ائمه اربعه خودشان بودند).

قول سوم: تفصیل بین دو صورت است؛ بعضی گفته اند اگر مجتهد حی موجود باشد، تقلید ابتدائی از میت جایز نیست اما اگر یک مجتهد حی وجود نداشته باشد آن گاه تقلید ابتدائی از میت جایز است.

این تفصیل در واقع می خواهد بگوید تقلید ابتدائی از میت در صورتی که مجتهد حی وجود نداشته باشد که شخص بتواند به او رجوع کند، جایز است اما با وجود مجتهد حی نمی توان از میت تقلید کرد. این قول را فخر المحققین از پدرش مرحوم علامه نقل می کند. (1)

البته از محقق اردبیلی (2) و همچنین از صاحب معالم هم این قول نقل شده است. (3)

قول چهارم: این قول مرحوم فاضل تونی است که تفصیل دیگری در مسئله است. ایشان فرموده اند اگر مفتی فقط بر اساس منطوقات ادله فتوی بدهد، تقلید از او جایز است ولو میت باشد. مثلاً صدوقین و قدمائی مثل آنها که فتاوی آنها براساس منطوقات ادله

ص: 521

---

1- . ارشاد المسترشدين و هدايه الطالبين في اصول الفقه، ص 183.

2- . مجمع الفائدة و البرهان، ج 7، ص 5047.

3- . معالم، ص 248.

است، تقلید از آنها جایز است اما اگر مفتی براساس استظهار از عمومات و استناد به افراد خفیه ی عمومات و لوازم غیر آشکار ادله استدلال کند، در این صورت تقلید از او جایز نیست ولو اینکه حی باشد. (1)

جمع بندی اقوال:

از این چهار قول، قول چهارم و قول سوم فی الواقع از محل نزاع و بحث ما خارج است:

اما قول چهارم: قول چهارم اساساً به عنوان یک تفصیل در اصل مسئله ی تقلید به حساب می آید نه در مسئله ی تقلید میت؛ بنابراین تفصیل اگر مفتی بر اساس منطوقات ادله فتوی بدهد تقلید از او جایز است ولو کان میتاً اما اگر بر اساس استظهار از عمومات و مستند به افراد خفیه و لوازم غیر آشکار آنها استدلال کرده باشد، در این صورت اساساً تقلید جایز نیست ولو کان حیاً؛ این تفصیل در اصل مسئله ی تقلید است یعنی ایشان می خواهد بگوید تقلید در مواردی جایز و در مواردی جایز نیست و کاری به میت و حی ندارد. پس اساساً تفصیلی که ایشان ذکر کرده است در واقع مربوط به اصل مسئله تقلید است و دایره مشروعیت و جواز تقلید را محدود می کند. اگر دایره مشروعیت تقلید را محدود شد، بالاخره در همان محدوده ای که تقلید، مجاز دانسته شده (همان محدوده ی خاص یعنی آنجا که مفتی بر اساس منطوق ادله فتوی بدهد) تقلید میت را جایز خواهد بود. اگر این باشد اصل تفصیل ایشان از محل نزاع ما خارج است ولی بالاخره فاضل تونی را باید جزء قائلین به جواز تقلید میت ابتدائی بدانیم یا جزء قائلین به

ص: 522

عدم جواز؟ بدیهی است که ایشان در زمره قول دوم قرار می‌گیرد. (جواز تقلید میت ابتدائاً) لکن چون ایشان تقلید را فقط در یک محدوده خاصی مجاز می‌داند، در آن محدوده می‌گوید مطلقاً می‌شود از میت تقلید کرد لذا در زمره قول دوم قرار می‌گیرد با اینکه مبناء نظر ایشان با مثل میرزای قمی و اخباریین متفاوت است.

اما قول سوم: قول سوم تفصیل بین صورت وجود مجتهد حی و عدم وجود مجتهد حی می‌باشد (اگر مجتهد موجود باشد، تقلید ابتدائی از میت جایز نیست و گرنه جایز است) این قول هم از محل نزاع ما خارج است چون اساساً فرض ما جایی است که مجتهد حی وجود دارد؛ بحث ما در این است که آیا با وجود مجتهد حی می‌توان از میت تقلید کرد یا خیر؟ و گرنه اگر مجتهد حی وجود نداشته باشد اینجا چاره‌ای غیر از رجوع به میت نیست. پس این هم فی الواقع تفصیل در مسئله محسوب نمی‌شود.

نتیجه: نتیجه اینکه به طور کلی در مسئله تقلید میت دو قول وجود دارد: یکی قول مشهور علماء امامیه که معتقدند تقلید ابتدائی از میت جایز نیست و دیگری قول اخباریین و بعضی مانند میرزای قمی که معتقدند تقلید ابتدائی از میت جایز است.

نکته:

قبل از اینکه ادله این دو قول را بررسی کنیم باید نکته‌ای را متذکر شویم و آن اینکه چرا میرزای قمی ملتزم به جواز تقلید ابتدائی از میت شده است؟ با اینکه میرزا اصولی است؛ چرا میرزا در بین علما قائل به جواز

شده است؟ بررسی منشأ التزام جواز تقلید ابتدائی از میت مهم است. چرا اخباری ها ملتزم شده اند به جواز تقلید ابتدائی از میت؟ (البته این سؤال غیر از بحث از ادله قائلین به جواز می باشد.) منظور این است که در منظومه فکری میرزا و اخباریین چه نقطه ی اتکایی وجود داشته که آنها را به سمت جواز تقلید ابتدائی از میت سوق داده است؟ چه مقدماتی فراهم بود که ملتزم به این قول شده اند؟ غیر از ادله یک مبنایی در رأی و نظر اینها وجود دارد که باید بیان کنیم.

در مورد میرزای قمی مهمترین نکته ای که منجر به التزام ایشان به این نظر شده همان مسئله قول به انسداد باب علم و حجیت مطلق ظن می باشد و در مورد اخباری ها هم مبنای قول به جواز تقلید میت ابتدائاً مسئله ی عدم اعتبار عقل و اجتهاد در نظر آنها می باشد.

بحث جلسه آینده: این دو مطلب نیازمند به توضیح است که در جلسه آینده به توضیح و تبیین آن خواهیم پرداخت.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 61

صوت

Your browser does not support the audio tag.

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله دوازدهم تاریخ: 18 بهمن

1390

موضوع جزئی: بررسی

مبنای نظریه میرزای قمی مبنی بر جواز تقلید میت ابتدائاً مصادف

با: 14 ربیع اول 1433 سال

دوم جلسه: 61

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

خلاصه جلسه گذشته:

عرض شد که مشهور بین الفقهاء عدم جواز تقلید میت ابتدائاً می باشد لکن بعضی از علماء امامیه قائل به جواز

تقلید ابتدائی میت شده اند از جمله اخباریین و همچنین مرحوم میرزای قمی از اصولیین. قبل از اینکه به بررسی ادله جواز و عدم جواز پردازیم لازم است ابتداءً ببینیم چرا بر خلاف اکثریت قریب به اتفاق فقها مرحوم میرزای قمی و همچنین اخباریین قائل به جواز تقلید ابتدائی از میت شده اند یعنی مبنای نظریه میرزای قمی و اخباریین معلوم شود و سپس به بررسی ادله دال بر جواز پردازیم.

مبنای نظریه میرزای قمی:

اما مبنای نظریه میرزای قمی مبنی بر جواز تقلید میت ابتدائاً، قول به انسداد باب علم به احکام و حجیت ظن مطلق است. ایشان معتقد است از آنجا که باب علم به احکام منسد است و احتیاط هم که یک طریق امثال قطعی و جزمی می باشد مستلزم عسر و حرج و در نتیجه متعذر است. لذا عقل در اینجا امثال ظنی را کافی می داند؛ چون از دید عقل راهی غیر از امثال ظنی وجود ندارد. دلیل انسداد متشکل از مقدماتی است که در جای خودش بحث شده است. (در رسائل و کفایه) میرزای قمی مبتنیاً بر آن مقدمات نتیجه می گیرد که باب علم به احکام مسدود است. اگر باب علم به احکام منسد بود دیگر فقط یک راه برای امثال یقینی وجود دارد و آن هم احتیاط است و احتیاط هم که متعذر است چون مستلزم عسر و حرج و مشقت برای مکلفین است. لذا از دید عقل تنها راه برای امثال، عمل به ظن است. ایشان بر اساس اعتقاد به انسداد باب علم نتیجه می گیرد حجیت ظن مطلق را (مطلق الظن). مشهور قائل

به حجیت ظن خاص هستند و می گویند اگر ظن به احکام شرعیه از اسباب خاصی مثل خبر واحد که دلیل بر اعتبار آن داریم حاصل شود، حجت است و اینگونه نیست که ظن از هر طریقی و هر راهی حاصل شد برای ما حجت باشد لذا قائل به حجیت ظن خاص هستند. ظن خاص یعنی ظن حاصل از بعضی اسباب یعنی اماراتی که دلیل بر اعتبار آنها داریم) اما میرزای قمی بر خلاف مشهور می گوید مطلق الظن حجت است یعنی می خواهد این ظن از راه خبر واحد حاصل شود و یا از راه دیگری حاصل شود چون غیر از عمل به ظن از دید عقل راه دیگری در برابر مکلف نیست (به خاطر انسداد باب علم).

این مبنای کلی مرحوم میرزای قمی است؛ آنگاه ایشان در مسئله ی محل بحث ما یعنی مسئله ی تقلید میت می فرماید چون مطلق الظن حجت است به خاطر دلیل انسداد دیگر فرقی نمی کند این ظن از فتاوی مجتهدین حی حاصل شود یا از فتاویاموات از مجتهدین حاصل شود. آنچه مهم است حصول ظن است از هر طریقی که می خواهد حاصل شود. وقتی کسی از یک مرجع تقلیدی که فوت کرده تقلید می کند، او در واقع از فتوای مجتهد میت، ظن به حکم شرعی پیدا می کند و ما گفتیم مطلق الظن هم حجت است پس فتوای این مجتهد میت برای مقلد چون موجب حصول ظن است، حجت می باشد.

پس ملاحظه فرمودید که مبنای نظریه میرزای قمی مبنی بر جواز تقلید میت ابتداءً دلیل انسداد و حجیت مطلق الظن می

بررسی مبنای مرحوم میرزای قمی:

حال باید دید این نظریه ای که میرزای قمی مبتنیاً علی هذا المبنی اختیار کرده اند درست است یا نه؟ یعنی اولاً آیا اصل مبنا درست است یا نه؟ و ثانیاً بر فرض قبول این مبنا آیا قول به انسداد باب علم و حجیت مطلق ظن ملازم با جواز تقلید ابتدائی از میت هست؟

اینجا سه اشکال به میرزای قمی شده است:

اشکال اول: اشکال اول یک اشکال مبنایی است یعنی اصل قول به انسداد باب علم و حجیت ظن مطلق مردود است. این مطلب در جای خود تفصیلاً بحث شده و مقدمات دلیل انسداد مورد خدشه واقع شده است و اساساً چون دلیل انسداد از دید عموم اصولیین متأخر باطل است دیگر این بخش متروک شده است.

اشکال دوم: این اشکال یک اشکال بنایی است یعنی چنانچه ما از اشکال اول صرف نظر کنیم و دلیل انسداد را بپذیریم و قائل به حجیت مطلق ظن شویم کما اختاره المیرزا آیا باز هم می توانیم جواز تقلید ابتدائی میت را نتیجه بگیریم؟ اینجا مرحوم آقای خوئی اشکالی به میرزای قمی دارند به اینکه ما بر فرض هم قبول کنیم باب علم منسد است نتیجه آن حجیت مطلق الظن نیست، بلکه نتیجه آن حجیت ظن برای خصوص مجتهد است؛ چون اصلاً ظن برای عامی حاصل نمی شود زیرا فرض این است که مجتهد می خواهد علم به احکام شرعیه پیدا کند و آن را برای مردم بیان کند حال اگر باب علم بر اساس همان مقدماتی که میرزا بیان کرده، منسد باشد اینجا فقط برای



مجتهد ظن حجت می شود؛ یعنی مجتهد است که فقط می تواند به ظن حاصل از ادله عمل کند اما برای عامی اصلاً ظن ایجا نمی شود چون عامی کاری به ادله ندارد و از ادله احکام خبر ندارد آن وقت چگونه می توان ادعا کرد که عامی از فتوای میت ظن پیدا می کند؟

پس شخص عامی نمی تواند ظن پیدا کند مخصوصاً اگر فتوای مجتهد میت به گونه ای باشد که مجتهدین احیاء با آن مخالف باشند. مثلاً مرجع تقلیدی فتوی به وجوب نماز جمعه داده است در کنار او اکثر مجتهدین حی فتوی به حرمت نماز جمعه داده اند؛ آیا واقعاً اینجا برای مقلد از فتوای میت در حالی که احیاء عموماً با او مخالف هستند، ظن به حکم شرعی پیدا می شود؟ بالاخص اگر احیاء اعلم از مجتهد میت باشند اینجا دیگر حصول ظن برای عامی و مقلد قطعاً منتفی است. حال با توجه به این همه اختلاف در فتاوی آیا اساساً با این شرایط برای عامی ظن به حکم شرعی پیدا می شود تا شما بخواهید بگویند این ظن حجت است چون مطلق الظن حجت است یعنی فرق نمی کند این ظن از چه راهی حاصل شده باشد از فتوای میت یا از فتوای حی؟ پس اشکال مرحوم آقای خوئی این شد که بر فرض ما دلیل انسداد را بپذیریم و مقدمات دلیل انسداد تمام باشد و نتیجه آن حجیت مطلق ظن باشد ولی پذیرش دلیل انسداد و حجیت مطلق ظن ملازم با قول به جواز تقلید ابتدائی میت نیست و ما نمی توانیم اصلاً این نتیجه را بگیریم چون

نتیجه دلیل انسداد حجیت مطلق الظن برای مجتهد است و برای عامی اصلاً ظن حاصل نمی شود تا قول به حجیت مطلق ظن بخواهد این ظن حاصل برای عامی را حجت کند. (1)

اشکال سوم: سلمنا که برای عامی ولو در بعضی موارد ظن حاصل شود؛ مشکل این است که این ظن اعتبار ندارد و حجت نیست. این اشکال را مرحوم آقای فاضل مطرح کرده اند؛ در اشکال دوم آقای خوئی فرمودند که بر فرض دلیل انسداد تمام باشد و نتیجه آن حجیت مطلق ظن باشد، این فقط به درد مجتهد می خورد و اساساً برای عامی ظن به حکم شرعی حاصل نمی شود. مرحوم آقای فاضل به آقای خوئی اشکال کرده اند که اشکال شما یک اشکال صغروی می باشد. این اشکال نیست که شما می فرمایید برای عامی ظن ایجاد نمی شود و فقط برای مجتهد ظن حاصل می شود. حال اگر فرض کنیم برای عامی ظن حاصل شد آیا بالاخره این ظن حجت می باشد یا نه؟ در صورتی که این ظن برای عامی حاصل شود آیا ادعای میرزای قمی صحیح است یا نه؟ باید اصل و ریشه حرف را از بین برد. این بعید نیست که برای عامی ظن حاصل شود. مثلاً اگر اکثریت اموات یک فتوایی داده اند در حالی که مجتهدین فوت شده هم اعلم از مجتهدین احیاء باشند در مقابل چند مجتهد حی فتوایی بر خلاف آنها بدهند؛ آیا در اینجا عامی ظن به حکم شرعی بر اساس آنچه اموات گفته اند پیدا نمی کند؟ پس امکان حصول ظن برای عامی وجود دارد؛ در اینجا سخن شما چیست؟ آیا آن اشکالی

ص: 529

که مرحوم آقای خوئی به میرزای قمی کردند، می تواند این فرض را حل کند و پاسخ بدهد؟ لذا ایشان می فرمایند باید اشکال دیگری به میرزای قمی کرد و آن این است که بر فرض دلیل انسداد تمام باشد و ما قائل به حجیت مطلق ظن شویم مشکل این است که ظن عامی حجت نیست.

حال چرا ظن عامی حجت نیست ایشان تنظیر و تشبیه می کند به ظن خاص که مطلق الظن برای عامی حجت نیست همانطور که ظن خاص حجت نیست. ظن خاص مثل ظن حاصل از خبر واحد یعنی ظنی که از اسباب خاصی ایجاد می شود. وقتی زراره روایتی نقل می کند، به واسطه ی خبر زراره ظن به حکمی که در روایت ذکر شده حاصل می شود. این ظن فقط برای مجتهد حجت است و برای عامی حجت نیست. شبیه این را در ظن مطلق می توان گفت یعنی مطلق الظن فقط برای مجتهد حجت است و برای عامی حجت نیست چون هیچ فرقی بین ظن مطلق و ظن خاص وجود ندارد و تنها فرق آنها فقط در مسئله ی سبب آنهاست، ظن خاص دارای یک سبب خاص است و ظن مطلق سبب آن هر چیزی می تواند باشد و از هر طریقی می تواند حاصل شود. پس مرحوم آقای فاضل عدم اعتبار ظن خاص برای عامی را مفروغ عنه گرفته و می گوید در مورد ظن مطلق هم مثل ظن خاص ما می گوئیم: این فقط برای مجتهد معتبر و حجت است و برای عامی حجت نیست؛ چون سبب دخالتی ندارد می خواهد خاص باشد یا هر سبب

پس سه اشکال به مبنای نظریه ی مرحوم میرزای قمی وارد شده است (یک اشکال مبنایی و دو اشکال بنایی) حال این سه اشکال را بررسی کنیم و ببینیم که آیا این اشکالات به میرزای قمی وارد است؟

بررسی اشکالات ثلاثه:

بررسی اشکال اول: اشکال اول که یک اشکال مبنایی است قطعاً وارد است؛ یعنی اصل مبنای میرزای قمی مردود است و ما قائل به انسداد باب علم نیستیم و در مقدمات دلیل آن اشکال داریم. هم چنین در اینکه ادله فقط برای مقصودین به افهام حجت هستند خدشه شده و نیز نسبت به سایر مقدمات آن. لذا اشکال اول به میرزا وارد است و در آن بحثی نیست.

بررسی اشکال دوم: مرحوم آقای خوئی اشکال کرده اند که بر فرض ما از اشکال مبنایی صرف نظر کنیم باز هم نتیجه آن تقلید ابتدائی از میت نیست چون نتیجه ی دلیل انسداد حجیت مطلق ظن برای مجتهد است و برای عامی اصلاً ظن پیدا نمی شود؛ این مطلب به حسب متعارف درست است یعنی معمولاً این چنین است که مقلد عامی فقط به فتوای مرجع تقلید نگاه می کند و به رساله ی او مراجعه می کند و بر طبق فتوای مرجع عمل می کند چون آن را حجت می داند (چنانچه اگر از مقلدین سؤال شود که آیا ظن به حکم شرعی پیدا می کنند به این معنی که در باور و اعتقادشان این چنین باشد که آن را احتمال راجح بدانند، این چنین نیست یعنی معمولاً - برای عامی از فتوای مجتهد حی و میت ظن به حکم شرعی پیدا نمی

ص: 531

شود اما همان گونه که اشاره شد مواردی ممکن است این ظن حاصل شود یا حداقل فرض حصول ظن را برای عامی می شود کرد؛ ما باید یک اشکالی کنیم که دیگر اشکال به آن وارد نشود یعنی به اصل نظریه اشکال کنیم لذا اشکال مرحوم آقای خوئی به مرحوم میرزای قمی همانطور که آقای فاضل فرمودند محل تأمل و مخدوش است یعنی این اشکال در واقع یک اشکال صغروی است و نمی تواند به طور اساسی نتیجه ای که میرزای قمی گرفته اند را رد کند.

بررسی اشکال سوم: به نظر می رسد این اشکال و مطلبی که آقای فاضل فرمودند محل بحث باشد (البته باید تفصیلاً در جای خودش بحث شود که) به چه دلیل ظن خاص فقط برای مجتهد حجت است و به چه دلیل چنین ادعایی می شود؟ ظن خاص یعنی ظن حاصل از یک سبب خاص مانند ظن حاصل از خبر واحد؛ ما وقتی به ادله حجیت خبر واحد نگاه می کنیم (آیات و سیره عقلاء) این ادله که خصوص ظن حاصل از خبر واحد را حجت می کنند آیا در آن قیدی آمده که فقط آن را برای اشخاص خاصی مانند مجتهدین حجت کند یا اطلاق دارند؟ در کدامیک از ادله ی حجیت خبر واحد آمده که ظن حاصل از خبر واحد فقط برای گروه خاصی (مثلاً مجتهدین) حجت است؟ مگر اینکه کسی بگوید اسباب خاص اساساً برای غیر مجتهد ظن ایجاد نمی کند که خود این هم جای تأمل دارد. مثلاً آیا عامی از خبر زراه ظن به مفاد آن خبر پیدا نمی کند؟ بله عامی نمی

تواند معارضات و مخصصات آن و امثال آن را بررسی کند اما بحث ما در حجیت خبر واحد ایناست که این خبر فی نفسه می شود اثر بر آن مترتب کرد یا نه؟ وقتی ادله را نگاه می کنیم می بینیم که فرقی بین عامی و مجتهد نگذاشته است یعنی همان گونه که ظن برای مجتهد حاصل می شود برای عامی نیز حاصل می شود. به همین منوال در مورد ظن مطلق است؛ اگر قرار شد ظن مطلق حجت باشد کما ذهب الیه المحقق القمی بنابر دلیل انسداد آیا مقدمات دلیل انسداد حجیت ظن مطلق را فقط برای مجتهد ثابت می کند یا برای همه ثابت می کند؟ وقتی که به دلیل انسداد نگاه می کنیم فرقی بین مجتهد و عامی نگذاشته است مگر اینکه در اینجا کسی ادعا کند اساساً مقدمات دلیل انسداد به گونه ای است که حصول ظن برای غیر مجتهد را غیر ممکن می کند که این هم سخن قابل قبولی نیست.

نتیجه: فتحصل مما ذکرنا کله اینکه از بین این سه اشکالی که نقل شد اشکال سوم و اشکال دوم به میرزای قمی وارد نیست و تنها اشکالی که به میرزای قمی وارد است همان اشکال اول است که اشکال مبنایی است یعنی اینکه ما اصل انسداد باب علم را قبول نداریم.

بحث جلسه آینده: بحث بعدی بررسی مبنای نظریه اخباریین می باشد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 62

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم تاریخ: 19 بهمن

1390

موضوع جزئی: بررسی

مبنای نظر اخباریین مبنی بر جواز تقلید میت ابتدائاً مصادف

با:

ص: 533

15 ربیع اول 1433 سال

دوم جلسه: 62

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در جواز یا عدم جواز تقلید میت ابتدائاً بود. عرض کردیم دو قول در این مسئله وجود دارد یکی قول مشهور و اکثریت قریب به اتفاق فقها مبنی بر اینکه تقلید میت ابتدائاً جایز نیست و قول دوم قول به جواز تقلید میت ابتدائاً می باشد که مرحوم میرزای قمی و اخباریین از کسانی هستند که معتقد به جواز تقلید میت ابتدائاً می باشند. عرض کردیم قبل از بررسی ادله ی این دو قول مناسب است که مبنای نظریه میرزای قمی و همچنین مبنای نظر اخباریین معلوم شود که به چه دلیل اینها معتقد به جواز تقلید ابتدائی میت شده اند؟ یعنی اینکه چه چیزی باعث شده آنها ملتزم به این نظر بشوند و منشأ این قول چیست؟

مبنای نظریه میرزای قمی را ذکر کردیم و اشکالات آن را بررسی کردیم اما مبنای نظریه اخباریین چیست یعنی اخباری ها به چه دلیل و به چه مناسبتی ملتزم به جواز تقلید ابتدائی میت شده اند؟

مبنای نظر اخباریین:

عمده مسئله ای که باعث شده اخباریین این قول را اختیار کنند این است که اساساً در نظر اخباری ها تقلید به معنای مصطلح مشروع نیست. ما معتقدیم کسی که اطلاع بر حکم شرعی و ادله احکام شرعیه نمی تواند پیدا کند (عامی) برای عمل به احکام شرعیه باید رجوع به یک مجتهد کرده و از او تقلید کند چون خودش که نمی تواند احکام را

استتباط کند هر چند ممکن است راه احتیاط برای او باز باشد ولی آن هم دارای مشکلاتی می باشد چون برای احتیاط اطلاع از انظار و فتاوا لازم است و این شاید برای کثیری از مردم ممکن نباشد. پس به اعتقاد ما عامی باید به یک مجتهدی که احکام را از روی ادله بدست آورده رجوع کرده و بر طبق نظر او عمل کند. لکن اخباری ها منکر جواز تقلید و مشروعیت تقلید هستند و اصلاً تقلید مصطلح را قبول ندارند. این یک مبنایی است که اخباری ها به آن معتقدند. حال سؤال این است که اگر اخباری ها تقلید مصطلح را مشروع نمی دانند، مردم برای بدست آوردن تکالیف شرعی خود باید چه کار کنند؟

اساس نظریه اخباریین شامل یک قیاس می باشد که از دو مقدمه و یک نتیجه تشکیل می شود (البته خود اخباریین آن را به عنوان قیاس مطرح نمی کنند) به این بیان که:

مقدمه اول: مردم به مجتهدین رجوع می کنند اما رجوع عوام به مجتهدین از این باب است که مجتهدین راویان احادیث هستند. اگر ما می گوئیم مردم می توانند به مجتهد رجوع کنند، به این جهت است که مجتهد در واقع نقل روایت و حدیثی کند نه از این باب که خودش استتباط می کند از روایات و نظر خودش را اعلام می کند. مجتهد یعنی کسی که در روایات مطالعه می کند و نقل روایت می کند؛ چون بالاخره از دید آنها عقل که اعتبار ندارد و آیات هم بدون روایات قابل تفسیر نیست و اجماع هم بازگشت به سنت دارد چون کشف



از رأی معصوم می کند پس در واقع تنها دلیلی که برای احکام شرعیه وجود دارد، روایات است و کار مجتهد هم نقل روایت است پس اگر مردم به مجتهد رجوع می کنند از این باب است که او راوی و ناقل حدیث است نه از این باب که او نظر و استظهار و استنباط خودش را از روایات بیان می کند.

شاهد بر این مطلب هم که مجتهدین راویان حدیث هستند، روایت اسحاق بن یعقوب است که در آن آمده «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة احاديثنا»<sup>(1)</sup>.

پس مقدمه اول و صغرای قیاس اخباری ها این شد که رجوع عامی به مجتهد از این باب است که مجتهد راوی حدیث است.

مقدمه دوم: در ناقل و راوی حدیث حیات معتبر نیست یعنی الآن که شما مثلاً قول زراره را حجت می دانید مگر او در قید حیات است. حجت روایت و جواز عمل به آن متوقف بر حیات راوی نیست.

نتیجه: از ضمیمه این دو مقدمه که یک قیاس شکل اول است نتیجه این می شود که در مجتهد حیات معتبر نیست. البته اساس این مسئله و این نظریه هم انکار مشروعیت تقلید می باشد.

وقتی که اشتراط حیات نفی شود، نتیجه این است که تقلید ابتدائی از میت جایز است. یعنی حتی اگر مجتهد هم فوت کند، از او می شود تقلید ابتدائی کرد.

مرحوم سید نعمت الله جزائری تصریحاتی در این رابطه دارد؛ ایشان معتقد است که کتب فقهی در واقع شرح کتب حدیث است و معنی ندارد که بگوییم فقیه استنباط می کند و نظر خودش

ص: 536

---

1- . وسائل، ج 27، ابواب صفات القاضی، باب 11، حدیث 9، ص 140، طبع آل البیت.

را می گوید. فائده کار فقها این است که اینها معانی روایات و اخبار را به فهم مردم نزدیک می کنند چون خود مردم قادر نیستند معانی روایات را درک کنند. (1)

در هر صورت مبنای نظریه اخباریین مبنی بر جواز تقلید ابتدائی از میت همین مطلبی است که بیان کردیم که اساساً تقلید مصطلح مشروع نیست و آن قیاس در کنار این مبنا که قرار می گیرد، نتیجه آن جواز تقلید ابتدائی از میت است. حال باید دید که آیا این مبنا درست است یا نه؟

بررسی مبنای نظر اخباریین:

همانطور که در مورد مبنای نظریه میرزای قمی اشکال مبنایی و بنایی هر دو مطرح شد، اینجا هم در مورد مبنای نظریه اخباریین هم اشکال مبنایی وجود دارد و هم اشکال بنایی؛

اشکال اول:

اشکال مبنایی این است که ما اساس مبنای این گروه و جماعت را قبول نداریم: اولاً: اینکه می گویند تقلید مصطلح مشروع نیست، این سخن درستی نیست چرا کسی نتواند رجوع به یک مجتهد کند و از او تقلید نماید. این خود محل بحث است و ادله جواز تقلید آن را برای ما ثابت می کند.

ثانیاً: مقدمه اول استدلال آنها (تعبیر قیاس بکار نمی برند اما ظاهر استدلال یک قیاس شکل اول است) محل اشکال است؛ آنها می گویند رجوع عامی به مجتهد از باب رجوع به راوی حدیث است و مجتهد نقل حدیث می کند، این سخن باطلی است. مجتهد کجا نقل روایت می کند؟ مجتهد با رجوع به ادله استنباط و فهم خودش را بیان می کند و این با نقل روایت تفاوت دارد. آن وقت چگونه

ص: 537

ادعا می کنند که رجوع عامی به مجتهد از این باب است که مجتهد ناقل حدیث است؟

مجتهد نظر خودش را بیان می کند و نظر مجتهد برای عامی بنا بر ادله جواز تقلید حجت است. (سابقاً مفصلاً بحث شد.) مانند آیه نفر که نتیجه آن حجیت انذار فقیه است؛ فقیه یعنی کسی که با بررسی ادله و نظر در اخبار و روایات و مخصصات و مقیدات و معارضات فتوی می دهد. در آیه نگفته انذار ناقل و راوی حجت است، بلکه فرموده انذار فقیه که فقیه کسی است که اهل اجتهاد و اظهار نظر است یا مثلاً در روایات می گوید: نظر فی حلالنا و حرامنا و نمی گوید نقل حلالنا و حرامنا یعنی در حلال و حرام ما تأمل و نظر دارد یا می گوید یعلم شیئاً من قضایانا.

پس تعبیر به فقیه و امثال آن در ادله تعبیری است که بالاتر از صرف نقل یک روایت و حدیث است و آنچه که برای عامی و مردم حجت شده، همین معرفت و نظر و استنباط و رأی مجتهد می باشد نه صرف نقل او به عنوان راوی حدیث. یا مثلاً سیره عقلائییه (یکی از ادله جواز تقلید، سیره ی عقلائییه بود؛ سیره عقلاء مبنی بر رجوع جاهل به عالم) در این سیره عالم کسی است که اهل خبره و اطلاع و نظر باشد و به کسی که صرفاً نقل روایت می کند اطلاق عنوان عالم نمی شود.

بنابراین از ادله مشروعیت تقلید استفاده می شود که رجوع عامی به مجتهد نه از این باب است که او صرفاً نقل روایت می کند

بلکه از این باب است که او دارد نظر و رأی خودش را در این مسئله با بررسی ادله بیان می کند. لذا در مورد کسی که عامی برای اخذ احکام به او رجوع می کند، فقاہت را معتبر دانسته اند (یکی از شرایط مجتهد و کسی که عامی به او رجوع می کند، فقاہت است) این شرط در راوی حدیث نیست و در جایی این قید نیامده راوی حدیث باید فقیه باشد. معنای فقاہت یعنی البلوغ الی مرتبه الاستنباط و الإجتہاد اگر قرار بود رجوع به مجتهد از باب نقل روایت و حدیث باشد، دیگر چه ضرورتی داشت فقاہت را در او معتبر بدانند؟ فقاہت تأثیری در نقل روایت ندارد.

لذا در مجموع با توجه به مطالبی که گفته شد معلوم می شود که اصل مبنای اخباریین که در مقام انکار مشروعیت تقلید هستند و رجوع عامی به مجتهدین را از باب رجوع به راوی و ناقل حدیث می دانند، باطل است. منشأ قول به جواز تقلید ابتدائی میت برای اخباریین همین استدلالی بود که بیان شد این استدلال مقدمه اول آن مخدوش است و دلیل این خدشه ادله مشروعیت تقلید می باشد.

اشکال دوم: اشکال بنایی

اشکال بنائی به این بیان است که سلمنا مبنای اخباریین درست باشد یعنی تقلید مصطلح مشروع نباشد و رجوع عامی به مجتهد از باب رجوع به ناقل حدیث باشد باز هم نمی توانیم بگوییم عامی می تواند به فتوای میت به عنوان راوی حدیث رجوع کند. یعنی حتی اگر رجوع عامی به مجتهد از این باب باشد که مجتهد را راوی حدیث می داند، باز

ص: 539

هم به میت نمی تواند رجوع کند برای اینکه بالاخره مسئله ی اختلاف بین علماء یک امر قطعی و انکار ناپذیر می باشد مانند اختلاف موجود بین انظار فقها در فتاوا در زمان حاضر حال این عامی در مواجهه با این اختلافات چنانچه رجوع او را از این باب بدانیم که مجتهدین همه راوی احادیث هستند، چه باید بکنند؟ اگر بین روایات اختلاف باشد، وظیفه چیست؟ در احادیث متعارض و روایات متعارض چه باید کرد؟ همان قواعدی که در تعارض روایات و اختلاف روایات وجود دارد، باید این عامی هم عمل کند. فرض کنید روایتی از زراره وارد شده مبنی بر وجوب نماز جمعه و روایتی از دیگری وارد شده مبنی بر حرمت نماز جمعه حال بر اساس قواعد باب تعارض در درجه اول باید جمع بین دو روایت کنیم و اگر قابل جمع نباشند، رجوع به مرجحات (درونی و بیرونی) می شود یعنی یکی از روایات طرد و دیگری ترجیح داده می شود. در حالی که مدعی جواز رجوع به میت بود مطلقاً. ولی نتیجه مبنای اخباری ها این است که هر فتوایی که واجد یکی از مزایا و مرجحات بود معتبر است. یعنی همه جا نمی وان به فتوای میت رجوع کرد و این بر خلاف ادعای آنهاست. حال اگر بین مجتهدین اختلاف بود و ما هم مجتهدین را راویان حدیث دانستیم معنایش این است که در مواجهه با اختلافاتی که علماء دارند باید دقیقاً همان قواعد باب تعارض روایات را در اینجا جاری کنیم یعنی (جمع بین اقوال در صورت امکان و اگر قابل جمع نباشند سراغ مرجحات برویم نتیجه این می

شود که اگر بخواهیم به قواعد باب تعارض رجوع کنیم، دیگر فتوای میت به نحو مطلق اعتبار ندارد. چه بسا در مواردی قول حی ذو المرجح باشد.

محصل اشکالات: محصل اشکالاتی که به نظر اخبارین وارد شد این است که اولاً اشکال مبنایی کردیم و اصل مبنای اینها را نپذیرفتیم و گفتیم علت اینکه اخبارین ملتزم شدند به جواز تقلید ابتدائی از میت، این است که رجوع عامی به مجتهدین را از باب رجوع به راوی و ناقل حدیث می دانند که گفتیم اصل این سخن باطل است (توضیح آن گذشت) لذا اساس مبنای اخبارین که منکر مشروعیت تقلید اصطلاحی هستند، باطل است. و اشکال دوم که یک اشکال بنایی می باشد این بود که سلمنا ما از اشکال به مبنای اخبارین عدول کنیم و بگوییم مبنای آنها درست است باز هم نتیجه مورد نظر آنها عائد نمی شود و باز هم تقلید ابتدائی از میت جایز نیست علی الاطلاق چون اگر ما بگوییم رجوع عامی به مجتهد از باب این است که مجتهد نقل روایت می کند، با توجه به اختلافات کثیری که بین فقها وجود دارد باید همان قواعدی که در تعارض روایات جاری می شد اینجا هم در وقت اختلاف مجتهدین که امری اجتناب ناپذیر است جاری شود (چنانچه توضیح آن گذشت) اگر بخواهد آن قواعد جاری شود، دیگر حجیت فتوای میت علی الاطلاق کنار می رود هر چند ممکن است در مواردی فتوای میت دارای ترجیحی باشد که ما آن را مقدم کنیم و حجت باشد اما نمی توانیم در همه جا بگوییم که فتوای میت اعتبار دارد. پس اساس

ص: 541

نظریه اخباریین هم باطل است.

بحث جلسه آینده: مسئله ی دیگری باقی مانده که باید قبل از بررسی ادله مطرح کنیم و بعد ادله مثبتین و ادله نافیین را ذکر کنیم و آن هم تأسیس اصل در مسئله است؛ حال بر فرض اگر ادله طرفین مشکل داشت و شک کردیم، در این موارد باید اصلی داشته باشیم که به عنوان مرجع به آن مراجعه کنیم لذا باید دید که مقتضای اصل در مسئله چیست که در جلسه آینده به بیان آن خواهیم پرداخت.

تذکر اخلاقی:

با توجه به اینکه در آستانه ولادت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و امام صادق (علیه السلام) می باشیم روایتی را به مناسبت ذکر می کنیم.

«قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: أنا اول وافدٍ علی العزیز الجبار یوم القیامه و کتابه و اهل بینه ثمّ امته ثم اسئلهم ما فعلتم بکتاب الله و اهل بیتی»

نبی مکرم اسلام می فرماید: اولین گروه و اولین کسی که روز قیامت بر خداوند متعال وارد می شوند و در محضر او قرار می گیرد، من هستم (مقدم بر همه خلایق) و بعد قرآن و اهل بیت من بر خداوند متعال وارد می شود (مقدم بر همه انبیاء) سپس امت من (یعنی مثل اینکه امت پیغمبر وارد می شوند که پیامبر (صلی الله علیه و آله) از آنها سؤال کند از ارتباط امت با آن دو حجت) سپس از امت سؤال می شود که با کتاب و اهل بیت من چه کردید؟

این مسئله ی مهمی است. در مورد کتاب و اهل بیت سؤال می شود از اینکه چه مقدار با کتاب انس داشتید

ص: 542

و به آن عمل کردید. الآن واقعاً نسبت ما قرآن در جامعه و محیط زندگی به چه میزان است؟ در رأس بودن قرآن نه فقط به این است که همه جا تلاوت قرآن باشد و کلاس قرآن؛ این کافی نیست بلکه عمل به قرآن مهمتر است «ما فعلتم بکتاب الله؟» قبل از هر چیز عمل به قرآن اولین سؤال است. بعد از این سؤال می شود «ما فعلتم بأهل بیتی؟» هر کسی به حسب خودش؛ کسانی که به اهل بیت ظلم کردند آنها که در رأس مجازات شونندگان هستند ما شیعیان هم که ادعای پیروی از اهل بیت را داریم ما هم مورد سؤال قرار می گیریم که با اهل بیت چه کردیم؟ آیا شما که ادعا می کردید شیعه اهل بیت هستید چه کردید؟ چنانچه در روایت است که به گروهی از شیعیان آمده بودند خدمت امام رضا (علیه السلام) ایشان آنها راه ندادند و بعد که وارد شدند حضرت ناراحتی خودشان را این گونه ابراز داشتند: که شما ادعا می کنید شیعه ی ما هستید اما واجبات را مراعات نمی کنید و محرمات را ترک نمی کنید و از دستورات ما سرپیچی می کنید که آن اشخاص گفتند که ما از این به بعد نمی گوییم شیعه شما هستیم و می گوییم محب شما می باشیم. ادعای تشیع ادعای کمی نیست. إن شاء الله امیدواریم خداوند متعال توفیق پیروی از کتاب و اهل بیت خودش را به ما عنایت بفرماید.

«والحمد لله رب العالمین»

### جلسه: 63

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم تاریخ: 23 بهمن

1390

موضوع جزئی: تأسیس

اصل

ص: 543

در مسئله تقلید ابتدائی از میت مصادف

با: 19 ربیع اول 1433 سال

دوم جلسه: 63

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



بحث در جواز تقلید میت ابتدائاً بود. قبل از اینکه ادله مثبتین و نافیین را بررسی کنیم در ابتدا لازم است در این مسئله تأسیس اصل نماییم تا چنانچه ادله طرفین کافی نباشد و در مسئله شک حاصل شود به عنوان مرجع به این اصل مراجعه کنیم یعنی فائده عمده تأسیس اصل تعیین مرجعی برای فرض شک است. اگر به هر دلیلی شک کردیم آیا تقلید ابتدائی از میت جایز است یا نه، این اصل می تواند یک مرجعی برای ما باشد. باید توجه داشت که این بحث صرفاً در خصوص مسئله شرط حیات مطرح نیست بلکه در مورد همه شرایط مفتی و اوصافی که برای مفتی لازم است، این بحث مطرح می باشد و جای این بحث وجود دارد که اصل اولی در جایی که شک در شرطیت یکی از اوصاف داریم چیست؟ پس فائده این اصل این است که در فرض شک و عدم تمامیت ادله طرفین، به عنوان یک مرجع به آن رجوع شود. لذا ما در اینجا این بحث را تفصیلاً بیان می کنیم.

بحث از تقلید ابتدائی از میت، همان بحث شرطیت حیات است به این معنی که آیا حیات و زنده بودن در مفتی معتبر است یا نه؟ یعنی آیا فقط از مجتهدی می توانیم تقلید کنیم که زنده باشد؟ اصل اولی در مورد مسئله ی تقلید میت ابتدائاً چیست؟ وقتی

می‌گوییم اصل اولی یعنی فارغ از ادله ای که بتوان به آنها در خصوص این موضوع استناد کرد و با قطع نظر از آن ادله مقتضای اصل در این مسئله چیست؟ در مورد اصل اولی جاری در اعتبار قول مفتی فاقد وصف حیات و یا هر یک از اوصاف دیگر، تقریرهای مختلفی ذکر شده است. بعضی از این تقریرها در مورد همه شرایط مفتی قابل تطبیق است و برخی در مورد مسئله حیات به عنوان یک شرط قابل ذکر است. گفته شده اصل اولی عدم جواز تقلید ابتدائی از میت است.

تقریرهای پنج‌گانه از اصل اولی:

اجمالاً پنج تقریر از این اصل شده است که در مواردی شبیه به هم می‌باشند:

تقریر اول:

می‌گویند اصل عدم جواز تقلید میت ابتدائاً است به این بیان که نظر و فتوی و رأی مفتی میت مشکوک الحجیه است؛ ما شک داریم این فتوایی که این میت می‌دهد حجت است یا نه که مقلد بتواند به فتوای او عمل کند؟ به این دلیل مشکوک الحجیه است که احتمال می‌دهیم حیات به عنوان یک شرط در مجتهد لازم باشد یعنی احتمال می‌دهیم از نظر شارع شرط حیات یکی از شروط لازمه و اوصاف معتبره در مفتی باشد پس اگر ما شک داریم در حجیت فتوای این مجتهد بدان جهت است که ما تردید داریم آیا حیات اعتبار دارد یا ندارد. لذا شک در شرطیت حیات یعنی شک در حجیت فتوای میت.

اینجا اگر ما شک در حجیت چیزی کردیم، همیشه گفته شده شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است

ص: 545

یعنی اگر چیزی مشکوک الحجیه بود قطعاً حجت نیست. لذا با شک در اعتبار و حجیت فتوای میت در واقع به این نتیجه می‌رسیم که فتوای او حجت نیست و معنای عدم حجیت فتوای میت یعنی عدم ترتب آثار حجیت بر فتوای میت و این در واقع به معنای عدم جواز تقلید میت ابتدائاً می‌باشد. این تقریر شاید به کلام مرحوم آخوند در کفایه نزدیکتر باشد که فتوای میت یک اماره مشکوک الحجیه است و چیزی که مشکوک الحجیه باشد، حجت نیست و این بدان معناست که از میت ابتدائاً نمی‌شود تقلید کرد.

اشکال:

اشکال این است که می‌گویند درست است شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است اما این مربوط به جایی است که هیچ سابقه‌ی حجیت برای آن اماره مشکوک الحجیه نباشد یعنی ما ابتدائاً شک کنیم در حجیت یک اماره‌ای که این شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است اما اگر شک ما مسبوق به یک حالت سابقه‌ای باشد یعنی اماره‌ای باشد که سابقاً حجت بوده است لکن الآن ما به دلائلی شک کردیم، اینجا دیگر نمی‌توانیم بگوییم این مشکوک الحجیه مساوق با عدم الحجیه است. در ما نحن فیه فتوای میت که حجیت آن مورد شک قرار گرفته، یک حالت سابقه دارد؛ زیرا این میت، زمانی یک مجتهد حی بود و در زمان حیات، فتوایش حجت بود الآن که از دنیا رفته شک در حجیت فتوای او کرده ایم پس این اماره‌ی مشکوک الحجیه یعنی فتوای میت مسبوق به سابقه‌ی حجیت است در اینجا دیگر نمی‌

ص: 546

توان گفت که مساوق با عدم حجیت است بلکه می توان استصحاب جاری کرد به این بیان که «فتوای میت در زمان سابق حجت بود الآن شک می کنیم حجت است یا خیر، استصحاب حجیت نظر و رأی و فتوای این مجتهد را می کنیم و می گوئیم الآن حجت است».

تقریر دوم:

طبق این تقریر عمل به قول میت از دید عقل موجب برائت ذمه از تکلیف معلوم بالاجمال نمی شود؛ ما یقین داریم ذمه ما مشغول به تکالیفی است لکن بالاجمال این را می دانیم حال اگر به سراغ مفتی میت برویم و به فتوای او عمل کنیم عقل به ما می گوید عمل به فتوای میت موجب یقین به برائت ذمه از تکالیف معلوم بالاجمال نمی شود چون اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است و ما یقین داریم ذمه مشغول شده و باید کاری کرد که از این اشتغال ذمه فارغ شد. در این فرض از آنجا که عمل به قول میت از دید عقل موجب فراغ و برائت ذمه نمی شود، معنایش این است که تقلید میت ابتدائاً جایز نیست. پس بر اساس این تقریر این اصل می شود یک اصل عقلی که اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است و با عمل به قول میت اشتغال ذمه کماکان باقی می باشد.

اشکال:

این تقریر هم محل اشکال است؛ زیرا اگر دقت شود همان استصحابی که به عنوان اشکال بر تقریر اول گفته شد، اینجا هم گفته شده است. می گویند: درست است که ما الآن یقین نداریم عمل به قول این مفتی موجب فراغ ذمه خواهد شد

ص: 547

یا نهولی ما سابقاً یقین داشتیم در زمانی که این مجتهد حی بود عمل به فتوای او موجب فراغ ذمه بود؛ پس ارکان استصحاب موجود است و مقتضی برای جریان استصحاب هم هست یعنی یقین به برائت و فراغ ذمه در وقتی که عمل به قول این مجتهد می شد الآن که در حصول برائت ذمه بر اثر عمل به قول این مفتی میت شک داریم، استصحاب می کنیم برائت ذمه را و این استصحاب بر آن اصل عقلی وارد است یعنی موضوع آن اصل عقلی را از بین می برد. آن اصل عقلی می گفت اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی می باشد و با عمل به قول میت یقین به فراغ ذمه حاصل نمی شود، اما استصحاب برای ما ثابت می کند که عمل به قول مفتی میت موجب فراغ یقینی است. پس موضوع اصل عقلی را از بین می برد.

تقریر سوم:

قبل از عمل به قول مفتی میت یقین به اشتغال تکلیف بود یعنی کسی که می خواهد الآن تقلید کند یقین دارد که بالاجمال تکالیفی بر عهده او هست بعد از آنکه عمل به قول میت می کند شک می کند آیا هنوز اشتغال ذمه به تکلیف دارد یا نه، استصحاب بقاء اشتغال به تکلیف می کند. نتیجه این است که تقلید ابتدائی از میت جایز نیست. اشتغال به تکلیف یعنی عمل به فتوای میت هیچ فایده ای نداشته است و ذمه مقلد را بری نکرده است. پس طبق این تقریر اصل همان استصحاب بقاء اشتغال ذمه به تکلیف است. فرق این تقریر با تقریر قبلی این است که در

ص: 548

تقریر دوم اصل یک اصل عقلی بود اما طبق این تقریر اصل یک اصل شرعی است.

اشکال:

این تقریر هم دارای اشکال است و همان اشکالی که به دو تقریر قبلی وارد بود در اینجا هم ذکر شده است؛ گفته اند که در مقابل این استصحاب ما استصحاب یقین به فراغ ذمه داریم به این بیان که قبل از اینکه این مفتی از دنیا برود اگر کسی به فتوای او عمل می کرد، یقین به امتثال و یقین به فراغ ذمه پیدا می کرد. پس در گذشته یعنی در زمان حیات، یقین به فراغ ذمه بر اثر عمل به فتوای این میت حاصل بود الآن که پس از فوت او شک می کنیم آیا عمل به فتوای او موجب یقین به فراغ ذمه هست یا نه، استصحاب یقین به فراغ ذمه می کنیم. این استصحاب در مقابل آن استصحاب است و حاکم بر آن استصحاب می باشد چون اگر فتوای او حجت باشد دیگر اشتغال ذمه معنی ندارد.

تقریر چهارم:

مرحوم محقق اصفهانی اصل عدم جواز تقلید میت ابتدائاً را اینگونه تقریر فرموده اند: در این مقام امر دائر است بین دو چیز: بین استناد به حی و استناد به میت. در دوران بین استناد به حی و استناد به میت؛ آنچه که موجب یقین به برائت ذمه می شود، استناد به حی است و لذا تقلید از حی متعین است و دیگر نمی شود از میت تقلید کرد.

اشکال:

این تقریر مثل سه تقریر قبلی مبتلا به همان اشکال استصحاب می باشد؛ مستشکل می گوید اینجا امر ما

ص: 549

دائر بین استناد به حی و استناد به میت نیست که نتیجه بگیریم فقط با استناد حی براءت ذمه حاصل می شود. عقل در چه صورت استناد به حی را متعین می داند؟ در صورتی که از دید شارع استناد به میت کافی نباشد و موجب یقین به فراغ ذمه نشود. طبیعتاً در دوران بین دو چیزی که یکی از آنها موجب یقین به فراغ ذمه نیست و یکی هست عقل می گوید باید استناد به حی کرد که موجب یقین به فراغ ذمه است. ولی در اینجا مسئله این است که وقتی با استصحاب ثابت می شود فتوای میت هم موجب یقین به فراغ ذمه است معنایش این است که شارع هیچ مشکلی در استناد به میت نمی بیند. پس اگر شارع مشکلی در استناد به میت ندید و اجازه داد به فتوای میت، عمل شود معلوم می شود استناد به میت هم موجب یقین به براءت ذمه خواهد بود. با وجود این مسئله دیگر نمی توان گفت امر دائر بین این دو است که حتماً باید یکی را انتخاب کرد. بنابراین استناد به میت هم معتبر است لذا اینگونه نیست که استناد به حی متعین باشد. (1)

تقریر پنجم:

این تقریر (2) هم شبیه به تقریر محقق اصفهانی است و شاید همان باشد فقط با یک بیان دیگر و آن این است که این مورد، از موارد دوران بین تعیین و تخییر می باشد. علت اینکه مسئله ی تقلید ابتدائی از میت نسبت به تقلید از حی از موارد دوران بین تعیین و تخییر است این است که از یک طرف فتوای مجتهد حی یقیناً حجت است و یقیناً

ص: 550

---

1- . نهاییه الدراییه، ج6، ص415.

2- . المستمسک، ج1، ص22.

مبری ذمه است (بنا بر ادله مشروعیت تقلید که سابقاً بیان شد) پس در اعتبار فتوای حی تردیدی نیست. در مقابل ما احتمال می دهیم فتوای میت هم معتبر باشد یعنی فتوای میت هم حجت باشد. پس یک طرف احتمال دارد معیناً فتوای حی حجت باشد و یک طرف هم احتمال دارد بگوئیم فتوای میت و فتوای حی به صورت تخییری حجت باشند. اگر ما گفتیم هم فتوای میت و هم فتوای حی حجت است، یعنی انسان در رجوع به مجتهد حی و مجتهد میت مخیر است. پس مورد از موارد دوران بین تعیین و تخییر است یعنی حجیت فتوای حی معیناً و یا حجیت فتوای میت به نحو حجیت تخییری می باشد؛ در اینجا آنچه قطعاً می توان با عمل به آن یقین به فراغ ذمه پیدا کرد، عمل به فتوای مجتهد حی می باشد چون حجیت چه به نحو تعیینی ثابت باشد و چه به نحو تخییری بالاخره یک ضلع آن فتوای حی می باشد اما فتوای میت مشکوک الحجیه است و فقط ما احتمال حجیت فتوای میت را می دهیم. به عبارت دیگر عقل در دوران بین تعیین و تخییر از باب احتیاط حکم می کند به اعتبار و حجیت فتوای حی چون فتوای حی معلوم الحجیه است و فتوای میت مشکوک الحجیه است و این به معنای عدم جواز تقلید میت است ابتدائاً. (این هم یک تقریری دیگری از اصل).

اشکال:

همان اشکالی که به تقریرهای چهارگانه قبلی وارد بود، اینجا هم مطرح شده است و آن اینکه ما در اینجا استصحاب داریم؛ می گوئیم فتوای میت سابقاً حجت

ص: 551



بود در زمان حیات الآن که شک می کنیم فتوای او حجت است یا نه؟ استصحاب بقاء حجیت فتوای این مجتهد میت را می کنیم و نتیجه آن جواز تقلید ابتدائی از میت می شود پس در واقع مورد از موارد دوران بین تعیین و تخییر نیست چون دیگر فتوای میت مشکوک الحجیه نیست؛ زیرا وقتی پای استصحاب به میان می آید نتیجه آن این است که فتوای میت هم مثل فتوای حی معلوم الحجیه است. تا اینجا پنج تقریر از اصل اولی در مسئله ی تقلید ابتدائی از میت مطرح شد؛ حال اگر اینها را کنار هم بگذاریم تفاوت این تقریرها مشخص می شود. یکی از راه اینکه اصلاً فتوای میت مشکوک الحجیه است و شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است (البته این بیان ممکن است که شبیه تقریر پنجم یا منطبق بر آن باشد) طبق تقریر دوم عقل حکم به عدم برائت ذمه می کند و تقریر سوم استصحاب اشتغال به تکلیف که یک اصل شرعی است و تقریر چهارم مسئله تعیین استناد به حی بود و تقریر پنجم هم دوران بین تعیین و تخییر بود که همه این پنج تقریر مواجه با یک اشکال بود و آن مسئله ی استصحاب بود.

بحث جلسه آینده: ما این استصحاب را به صورت کلی بیان کردیم؛ باید این استصحاب را بررسی کنیم و ببینیم این استصحاب می تواند مانعی در برابر این اصلی که به انحاء مختلف تقریر شده، تلقی شود یا نه که در جلسه آینده به بررسی آن خواهیم پرداخت.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 64

صوت

Your browser does not support the audio tag.

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

ص: 552

ور مفیدی

موضوع کلی: مسئله دوازدهم

تاریخ: 24 بهمن

1390

موضوع جزئی: تأسیس اصل

در مسئله تقلید ابتدائی از میت مصادف

با: 20 ربیع اول 1433 سال

دوم جلسه: 64

بحث در این بود که اصل اولی در مسئله ی تقلید ابتدائی میت چیست. عرض کردیم تقریرهای مختلفی از این اصل شده است که اصل عدم جواز تقلید میت ابتدائاً می باشد حال یا به عنوان یک اصل عقلی تقریر شده یا به عنوان یک اصل شرعی تقریر شده. پنج تقریر را بیان کردیم لکن یک اشکال مشترکی بر همه این تقریرهای پنج گانه وارد بود؛ اگر بحث از این بود که عقل حکم به اشتغال ذمه می کند در فرض تقلید از میت یا اگر استصحاب اشتغال ذمه در فرض تقلید از میت شد یا اگر گفتیم ما شک در حجیت فتوای میت داریم و شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است و یا اگر مسئله را بردیم در دوران بین تعیین و تخییر و گفتیم عقل از باب احتیاط حکم به تعیین تقلید از حی می کند یا تقریر محقق اصفهانی که فرمودند در دوران بین استناد به حی و استناد به میت، آنچه که متعین است استناد به حی می باشد. همه اینها مبتلا به یک اشکال اساسی شد و آن هم استصحاب حجیت فتوای مجتهد میت در تمام این موارد است. مستشکل می خواست بگوید با این استصحاب، دیگر هیچیک از آن تقریرهای پنج گانه ثابت نمی شود. حال می خواهیم

این استصحاب را بررسی کنیم که آیا این استصحاب جریان دارد یا نه؟ اگر این استصحاب جاری شود، جلوی اصل عدم جواز تقلید میت ابتدائاً را می‌گیرد و وارد بر اصل عقلی یا حاکم بر اصل شرعی می‌باشد آنگاه اصل اولی در مسئله جواز تقلید میت ابتدائاً جواز خواهد بود. چه بسا ما در بین ادله نه بتوانیم ادله مثبتین را قبول کنیم و نه ادله نافیین را؛ اگر ادله هیچ کدام تمام نبود، ناچار باید به سراغ این اصل بیاییم.

پس این استصحاب در اینجا نقش تعیین کننده ای دارد که آیا جریان آن مشکلی دارد یا نه؟

احتمالات موجود در استصحاب:

در مورد این استصحاب سه احتمال به اعتبار مستصحب وجود دارد:

احتمال اول:

اینکه مستصحب خود حجیت یعنی یک حکم وضعی اصولی باشد. تبیین استصحاب در این فرض به این صورت است که گفته می‌شود نظر فلان مفتی قبلاً در زمان حیات حجیت بود الآن پس از فوت او شک می‌کنیم آیا فتوای آن مفتی بعد از موت حجیت است یا خیر؟ استصحاب بقاء حجیت فتوای این مجتهد را می‌کنیم. اشکال:

به نظر می‌رسد این استصحاب مخدوش است برای اینکه ما در استصحاب نیازمند یقین سابق یا حالت سابقه ی یقینیه به عنوان رکن مهم استصحاب هستیم اینجا آیا یقین سابق وجود دارد؟ فرض ما در مورد کسی است که ابتدائاً از این میت می‌خواهد تقلید کند؛ ما در مورد این شخصی که می‌خواهد تقلید ابتدائی از میت کند، اساساً نمی‌دانیم رأی و نظر و فتوای مجتهد در

ص: 554

حق او حجت است یا نه؟ یعنی در اصل حدوث حجیت فتوی نسبت به این مقلد تردید داریم. آنچه که مستدل می گوید این است که این مفتی در زمان حیاتش فتوایش حجت بود الآن بعد از موت شک می کنیم که حجت است یا نه؟ استصحاب حجیت فتوای او را می کنیم. سؤال این است که فتوای مجتهد در زمان حیات برای چه کسی حجت بود؟ برای کسانی که می خواستند از او تقلید کنند اما کسی که هنوز تقلید نکرده است و الآن می خواهد از میت تقلید کند، ما در اصل حدوث حجیت نسبت به این مقلد تردید داریم پس یقین سابق در اینجا موجود نیست لذا جای جریان استصحاب نیست. پس بنا بر احتمال اول که مستصحاب عبارت از خود حجیت باشد، ما نمی توانیم استصحاب را جاری کنیم چون حالت سابقه ی یقینیه در اینجا وجود ندارد.

لقائل ان يقول: ممکن است کسی بگوید که اینجا جریان استصحاب مشکلی ندارد چون ادله جواز تقلید، حجیت فتوای مجتهد را مطلقاً ثابت کرد یعنی فتوای مجتهد، حجت و رأی و نظری که یک مجتهد می دهد اعتبار دارد چون او با استفاده از ادله به استنباط می پردازد و حکم شرعی را استفاده می کند. آنچه که او به عنوان حکم شرعی اجتهاد کرده و بیان کرده اعتبار دارد و این فرقی نمی کند نسبت به کسی باشد که موجود باشد و بخواهد از او تقلید کند یا نه، فی نفسه این حجت است به عبارت دیگر به نحو قضیه حقیقیه می باشد. اگر این را بگوییم دیگر این حجیت و این

اعتبار از بین نمی رود مثلاً اگر یک دانشمندی یک نظریه علمی را در یکی از حوزه های علوم داد آیا با مردن او نظریه اش باطل می شود؟ نه بلکه نظریه او از فوتش باقی است. مسئله حجیت فتوای مجتهد هم همین است؛ وقتی ادله، فتوای این مجتهد را حجت کرد این حجیت برای این فتوی به نحو مطلق ثابت است. بنابراین حالت سابقه ی یقینیه وجود دارد.

و لکن ممکن آن یقال: حالت سابقه ی یقینیه باز هم وجود ندارد و در حقیقت هنوز هم حدوث حجیت نسبت به این مقلد مردد است چون اصلاً مسئله ی حجیت فتوای مجتهد با موارد و نظایری که ذکر شد مثل آراء دانشمندان در علوم دیگر کاملاً متفاوت است و اصلاً قیاس نظر یک مجتهد با نظر یک دانشمند کاملاً متفاوت است. در آنجا مسئله ی تقلید، تبعیت و استناد مطرح نیست بلکه نظریه ی علمی است مبتنی بر تجربه یا محاسبات ریاضی که تا مادامی که خلاف آن ثابت نشده این قاعده و نظریه مسلط بر مجامع علمی می باشد؛ یعنی کسی نمی خواهد با استناد به نظریه فلان دانشمند کاری را انجام دهد که بعد بخواهد با آن احتجاج کند. در مسئله تقلید ما تبعیت و استناد داریم و قیاس مع الفارق است. لذا نظر مجتهد برای غیر مقلدین حتی در زمان حیاتش، اعتبار ندارد. در مورد سایر علوم اگر نظریه ثابت شود، دیگر بین کسانی که از آن قاعده استفاده کنند تفکیکی وجود ندارد. اینجا در مورد مسئله ی تقلید مسئله متفاوت است لذا اساساً قیاس، قیاس مع الفارق است و نمی

ص: 556

توان گفت که کلی فتوای این مجتهد حجةً فارغ از اینکه چه کسی می خواهد از او تقلید کند. لذا ممکن است گفته شود کماکان استصحاب حجیت جریان ندارد چون در استصحاب یک رکن اساسی داریم و آن هم یقین سابق است و در مانحن فیهاین رکن وجود ندارد لذا نمی توانیم استصحاب بقاء حجیت فتوای این مجتهد را بکنیم چون نسبت به مقلدی که بعد از فوت او می خواهد از او تقلید کند، اصل حدوث حجیت ثابت نشده تا بگوییم شک کردیم و می خواهیم استصحاب کنیم.

احتمال دوم:

اینکه مستصحاب نفس حکم واقعی باشد که به واسطه رأی و فتوای مجتهد بیان شده است مثلاً بگوییم حکم واقعی برای نماز جمعه در زمان حیات این مجتهد وجوب بوده و ما یقین داریم به آن وجوب صلاه الجمعة حکم واقعی که توسط آن مجتهد بیان شده است حال که از دنیا رفته برای این مقلدی که می خواهد الآن از او تقلید کند آیا می توان گفت این حکم واقعی بعد از فوت این شخص همان وجوب است؟ استصحاب بقاء نفس حکم واقعی را می کنیم و می گوییم الآن هم واجب است.

اشکال احتمال دوم: در اشکال به این استصحاب ممکن است گفته شود اصلاً در بقاء حکم واقعی شک وجود ندارد چون اگر حکم واقعی محقق شده باشد شکی در بقاء آن نیست. و بر فرض هم از این اشکال صرف نظر کنیم اشکال دیگری وجود دارد چون برای مقلدی که تازه می خواهد تقلید کند راهی برای ثبوت حکم واقعی نیست؛ مقلد در زمان حیات مجتهد می گوید

ص: 557

من از طریق فتوای این مجتهد حی به حکم واقعی می رسم یعنی راه برای کشف و ثبوت حکم واقعی در زمان حیات مفتی باز است ولی هنوز این شخص مقلد نشده بود چون مثلاً هنوز به سن بلوغ نرسیده بود حال که می خواهد تقلید کند بعد از رسیدن به سن بلوغ آیا آن راه باز است یا نه؟ راه بسته است چون آن مجتهد در قید حیات نیست و راهی برای ثبوت حکم واقعی وجود ندارد.

لقائل آن یقول: بالاخره وقتی این مجتهد استنباط کرده آن موقع به وجوب نماز جمعه رسید حال در صورت ادامه حیات حکم همان است چون بالاخره او از یک راهی به حکم واقعی رسیده است آیا با فوت او آن راهی که قبلاً طی شده و حکم واقعی استفاده شده، اگر بسته شود آن حکم واقعی هم از بین رفته و می توان گفت که دیگر حکم واقعی نیست؟ از نظر او حکم واقعی همین بوده که استنباط کرده و به آن رسیده است و فرقی نمی کند. بله راه برای اموری که مجتهد هنوز در مورد آن استنباط نکرده، بسته است ولی در مواردی که حکم واقعی مشخص شده و استنباط شده، راه همچنان باز است. جای این سؤال هست که چنانچه مستصحب این باشد، مشکلی برای جریان استصحاب نخواهد بود.

و لکن یمکن أن یقال: اینجا هم می توان اینگونه پاسخ داد که اگر گفته می شود برای مقلدی که می خواهد ابتدائاً تقلید کند راه برای ثبوت حکم واقعی نیست، منظور حکم واقعی در لوح محفوظ نیست چون یکی بیشتر نیست و

با وجود این همه اختلافات متعدد بین فقها احکام واقعیه مختلف که صادر نمی شود بلکه منظور این است که مجتهد به زعم خودش آنچه را که از ادله استنباط کرده حکم الله می داند و در زعم او این حکم الله است و فکر می کند که به حکم واقعی دست پیدا کرده است. پس باز هم وقتی سخن از ثبوت حکم واقعی است، یعنی ثبوت حکم واقعی عند المفتی برای مقلد؛ چنانچه شخصی می خواهد تقلید ابتدائی از میت کند اینجا نمی توان گفت حکم واقعی برای این هم ثابت شده است. وقتی می گوئیم حکم واقعی ثابت است و مجتهد در زمان حیات راهی برای ثبوت حکم واقعی دارد، این بدان معنی نیست که حکم واقعی می خواهد در لوح محفوظ ثبت شود و الی الابد باقی بماند بلکه راه برای حکم واقعی باز است برای خودش و مقلدین او اما کسی که از او تقلید نکرده راه برای او باز نیست و این شخص اصلاً به عنوان مقلد مطرح نبوده تا حکم واقعی برای او ثابت شود یعنی اساساً حکم واقعی برای این مقلدی که می خواهد تقلید ابتدائی از میت بکند ثابت نیست تا بخواهیم ما استصحاب کنیم. پس طبق احتمال دوم هم استصحاب جریان ندارد. البته این در صورتی است که ما مودآی امارات را به عنوان حکم واقعی بشناسیم.

احتمال سوم: اینکه مستصحب یک حکم ظاهری باشد یعنی در زمان حیات این مجتهد فوت شده، وجوب ظاهری نماز جمعه ثابت بود شک می کنیم آیا این وجوب ظاهری باقی است یا نه، استصحاب وجوب ظاهری می کنیم و



می‌گوییم این وجوب ظاهری الآن هم باقی است.

اشکال احتمال سوم: همان اشکالات دو احتمال قبلی نسبت به این احتمال هم جریان دارد چون یقین به ثبوت حکم ظاهری در حق این مقلد نبوده تا الآن بخواهد استصحاب کند بلکه یقین به حکم ظاهری نسبت به مقلدین وجود داشته لذا این استصحاب در مسئله بقاء قابل استناد می‌باشد.

و لکن الانصاف: در مورد این استصحاب اشکالات دیگری مطرح است که در ضمن ادله قائلین به جواز تقلید ابتدائی از میت به آن اشاره خواهیم کرد.

حق در تأسیس اصل:

اولی این است که در مسئله اصل اولی در باب جواز تقلید ابتدائی از میت اینگونه گفته شود که اصل اولی حرمت عمل به غیر اعلم است الا ما خرج بالدلیل لکن عمل به فتوای حی به واسطه دلیل از این اصل خارج شده و بقیه تحت این اصل اولی باقی می‌ماند. بر این اساس عمل به فتوای میت تا زمانی که دلیلی بر جواز آن دلالت نکند، ممنوع است.

بحث جلسه آینده: حال بعد از آنکه تأسیس اصل در مسئله کردیم و معلوم شد که اصل عدم جواز تقلید میت ابتدائاً می‌باشد به سراغ ادله طرفین می‌رویم که در جلسه آینده به ذکر و بررسی ادله قول جواز تقلید ابتدائی از میت خواهیم پرداخت.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 65

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم تاریخ: 21 بهمن

1390

موضوع جزئی: ادله

جواز تقلید ابتدائی از میت مصادف

با: 21 ربیع اول 1433 سال

العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

بحث به اینجا منتهی شد که اصل اولی در مسئله ی تقلید از میت ابتدائاً عدم الجواز است لکن باید ادله ی قائلین به جواز و منکرین جواز تقلید ابتدائی میت را بررسی کنیم؛ قائلین به جواز تقلید ابتدائی از میت به چند دلیل تمسک کرده اند:

دلیل اول: اطلاقات ادله لفظیه

دلیل اول اطلاقات ادله لفظیه است؛ منظور از ادله لفظیه یعنی آیات و روایات دال بر حجیت فتوای فقیه و جواز تقلید است. ما وقتی به ادله ی مشروعیت تقلید اعم از آیات و روایات که مراجعه می کنیم، می بینیم آیات و روایات مطلق هستند و هیچ کدام مقید به قید حیات نیستند؛ آیه نفر و آیه سؤال و آیه ذکر و روایاتی مثل توقیع شریف و یا روایتی که در آن تعبیر الناظر فی الحلال و الحرام آمده است و امثال آنها همگی مطلق هستند و فرقی بین حی و میت گذاشته نشده است. اگر اهل ذکر شامل حی می شود، شامل میت هم هست؛ مندر اگر فقیه حی را شامل می شود فقیه میت را هم شامل می شود. یا مثلاً تعبیر الناظر فی الحلال و الحرام این هم بر حی اطلاق می شود و هم بر میت و یا تعبیر من كان من الفقهاء صائناً لنفسه الى آخره این عنوان فقها در روایت مقید به احیاء نشده بلکه مطلق فقها للعوام آن یقلدوه.

پس تقلید از میت ابتدائاً جایز است چون ادله جواز و مشروعیت تقلید (ادله لفظیه) هم آیات و هم

شاهد بر این مطلب اینکه این عناوین در موارد دیگر هم شامل احیاء و اموات هستند مثلاً وقتی گفته می شود فقها بر این عقیده هستند یا فلاسفه چنین می گویند و یا عرفاء چنان می کنند، در همه این موارد این عناوین شامل احیاء و اموات می شوند و هیچ وقت مراد صرف احیاء نیستند.

بررسی دلیل اول:

باید دید که آیا این دلیل وافی به مقصود مستدل هست یا نه؟

این دلیل از چند جهت محل اشکال و تأمل است؛ در مورد برخی از ادله ی لفظیه اعم از آیات و روایات چنانچه سابقاً اشاره شد، اشکالاتی وجود دارد یعنی بعضی از ادله لفظیه اساساً دلالتشان بر جواز تقلید و حجیت فتوای مجتهد محل اشکال است در هر صورت ما بحث را متمرکز می کنیم بر ادله لفظیه ای که دلالت آنها بر جواز تقلید تام است. در مورد آنها مشکله اصلی این است که این ادله ظهور در فعلیت دارند یعنی ادله ای که دلالت می کنند بر حجیت فتوای فقیه، مراد کسی است که بالفعل فقیه باشد (من کان فقیهاً بالفعل) آیه که دلالت بر حجیت قول منذر می کند، منظور من کان مندرراً بالفعل است یا اگر در روایت، حجیت قول ناظر در حلال و حرام را ثابت می کند، منظور من کان ناظرأ فی الحلال و الحرام بالفعل است و همینگونه در مورد عنوان فقیه؛ اگر گفتیم این عناوین ظهور در فعلیت دارند، فعلیت این اوصاف ملازم با حیات است یعنی وقتی می گوئیم من کان فقیهاً بالفعل یکی از ارکان مهم

فعلیت، حیات است. کسی که از دنیا رفته باشد، دیگر فقیه بالفعل محسوب نمی شود و یا ناظر فی الحلال و الحرام بالفعل محسوب نمی شود. برای روشن شدن مطلب مثالی ذکر کنیم: وقتی گفته می شود يجب اکرام العالم با اینکه در این دلیل، عنوان فعلیت نیامده اما قطعاً منظور این است که يجب اکرام العالم بالفعل یعنی کسی که متصف به علم است فعلاً و الان متلبس به علم است؛ حال کسی که سابقاً متلبس به علم بوده، الآن علمش را از دست داده بواسطه مثلاً جنون یا عالم بوده از دنیا رفته این دیگر بالفاعل عالم محسوب نمی شود و این وجوب اکرام معلوم نیست شامل کسی بشود که در گذشته متلبس به این وصف بوده، است. پس در اینجا هم این اوصافی که در ادله ذکر شده و عناوینی که در این ادله آمده و مشروعیت تقلید از صاحبان این عناوین را اثبات می کند، اینها ظهور در فعلیت دارند. اگر گفتیم اینها ظهور در فعلیت دارند دیگر شامل اموات نمی شوند.

إن قلت: اوصاف عنوانی بر دو دسته می باشند: بعضی از اوصاف عنوانی برای حکم موضوعیت دارند مثل عنوان فاسق چنانچه گفته می شود لا تصلّ خلف الفاسق که خود عنوان فسق موضوعیت دارد یعنی طریق به سوی معنای دیگری نیست. در این موارد، عناوین ظهور در فعلیت دارند ولی بعضی از اوصاف عنوانی در حکم اخذ می شوند ولی به عنوان طریق به یک معنای دیگر مثل عنوان فقیه، الناظر فی الحلال و الحرام و امثال آنکه در این قسم مراد از ارجاع به کسی که دارای این

اوصاف است، در واقع رجوع به ارشاد و هدایت آنهاست نه اینکه رجوع به خود آنها ملاک باشد. بر این اساس کسی که به رساله یک فقیه یا فتوای یک مجتهد عمل می کند در واقع رجوع به او کرده است. لذا آنچه مهم است این است که مفتی در هنگام استنباط و صدور فتوی موصوف به این عناوین بالفعل باشد و لازم نیست فعلیت این عناوین همیشه محفوظ باشد.

قلت: در اینکه این عناوین ظهور در فعلیت دارند تردیدی نیست. لکن مسئله ای که می توان ذکر کرد این است که اگر ما از این ادله کشف کنیم فتوای فقیه طریق به سوی واقع است و مناط در عمل به فتوای فقها این است که این فتاوا اماریت و طریقت به سوی واقع دارند آنگاه می توان این بحث را مطرح کرد که طریقت این امور متقوم به حدوث آنهاست و برای طریقت فرقی نمی کند صاحب رأی و فتوی می باشد یا میت. ولی این غیر از آن چیزی است که مستدل در استدلال خود ذکر کرده است. بعلاوه این است که مناط در فتوای فقها طریقت الی الواقع است باید اثبات شود.

دفع اشکال مقدر: اینجا ممکن است به ذهن خطور کند که اگر عنوان منذر و فقیه و سایر عناوین ظهور در فعلیت دارند، پس چگونه بقاء بر تقلید میت را نوعاً جائز می دانند؟ این مسئله را در بحث بقاء تقلید از میت اشاره خواهیم کرد. فقط نکته ای که در اینجا لازم است اشاره شود این است که اگر گفته شود ادله لفظیه ظهور در حجیت فتاوی

کسانی دارند که واجد این اوصاف بالفعل می باشند معنایش این نیست که اگر کسی حیات نداشت اصلاً فتوای او حجت نیست؛ آنچه که از ادله فهمیده می شود این است که فتوای فقیه و منذر و ناظر فی الحلال و الحرام بالفعل حجت است و فعلیت ملازم با حیات است؛ یعنی معنایش این است که قول منذر و فقیه حی حجت است اما آیا حجیت قول منذر و فقیه حی لزوماً به معنای نفی حجیت فتوای میت است؟ این را نمی توانیم ادعا کنیم. آنچه که از ادله مشروعیت و جواز تقلید فهمیده می شود، جواز تقلید از کسانی است که واجد این اوصاف بالفعل هستند و فعلیت ظهور در حیات دارد یعنی قول فقیه حی و منذر حی و الناظر فی الحلال و الحرام حیاً حجت است اما این نفی حجیت فتوای میت را نمی کند و نسبت به آن جهت گویا ساکت است و تعرض نکرده است.

البته مرحوم آخوند اشکال دیگری دارند و آن این است که اساساً ادله لفظیه اطلاق ندارند چون در مقام اصل تشریح می باشند نه بیان خصوصیات و شرائط، لذا نمی توان با استناد به این ادله، تقلید از میت ابتدائاً را جائز دانست. پاسخ این اشکال در مباحث گذشته داده شده است. گفتیم قرآنی وجود دارد که ثابت می کند این ادله صرفاً در مقام بیان اصل تشریح نیست بعلاوه اگر شک کنیم اصاله کونه فی مقام البیان ثابت می کند این ادله در مقام بیان خصوصیات و شرائط نیز می باشند.

نتیجه بحث این شد که اطلاقات ادله لفظیه تقلید، دلالت بر جواز

تقلید ابتدائی میت نمی کند. با این اشکالی که مطرح کردیم دلیل اول قائلین به جواز تمام نیست برای اینکه ادله لفظیه تقلید اگرچه قید حیات در آنها ذکر نشده اما اینها ظهور در فعلیت دارند یعنی از کسانی می توان تقلید کرد که واجد این اوصاف بالفعل باشند و این فقط در مورد احیاء ممکن است هر چند عدم حجیت فتوای میت را نمی توان نتیجه گرفت. پس دلیل اول تمام نیست.

دلیل دوم: سیره عقلائیة

سیره عقلائیة بر رجوع جاهل به عالم است؛ سابقاً در بحث از ادله جواز تقلید گفته شد در هر صنعت و علم و فنی این سیره عملیه مستمره در همه زمان ها جریان داشته و دارد که کسانی که جاهلند به اهل خبره و اطلاع مراجعه می کنند و آراء و انظار اهل اطلاع برای آنها معتبر است و به آن ترتیب اثر می دهند و بر اساس نظر آنها عمل کرده و می کنند. (این سیره عملیه یکی از مهمترین ادله جواز تقلید بود) وقتی ما در این سیره دقت می کنیم می بینیم بنای عقلاء و سیره مستمره عملیه عقلاء بر این است که بین احیاء و اموات فرقی نمی گذارند چنانچه در صناعات و علوم مختلف این روش در بین عقلاء جریان دارد مثلاً اگر کسی مریض باشد و علاج آن مرض توسط یکی از اطباء بیان شده باشد که از دنیا رفته، قطعاً عقلاء برای درمان این مرض به آن روش و دستور العمل اخذ می کنند و در اینجا کسی نمی گوید که چون این طبیب فوت کرده و از دنیا رفته

ص: 566

من از این راه حل استفاده نمی‌کنم؛ هیچ‌کس این ادعا را نمی‌کند. در مورد سایر علوم صناعات هم همین‌گونه می‌باشد که عموماً به آثار و نظریه‌های عالمان اخذ و عمل می‌کنند. بنابراین در اینکه این سیره عملیه عقلائی در همه اعصار بر رجوع به اهل خبره و اطلاع است و در این جهت عقلاء فرقی بین احیاء و اموات نمی‌گذارند، تردیدی نیست. از طرفی هم شارع نسبت به این سیره ردع نکرده است؛ سیره‌ای که این چنین محل ابتلاء مردم است، قطعاً اگر شارع نظر منفی داشت باید نسبت به آن ردع می‌کرد و ما چنین ردعی را از طرف شارع مشاهده نمی‌کنیم.

پس نتیجه اینکه این سیره وقتی از طرف شارع ردع نشده کشف از رضایت شارع می‌کند و اعتبار آن تمام است و برای ما حجت است. لذا ما هم در مسئله‌ی تقلید ابتدائی از میت می‌توانیم قائل شویم به اینکه تقلید ابتدائی از میت جائز است. این یک دلیل مهمی بر جواز تقلید ابتدائی از میت است. بررسی دلیل دوم:

باید دید که آیا این دلیل می‌تواند جواز تقلید ابتدائی از میت را ثابت کند و آیا این دلیل تمام است یا نه؟

به طور کلی در هر موردی که سیره عقلاء به عنوان دلیل مورد استناد واقع شود، همیشه دو مطلب وجود دارد: یکی اصل وجود سیره عقلائی (صغرای مسئله) و دوم اینکه رضایت شارع نسبت به این سیره کشف شود. و الا هر سیره عقلائی‌ای حجت نیست و وقتی سیره عقلائی حجت



است که از طرف شارع ردعی نشده باشد.

به نظر می‌رسد صغرای این مسئله تمام است و ما در مطلب اول تردیدی نداریم و سیره عقلائیه ثابت است. اصل سیره عملی عقلاء مبنی بر رجوع به اهل خبره و اطلاع چه حی و چه میت قطعی است و این بالوجدان برای ما معلوم است که عقلاء به کتب و آراء و انظار متقدمین در فنون مختلف رجوع می‌کنند و به رأی و نظر آنها ترتیب اثر می‌دهند لذا در اصل وجود این سیره بر رجوع به اهل علم و اطلاع هیچ تردیدی و اشکالی وجود ندارد.

لکن بحث در مطلب دوم است یعنی مسئله ردع و عدم ردع شارع؛ مستدل ادعا کرده شارع از این سیره ردع نکرده و چون از طرف شارع ردعی صورت نگرفته، پس این سیره برای ما حجت است لکن در اینکه رادع و مانع این سیره چیست، انظار و آراء مختلفی است. پس الان بحث ما در این است که چه امری را می‌توانیم به عنوان رادع و مانع این سیره ذکر کنیم یعنی کجا شارع آمده با این سیره مخالفت کرده است بالاخره یک جایی باید مخالفت شارع با این سیره اثبات بشود.

اینجا بزرگان امور مختلفی را به عنوان رادع و مانع این سیره بیان کرده اند و راه‌های مختلفی برای استفاده مخالفت شارع با این سیره ذکر شده است. بطور کلی سه احتمال در مورد رادع وجود دارد:

احتمال اول در مورد رادع سیره عقلاء

برخی از بزرگان از جمله مرحوم آقای خوئی این رادع را ذکر کرده

ص: 568

اند؛ طبق نظر مرحوم آقای خوئی از ضمیمه سه مطلب، می توان رادع را کشف کرد.

مطلب اول:

ادله حجیت فتوای فقیه قطعاً نمی تواند دو فتوای متعارض را برای ما حجت کند (این یک مبنایی بود که ایشان سابقاً فرموده بودند و ما هم در آن اشکال داشتیم) یعنی اگر دو فتوی وجود داشت که با هم مخالف بودند، ادله نمی تواند هر دو فتوی را برای ما معتبر کند چون اعتبار دو حجت متعارض مستلزم تناقض و تضاد است لذا ایشان حجیت تخییری را منکر بود و ما اشکال فرمایش ایشان را سابقاً بیان کردیم.

این یک مقدمه و نتیجه اینکه ادله حجیت فتوای مجتهد شامل دو فتوای متعارض نمی شود.

مطلب دوم: اینکه عامی اجمالاً می داند و یقین دارد که بین علماء اختلاف نظر وجود دارد حال چه علماء حی و چه میت و یا حتی در بین علماء میتاین اختلاف هست. پس عامی علم به اختلاف فتوای مجتهدین دارد. مطلب سوم: اینکه در صورت علم به مخالفت فتاوا تقلید اعلم معیناً واجب است یعنی اگر دو مجتهد داشتیم یکی اعلم بود نسبت به دیگری و ما یقین داشتیم فتوای اینها مخالف هم هست در این صورت تقلید اعلم متعین است (فقط در جایی که فتاوا یکی باشد یا شک در اختلاف فتاوا داشته باشیم، تقلید از غیر اعلم هم جائز است).

نتیجه: اگر ما بخواهیم تقلید از میت را جائز بدانیم، با ملاحظه این مقدماتی که گفتیم، یک تالی فاسد پیش می آید که کسی نمی تواند به آن ملتزم شود و آن اینکه تقلید اعلم

ص: 569

در همه اعصار معیناً واجب شود و این نتیجه اش حصر مجتهد مقلد در همه زمان ها در یک نفر است و حصر مجتهد مقلد در یک نفر خلاف ضرورت مذهب امامیه است و مستلزم این است که ائمه ما به جای دوازده نفر سیزده نفر بشوند. ایشان می گوید که فرض کنید از زمانی که فقهاء پا به عرصه گذاشتند تا به امروز بالاخره یک نفر اعلم از سایرین می باشد فرض کنیم که آن یک نفر شیخ طوسی می باشد حال با ملاحظه مقدمات باید بگردیم از ابتدا تا به امروز آن کسی که اعلم است از او تقلید کنیم؛ نتیجه این می شود که از اول تا آخر یک مرجع تقلید پیدا شود که باید همه از او تقلید کنند. مثل شیخ طوسی یعنی باب اجتهاد تعطیل شود و بعد از ائمه اثنی عشر کسی دیگری باشد که او رأی و نظرش برای همه شیعیان الی یوم القیامه حجت باشد و این خلاف ضرورت مذهب است.

پس نتیجه اینکه ادله حجیت فتوای مجتهد اساساً شامل مجتهد میت نیست و فقط شامل احیاء می باشد چون اگر بخواهد شامل مجتهدین میت بشود با ملاحظه این مقدماتی که گفتیم نتیجه اش یک تالی فاسدی است که هیچ کس نمی تواند به آن ملتزم شود. این محصل فرمایش مرحوم آقای خوئی بود که البته ایشان آن را در چند موضع بیان کردند که به صورت یکجا آورده و بیان شد. (1)

پس به نظر مرحوم آقای خوئی شارع با این سیره عقلائیة مخافت کرده و این سیره با اینکه قطعی و مسلم است ولی رادع و مانع

ص: 570

دارد. و لذا دلیل دوم ناتمام است.

بحث جلسه آینده: باید دید که آیا این رادع واقعاً رادعیت دارد و آیا می توانیم این را به عنوان مخالفت شارع با این سیره قلمداد کنیم یا خیر؟

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 66

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم

تاریخ: 26 بهمن

1390

موضوع جزئی: ادله

جواز تقلید ابتدائی از میت مصادف

با: 22 ربیع اول 1433 سال

دوم جلسه: 66

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در دلیل دوم بر جواز تقلید میت بود. عرض کردیم دلیل دوم سیره عقلائیه می باشد؛ مستدل اینگونه استدلال کرد که سیره عقلاء بر رجوع به اهل خبره و اهل اطلاع است در همه زمان ها و در این جهت فرقی بین حی و میت نمی گذارند. از طرفی هم این سیره عقلائیه از سوی شارع ردع نشده یعنی ما از عدم ردع شارع می توانیم رضایت و تأیید شارع را استفاده کنیم. پس این سیره حجت است و می تواند جواز تقلید میت ابتدائاً را برای ما ثابت کند.

عرض کردیم نسبت به این دلیل از جهت مقدمه اول یعنی جریان سیره تردیدی نیست و اشکال عمده ای مطرح نشده است فقط یک

احتمالی در کلام امام هست که التبه قرآنی بر خلاف آن هم وجود دارد. عمده در مقدمه دوم این دلیل است یعنی مسئله ردع شارع؛ مستدل ادعا کرد این سیره عملیه عقلائییه از طرف شارع ردع نشده و عدم الردع دلالت بر تأیید

ص: 571

این سیره توسط شارع می کند. اگر شارع هم تأیید کرده باشد نتیجه این است که این سیره حجت است. این مطلب مورد مناقشه قرار گرفته است؛ عرض کردیم در مورد اینکه آیا رادعی وجود دارد یا نه و اگر رادع وجود دارد آن رادع چیست؟ دلیلی که بشود به آن استناد کرد برای عدم تأیید و مخالفت شارع با این روش چیست؟ اینجا احتمالات متعددی وجود دارد که احتمال اول را در جلسه گذشته توضیح دادیم؛ احتمالی که مرحوم آقای خوئی آن را بیان کرده اند. به نظر ایشان سیره عقلائییه مبنی بر رجوع به عالم و اهل خبره اعم از حی و میت وجود دارد لکن از طرف شارع این سیره مورد تأیید نگرفته است. ایشان با ضمیمه چند مطلب مخالفت و ردع شارع را از این سیره نتیجه گرفتند؛

مطلب اول اینکه ادله حجیت فتوی شامل متعارضین نمی شود.

مطلب دوم اینکه عامی علم دارد بین علماء اختلاف نظر وجود دارد.

مطلب سوم اینکه در صورت علم به مخالفت فتاوا، تقلید اعلم تعیین دارد.

آن وقت از این مطالب و مقدمات نتیجه گرفتند اگر تقلید میت جائز باشد با ملاحظه این سه نکته نتیجه این خواهد شد که مجتهد مقلد در همه زمان ها منحصر در یک نفر شود چون بالاخره اعلم همه علماء در همه زمان ها یک نفر بیشتر نیست. و انحصار مجتهد مقلد در یک نفر در همه اعصار، خلاف ضرورت مذهب است و مستلزم این است که ائمه اثنی عشر سیزده نفر شوند. لذا ایشان می فرمایند که ما نمی توانیم ملتزم به جواز

ص: 572

تقلید میت ابتدائاً شویم چون التزام به جواز تقلید ابتدائی از میت تالی فاسدی دارد که کسی به آن ملتزم نیست. یعنی در واقع مرحوم آقای خوئی با استفاده از عقل کشف کردند ردع شارع را از این سیره عقلائی.

بررسی احتمال اول در مورد رادع سیره عقلاء

این احتمال به نظر می رسد مخدوش باشد؛ چند اشکال در اینجا وارد است:

اشکال اول: اینکه انحصار مرجع تقلید اعلم در یک نفر زمانی پیش می آید که اعلم در نزد همه مردم و در همه زمان ها واضح الاعلمیه باشد یعنی از نظر علمی یا بطور کلی از جهت ملاک هایی که برای اعلمیت ذکر شده، به حدی باشد که همه بر اعلمیت او اتفاق نظر داشته باشند. اما اگر در مورد اعلم اختلاف نظر باشد (که معمولاً هم این چنین است) آن وقت انحصار در یک نفر پیش نمی آید. مثلاً در عصر حاضر کسی وجود ندارد که بر اعلمیت او اتفاق نظر وجود داشته باشد. حتی در خود ملاک های اعلمیت و در تطبیق ملاک ها بر اشخاص اختلاف است با وجود این همه اختلاف در آراء و انظار نسبت به شخص اعلم آن وقت چگونه سخن از انحصار اعلم در یک نفر مطرح می شود؟ پس اشکال اول این است که اساساً مسئله انحصار مرجع تقلید و مجتهد مقلد در یک نفر پیش نمی آید که شما بگویید این انحصار مخالف ضروری مذهب است.

اشکال دوم: اینکه بر فرض هم که انحصار مرجع تقلید در یک نفر پیش بیاید؛ فرض کنیم شخصی واضح الاعلمیه باشد و همه بر اعلمیت

او اتفاق نظر داشته باشند، این مخالف ضروری مذهب نیست. این با کدام ضروری مذهب مخالف است تنها چیزی که در این مقام ممکن است پیش بیاید مخالفت با اجماع بر عدم جواز تقلید میت ابتدائاً است؛ اگر فرض کنیم تقلید میت ابتدائاً جائز نیست و این مسئله مورد اجماع فقهاء امامیه باشد، انحصار مرجع تقلید در یک نفر نتیجه آن مخالفت با این اجماع است. پس نهایت مشکلی که شاید پیش بیاید مخالفت با اجماع است نه ضرورت مذهب.

اشکال سوم: اینکه سلمنا انحصار مرجع تقلید در یک نفر پیش آید و این هم مخالف ضروری مذهب باشد اما لازمه آن اشتراط حیات در مفتی نیست؛ شما می خواهید برای اینکه مخالفت با ضروری مذهب نشود بگویید پس مجتهد و مرجع تقلید حتماً باید حیات داشته باشد، برای خروج از این تالی فاسد و این مشکل می گوید که حیات در مرجع تقلید معتبر است. آن مقدمات که به نظر شما این تالی فاسد را داشت باید جلوی این تالی فاسد گرفته شود و حل مشکل را در این دیدید که ادعا کنید حیات در مرجع تقلید اعتبار دارد؛ ما اینجا می گوئیم که برای خروج از این بن بست راه دیگری هم وجود دارد و آن اینکه رفع ید از تعیین تقلید اعلم بشود که اگر تقلید اعلم متعین نباشد دیگر ضرورتی ندارد که ما از شیخ طوسی مثلاً تقلید کنیم لذا خروج از این بن بست منحصر به راهی که شما می فرمایید نیست و راه دیگری در اینجا برای رهایی از این تالی فاسد وجود دارد.

اشکال چهارم: اینکه

ص: 574

ایشان فرمودند قول به جواز تقلید میت ابتدائاً مستلزم این خواهد شد که ائمه ما سیزده نفر شوند، این هم باطل است. اگر ما ملتزم شدیم به جواز تقلید میت ابتدائاً که نتیجه آن انحصار مجتهد مقلد در یک نفر باشد این چهار تباطی دارد با اینکه تعداد ائمه سیزده نفر شود؟ این ربطی به مسئله امامت ندارد. لذا این ادعا هم به نظر می رسد ادعای صحیحی نباشد.

نتیجه: نتیجه اینکه آنچه را که مرحوم آقای خوئی در بیان ردع از سیره عقلائییه ذکر کرده اند، تمام نیست و استدلال ایشان بر عدم تأیید سیره عقلائییه و نارضایتی شارع از سیره مستمره عقلائییه در رجوع به اهل خبره بدون فرق گذاشتن بین حی و میت، تمام نیست.

حال باید دید رادع دیگری هم نسبت به این سیره وجود دارد یا نه؟

احتمال دوم در مورد رادع سیره عقلاء:

احتمال دیگری که در مورد رادع سیره عقلائییه وجود دارد مسئله اجماع است؛ بعضی ادعا کرده اند که درست است سیره عقلائییه قطعی می باشد و تردیدی نیست که عقلاء وقتی می خواهند به اهل علم و اهل اطلاع در علوم و فنون و صنایع مختلف مراجعه کنند، فرقی بین حی و میت نمی گذارند لکن مشکل این سیره این است که مورد ردع شارع واقع شده است و ما مخالفت شارع با این سیره را از راه اجماع کشف می کنیم. اجماع قائم است بر عدم جواز تقلید میت ابتدائاً و این اجماع چون قطعی است کشف می کند از رأی معصوم که معصوم هم با تقلید ابتدائی از میت موافق نیست

ص: 575



و این به معنای ردع شارع و مخالفت شارع با سیره عقلاء در رجوع به اموات است. پس سیره عقلاء در این محدوده اعتباری ندارد و این سیره نمی تواند دلیل بر جواز تقلید میت ابتدائاً باشد.

بررسی احتمال دوم:

نسبت به این احتمال یعنی اینکه اجماع رادع از سیره عقلائی باشد، اشکالاتی وجود دارد:

اولاً: این اجماع با وجود مخالفت های جمعی از بزرگان با نظریه عدم جواز تقلید میت ابتدائاً مخدوش است بعلاوه بسیاری از علماء متقدم متعرض این مسئله نشده اند. در جایی می توان ادعای اجماع کرد که همه متعرض مسئله شده باشند و کسی مخالفت نکرده باشد اما اگر در یک دوره ای فقهاء اصلاً متعرض مسئله نشده باشند، دیگر نمی توان اجماع را ثابت و ادعا کرد بلکه نهایت چیزی که می توان ادعا کرد ادعای عدم الخلاف است. بنابراین اصلاً مسئله اجماعی نیست که بخواهد رادع سیره عقلائی باشد.

ثانیاً: بر فرض قبول این اجماع، این اجماع، اجماع منقول است؛ بزرگانی ادعای اجماع کرده اند از جمله محقق ثانی در شرح الفیه که در ضمن آثار محقق کرکی به چاپ رسیده (1)

و صاحب معالم (2)

وحید بهبهانی (3)

لذا این اجماع، یک اجماع منقول است. ثالثاً: اینکه این اجماع مدرکی یا محتمل المدرکیه است چون احتمال دارد مستند مجمعی در قول به عدم جواز تقلید میت ابتدائاً همین ادله ای باشد که برای اثبات عدم جواز تقلید ابتدائی ارائه کردند. لذا این اجماع اعتبار ندارد.

با این اشکالات سه گانه چگونه می شود اجماع را رادع سیره عقلائی قرار داد و چگونه می شود از اجماع نارضایتی شارع را از این سیره

ص: 576

1- . شرح الفیه، ج 7، ص 253.

2- . معالم الدین، ص 248.

3- . الفوائد الحائریه، ص 397.

عقلانیه کشف کرد؟ بله اگر اجماع محقق باشد و مدرکی نباشد و مخالف عمده ای در مسئله نباشد، ما می توانیم کشف رأی معصوم کنیم و بگوییم مثلاً شارع از این سیره ناراضی می باشد و این سیره را تأیید نکرده است اما با وجود این اشکالات نمی توانیم اجماع را رادع سیره عقلانیه قرار دهیم.

البته از برخی از این اشکالات می توان پاسخ داد:

اشکال اول به اجماع این بود که این اجماع با وجود مخالفت های کسانی مانند میرزای قمی و اخباریین مخدوش است. مشکله مخالفت میرزای قمی و اخباریین قابل حل است چون چنانچه سابقاً بیان کردیم میرزای قمی قائل به جواز تقلید ابتدائی از میت است ولی ایشان قائل به انسداد باب علم است و مطلق الظن را حجت می داند، لذا بر اساس این مبنا قائل به جواز تقلید ابتدائی از میت شده است که اصل این مبنا باطل است. اخباریین هم قائل به جواز تقلید ابتدائی از میت می باشند به این جهت که اصل تقلید اصطلاحی را مشروع نمی دانند که این هم به نظر مشهور سخن باطلی است. لذا با توجه به اینکه مخالفت میرزا و مخالفت اخباریین مبتنی بر مبانی باطل آنهاست، مخالفت آنها ضرری به اجماع نمی زند و تنها مسئله مخالفت مقدس اردبیلی می باشد که این مخالفت وجود دارد. به علاوه احتمال مدرکی بودن اجماع در اینجا وجود دارد لذا در مجموع تا اینجا اجماع نتوانست به عنوان رادع مطرح باشد.

بحث جلسه آینده: حال باید دید که آیا این سیره عقلانیه رادع دیگری دارد یا نه؟ اگر نتوانیم

از این سیره عقلائیة رادعی پیدا کنیم به عنوان یک دلیل محکم که حجت است و معتبر است، دال بر جواز تقلید ابتدائی از میت خواهد بود.

تذکر اخلاقی:

قال رسول الله صل الله علیه و آله وسلم: «ما من عبدٍ یخطب خطبةً الا الله سائلها عنها ما اراد بها».

هیچ بنده ای از بندگان خدا خطبه ای نمی خواند مگر اینکه خداوند تبارک و تعالی از آن خطبه سؤال می کند که چه چیزی به آن خطبه اراده کرده است.

اولاً روی این سخن با کسانی است که اهل خطبه و منبر هستند خطیب هستند؛ اینجا سخن از این نیست که یک گفتگوی معمولی صورت بگیرد (هر چند هر فعل و عملی مورد سؤال قرار می گیرد) از او سؤال شود. کسی که بر منبر وعظ و خطابه می نشیند چون دارد برای مردم سخن می گوید، در مورد او غیر از اینکه حرف و سخنش مورد سؤال می گیرد انگیزه ی اصلی از طرح این سخن هم مورد سؤال قرار می گیرد. ممکن است خطیبی بر منبر وعظ و خطابه بنشیند و به خوبی سخن بگوید و هر چه بگوید سخن پیامبر و اهل بیت عصمت و طهارت باشد اما آنچه که مهم است این است که چه چیزی او را وادار کرده که این سخن را بگوید و غرض او از این سخنان خوب چیست؟ برای اینکه خودت را خوب جلوه دهی یا برای مردم از تو تعریف کنند و برای اینکه غیر مستقیم دیگری تخطئه کنی و دیگری را تنقیص کنی و یا برای اینکه مردم را

ص: 578

از توجه به‌دیگران باز داری؟ همه اینها مورد سؤال قرار می‌گیرد؛ صرف اینکه کسی به نحو زیبا و دلنشینی سخنان خوبی بگوید این کفایت نمی‌کند. انسان خودش به حال خودش واقف است؛ خودش خاستگاه اصلی طرح این سخنان را می‌داند و آگاه است به چه دلیل این سخنان را می‌گوید. لذا این خیلی مهم است کسانی که اهل خطبه و منبر و وعظ و نصیحت هستند، علاوه بر اینکه سخن خوب می‌گویند باید قصد و غرض و نیت آنها از ایراد آن سخنان خیر و خوب باشد. اگر خطیبی با این نیت و قصد سخن بگویند، کلامش هم در بین مردم نافذتر می‌باشد. إن شاء الله خداوند متعال به ما توفیق سخن خوب گفتن و خوب سخن گفتن و نیت و غرض خوب و خیر عنایت بفرماید.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 67

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم

تاریخ:

29 بهمن 1390

موضوع جزئی: ادله

جواز تقلید ابتدائی از میت مصادف

با: 25 ربیع الاول 1433 سال

دوم جلسه: 67

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در دلیل دوم قائلین به جواز تقلید ابتدائی از میت بود. دلیل دوم سیره عقلانیه بود. عرض کردیم سیره عقلانیه برای اینکه بتواند به عنوان مستند مورد استدلال قرار بگیرد، باید دو مطلب ثابت شود: اول اینکه سیره عملیه عقلانیه در آن مسئله مورد نظر احراز شود و معلوم شود بنای عملی عقلاء بر این است که مثلاً به آراء و انظار

اموات رجوع می کنند کما اینکه در مورد ظواهر و خیر واحد که به سیره عقلانیه تمسک می شد در درجه اول باید احراز می شد که بنای عملی عقلاء بر اخذ به ظواهر است، بنای عملی عقلاء بر اخذ به خبر واحد است؛ اینجا هم باید احراز شود که بنای عملی عقلاء بر رجوع به اهل خبره و اطلاع است و در این جهت فرقی بین حی و میت نمی کند. دوم اینکه باید عدم ردع یا امضاء و تأیید شارع نسبت به این سیره ثابت شود و باید به نوعی رضایت شارع را کشف کنیم تا بتوانیم به سیره عقلاء به عنوان دلیل تمسک کنیم.

در مسئله تقلید ابتدائی از میت عرض شد این چنین به سیره عقلاء استدلال شده که روش عقلاء و بنای عملی عقلاء بر اخذ به اقوال و آراء اهل اطلاع و خبراء است و در این جهت عقلاء فرقی بین احیاء و اموات نمی گذارند. در مورد مطلب دوم یعنی اینکه آیا شارع به این روش و بنای عملی عقلاء راضی است یا خیر و مورد تأیید شارع هست یا نه، عرض کردیم نسبت به وجود رادع یا اموری که می تواند به عنوان مخالفت شارع با این سیره تلقی شود، چند احتمال وجود دارد که دو احتمال را در جلسات گذشته بیان کردیم. یک احتمال که آقای خوئی فرمودند این بود که با ضمیمه چند مطلب عقل ما کشف می کند که شارع با این سیره موافق نیست. اشکالاتی که به احتمال اول شده بود را بیان کردیم.

احتمال دوم اجماع بود. عده ای اجماعی

دانستند عدم جواز تقلید میت ابتدائاً را اجماعی دانستند که این احتمال هم مورد اشکال قرار گرفت.

احتمال سوم در مورد رادع سیره عقلاء

احتمال دیگر در مورد عدم رضایت شارع نسبت به سیره ی عقلائیة مطلبی است که از کلمات امام(ره) استفاده می شود؛ از مجموع کلمات ایشان بدست می آید که امضاء شارع یا به تعبیر دیگر عدم ردع شارع نسبت به بنای عقلاء ثابت نیست. البته تعبیر امام در این رابطه این است: ارتکاز عقلاء و حکم عقلی بر این است که فرقی بین فتوای میت و حی وجود ندارد. ایشان فرموده در ارتکاز عقلاء فرقی بین فتوای حی و میت نیست چون به نظر آنها هر دو طریق الی الواقع هستند. در طریقت الی الواقع فرقی در نظر عقلاء بین احیاء و اموات وجود ندارد لکن مسئله این است که صرف ارتکاز عقلاء کافی نیست بلکه باید بنای بر عمل بر طبق فتوای میت باشد یعنی این مسئله باید بین عقلاء متعارف باشد تا عدم ردع شارع کاشف از رضایت و تأیید او باشد والا اگر صرفاً ارتکاز عقلاء این باشد اما عمل آنها بر اساس فتوای میت جریان نداشته باشد، دیگر برای ردع موردی نیست تا عدم ردع شارع کاشف از تأیید او باشد.

در ادامه امام در توضیح این مطلب می فرماید: تردیدی نیست که بنای عقلاء بر عمل به نظر حی است در ارتکاز آنها این مسئله هست بعد به سراغ عمل هم که می آیند عقلاء حتماً به نظر احیاء عمل می کنند و حتی می توان ادعا کرد که بنای عقلاء بر عمل به

ص: 581

فتوایی است از حی در زمان حیاتش اخذ کرده اند ولو اینکه او بعداً فوت کرده باشد یعنی همین که در زمان حیات کسی به نظر او عمل کرده باشند، بعد از فوت او هم به نظر او عمل می کنند چون ملاک رجوع به شخص حی این بوده که او را عالم می دانستند لذا از باب رجوع جاهل به عالم پس از رجوع به عالم حی در مورد آنچه که نیاز دارند خودشان را عالم می دانند و دیگر انگیزه ای برای رجوع به دیگری ندارند. روایات هم این مطلب را دلالت می کند؛ امام هم می فرماید: مثلاً در روایات که ارجاع به بعضی از روایت شده مثل زکریا بن آدم وقتی امام (علیه السلام) ارجاع به زکریا بن آدم می دهند در کلام امام (علیه السلام) نیامده که تامادامی که وی زنده است به او رجوع کنید این ارجاع مقید به حال حیات او نیست. (این از نظر ارجاع) از این طرف عقلاء هم فرقی بین میت و حی نمی گذارند این عدم فرق دلالت می کند بر جواز عمل به رأی مثل زکریا بن آدم مطلقاً یعنی در زمان حیات و پس از حیات. این کشف می کند از رضایت شارع به نظر اشخاصی مثل زکریا بن آدم حتی پس از حیاتش ولی حداقل باید در زمان حیات به او رجوع شده باشد. ایشان می فرماید: ولی ما نمی توانیم رضایت شارع به اخذ ابتدائی به فتوای میت را استفاده کنیم.

پس ملاحظه کنید، بنای عملی عقلاء این هست که به حی رجوع کنند و اگر به حی رجوع کردند بعد از فوت

او به او رجوع کنند و موت او را مانعی برای ادامه رجوع نمی بینند. امام این را ادعا می کنند که بنای عملی عقلاء بر این هست و شارع هم این را تأیید کرده است با ارجاع دادن به مثل زکریا بن آدم و یونس بن عبدالرحمن و یا حداقل مخالفتی از ناحیه شارع نسبت به رجوع این اشخاص بعد از موتشان برای کسانی که در زمان حیات به آنها رجوع کرده اند ندیدیم. اما در مورد رجوع ابتدائی ما نمی توانیم رضایت شارع را کشف کنیم. بله در ارتکاز عقلاء فرقی بین رجوع به حی و میت نیست اما آیا بنای عملی آنها این هست یا نه؟ (همه بحث ما در این قسمت است) امام می فرماید رضایت شارع نسبت به رجوع ابتدائی به فتوای میت بدست نمی آید چون اساساً در صدر اول اخذ از اموات ممکن و متعارف نبود یک چیزی باید تحققش امکان داشته باشد تا شارع نسبت به آن موافقت یا مخالفتش را اظهار کند؛ اگر چیزی در آن زمان تحقق پیدا کرده یا متعارف بوده شارع بخواهد موافقت یا مخالفتش را اعلام کند، هیچ مانعی ندارد چون امکان تحقق دارد اما نسبت به چیزی که اصلاً امکان نداشته در مرآ و منظر و مسمع شارع محقق بشود یا متعارف نبوده، ما از صرف عدم ردع و عدم مخالفت شارع نمی توانیم رضایت و تأیید او را بدست آوریم. امام معتقدند در صدر اول امکان رجوع به فتاوی اموات نبوده است و رجوع به فتاوی اموات اصلاً متعارف نبود چون رجوع به فتاوی اموات در واقع رجوع به کتب آنهاست



و در آن زمان کتبی که بیشتر وجود داشت، کتب حدیثی بود و اساساً کتب فقهی تفریعی و استدلالی به این معنایی که الآن وجود دارد در آن زمان اصلاً موجود نبود بلکه فقط کتب حدیثی بود و البته کسانی بعد از عصر شارع مثل عصر صدوقین کتب فتوایی خودشان را به صورت کتاب حدیثی می نوشتند. حال عملی که اصلاً در آن موقع در بین عقلاء جریان نداشته آیا می توان از عدم مخالفت و عدم ردع شارع تأیید شارع را کشف کرد؟ در حالی که چنین امری در آن زمان متعارف نبوده ما نمی توانیم رضایت و تأیید شارع را از آن روش و عمل عقلاء استفاده کنیم. پس به نظر امام(ره) ما نمی توانیم رضایت شارع را نسبت به بنای عملی عقلاء بر اخذ به فتاوی اموات استفاده کنیم. (1)

بررسی احتمال سوم:

بیان امام تا حدی مجمل می باشد؛ ایشان می فرماید در ارتکاز عقلاء فرقی بین فتوای میت و حی نیست ولی بنای عملی آنها بر این امر ثابت نیست. اینجا در کلام امام دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: اینکه سیره عقلاء در مقام عمل بر رجوع به آراء و انظار اموات نیست یعنی در واقع دارند در صغرای دلیل اشکال می کنند که این قطعاً قابل قبول نیست چنانچه سابقاً گفتیم که عقلاء عملاً در رجوع به اهل اطلاع فرقی بین اموات و احیاء نمی گذارند. اگر این احتمال باشد قطعاً این کلام مخدوش است لکن قرائنی در کلام امام وجود دارد که مراد این احتمال نیست بلکه احتمال دوم مراد است.

احتمال دوم: اینکه امام می خواهند بفرمایند:

ص: 584

عقلاء اگر چه در مقام عمل رجوع به اموات می کنند و بنای عملی آنها این است که بین اموات و احياء فرقی نمی گذارند اما این مطلب و این بناء در محیط شرع ثابت نشده است. عقلاء در امور عامه این کار را می کنند لکن در محیط شرع و در دایره تقلید این بنای عملی را ندارند که رجوع به فتوای میت کنند. رجوع ابتدائی و اخذ ابتدائی به فتوای میت ندارند.

قرینه ای که ما می توانیم به عنوان مؤید احتمال دوم در کلام امام قرار دهیم، این تعبیر ایشان است که می فرمایند «بل لابد من اثبات بنائهم علی العمل علی طبق فتوی المیت کالحيّ و تعارفه لديهم حتی تكون عدم ردع الشارع کاشفاً عن امضاءه و الا فلو فرض الی عدم جریان العمل علی طبق فتوی المیت و إن لم يتفاوت فی ارتکازهم مع الحيّ لایكون للردع موردٌ حتی یکشف عدمه عن امضاء الشارع» امام (ره) می فرمایند: در ارتکاز عقلاء فرقی بین حی و میت نیست لکن عملاً به فتوای میت عمل نمی کنند، این مطلب در بین عقلاء رائج نیست که به فتوای میت رجوع کنند یعنی در محیط شرع این بنای عملی ثابت نشده است. خود اینکه تعبیر به فتوی المیت می کنند عنوان فتوی غیر از عنوان کلی رأی و نظر است، یعنی همان نظری که مجتهد در مورد استنباط حکم شرعی می دهد. پس ما نمی توانیم از عدم ردع شارع نسبت به کار نکرده مردم در آن زمان رضایت و تأیید شارع را استفاده کنیم. البته یک جمله ای هم امام در صدر کلامشان

دارند که ممکن است گفته شود آن هم اشاره به همین مطلب دارد «لا اشکال فی عدم التفاوت فی ارتکاز العقلاء بین فتوی الحی و المیت» کلمه فتوی در اینجا نیز ذکر شده است ولی ظاهراً در آن جمله ی اول نظر امام این است که در ارتکاز عقلاء فرقی بین نظر میت و نظر حی نیست و کلمه فتوی خصوصیتی ندارد چون بحث ارتکاز عقلاء می باشد که یک معنای عامی دارد.

پس محصل بیان امام این شد (این دو احتمالی که ذکر شد بیشتر برای تفصیل و توضیح کلام امام بود و هنوز اشکالی را متوجه قول امام نکرده ایم) که سیره عقلائیة نمی تواند جواز تقلید ابتدائی از میت را اثبات کند.

گفتیم این دلیل دو مقدمه دارد: یکی صغرای آن یعنی اینکه بنای عملی عقلاء در این موضوع احراز شود و دوم اینکه تأیید و رضایت و عدم مخالفت شارع نسبت به این روش عقلاء احراز شود؛ با اینکه در کلام امام دو احتمال وجود دارد، ولی به نظر ما منظور امام روشن است؛ ایشان گویا می خواهند بگویند که در مقدمه اول بحثی نیست یعنی عقلاء بماهم عقلاء در ارتکازشان این وجود دارد که رجوع به اموات و احیاء می کنند و فرقی بین رجوع ابتدائی و بقاء نمی گذارند (در ارتکاز عقلاء این معنای عام وجود دارد یعنی در صغرای دلیل ایشان اشکالی ندارند کما اینکه ما در گذشته این را بیان کردیم) لکن در اینکه آیا شارع هم آن را تأیید کرده نه، امام یک نظر خاصی دارند و می فرمایند ممکن است که مشخصاً نتوانیم رادعی پیدا

کنیم ولی یک مشکله ای وجود دارد که از عدم ردع شارع نمی توانیم رضایت او را کشف کنیم. همین که دلیلی بر مخالفت پیدا نکردیم این دلیل بر این نیست که پس شارع تأیید کرده است چون در صورتی عدم ردع شارع کاشف از رضایت و تأیید او است یا حداقل کاشف از عدم مخالفت او است که یک عملی در عصر اول متعارف باشد و شارع در برابر آن سکوت کند. اینجا در مرآ و منظر شارع چنین امری اتفاق نیفتاده چون اصلاً رجوع ابتدائی به میت متعارف نبوده است. بنابراین ما از عدم ردع شارع نمی توانیم رضایت یا عدم مخالفت او را کشف کنیم. پس ایشان رادعی را ذکر نمی کنند ولی این مطلب را از این جهت ذکر می کنند که نمی شود از این عدم ردع، رضایت و تأیید شارع را استفاده کرد.

بحث جلسه آینده: اینجا یک اشکالی مرحوم آقای فاضل به کلام امام(ره) ایراد کرده اند که در جلسه آینده إن شاء الله به بیان و بررسی آن و بررسی صحت کلام امام(ره) و اینکه آیا این کلام قابل قبول هست یا نه خواهیم پرداخت.

«والحمد لله رب العالمین»

### جلسه: 68

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم

تاریخ:

30 بهمن 1390

موضوع جزئی: ادله

جواز تقلید ابتدائی از میت مصادف

با: 26 ربیع الاول 1433 سال

دوم جلسه: 68

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

خلاصه جلسه گذشته:

مورد استناد واقع شود برای اثبات جواز تقلید میت ابتدائاً؟ عرض کردیم در اینکه چنین بنائی و روشی در بین عقلاء وجود دارد که در هر فن و علمی که جاهلند به عالم و اهل اطلاع در آن علم و فن رجوع می کنند و فرقی بین حی و میت نمی گذارند، تردیدی نیست لکن این به تنهایی کافی نیست ما باید به نوعی تأیید یا رضایت یا حداقل عدم مخالفت شارع را با این روش عقلاء بدست بیاوریم. در این رابطه گفته شد که احتمالات متعددی وجود دارد؛ ما سه احتمال را ذکر کردیم که بر اساس این سه احتمال در مقابل این روش عقلاء، شارع موضع تأیید و امضاء و رضایت ندارد. سومین احتمال کلامی بود که از امام (ره) نقل کردیم؛ محصل فرمایش امام (ره) این بود که ما نمی توانیم تأیید و رضایت شارع را نسبت به این سیره ثابت کنیم. سکوت شارع در این مورد حاکی از رضایت شارع نیست؛ چون به طور کلی اخذ ابتدائی به فتوای میت در صدر اول ممکن و متعارف نبود و وقتی چنین چیزی در آن زمان متعارف نبوده است، ما نمی توانیم از سکوت شارع نسبت به این امر رضایت او را استفاده کنیم چون باید چیزی تحققش ممکن باشد و در مرئی و منظر و مسمع شارع واقع شود، آنگاه اگر شارع چیزی نگفت از این سکوت کشف می کنیم که او نسبت به این امر راضی می باشد ولی صرف سکوت شارع در مواردی که اصلاً تحقق آن متعارف نبوده است، دال بر رضایت شارع نیست. لذا این سیره برای ما

اعتبار ندارد و نمی توان برای اثبات جواز تقلید ابتدائی از میت به آن تمسک کرد.

اشکال مرحوم آقای فاضل به امام(ره):

مرحوم آقای فاضل اشکالی به کلام امام(ره) دارند؛ ایشان می فرماید: عدم ردع شارع به نحوی که کاشف از امضاء و تأیید او باشد متوقف بر این نیست که آن سیره در محیط شرع تحقق پیدا کرده باشد، بلکه همین که سیره به معنای عام وجود داشته باشد به گونه ای که آن امر شرعی هم از یکی از مصادیق آن سیره عملیه ی عقلائیه باشد، کفایت می کند. مثلاً در مورد حجیت ظواهر استناد می شود به سیره عقلائیه (یکی از ادله حجیت ظواهر سیره عقلاء می باشد) می گویند سیره عقلاء بر عمل به ظواهر و ترتیب اثر به ظواهر است یعنی عقلاء به ظواهر کلمات یکدیگر اخذ می کنند و به آن ترتیب اثر می دهند. در بحث از ظواهر هیچ کس نمی گوید که باید این سیره در محیط شرع وارد شده باشد تا سکوت شارع دال بر رضایت او باشد؛ یعنی کسی نیامده بگوید مردم باید در صدر اول مثلاً به ظواهر کتاب اخذ می کردند، آن وقت شارع در حالی که می دید مردم به ظواهر کتاب اخذ می کنند، سکوت کرده و این سکوت دال بر رضایت او نسبت به اخذ به ظواهر است. در تبیین استدلال به سیره ی عقلائیه کسی نگفته که حتماً باید این سیره در محیط شرع و در مورد ظواهر کتاب و حدیث عمل شده باشد تا آن وقت اعتبار پیدا کند. بلکه فقط همین را می گویند که

ص: 589

سیره ی عقلاء بر اخذ به ظواهر است و شارع هم ردع نکرده است پس ظواهر حجت است. کجا کسی ادعا کرده که باید حتماً ثابت شود سیره در دایره شرع هم عمل می شده است.

پس نیازی به این نیست که یک سیره عقلائی در محیط شرع جریان داشته باشد. عمده این است که یک روش عام در بین عقلاء وجود دارد و عقلاء بماهم عقلاء به آن سیره و روش عمل می کنند و امور شرعیه هم یک مصداق از مصادیق آن می باشد و دیگر لازم نیست بخصوص آن سیره در دایره شرعیات هم احراز شود. آنچه که ملاک است کلیت روش عقلاء و عمل عقلاء است و اگر در جایی دیدیم که عقلاء یک سیره عملی دارند و شارع هم نسبت به آن ردعی نکرده است این برای استفاده تأیید و رضایت شارع نسبت به سیره کفایت می کند. این اشکالی است که مرحوم آقای فاضل به امام دارند که به چه دلیل شما ادعا می کنید اخذ ابتدائی به فتوای میت در صدر اول ممکن و متعارف نبوده و ما نمی توانیم احراز کنیم در صدر اول عقلاء در دایره شرع به فتاوی مجتهدین میت اخذ می کردند تا آن وقت از عدم ردع شارع، تأیید و امضاء او را نتیجه بگیریم؟ چنین چیزی اصلاً ضروری نیست. (1)

بررسی اشکال آقای فاضل (ره):

به نظر می رسد که این اشکال وارد نیست چون به طور کلی در هر موردی که به سیره عقلائی استناد می شود، باید دو چیز روشن و ثابت شود:

اولاً: صغرای مسئله احراز شود یعنی بناء عملی

ص: 590

عقلاء در آن مسئله ثابت شود.

و ثانیاً: شارع از آن سیره ردع نکرده باشد.

ردع یا عدم ردع شارع در صورتی دال بر تأیید یا مخالفت است که اساساً آن سیره در مرئی و منظر شارع محقق شده باشد. امام (ره) که نسبت به جریان سیره اشکال کردند در واقع اشکالشان این است که در صدر اول اخذ به قول اموات ابتدائاً ممکن و متعارف نبود. به نظر ایشان با وجود احیاء زمینه و انگیزه برای رجوع به اموات نبوده، بعلاوه مشکل اساسی تر این بود که اگر هم انگیزه داشتند امکان رجوع به اموات نبود؛ چون کتب موجود در آن زمان فقط کتب حدیثی بوده و کتب فتوایی و استدلالی اصلاً تدوین نشده بود؛ حال مردم اگر می خواستند به فتوای و قول یک میت رجوع کنند به چه چیزی باید رجوع می کردند؟ کتاب فتوایی و تفریعی وجود نداشت تا مردم بخواهند برای اخذ قول میت به آن رجوع کنند. وقتی چنین چیزی ممکن نبوده، چطور ما می توانیم از عدم ردع شارع، رضایت او را کشف کنیم؟ اگر در بین ادله چیزی که رادع این سیره عقلائی باشد، پیدا نکنیم این کاشف از تأیید شارع نیست و سکوت شارع در این موارد نمی تواند رضایت او را اثبات کند برای اینکه این عمل در آن زمان صدورش از ناحیه مردم ممکن نبوده است.

بنابراین اصلاً سخن امام این نیست که این سیره حتماً در محیط شرع وارد شده باشد بلکه نظر ایشان این است که حداقل تحقق آن مصداق از سیره عقلائی باید ممکن باشد و صدور آن عمل



از مردم ممکن و متعارف باشد و تأکید نمی گویند که این سیره باید در محیط شرع محقق شده باشد. امام نمی خواهند بگویند که در هر موردی که به سیره عقلانیه تمسک می شود لزوماً آن سیره در محیط شرع جریان داشته باشد تا مرحوم آقای فاضل این اشکال را بفرمایند لذا اشکال وارد نیست.

در مورد ظواهر هم که ایشان فرمودند، بنای عقلاء بر اخذ به ظواهر بوده و امکان اخذ به ظواهر کتاب و روایات در آن زمان وجود داشته است. نه تنها اخذ به ظواهر کتاب و احادیث ممکن بود بلکه متعارف و ممکن بود. لذا عدم ردع شارع در آن مورد می تواند تأیید و رضایت شارع را نسبت به اخذ به ظواهر ثابت کند به خلاف مسئله اخذ به قول اموات که اصلاً در آن زمان ممکن و متعارف نبوده و ما اساساً نمی توانیم این را به عنوان یکی از مصادیق سیره به معنای عام بدانیم. بله سیره عقلاء به معنای عام بر رجوع به اموات بود حال چگونه ما تأیید شارع را استفاده کنیم؟ باید امکان صدور عملی در برابر شارع باشد که اگر سکوت کرد بگوییم این مورد تأیید اوست. اینها حتی به عنوان یک مصادقی از آن معنای عام و روش کلی عقلاء امکان صدور نداشت لذا سکوت شارع را نمی توانیم دلیل بر تأیید بگیریم.

بررسی کلام امام(ره):

به نظر می رسد فرمایش امام از جهت دیگری مخدوش است نه از آن جهتی که مرحوم آقای فاضل فرمودند؛ و آن اینکه امام فرمودند: با وجود احیاء انگیزه و داعی برای رجوع

ص: 592

به میت وجود نداشته و اگر هم می خواستند رجوع کنند در آن زمان کتب فتوایی متعارف نبود تا مردم بخواهند به کتب فتوایی اموات رجوع کنند و فتاوا را اخذ کنند لذا در صدر اول اساساً اخذ از اموات نه ممکن بود و نه متعارف (محصل فرمایش امام) اشکال ما به ایشان در دو موضع است:

اولاً: اینکه ایشان فرموده با وجود احیاء انگیزه برای رجوع به اموات نبوده؛ این سخن قابل قبولی نیست این را به نحو کلی نمی توانیم بپذیریم در مواردی این مسئله نقض می شود چه بسا اعتماد مردم به اموات بیش از احیاء باشد و یا اموات اعلم از احیاء باشند در این دو صورت انگیزه برای رجوع به اموات وجود دارد. چرا انگیزه برای رجوع به اموات نباشد؟ این امری نیست که بتواند آن را اثبات کند.

ثانیاً: این مطلبی که امام فرمودند که در آن زمان فقط کتب حدیثی بود و کتب فتوایی استدلالی هنوز تدوین نشده بود تا امکان اخذ فتوای اموات باشد؛ این مطلب با توجه به آنچه که خود امام در بحث از استناد به بناء عقلاء در اصل مسئله تقلید گفتند، سازگاری ندارد. در اصل مسئله تقلید بحثی بود که اصلاً تقلید جایز و مشروع هست یا نه، یکی از ادله مشروعیت تقلید بناء عقلاء بود؛ به مناسبت بحث از بناء عقلاء امام این مسئله را مطرح کردند که اجتهاد و تقلید به همین نحو در زمان ائمه وجود داشته و شواهد زیادی از روایات بر این مسئله اقامه کردند. پس اصل اجتهاد و استنباط در آن زمان بوده است طبیعتاً

تقلید هم به یک معنی وجود داشته است. حال اگر ما پذیرفتیم اجتهاد و تقلید در آن زمان بوده ولو آنکه کتب فتوایی به این نحو که الان هست، متعارف نبوده و فقط کتب حدیثی بوده است ولی بالاخره اهل فتوی و استنباط در آن زمان وجود داشتند. مردم هم به آنها رجوع می کردند و اساساً خود ائمه مردم را به آنها ارجاع دادند. اگر کتب حدیثی وجود داشته، فتاوا در قالب نقل حدیث بیان می شده آن وقت چگونه ادعا می شود که در صدر اول امکان اخذ ابتدائی از اموات وجود نداشت؟ اخذ از اموات ابتدائاً با رجوع به همان کتب حدیثی ممکن بود. مثلاً فرض کنید محمد بن مسلم فوت کرده اگر کسی می خواست نظر او را که امام به او ارجاع داده بود بدانند چه کاری باید انجام می داد؟ روشن است که باید رجوع به همان کتاب حدیثی او می کرد. درست است که کتب فتوایی نبود که فتاوا را مستقلاً نوشته باشند ولی اگر می خواست نظر او را اخذ کنند آیا کتاب روایی از او وجود نداشت؟ این کتابها وجود داشت و هر کس که می خواست می توانست به آن کتاب رجوع کند و نظریه او اخذ کند و همین طور در مورد بقیه. پس اینکه امام می فرماید در صدر اول امکان اخذ ابتدائی از اموات نبوده و چنین چیزی متعارف نبوده، عرض ما این است که با استناد به مطالبی که خود امام فرمودند چنین چیزی ممکن بوده است. لذا این کلام و فرمایش ایشان با مطالبی که سابقاً بیان کردند منافات دارد و

به همین خاطر این فرمایش امام تمام نیست.

لقائل آن یقول: ممکن است کسی بگوید منظور امام از اینکه می گوید در صدر اول فقط کتب حدیثی بوده یعنی فقط نقل روایت به این معنی که حتی کتاب هایی مثل کتب صدوقین هم نبود که فتاوا را با نقل اخبار بیان می کردند یعنی گویا کتب فقهی سه دوره داشته است: در یک دوره فقط نقل حدیث بوده که مربوط به زمان ائمه و دوره قریب به عصر ائمه می باشد. در دوره دوم کتب فتوایی در ضمن نقل حدیث بوده مثل کتاب هایی که شیخ صدوق نوشته است و در مرحله سوم کتب فتوایی تقریعی و استدلالی تدوین شد. ممکن است گفته شود که امام می فرماید کتبی که در صدر اول بوده فقط مرحله ی اول بوده یعنی حتی بیان فتوی هم به صورت نقل حدیث تدوین نشده بود پس باز هم امکان رجوع به اموات و اخذ ابتدائی از اموات نبوده است.

قلت: ولی به نظر ما این مطلب هم نمی تواند خدشه ای در امکان اخذ از اموات در صدر اول ایجاد کند. اصلاً فرض کنیم فقط کتب نقل روایت بوده بالاخره آن روایات را امثال محمد بن مسلم و زراره و امثال او جمع آوری کرده بودند؛ اگر اصل اجتهاد و استنباط را در صدر اول پذیرفتیم و محمد بن مسلم و زراره را اهل استنباط و فتوی دانستیم بالاخره به همین کتب نقل حدیث که توسط آنها تدوین شده بود می شد رجوع کرد یا نه؟ قطعاً امکان رجوع بوده است بنابراین به نظر می رسد مشکلی در

ص: 595

اخذ ابتدائی از اموات در صدر اول وجود نداشته است.

نتیجه: نتیجه این شد که فرمایش امام در مورد عدم تأیید شارع نسبت به سیره عقلائیه تمام نیست. لذا ما یک مشکله ی بزرگ پیدا می کنیم و آن اینکه آیا این سیره عقلائیه قابلیت برای استناد دارد یا نه؟ تا حالا هر سه احتمالی که در مورد رادع وجود داشت را رد کردیم.

بحث جلسه آینده: آیا بالاخره آیا سیره عقلائیه می تواند اثبات کند جواز تقلید ابتدائی را یا نه؟

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 69

صوت

Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم تاریخ:

1 اسفند 1390

موضوع جزئی: ادله

جواز تقلید ابتدائی از میت مصادف

با: 27 ربیع الاول 1433 سال

دوم جلسه: 69

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

خلاصه جلسه گذشته:

نتیجه بحث در دلیل دوم جواز تقلید ابتدائی از میت تا اینجا این شد که هیچیک از سه احتمالی که درباره ردع از سیره عقلائیه بیان شده بود، تمام نیست. بالاخره آیا سیره عقلاء می تواند به عنوان دلیل بر جواز تقلید میت ابتدائاً مورد استناد قرار بگیرد؟ ملاحظه فرمودید آنچه که بعضی به عنوان رادع مطرح کرده بودند، رادعیت آن ثابت نشد. پس باید ادله عدم جواز تقلید ابتدائاً را مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم آیا می توانیم آنها را رادع این سیره قرار دهیم یا نه. ادله قائلین به عدم جواز تقلید میت ابتدائاً اگر تمام باشد، می توانند رادع سیره عقلاء محسوب شوند. البته بعضی از آن ادله

را در اینجا اجمالاً اشاره کردیم. مثلاً اجماع یکی از ادله ی عدم جواز تقلید میت ابتدائاً می باشد که در مورد اجماع اشکالاتی بیان شد، لذا نمی تواند رادع سیره عقلاء باشد. یا اطلاعات ادله جواز تقلید نمی تواند مورد استناد قرار گرفته و رادع محسوب شود. بهر حال اگر ادله ی عدم جواز تقلید تمام بود، آنها به عنوان رادع محسوب می شوند اما اگر آن ادله هم تمام نبود باید سراغ اصل اولی که در مسئله تأسیس کردیم برویم. لذا این موکول به این می شود که ادله منکرین جواز تقلید ابتدائی از میت را بررسی کنیم. تا اینجا ما دو دلیل بر جواز تقلید ابتدائی از میت را ذکر کردیم.

#### دلیل سوم: حکم عقل

اگر به خاطر داشته باشید در بحث از ادله ی مشروعیت تقلید ما حکم عقل را به عنوان یک دلیل ذکر کردیم؛ چند دلیل ذکر شده بود یکی حکم عقل بود. حکم عقل مبنی بر رجوع جاهل به عالم؛ تقریرهای مختلفی از این حکم عقل بیان شد. (حداقل دو تقریر ذکر شد) مرحوم آخوند می فرمودند: رجوع جاهل به عالم فی الجملة یک حکم بدیهی جبلی فطری است و نیازمند دلیل نمی باشد. (1)

منظور از این حکم عقل این است که عقل حکم می کند به اینکه کسی که نسبت به مسئله ای جاهل است باید به عالم رجوع کند یعنی جواز رجوع جاهل به عالم یکی از مدرکات عقلیه است و در این جهت از نظر عقل فرقی بین عالم حی و عالم میت نیست. لذا تقلید ابتدائی از میت جائز است چون میت عالم از دید

عقل قابل رجوع است و شخص جاهل به عالم میت می تواند رجوع کند. این دلیل بالاشاره در لابلای کلمات امام (ره) ذکر شده است چون عبارت ایشان وقتی سخن از سیره عقلاء به میان می آورند این است: «اما بناء العقلاء فمحصل الکلام فیه أنه لا اشکال فی عدم التفاوت فی ارتکاز العقلاء و حکم العقل بین فتوی الحی و المیت»<sup>(1)</sup>

امام می فرماید: در ارتکاز عقلاء و حکم عقل فرقی بین فتوای حی و فتوای میت نیست. آنچه که مربوط به ارتکاز عقلاء و بنای عقلاء بود از کلام امام تشریح کردیم و مورد بررسی قرار دادیم. اما این کلمه ی و حکم العقل این قطعاً غیر از ارتکاز عقلاء می باشد؛ حکم عقل مستقلاً خودش جواز رجوع جاهل به عالم را ثابت می کند. گرچه ممکن است ابهامی در کلام امام باشد اعم از اینکه امام این را فرموده باشد یا نه، حکم عقل یک دلیلی است که می توان به آن برای جواز تقلید ابتدائی از میت استدلال کرد. باید دید آیا این دلیل سوم قابل قبول است یا نه؟

اصل حکم عقل مبنی بر جواز رجوع جاهل به عالم، یک امر قطعی می باشد. فرق حکم عقل با بنای عقلاء در این جهت این است که بنای عقلاء نیازمند تأیید شارع است لکن حکم عقل محتاج تأیید و امضای شارع نیست و در هیچ مورد از مواردی که به حکم عقل استناد شده کسی به دنبال این نیست که تأیید و امضای شارع را پای حکم عقل اثبات کند. چون اگر قرار باشد حکم عقل هم به تأیید و امضای شارع برسد، بطور

ص: 598

---

1- . الرسائل، اجتهاد و تقلید، ص 157.

کلی باب تقلید بر عامی بسته می شود.

بررسی دلیل سوم:

لکن مشکله ای که در رابطه با حکم عقل در اینجا وجود دارد این است که حکم عقل یک دلیل لبی است و در دلیل لبی نمی شود به اطلاق آن اخذ کرد بلکه باید به قدر متیقن آن اخذ کرد و قدر متیقن از حکم عقل، جواز رجوع جاهل به عالم حی است. لذا دلیل سوم نمی تواند جواز تقلید ابتدائی از میت را اثبات کند.

دلیل چهارم: استصحاب حجیت فتوای مجتهد میت

تقریر استصحاب طبق نظر مستدل این است: فتوای مجتهد قبل از موت قطعاً حجت بود پس از موت او شک می کنیم آیا فتوای او کماکان حجت است یا نه؛ استصحاب بقاء حجیت فتوای مجتهد میت را می کنیم. لذا فتوای مجتهد میت حجت است. حجیت فتوای مجتهد میت وقتی ثابت شد دیگر فرقی نمی کند نسبت به کسی که در زمان حیات از او تقلید کرده باشد یا کسی که در زمان حیات از او تقلید نکرده باشد وقتی حجیت فتوای او ثابت می شود این حجیت برای همه می باشد.

البته به این استصحاب در مسئله ی بقاء بر تقلید میت هم استدلال شده است چون کسانی که در زمان حیات مجتهدی از او تقلید می کردند اگر پس از موت آن مجتهد شک کنند فتوای او کماکان برای آنها حجت است یا نه استصحاب بقاء حجیت می کنند. (این را در مسئله بقاء بر تقلید میت بررسی خواهیم کرد.) حال سخن در مورد کسانی است که در زمان حیات مجتهد به او

ص: 599



رجوع نکرده اند لکن پس از موت می خواهند به او رجوع کنند آیا اینها می توانند استصحاب حجیت فتوای او را جاری کنند؟ آیا با استصحاب، فتوای مجتهد میت برای این جماعت حجت می شود یا نه؟

این استصحاب البته به انحاء دیگری هم تقریر شده؛ طبق این بیان که عرض شد مستصحاب، حجیت فتوای میت است. همین جا می توان استصحاب را به انحاء دیگری تقریر کرد: مثلاً به این بیان که اخذ به فتوای مجتهد در زمان حیاتش جائز بود الان بعد از موت او شک می کنیم آیا باز هم اخذ به فتوای او جائز است یا نه؛ استصحاب می کنیم جواز اخذ به فتوای مجتهد را. طبق این تقریر مستصحاب دیگر حجیت نیست بلکه جواز اخذ به فتوای مجتهد میت است. یا مثلاً جواز تقلید را استصحاب می کنیم و می گوئیم تقلید از فتوای این مجتهد قبلاً در زمان حیات او جائز بود الان شک می کنیم آیا تقلید از این مجتهد بعد از حیات جائز است یا نه؛ استصحاب جواز تقلید می کنیم. عمده این است بالاخره یک یقین سابقی باید درست شود و شک لاحق تا با تمامیت ارکان استصحاب، استصحاب جریان پیدا کند. مستصحاب می تواند هر کدام از این موارد باشد.

نسبت به این استصحاب اشکالات متعددی شده است:

اشکال اول به جریان استصحاب:

اشکال اول اشکالی است که مرحوم آقای حکیم مطرح کرده اند؛ ایشان می گویند یکی از شرایط مهم جریان استصحاب این است که مستصحاب باید یا یک مجعول شرعی باشد و یا موضوعی که دارای اثر شرعی است. مثلاً

ص: 600

حیات زید یک امر مجعول شرعی نیست اما اگر موضوع یک اثر شرعی باشد، قابل استصحاب است. مثلاً حیات زید استصحاب شود تا وجوب نفقه بر او ثابت شود یا عدم جواز نکاح زنش ثابت گردد. اما اگر بخواهید حیات زید را استصحاب کنید که مثلاً ثابت شود الان نبات لحيه پیدا کرده یا نه، این استصحاب جریان ندارد چون موضوع یک اثر شرعی نیست.

بر این اساس در ما نحن فیه ایشان می گوید ما نمی توانیم استصحاب حجیت فتوای میت را جاری کنیم؛ چون حجیت یک مجعول شرعی نیست بلکه یک امر انتزاعی است که از یک دستور شرعی و یک امر الهی انتزاع شده است مثلاً شارع امر به احتیاط کرده یا مثلاً در جایی حکم به ترخیص کرده ما از این دستور و امر او حجیت را انتزاع می کنیم والا حجیت خودش مستقیماً مجعول شارع نیست؛ یعنی شارع نگفته است جعلت الحجیه لهذا الامر بلکه شارع گفته مثلاً به خبر واحد عمل کنید و ما از امر به ترتیب اثر به خبر واحد و عمل بر طبق خبر واحد، حجیت خبر واحد را انتزاع کردیم؛ یعنی وقتی خداوند امر کرد ما فهمیدیم که با خبر واحد می شود در برابر خداوند احتجاج کرد و در واقع امر منشأ صحت احتجاج عبد در برابر مولی می باشد. پس خود حجیت مجعول شرعی نیست بلکه یک امر انتزاعی است که از دستور و امر شارع انتزاع شده است.

خلاصه اشکال اینکه برای جریان استصحاب لزوماً باید مستصحب یک مجعول شرعی و یا موضوع یک اثر شرعی باشد و حجیت

هیچکدام

ص: 601

سه پاسخ می توان به این اشکال ذکر کرد: اولاً: خود این مسئله که آیا حجیت قابل جعل است یا نه، محل اختلاف است. این یک اختلاف مبنایی است و در جای خودش منقح شده است. اساساً بعضی قائل به جعل استقلالی برای حجیت هستند. کسانی که حجیت را مجعول می دانند حال یا مجعول بالاصاله یا مجعول بالتبع (چون اختلاف است که آیا حجیت به جعل استقلالی شارع جعل شده یا به جعل تبعی) بالاخره آن را مجعول می دانند. درست است که مرحوم آقای حکیم می فرماید حجیت مجعول نیست اما خودش محل اشکال و بحث است لذا اولین اشکال به آقای حکیم اشکال مبنایی است که اساس این مبنای شما محل بحث و تأمل است.

ثانیاً: بر فرض حجیت قابل جعل نباشد (یعنی اصل مبنای مرحوم آقای حکیم را بپذیریم) ولی لعل بتواند موضوع یک اثر شرعی واقع شود. اگر گفته شود که فتوای فلان مجتهد میت حجت است این درست است که حجیت فتوای مجتهد، میت حکم شرعی نیست اما می تواند موضوع یک اثر شرعی باشد و اثر شرعی متصور در اینجا این است که قضاء عملی که مقلد بر اساس فتوای او انجام داده دیگر واجب نیست یعنی عدم وجوب القضاء علی المقلد الذی عمل بفتواه.

ما اگر حجیت فتوای مجتهد میت را استصحاب کنیم و طبق آن عمل کنیم، اثر شرعی آن این است که اعمالی که طبق نظر آن مجتهد انجام داده ایم قضاء ندارد. البته بر این مبنی که وجوب قضاء محتاج امر جدید باشد و الا اگر کسی معتقد

باشد که وجوب قضاء محتاج امر جدید نیست بلکه به همان امر اول مسئله ی قضاء واجب می شود مثلاً امر به نماز ظهر ما را مکلف به خواندن نماز ظهر کرده یعنی یک تکلیفی را بر ذمه ما مستقر کرده است. اگر در داخل وقت فهمیدیم که ما تکلیف را آنگونه که امر شده، انجام ندادیم عقل ما می گوید يجب عليك الاعاده و اگر خارج وقت بود فهمیدیم باز عقل ما می گوید يجب عليك القضاء چون می گوید تکلیف گریبان تو را گرفته بود و ذمه یقیناً مشغول شده بود الان یقین به فراغ ذمه نداری اگر وقت باقی است باید عمل را اعاده و اگر وقت خارج شده باید قضاء کنی. حال اگر ما گفتیم وجوب قضاء محتاج امر جدید نیست و به همان امر اول قضاء واجب می باشد آن وقت وجوب قضاء یک اثر شرعی نیست بلکه یک حکم عقلی است مثل وجوب اعاده لکن اگر ما گفتیم وجوب قضاء محتاج یک امر جدید است، آن وقت وجوب قضاء می شود یک اثر شرعی. پس در این صورت ما می توانیم به مرحوم آقای حکیم اشکال کنیم که حجیت اگر چه خودش یک مجعول شرعی نیست اما با این طبق این مبنی می تواند دارای یک اثر شرعی باشد.

ثالثاً: بر فرض حجیت نه خودش یک مجعول شرعی باشد و نه موضوع برای یک اثر شرعی قرار بگیرد؛ نهایتش این است که استصحاب حجیت فتوای مجتهد میت جاری نشود اما عرض کردیم که این استصحاب را می توان به انحاء دیگری هم تقریر کنیم یعنی مستصحاب را حجیت

قرار ندهیم بلکه مستصحب را جواز اخذ به فتوای مجتهد میت قرار دهیم یا جواز تقلید از مجتهد میت قرار دهیم و این مستصحب مانند حجیت نیست که بگوییم مجعول نیست.

لقائل آن یقول: که جواز تقلید از این مجتهد یا جواز اخذ به فتوای این مجتهد هم یک حکم شرعی نیست بلکه حکم عقل است. به چه دلیل می توانیم به فتوای این مجتهد اخذ کنیم؟ عقل است که حکم به جواز تقلید می کند و عقل است که اخذ فتوی از این مجتهد را جائز دانسته است. لذا استصحاب در این فرض هم جریان ندارد چون یک حکم عقلی است. لذا ملاحظه فرمودید هر سه پاسخی که به کلام مرحوم آقای حکیم داده شد، به نوعی در یک فرض خاصی وارد است؛ پاسخ اول یک اشکال مبنایی است و پاسخ دوم بر فرض قبول یک مبنی است و پاسخ سوم هم بر فرض شرعی بودن حکم جواز تقلید است. بنابراین اگر بخواهیم از این اشکال یک مفر و راه چاره ای پیدا کنیم عمده ترین راه همان اشکال اول است یعنی کسی مبنائاً نظر ایشان را نپذیرد و معتقد باشد که حجیت یک امر مجعول است. در این صورت هست که می توان گفت اشکال اول وارد نیست.

بحث جلسه آینده: به این استصحاب اشکالات دیگری هم شده است که إن شاء الله این اشکالات را در جلسات آینده بررسی خواهیم کرد تا ببینیم آیا این استصحاب جریان دارد یا نه؟

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 70

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم تاریخ:

2 اسفند 1390

ص: 604

وضوع جزئی: ادله

جواز تقلید ابتدائی از میت مصادف

با: 28 ربیع الاول 1433 سال

دوم جلسه: 70

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در دلیل چهارم قائلین به جواز تقلید ابتدائی از میت بود. دلیل چهارم استصحاب حجیت فتوای مجتهد میت است. عرض کردیم به این استصحاب اشکالاتی شده؛ اشکال اول اشکالی بود که مرحوم آقای حکیم به این استصحاب ایراد کردند ما اصل اشکال و پاسخ هایی که به آن می توان داد را مطرح کردیم.

اشکال دوم به جریان استصحاب:

اشکال دوم به این استصحاب اشکالی است که مرحوم آخوند مطرح کرده اند؛ ایشان می فرمایند یکی از شرایط مهم استصحاب بقاء موضوع است یعنی از دید عرف باید موضوع باقی باشد آنگاه یقین سابق به وجود حکم و شک در بقاء حکم مورد جریان استصحاب است. لکن خود موضوع عرفاً باید باقی باشد. وقتی شما مثلاً یقین داشتید به حیات زید در بقاء زید باید شک کنید، حال اگر کسی در بقاء عمرو شک کند اینجا جای استصحاب نیست چون موضوع عوض شده است. بقاء موضوع هم از نظر عرف ملاک است یعنی در بقاء موضوع دقت های عقلی معیار نیست. بر این اساس ایشان می فرماید این شرط در مانحن فیه مفقود است چون اگر بخواهیم استصحاب حجیت رأی مجتهد و فتوای او را جاری کنیم در درجه اول باید رأی و فتوای او باقی باشد تا ما حجیت آن را استصحاب بکنیم در حالی که با موت مجتهد رأی و فتوای او از

بین می رود. رأی و فتوی قائم به نفس حی است و متقوم به حیات او اما وقتی مجتهد از دنیا می رود به نظر عرف موت باعث از بین رفتن او و آنچه متعلق به اوست، می شود. لذا رأی و فتوای مجتهد با موت او معدوم می شود و یا حداقل این است که در بقاء رأی مجتهد شک بوجود می آید که آیا رأی مجتهد باقی است یا نه؟

پس مهمترین مشکله ی این استصحاب این است که موضوع آن از بین رفته است به عبارت دیگر در استصحاب وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه معتبر است؛ قضیه متیقنه اگر صلاه الجمع و واجبه باشد قضیه مشکوکه هم باید صلاه الجمع و واجبه باشد یعنی موضوع و محمول در قضیه متیقنه و مشکوکه باید واحد باشد در حالی که اینجا قضیه متیقنه و مشکوکه ما یکسان نیست؛ قضیه متیقنه این است که فتوای مجتهد و نظر مجتهد حجت است ولی قضیه مشکوکه دیگر این نیست لذا این استصحاب جاری نیست. البته اینکه گفته شد ملاک نظر عرف است این به این معناست که چه بسا از دید عقل، مجتهدی که از دنیا می رود معدوم نمی شود و با توجه معنی موت و حقیقت موت با فوت مجتهد او معدوم نمی شود بلکه به یک عالم دیگری منتقل می شود لکن ما در بقاء موضوع ملاک را عرف می دانیم و کاری به عقل و دقت های عقلی نداریم. در ادامه مرحوم آقای آخوند اشکالی را مطرح و پاسخ آن را می دهند:

اشکال اول این است که درست است که به نظر عرف

رأی و اعتقاد و فتوای مجتهد زائل می شود چون موضوع، رأی و فتوای شخص مجتهد است که الآن او از بین رفته و دیگر رأی او سالبه ی به انتفاء موضوع است لکن ما اصلاً نیازی به بقاء نظر و فتوی مفتی و مجتهد نداریم؛ همین که فتوی در حال حیات حادث شد و یک مجتهدی صاحب نظر و فتوی گردید این برای جواز تقلید پس از موت او کافی است مثل روایت. آیا حجیت روایت منوط به حیات راوی است؟ الآن که ما بعد از سالها روایات زراره را حجت می دانیم و به روایت او ترتیب اثر می دهیم آیا او در قید حیات است؟ در راوی اصلاً مسئله حیات معتبر نیست و موت او لطمه ای به اعتبار و حجیت روایت نمی زند در فتوی هم همین گونه است مجتهد وقتی که فتوی از او صادر می شود اگر واجد شرایط باشد آن فتوی حجت است پس وقتی که فتوی حادث شد این اعتبار پیدا کرد اما برای اینکه این اعتبار و این حجیت باقی بماند و ما بتوانیم از آن مجتهد تقلید کنیم ضرورتی ندارد صاحب فتوی تا ابد زنده باشد و همین مقدار که فتوی از ناحیه کسی که واجد شرایط است صادر شود، برای ما کافی است. پس اصلاً بقاء موضوع یا به عبارت دیگر حیات مجتهد ضرورتی برای جریان استصحاب ندارد.

مستشکل نمی خواهد در مقابل آقای آخوند بگوید ما در استصحاب بقاء الموضوع لازم نداریم بلکه ادعای او این است که موضوع باقی است (حجیت فتوای مجتهد تابع حیات او نیست، فتوای مجتهد حادث شد



این خودش موضوع است الآن شک می کنیم که آیا حجت است یا نه استصحاب می کنیم) پس او می خواهد بگوید هیچ مشکلی برای جریان استصحاب نیست.

مرحوم آقای آخوند از این اشکال جواب می دهند که صرف حدوث فتوی و رأی کافی نیست بلکه برای جواز تقلید نیازمند بقاء رأی می باشیم. الآن ما یقین داریم که رأی باقی نیست یا شک در بقاء آن داریم و فرق است بین روایت و فتوی و قیاس این دو به یکدیگر، قیاس مع الفارق است.

بعد می فرماید: والشاهد علی ذلک اگر مجتهدی صاحب فتوی بود، هنگامی که فتوی صادر کرده واجد همه شرایط بوده لکن بعد از مدتی یکی از شرایط را از دست داد مثلاً دیوانه شد چون عقل یکی از شرایط افتاء است آیا تقلید از او جایز است؟ خیر با اینکه این فتوی را در گذشته صادر کرده ولی می گویند تقلید از مجنون جایز نیست یا مثلاً در مورد مجتهدی که تبدیل رأی پیدا کند یعنی در گذشته فتوای داشت لکن امروز نظرش عوض شده است آیا تقلید از مجتهد در فتوایی که در گذشته داشته است جایز است؟ اگر بقاء رأی ملاک نباشد پس ما باید از فتوای مجتهدی که دیوانه شده یا از فتوای گذشته مجتهدی که تبدیل رأی پیدا کرده، بتوانیم تقلید کنیم در حالی که تقلید از اینها جایز نیست. این نشان می دهد در مسئله اعتبار فتوی در درجه اول بقاء رأی و فتوی مهم است.

این محصل فرمایش آقای آخوند است. پس ایشان اشکالشان به جریان استصحاب این شد که ما

نمی‌توانیم استصحاب حجیت فتوای مجتهد میت را جاری کنیم و بر اساس آن بگوییم تقلید ابتدائی از میت جایز است چون در استصحاب مامحتاج بقاء موضوع هستیم و مجتهدی که از دنیا می‌رود دیگر رأی و فتوای او باقی نمی‌ماند پس موضوع منعدم می‌شود و وقتی هم که موضوع از بین رفت، دیگر یک شرط مهم استصحاب مفقود می‌شود بنابراین استصحاب جاری نیست. (1)

پاسخ به اشکال دوم:

از این اشکال مرحوم آخوند به استصحاب جوابهایی داده شده و در مقابل ایشان گفته‌اند که این اشکال به استصحاب وارد نیست. از جمله کسانی که به این فرمایش آخوند اشکال کرده‌اند مرحوم آقای حکیم است؛ آقای حکیم به اشکال آقای آخوند اینگونه پاسخ دادند

پاسخ اول:

وقتی فتوی و رأی مجتهدی حادث شد، احتمال حجیت این فتوی و رأی همیشگی و ابدی است و هیچ رافعی در برابر آن نیست مگر اینکه دلیلی بیاید و این حجیت و اعتبار را از بین ببرد والا حجیت فتوی این قابلیت را دارد که تا مانعی پیش نیامده است، حجت باشد و موت، رافع حجیت فتوای مجتهد نیست چون اساساً حجیت رأی مجتهد منوط به بقاء او نیست؛ چرا حجیت فتوی مجتهد منوط به بقاء او نیست؟ (این را ایشان توضیح نداند لکن در مواردی که آقای آخوند در پاسخ به اشکال مستشکل مطرح کردند ایشان می‌فرماید در مثل مسئله تبدیل رأی و مسئله عروض جنون که شما می‌بینید فتوای مجتهد دیگر اعتبار ندارد به خاطر این است که مانع و رافعی پیدا شده است مثلاً در مورد تبدیل رأی مجتهد

ص: 609

که آخوند فرمود: اگر رأی مجتهد عوض شد، فتوای قبلی او اعتبار ندارد این معلوم می شود بقاء رأی در حجیت اثر دارد؛ آقای حکیم می گوید: حجیت فتوای مجتهد تا زمانی است که خطای مستند و دلیل آن فتوی و حکم آشکار نشود اگر زمانی معلوم شد مستند آن فتوی اشکال دارد دیگر آن فتوی حجیت ندارد فرض کنید بر اساس روایتی مجتهدی فتوی به وجوب نماز جمعه داده بود بعد در بررسی هایی که انجام داد معلوم شد آن روایت ضعیف است یعنی مستند آن فتوای قبلی به نظرش مخدوش بود در اینجا فتوای جدید می دهد لذا آن فتوای قبلی دیگر اعتبار ندارد برای اینکه اساساً معلوم شد مستند آن فتوی مخدوش است یعنی وقتی خطای مستند فتوی روشن شود دیگر اساساً آن فتوی اعتبار ندارد. پس اعتبار نداشتن فتوای مجتهدی که تبدل رأی پیدا کرده نه به خاطر این است که او دیگر فتوایش باقی نیست بلکه به خاطر این است که مستند فتوایش مخدوش شده است. پس مسئله بقاء رأی موضوعیت ندارد.

والشاهد علی ذلک اگر کسی شهادت داد نسبت به یک مسئله ای تا زمانی که خطای مستند شاهد آشکار نشده این شهادت اعتبار دارد فقط زمانی این شهادت از اعتبار ساقط می شود که خطای مستند آن شهادت معلوم شود. آیا با موت آن شاهد شهادت او از اعتبار ساقط می شود؟ از بین نمی رود این نشان می دهد بقاء موضوعیت ندارد اگر بقاء موضوعیت داشت در مسئله ی شهادت هم باید بعد از موت او این شهادت از اعتبار ساقط می شد در حالی که

فقط زمانی از اعتبار ساقط می شود که معلوم شود مستند او مخدوش است. لذا اساس فرمایش آقای حکیم در پاسخ به آخوند این است که حجیت فتوی و رأی مجتهد بعد از حدوث این قابلیت را دارد که همیشگی و ابدی باشد و هیچ رافعی ندارد و بقاء رأی و فتوی در حجیت آن تأثیر ندارد. مواردی هم که ایشان ذکر کردند اگر اشکالی در اعتبار و حجیت فتوی پیدا شده نه به خاطر عدم بقاء رأی است بلکه به خاطر امور دیگری است تنها چیزی که به نظر ایشان می تواند مانع عدم حجیت رأی مجتهد بشود اجماع است؛ می گویند مثلاً ما اجماع داریم بر عدم حجیت فتوای مجتهد در صورتی که شرایط از بین برود مثلاً عدالت یکی از شرایط حجیت رأی مجتهد است حال اگر شخص مرجع فاسق شد، اینجا دیگر فتوای مجتهد اعتبار ندارد چون اجماعی است چنانچه یکی از شرایط افتاء از بین برود، دیگر فتوای مجتهد اعتبار ندارد. این اجماع در مورد مسئله حیات وجود ندارد و قتی چنین اجماعی نبود اگر مجتهد از دنیا برود آن وقت ما نمی توانیم بگوییم با از بین رفتن شرط حیات حجیت رأی مجتهد از بین می رود.

بررسی پاسخ اول:

حال باید ببینیم که آیا پاسخ مرحوم آقای حکیم به مرحوم آخوند صحیح است یا نه؟

عمده پاسخ مرحوم آقای حکیم به مرحوم آخوند این است که احتمال حجیت رأی مجتهد بعد از حدوث همیشگی است و رافعی هم ندارد و تنها رافعی که می تواند جلوی حجیت فتوای یک مجتهد را بعد الحدوث بگیرد اجماع است

ص: 611

که در این مسئله ما اجماع هم نداریم؛ به نظر این فرمایش صحیح است لکن مرحوم آقای فاضل (ره) به آقای حکیم اشکال کرده اند و پاسخ ایشان را به مرحوم آخوند مردود می دانند:

اشکال آقای فاضل به پاسخ اول:

اشکال اول: اینکه اولاً ما اجماع داریم بر عدم جواز تقلید میت ابتدائاً یعنی مثل سایر شرایط معتبر در مفتی در مورد عدم جواز تقلید ابتدائی از میت هم اجماع داریم لذا فرقی بین این شرط و سایر شرایط نیست و همان گونه که در مورد سایر شرایط اجماع داریم که اگر یکی از آن شرایط از بین رفت، دیگر فتوای مجتهد حجت نیست، در مورد مسئله ی حیات هم اجماع داریم که اگر مجتهدی از دنیا رفت دیگر فتوای او اعتبار ندارد.

به نظر ما این اشکال وارد نیست همان گونه که سابقاً هم بیان کردیم مسئله ی عدم جواز تقلید میت ابتدائاً شهرت قویه هست ولی اجماعی نیست.

اشکال دوم: بر فرض اجماعی هم در کار نباشد چه مانعی دارد ما حکم آن موارد که در آنها رأی باقی است ولی در عین حال مقلد نمی تواند به مجتهد رجوع کند را در این مورد هم جاری بدانیم؛ در مواردی مثل فسق مجتهد اگر مجتهدی فاسق شد آیا رأی او باقی است یا از بین می رود؟ رأی باقی است چون گفتیم انعدام رأی به موت مجتهد است ولی در اینجا رأی مجتهد حجیت ندارد چون یکی از شرایط افتاء را از دست داده است. حال ما حکم این مورد را در ما نحن فیه جاری کنیم و مانعی

ص: 612

از جاری کردن این حکم وجود ندارد و فرقی بین موردی که رأی باقی است و موردی که رأی باقی نیست وجود ندارد. مجتهدی که فتوی داشت ولی الآن مجنون شده، رأی او هم از بین رفته است ولی در اینجا هم می‌گوییم تقلید جایز نیست مسئله حیات هم همین‌گونه است و فرقی نمی‌کند. درست است که در مورد حیات اجماع نداریم اما چه مانعی دارد حکم آن موارد را هم در اینجا جاری کنیم. لذا بر این اساس می‌گویند فرمایش آقای حکیم تمام نیست.

به نظر ما این اشکال هم وارد نیست برای اینکه اگر ما بنخواهیم حکمی را از یک موردی به مورد دیگر تسری بدهیم، ملاک می‌خواهد؛ به چه ملاکی حکمی را که مثلاً در مورد فقدان شرط عدالت برای مجتهد ثابت شده سرایت بدهیم به فقدان شرط حیات؟ بالاخره باید ملاکی در کار باشد و تنقیح مناط کنیم و به صرف این ادعا که چه مانعی دارد ما حکم را از آن مواردی که در آن موارد رأی باقی است سرایت بدهیم به مواردی که رأی باقی نیست نمی‌توان این کار را کرد. اینکه دلیل نمی‌شود و کفایت نمی‌کند و باید برای سرایت حکم مقتضی آن هم وجود داشته باشد.

پس در مجموع دو اشکالی را که مرحوم آقای فاضل به آقای حکیم ایراد کردند تمام نیست و به نظر ما اشکال آقای حکیم به آقای آخوند وارد است.

خلاصه بحث:

اصل بحث در دلیل چهارم بر جواز تقلید ابتدائی از میت بود؛ آقای آخوند به این استصحاب اشکالی کردند

ص: 613

که موضوع آن باقی نیست یعنی رأی مجتهد که موضوع حجیت است منعدم است و با از بین رفتن مجتهد رأی او نیز از بین می رود.

مرحوم آقای حکیم به این اشکال پاسخ دادند که وقتی رأی حادث شد حجیت آن همیشگی می باشد و رافعی هم ندارد و استشهاد به موارد و نظائری کردند و فرمودند تنها مانعی که می تواند در مقابل حجیت فتوای مجتهد قرار بگیرد اجماع است که این اجماع در مورد فقدان سایر شرایط هست اما در مورد مسئله حیات وجود ندارد.

مرحوم آقای فاضل به آقای حکیم دو اشکال کردند که اولاً اجماع در مسئله داریم و ثانیاً اگر هم اجماع نداشته باشیم چه مانعی دارد ما حکم آن مواردی را که در آن رأی باقی است و ما می گوئیم حجت است به اینجا سرایت بدهیم؟ به نظر ما هیچ یک از این دو اشکال وارد نیست.

بحث جلسه آینده: پاسخ دیگری به اشکال آخوند در اینجا داده که در جلسه آینده به بررسی آن خواهیم پرداخت.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 71

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم تاریخ:

3 اسفند 1390

موضوع جزئی: ادله

جواز تقلید ابتدائی از میت مصادف

با: 29 ربیع الاول 1433 سال

دوم جلسه: 71

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در دلیل چهارم بر جواز تقلید ابتدائی از میت بود. عرض کردیم دلیل چهارم، استصحاب حجیت فتوای میت است؛ توضیح این استصحاب گذشت. اشکالاتی نسبت به

ص: 614

جریان این استصحاب شده است؛ اشکال اول را ذکر کردیم و به بررسی آن پرداختیم. اشکال دوم اشکالی بود که مرحوم آقای آخوند به جریان این استصحاب ایراد فرمودند؛ محصل اشکال این بود که رکن مهم و شرط اساسی استصحاب یعنی بقاء الموضوع اینجا از بین رفته است چون از دید عرف وقتی شخصی می میرد او و رأی او معدوم می شود و دیگر جایی برای استصحاب حجیت فتوی و رأی مجتهد باقی نمی ماند.

به این اشکال مرحوم آخوند به جریان استصحاب جواب هایی داده شده است؛ دیروز پاسخ مرحوم آقای حکیم به این اشکال را بیان کردیم و اشکالاتی که آقای فاضل به مرحوم حکیم ایراد کرده اند، را مورد بررسی قرار دادیم.

پاسخ دوم به اشکال مرحوم آقای آخوند:

پاسخ دوم پاسخی است که مرحوم امام (ره) به اشکال مرحوم آقای آخوند داده اند؛ امام (ره) می فرماید: مناط عمل عقلاء به رأی هر کسی که در علم و صنعت خودش اهل اطلاع می باشد صرفاً اماریت و طریقت آن به سوی واقع است؛ یعنی اگر مثلاً عقلاء به رأی یک طبیب عمل می کنند برای این است که نظر و رأی او را اماره و طریق به سوی واقع می دانند چون فکر می کنند اگر به نظر این طبیب اخذ کنند این سبب رهایی از بیماری می شود مثلاً و این را اماره به سوی واقع و رهایی از بیماری می دانند. در مورد فتوای فقها هم همین ملاک جریان دارد یعنی اگر عقلاء به فتوای یک فقیه اخذ می کنند برای این است که در نظر

ص: 615



آنها فتوای فقیه طریقت و اماریت به سوی واقع دارد و در این جهت فرق نمی کند دلیل حجیت فتوای فقیه بنای عقلاء باشد یا ادله لفظیه. ایشان می گویند اگر دلیل ما بنای عقلاء باشد، این روشن است چون بنای عملی عقلاء بر اخذ به فتوای فقیه است به عنوان اهل علم و این به ملاک طریقت این فتوی به سوی واقع است. اگر فتوای فقیه با ادله لفظیه هم حجت شده باشد، باز هم ملاک همین است مثلاً آیه نفر و آیه سؤال و روایاتی که ما از آنها حجیت فتوای فقیه را استفاده کردیم، در همه آنها اگر فتوای فقیه معتبر شده است به این جهت است که فتوای فقیه طریقی است برای نشان دادن حکم الله واقعی و راهی است برای اینکه واقع اراده الهی و حکم و قانون الهی را برای ما نشان بدهد والا خودش که موضوعیتی ندارد. پس حجیت فتوای فقیه از این جهت است. مثلاً اگر فقیهی فتوی دهد به اینکه نماز جمعه واجب است اعتبار این فتوی به حسب ادله لفظیه برای این است که طریق به سوی حکم شرعی واقعی است. این فتوی زمانی به عنوان طریق الی واقع محسوب می شود که یک فقیهی با مراجعه به ادله و از روی جزم و حتمیت فتوای بدهد، یعنی آن موقع است که فتوی طریق به سوی واقع است. پس قوام طریقت یک فتوی به سوی واقع این است که این فتوی به طور جزمی از یک فقیهی صادر شود. بعد از آنکه فتوی حادث شد، این طریقت الی الواقع ابدی باقی می ماند الا اینکه تجدید

نظر برای فقیه حادث شود و رأیش تغییر کند یا دچار شک و تردید شود یعنی خود فقیه برسد به اینکه مثلاً مستند این فتوی اشکال داشته است و الا- زمانی که ادله را بررسی کرد و به نحو قطعی فتوی داد که الاقوی و جوب صلاه الجمعه دیگر این فتوای او بعد از صدور یعد طریقاً الی الواقع و این طریقت ابدی می باشد. این نه فقط در مورد فتواست بلکه هر رأی و نظری که اهل اطلاع بدهند همین خصوصیت را دارد.

وقتی که می گوئیم طریقت این فتوی ابدی است دیگر فرقی نمی کند صاحب آن رأی حی باشد یا میت و دیگر این طریقت حتی بعد از مردن آن مجتهد یعدّ طریقاً الی الواقع.

پس برای اعتبار و حجیت فتوی ما فقط به حدوث فتوی نیاز داریم و دیگر بقاء صاحب فتوی ملاک نیست چون ملاک و مناط اعتبار فتوای فقها طریقت الی الواقع است. بنابراین موضوع باقی است. حال اگر شک کنیم بعد از موت صاحب فتوی آیا می شود به آن فتوی عمل کرد یا نه؛ چون احتمال می دهیم از نگاه شرع حیات و زنده بودن صاحب فتوی در جواز عمل به آن دخالت داشته باشد اینجا می شود استصحاب جاری کرد و هیچ مشکلی هم نیست چون قضیه متیقنه و مشکوکه یکی می باشد و موضوع باقی است. ایشان می فرماید: مثلاً اگر علامه یک فتوایی داد یا در کتابش یک مطلبی را بیان کرد، این در حقیقت کشف از یک حکم واقعی می کند ولو عند المؤلف. همین که این فتوی حادث شد این طریق

الی الواقع می شود و این کافی می باشد و ما در جواز عمل شرعاً و نزد عقلاء به بیش از این نیازی نداریم.

پس استصحاب با این بیان هیچ مشکلی ندارد: این فتوی کان حجه و طریقاً الی الواقع فی الزمان السابق و لذا عمل به آن جائز بود. حال اگر بعد از موت صاحب فتوی شک در جواز عمل داشته باشیم، استصحاب حجیت و جواز عمل به رأی و فتوای مجتهد می کنیم.

پس محصل کلام امام این شد که گویا ایشان خطاب به مرحوم آخوند می فرماید: شما اشکالتان این بود با موت صاحب فتوی، موضوع از دید عرف از بین می رود چون موت یعنی انعدام شخص و رأی او و هنگامی که رأی او از بین رفت چه می خواهد استصحاب شود؟ موضوع حجیت و اعتبار و جواز عمل که رأی باشد از بین رفته چون صاحب آن از بین رفته است؛ امام می فرماید که آن چیزی که موضوع است یعنی اعتبار و حجیت فتوی، باقی می باشد چون وقتی حادث شد دیگر از بین نمی رود؛ چون واحد یک ملاک است (خودش که موضوعیت ندارد) یعنی اعتبارش بنا به مقتضای ادله اعم از بنای عقلاء و ادله لفظیه، طریقت الی الواقع است. این طریقت با حدوث فتوی و وجود حدودی تحقق پیدا می کند و الی الابد باقی می ماند و دیگر برای طریقت الی الواقع و اماریت فتوی نیاز نداریم آن رأی و فتوی که قائم به نفس شخص صاحب فتواست باقی بماند. این طریقت الی الابد باقی می باشد و لذا موضوع باقی است. (1)

اینجا مرحوم آقای

ص: 618

فاضل باز یک اشکالی به مرحوم امام کرده اند که باید این اشکال را بررسی کنیم؛

اشکال مرحوم آقای فاضل به امام (ره):

آقای فاضل می فرمایند: اگر ما گفتیم مناط در عمل عقلاء به رأی و نظر صاحبان نظر و اهل اطلاع، اماریت و طریقت آنها به سوی واقع است و این طریقت هم متقوم به وجود حدوئی است یعنی همین که صادر شد این طریقت تحقق پیدا می کند و الی الابد هم باقی است، در این صورت دیگر ما نیازی به استصحاب نداریم چون با این فرض که این فتوی و نظر طریق الی الواقع است دیگر شک در بقاء حجیت رأی بعد از مردن صاحب رأی و فتوی نیست تا بخواهیم استصحاب کنیم مگر شما نمی گوئید فتوی وقتی که صادر شد طریق الی الواقع ابداً و با مردن او هم این طریقت از بین نمی رود یعنی یقین دارید به اعتبار این فتوی و یقین دارید به اینکه این فتوی طریق الی الواقع ابداً خوب اگر فتوی همیشه طریق الی الواقع است دیگر شک در چه چیزی دارید تا بخواهید استصحاب کنید؟ با فوت صاحب فتوی شما که می گوئید مشکلی در طریقت ایجاد نمی شود تا بخواهید استصحاب جاری کنید؟ نهایتش این است که شما دارید یک ادعایی می کنید و می گوئید سیره عقلاء بر عمل به فتوای فقهاست چون آن را طریق الی الواقع می بینند؛ بر فرض این مطلب تمام باشد همین که شارع از این ردع نکند، این کشف از رضایت شارع می کند و ما دیگر به بیش از این نیازی نداریم.

ص: 619

شما اگر از این راه وارد شوید، دیگر استصحاب در اینجا معنی ندارد. لذا ایشان می گوید اگر ما محتاج به استصحاب هستیم با قطع نظر از این سیره عقلاء می باشد یعنی ما بدون توجه و لحاظ و رعایت عمل عقلاء به فتوای فقها و اینکه این عمل به چه ملاکی است می خواهیم استصحاب کنیم. خوب اگر ما با قطع نظر از این سیره استصحاب کنیم، اینجا استصحاب جاری نمی شود چون موضوع باقی نیست و کماکان اشکال مرحوم آقای آخوند باقی می باشد. (1)

بررسی اشکال آقای فاضل:

به نظر ما اشکال مرحوم آقای فاضل به امام (ره) وارد نیست؛ ایشان فی الواقع در اشکالی که به امام (ره) ایراد کردند دو فرض تصویر کردند: یکی فرض لحاظ سیره عقلائیه یعنی با لحاظ و توجه به سیره عقلائیه و یکی هم با قطع نظر از سیره عقلائیه؛ در فرض لحاظ سیره عقلاء می فرمایند نیازی به استصحاب نداریم و در فرض عدم لحاظ سیره عقلاء می فرمایند اصلاً استصحاب جاری نمی شود.

ایشان در فرض اول می گویند اگر ما در این مقام از سیره عقلاء کشف کنیم مناط در عمل عقلاء به رأی صاحبان رأی و فتوی، اماریت و طریقت به سوی واقع است و این طریقت متقوم به تحقق آن نظر و فتوی به نحو جزمی است پس دیگر نیازی به استصحاب نداریم چون شک در بقاء حجیت فتوی بعد از موت صاحب فتوی نداریم و نهایتش این است که از عدم ردع شارع، تأیید و رضایت او را استفاده می کنیم. ولی این سخن اشکال دارد چون آنچه که امام فرمودند

ص: 620

---

1- . تفصیل الشریعه، اجتهاد و تقلید، ص 209.

این است که طریقت متقوم به وجود حدوئی است یعنی همین که فتوایی صادر شد الی الابد طریق الی الواقع مگر اینکه در آن شک یا تجدید نظر حاصل شود. اگر امام می فرماید طریقت فتوی متوقف به صدور به نحو جزمی است و این الی الابد باقی می ماند؛ این سبب نمی شود ما از جریان استصحاب بی نیاز شویم برای اینکه طریقت فتوی ولو ابدی و دائمی باشد اما باز ممکن است در جواز عمل به این فتوی شک حاصل شود چون همانطور که امام فرمودند ما احتمال می دهیم از دید شرع، حیات در جواز عمل دخالت داشته باشد لذا ما نیاز به جریان استصحاب داریم و این گونه نیست که اگر با ملاحظه سیره عقلاء در این مقام وارد مسئله شدیم بگوییم دیگر شک در بقاء نداریم و لذا نیاز به استصحاب نیست. طریقت الی الواقع از بین نمی رود ولی ممکن است با اینکه فتوای میت طریق الی الواقع هست باز عمل به فتوای او شرعاً جایز نباشد.

اینجا ممکن است گفته شود وقتی مناط عمل عقلاء اماریت و طریقت فتوی به سوی واقع است دیگر معنی ندارد که ما احتمال دهیم که از دید شرع، حیات در جواز عمل دخالت داشته باشد چون ملاک وجود دارد و شارع هم از آن ردع نکرده است ولی این سخن صحیح نیست چون ممکن است مناط عمل عقلاء این باشد یعنی عقلاء اگر رجوع به فتوی می کنند برای این است که فتوی را طریق الی الواقع می بینند ولی عمده این است که بالاخره ما باید ببینیم آیا شارع با

این موافق است یا نه؟ احتمال می دهیم که شارع در جواز عمل حیات را معتبر بداند؛ شما می گوئید ما از عدم ردع شارع می فهمیم شارع با این سیره موافق است؛ درست شارع تأیید می کند مناط عمل عقلاء را که به این ملاک به فتوای فقیه عمل بکنند. این عدم ردع شارع تأیید می کند این سیره عملی عقلاء را که مناط را طریقت الی الواقع می بینند اما باز احتمال می دهیم شارع قیدی کنار این موضوع قرار داده باشد مثلاً بگوئید طریقت الی الواقع معتبر است اما به شرط اینکه صاحب فتوی حی باشد؛ یعنی احتمال می دهیم که شارع حیات را معتبر کرده باشد، پس می توانیم استصحاب کنیم و این با عدم ردع شارع بدست نمی آید. عدم ردع شارع نسبت به اصل سیره باعث می شود ما این سیره را معتبر بدانیم که این طریق الی الواقع اما یحتمل که این طریقت تعبداً از ناحیه شارع مقید به یک قیدی شده باشد که در مواردی که فتوی طریق الی الواقع است اگر صاحب فتوی در قید حیات نباشد شما نمی توانید به آن عمل کنید.

در فرض دوم مرحوم آقای فاضل می فرمایند اگر ما با قطع نظر از سیره عقلائیه و ملاک عمل آنها به مسئله نگاه کنیم، می توانیم خود را نیازمند به استصحاب ببینیم یعنی شک در بقاء برای ما حاصل می شود ولی این به شرط این است که موضوع باقی باشد ولی مشکل این است که عرفاً موضوع باقی نیست چون موت به نظر عرف سبب انعدام شخص و رأی او

می شود؛ اشکال ما به ایشان این است که امام در ابتدای کلامشان چنانچه اشاره کردیم در مورد اینکه مناط عمل عقلاء به رأی و فتوی فقها طریقت به سوی واقع است، صرفاً به سیره عقلاء استناد نکردند بلکه فرمودند این مطلب ثابت است که مناط اعتبار فتوای فقها مثل بقیه صاحبان رأی، طریقت و اماریت فتواست چه دلیل اعتبار و حجیت فتوی را سیره عقلاء بدانیم و چه ادله لفظیه. پس اگر با قطع نظر از سیره عقلاء هم مسئله را بررسی کنیم و به لحاظ ادله لفظیه مثل آیات و روایات فتوای فقیه را حجت بدانیم، باز هم این مسئله وجود دارد که این طریقت متقوم به وجود حدوثنی خودش است و اگر به نحو جزمی صادر شد این الی الابد طریق الی الواقع است لذا ممکن است بعد از موت شک پیدا شود که آیا عمل به رأی و فتوای او جائز است یا نه؟ پس می توان استصحاب کرد.

اینکه ایشان فرمودند با قطع نظر از سیره ما دیگر نمی توانیم استصحاب جاری کنیم چون موضوع باقی نیست؛ ما می گوئیم دلیل حجیت فتوای فقیه اقا... آنست که فقط سیره نیست بلکه ادله لفظیه هم هست و به نظر امام اگر ادله لفظیه هم فتوای فقیه را برای ما حجت قرار دهد، هیچ فرقی نمی کند و طبق آن فرض هم مناط اعتبار فتوای فقها طریقت الی الواقع است.

پس در مجموع به نظر می رسد اشکال مرحوم آقای فاضل به امام وارد نیست.

نتیجه: پاسخی که مرحوم آقای حکیم و مرحوم امام به مرحوم آقای آخوند دادند به نظر



می رسد تمام است لذا اشکال دوم به جریان استصحاب وارد نیست.

بحث جلسه آینده: حال باید دید این استصحاب از جهات دیگر مشکلی دارد یا نه؟

تذکر اخلاقی:

امیر المؤمنین علی علیه السلام می فرمایند: «غایه الحیاء أن یتحیی المرئ من نفسه».

غایت شرم و حیاء این است که انسان از خودش شرم کند.

شرم و حیاء یک معنای روشنی دارد؛ شرم و حیاء یک خصلت روحی و اخلاقی برای انسان است که در ذات و طبیعت انسان نهفته است برای حفظ انسان. انسان بهر حال خودش را دوست دارد (حب ذات دارد) و بر این اساس نمی خواهد کاری بکند و عملی انجام بدهد که قبح و زشتی آن در نزد دیگران باعث تنقیص و سقوط شخصیت او بشود؛ لذا مردم کارهایی که در یک جامعه و در یک دین و عقیده ای نمی پسندند، معمولاً مردم آن را در انظار دیگران انجام نمی دهند و یک پوشش و حریمی برای رفتار و گفتار خودشان درست می کنند. بعضی از امور مربوط به شخص انسان است که قابل گفتن در نزد دیگران نیست. گاهی انسان از یک بچه شرم می کند اینکه یک حرفی و عملی را در مقابل یک بچه بخواهد انجام دهد. حال لزوماً این کار قبیحی نیست و ممکن است یک چیزی باشد مانند قضاء حاجت ولی باز هم هیچ کس این اعمال را در انظار دیگران انجام نمی دهد. اینها مراتب دارد و نسبی است. حال این مسائل در طبع انسان هست منتها امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید: از مراتب بالا و غایت مراتب حیاء و

ص: 624

شرم این است که انسان از خودش شرم کند. یعنی فارغ از هر دین و آیین و عقیده؛ بعضی اوقات می گویند تو از خودت خجالت نکشیدی یعنی این مطابق شأن و شخصیت تو نبود که این کار را کردی. این برای این است که انسان اگر به نفسش و به شخصیت خود معرفت پیدا کند، آن وقت خیلی از امور را مراقبت می کند و بعضی از کارها و رفتارها را دون شأن خود می داند غیر از اینکه حالا غیر دینی و الهی است. اصلاً انسان بما هو انسان بعضی از رفتار و اعمال و امثال اینها را باید را مراقبت کند.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 72

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم تاریخ:

6 اسفند 1390

موضوع جزئی: ادله

جواز تقلید ابتدائی از میت مصادف

با: 2 ربیع الثانی 1433 سال

دوم جلسه: 72

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

بحث در اشکالاتی بود که به استصحاب حجیت فتوای مجتهد وارد شده است؛ تا اینجا ما دو اشکال به این استصحاب ذکر کرده و مورد بررسی قرار دادیم.

اشکال سوم به جریان استصحاب:

اشکال سوم این است که اگر ما بخواهیم جواز تقلید برای هر بالغ عاقلی که به سن بلوغ رسیده و به ادله ی متعدده ثابت شده را استصحاب کنیم، چنانچه این قضیه به نحو قضیه خارجی باشد یعنی اینکه هر مکلفی که در زمان حیات مجتهد موجود باشد می تواند از او تقلید کند یعنی جواز تقلید به عنوان حکم مستصحب

یک قضیه خارجی باشد که فقط موضوع آن افراد محقق الوجود در زمان حیات مجتهد باشند، در این صورت این نسبت به موجودین پس از حیات آن مجتهد در زمانهای متأخر فائده ای ندارد چون بحث ما در مورد کسانی است که بعد از حیات آن مجتهد می خواهند به اورجوع کنند و طبیعتاً اینها نمی توانند این کار را انجام دهند و اصلاً مسئله متفاوت می شود.

اگر این قضیه به نحو قضیه حقیقیه باشد یعنی جواز تقلید به عنوان حکم مستصحب یک قضیه حقیقیه باشد منظور این است که موضوع آن، افراد اعم از محقق الوجود و مقدر الوجود می باشند چه افرادی که در زمان حیات آن مجتهد موجود هستند و چه افرادی که بعد از موت آن مجتهد به وجود می آیند؛ در این صورت جواز تقلید نسبت به این مجتهد برای همه ثابت می شود که ما بخواهیم آن را استصحاب کنیم.

اینجا مستشکل می گوید این استصحاب یا به نحو استصحاب تنجیزی است یا به نحو استصحاب تعلیقی یعنی تارة ما می گوئیم این حکم جواز تقلید قبلاً در زمان حیات این مجتهد ثابت شده بود (یک قضیه ای داشتیم یجوز التقلید لکل من بلغ که افراد مکلف موجود در آن زمان و هر کسی که بعداً به دنیا بیاید و مکلف شود را شامل گردد) ما الآن شک می کنیم استصحاب می کنیم جواز تقلید را به نحو قضیه ی حقیقیه. در این صورت این استصحاب جاری نیست چون متأخرین زمان حیات او را درک نکردند تا یقین سابق به جواز تقلید از او داشته باشند.

پس ما این استصحاب را نمی توانیم جاری کنیم چون در استصحاب یقین سابق لازم است و کسانی که الآن به دنیا آمده اند یقین ندارند که جواز تقلید برای آنها ثابت شده است پس به واسطه عدم تحقق این رکن مهم استصحاب یعنی حالت سابقه ی یقینیه، استصحاب جاری نمی شود و آخری این استصحاب به نحو تعلیقی است به این معنی که اگر این مکلف در زمان فلان مجتهد بود می توانست یقیناً از او تقلید کند؛ ما همین حکم معلق جواز تقلید در فرض وجود در آن زمان را استصحاب کنیم که این هم ممنوع است. پس محصل اشکال این شد که حکم جواز تقلید اگر به نحو قضیه ی خارجیه باشد، قطعاً در مورد موجودین پس از موت مجتهد جاری نمی شود و اگر قضیه به نحو قضیه ی حقیقیه باشد، تارةً استصحاب تجیزی است که جاری نمی شود چون حالت سابقه ی یقینیه ندارد و اگر استصحاب به نحو استصحاب تعلیقی باشد، که این هم ممنوع است.

پاسخ به اشکال سوم:

این اشکال وارد نیست؛ ما سابقاً هم در تقریر این استصحاب اشاره کردیم که اساساً این قضیه، قضیه ی خارجیه نیست یعنی وقتی جواز تقلید یا حجیت فتوای مجتهد و مفتی ثابت می شود این یک قضیه ی خارجیه نیست. اگر مفاد آیه ی سؤال، نفر و روایات و سیره عقلاء یک قضیه باشد به این صورت که فتوای هر مجتهدی حجت است یا تقلید از هر مجتهدی که واجد شرایط باشد جائز است؛ در این صورت این قضیه یک قضیه ی خارجیه نیست. وقتی می گوئیم یک

ص: 627

قضیه ی خارجی نیست یعنی موضوع این قضیه فقط موجودین در زمان حیات آن مجتهد نیستند. وقتی می گوئیم فتوای هر مجتهدی برای هر مکلفی معتبر است و هر مکلفی می تواند از مجتهد جامع الشرائط تقلید کند، منظور، کل مکلف که در زمان حیات آن مجتهد زندگی می کنند نیست؛ بلکه معنایش این است که این فتوی اعتبار و حجیت دارد و حجیت آن هم همیشگی است. پس این قضیه یک قضیه خارجی قطعاً نیست که فقط برای مکلفین موجود در زمان حیات مجتهد ثابت شود بلکه به نحو قضیه ی حقیقیه جعل شده لکن جعل احکام به نحو قضیه حقیقیه مستلزم اشکالی که این مستشکل کرده، نیست. اینجا ما این مطلب را هم بر اساس مبنای انحلال احکام و هم بر مبنای عدم انحلال احکام و خطابات قانونیه توضیح می دهیم که معلوم شود بر هیچ یک از این دو مبنی اشکالی وارد نیست.

اگر به خاطر داشته باشید ما سابقاً گفتیم که مشهور ملتزم هستند احکام و خطابات شرعیه به عدد افراد مکلفین منحل می شوند و هر خطابی به یک نفر متوجه می شود مثلاً وقتی گفته می شود اکرم العلماء این به عدد افراد مکلفین منحل می شود. مشهور معتقدند هر خطابی مثل اکرم العلماء متضمن تعداد بسیار زیادی حکم است که گویا مستقلاً برای هر فرد مکلف جعل شده است. در مقابل عده ای از جمله مرحوم امام (ره) با نظریه انحلال خطابات و احکام به عدد افراد مکلفین مخالف هستند و می گویند خطابات شرعیه و احکام برای عنوان ثابت شده و یک جعل بیشتر نیست. عنوان

و طبیعت مکلف موضوع برای این خطاب است. وقتی که می گوید اکرم العلماء یعنی بر هر کسی که مکلف است واجب است علماء را اکرام کند لکن وقتی حکم به جعل واحد برای یک عنوان و طبیعت ثابت می شود از دید عقل و عقلاء هر چیزی که مصداق برای آن طبیعت باشد مشمول خطاب و حکم است. اگر فرض کنیم خداوند متعال فرمود «لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً»<sup>(1)</sup>

اینجا وجوب حجّ به عنوان یک حکم شرعی به تعداد افراد مستطیع جعل نشده است. اینگونه نیست که هر فرد مستطیعی یک حکم وجوب حجّ برایش جعل شده باشد، بلکه یک حکم برای عنوان مستطیع جعل شده لکن عقل و عقلاء این جعل واحد را برای همه مصادیق این عنوان و طبیعت حجت می دانند یعنی اگر زید مستطیع شد آن حکم کلی واحد، شامل او می شود و اگر عمرو مستطیع شد، حکم کلی واحد، شامل او هم می شود لذا با انحلال مخالفند.

حال ما بر هر دو مبنا این اشکال سوم را جواب می دهیم:

اما بر مبنای انحلال: بنابراین مبنا هیچ مشکلی در جریان این استصحاب نیست چون طبق این نظریه موضوع در قضایای حقیقیه اعم است از افراد محقق الوجود و مقدر الوجود یعنی وقتی جواز تقلید به عنوان یک حکم جعل شده که هر مکلفی می تواند از مجتهد تقلید کند، این به عدد افراد مکلفین انحلال پیدا می کند و این حکم جواز تقلید شامل همه افراد مکلف می شود و اگر ما گفتیم قضیه، به نحو قضیه حقیقیه است یعنی هر فردی از افراد

ص: 629

محقق الوجود مکلف و هر فردی از افراد مقدر الوجود که بعداً مکلف شود جواز تقلید برای او ثابت می شود و فتوای مجتهد هم برای او حجت می شود. لذا اگر فرض کنید مجتهدی از دنیا رفت مکلفی در زمان حیات آن مجتهد به او رجوع نکرده الآن می خواهد به او رجوع کند آیا جواز تقلید برای او ثابت است و آیا حجیت فتوای آن مجتهد که حالا از دنیا رفته برای او ثابت است؟ بله اگر ما گفتیم قضیه به نحو قضیه ی حقیقیه می باشد طبیعتاً یقین سابق به حجیت فتوای مجتهد حتی برای کسی که امروز پا به دنیا می گذارد ثابت است. چرا ثابت نباشد؟ مگر ما نمی گوییم قضیه حقیقیه است؟ مگر نمی گوییم در قضیه ی حقیقیه موضوع اعم است از افراد محقق الوجود و مقدر الوجود؟ یعنی آن قضیه موضوعش حتی افرادی که بعد از حیات مجتهد به دنیا می آیند هم هست یعنی حتی نسبت به افرادی که در آن زمان وجود نداشتند این حکم ثابت است. پس مشکلی در این فرض وجود ندارد و ما می توانیم استصحاب تنجیزی جاری کنیم بر فرض اینکه قضیه حقیقیه است و بر این مبنی که احکام و خطابات انحلال پیدا کنند.

پس ملاحظه فرمودید بر طبق مبنای مشهور یعنی انحلال احکام و خطابات، مشکلی در جریان استصحاب تنجیزی نیست چون مستشکل می گفت اگر قضیه حقیقیه باشد یا استصحاب تنجیزی است و یا تعلیقی؛ اگر تنجیزی باشد استصحاب جاری نمی شود چون یقین سابق وجود ندارد عرض ما این است که هیچ مشکلی در جریان استصحاب

اما بر مبنای عدم انحلال: بر اساس این مبنی هم هیچ مشکلی نیست و ما می توانیم استصحاب تنجیزی جاری کنیم. اگر کسی قائل به عدم انحلال احکام و خطابات شرعیه گردید و ملتزم شد در قضایای حقیقیه یک جعل برای یک عنوان صورت می گیرد و اصلاً انحلال خطاب و حکم مطرح نیست، بر این اساس هم مشکلی در جریان استصحاب نیست؛ زیرا طبق این مبنی حکم جواز تقلید بر اساس ادله ثابت شده و این قضیه نسبت به هر مکلفی ثابت است. عنوان مکلف به جعل واحد مشمول جواز تقلید است. وقتی می گوئیم انحلال در کار نیست یعنی یک جعل است ولی هر مصداقی از این عنوان از دید عقل و عقلاء مشمول آن حکم هست و این جعل برای همه مصادیق این عنوان صورت گرفته یعنی جواز تقلید و حجیت فتوای مجتهد برای هر موجودی که یصدق علیه آن مکلف ثابت است. بر این اساس اگر کسی در زمان مجتهد وجود نداشته تا از او تقلید کند ولی حکم جواز تقلید و حجیت فتوای مجتهد برای او ثابت است؛ چون بر مبنای عدم انحلال حکم و خطابات، حکم برای عنوان ثابت شده و هر فردی هم که مصداق این عنوان باشد حکم برای او ثابت است؛ حال اگر شک در بقاء آن حکم برای یک فرد یا مصداقی از آن عنوان پیش آید، استصحاب تنجیزی جاری است و مشکلی ندارد. ما الآن شک می کنیم زید که در زمان حیات این مرجع نبوده آیا می تواند از آن مجتهد میت تقلید کند یا نه؟ قبلاً



فتوای مجتهد حجت بود برای عنوان مکلف، الآن که شک می کند، می تواند استصحاب کند.

فرق مبنای انحلال و عدم انحلال در این است که طبق مبنای انحلال، موضوع افراد هستند یا طبیعت حاکی از افراد، ولی طبق مبنای عدم انحلال موضوع طبیعت و عنوان است که البته طبیعت و عنوان از دید عقلاء بر مصادیق قابل انطباق است. حال چه ما بگوییم موضوع افراد است و چه طبیعت که بر همه مصادیق منطبق است، در هر دو حالت اگر حکم جواز تقلید ثابت شد این شامل مکلفی که در زمان حیات آن مجتهد نبوده هم می شود یعنی همان قضیه ی ثابت شده که به نحو قضیه ی حقیقه می باشد، الآن اگر شک در بقاء آن حاصل شود، هیچ مانعی در راه جریان استصحاب تنجیزی نیست.

پس اینکه مستشکل می گوید استصحاب تنجیزی جاری نیست چون حالت سابقه ی یقینیه وجود ندارد و این مکلف نمی داند آیا حجیت شامل او می شود یا نه، این سخن درستی نیست چون حالت سابقه ی یقینیه داریم و می دانیم این سابقاً حجت بود لذا استصحاب بقاء جواز تقلید فتوای مجتهد می کنیم. پس در راه جریان این استصحاب هیچ مشکلی نیست. پس اصلاً در اینجا استصحاب تعلیقی نیست و استصحاب تنجیزی جاری است.

این محصل اشکال سوم بود و پاسخی که به این آن شد.

اشکال چهارم به جریان استصحاب:

این اشکال را مرحوم آقای خوئی بر این استصحاب ایراد کرده اند؛<sup>(1)</sup>

ایشان می فرماید: با اغماض از سه اشکال و پذیرش یک مطلب این استصحاب قابل جریان نیست یعنی

ص: 632

---

1- . التنقیح، ج 1، ص 79-80.

اگر ما از سه اشکال صرف نظر کنیم و حتی یک فرضی را بپذیریم باز هم این استصحاب قابل جریان نیست.

اما آن سه اشکالی که ایشان می فرماید اگر از آنها صرف نظر کنیم:

1- اغماض نسبت اشکال جاری در استصحابات حکمیه چون مرحوم آقای خوئی اساساً استصحاب در احکام را حجت نمی داند و معتقد است که استصحاب فقط در موضوعات جریان دارد.

2- اغماض از اشکال مرحوم آقای آخوند یعنی فرض شود مناقشه ای که ایشان مطرح کرده مبنی بر عدم بقاء موضوع پس از موت مجتهد هم وارد نیست.

3- و همچنین از اشکال سوم هم اغماض کنیم، اینکه اخبار و روایات ظاهر در حجیت قول فقیه بالفعل و منذر بالفعل است نه آن که سابقاً فقیه یا منذر بوده است تا با موت منذر یا فقیه قول او از حجیت ساقط شود این را هم نادیده بگیریم و بگوییم اصلاً ظاهر اخبار و روایات حجیت قول مطلق فقیه است نه فقیه بالفعل. و اگر یک مطلب را هم به عنوان فرض بپذیریم و آن اینکه بطور کلی مسئله ی جواز تقلید از مجتهد یا حجیت فتوای مجتهد یک قضیه ای است که در شرع به نحو قضیه ی حقیقیه جعل شده است یعنی این را هم بپذیریم که احکام شرعی به نحو قضایای حقیقیه جعل شده اند که موضوع آن اعم است از افراد محقق الوجود و مقدر الوجود یعنی در مانحن فیه این را بپذیریم که حکم جواز تقلید به نحو قضیه حقیقیه است که موضوع آن جاهل مقدر الوجود می باشد که هم شامل موجودین در عصر

حیات مجتهد و هم شامل معدومین در آن عصر بشود یعنی بطور کلی یقین به حجیت فتوی برای معدوم هم داشته باشیم. و در یک جمله در واقع از همه اشکالاتی که گفته شده صرف نظر کنیم و بپذیریم قضیه ی جواز تقلید به نحو قضیه حقیقه است مع ذلک باز هم استصحاب جاری نیست و یک سدی هنوز بر سر راه جریان استصحاب وجود دارد که این مشکله را در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

### جلسه: 73

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم

تاریخ: 7 اسفند

1390

موضوع جزئی: ادله

جواز تقلید ابتدائی از میت مصادف

با: 4 ربیع الثانی 1433 سال

دوم جلسه: 73

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در اشکال چهارم بر استصحاب جواز تقلید از مجتهد میت بود. عرض کردیم این اشکال به نوعی قریب به اشکال سوم است لکن تفاوتی هم با آن اشکال دارد که بعد از بیان اشکال به تفاوت بین اشکال سوم و چهارم اشاره خواهیم کرد.

مرحوم آقای خوئی با اغماض از سه اشکال و فرض یک مطلب اشکال را بیان می کنند؛ آن سه اشکالی که از آنها اغماض می کنند: یکی جریان استصحاب در احکام است چون ایشان قائل به عدم حجیت استصحابات حکمیه است. اشکال دوم اشکالی بود که مرحوم آقای آخوند داشتند مبنی بر عدم بقاء موضوع برای جریان استصحاب؛ مرحوم آقای خوئی می فرماید ما از این اشکال هم اغماض می کنیم و

ایشان می فرمایند از آن اغماض می کنیم، ظهور اخبار و روایات در حجیت قول فقیه بالفعل و منذر بالفعل است نه آن کسی که سابقاً فقیه بوده است چون به نظر ایشان ظاهر اخبار و روایات که قول فقیه را معتبر می کند، فقیه بالفعل است یعنی من کان متصفاً بالفقاهه بالفعل و کسی که از دنیا رفته الآن بالفعل فقیه محسوب نمی شود لذا اخبار و روایات قول من کان متصفاً بالفقه سابقاً را معتبر نمی کند؛ لذا می فرماید از این اشکال هم اغماض می کنیم و این سه اشکال را نادیده می گیریم و همچنین یک مطلب را به عنوان فرض می پذیریم که بطور کلی مسئله ی جواز تقلید از مجتهد یا حجیت فتوای مجتهد یک قضیه ای است که در شرع به نحو قضیه ی حقیقیه جعل شده است؛ وقتی می گوییم به نحو قضیه حقیقیه جعل شده است منظور این است که موضوع آن اعم است از افراد محقق الوجود و افرادی که مقدر الوجود هستند یعنی هم شامل موجودین در عصر حیات مجتهد می شود و هم شامل معدومین در آن عصر؛ این را هم ما به عنوان فرض می پذیریم. یعنی اگر این چهار مطلب را نادیده بگیریم اشکال دیگری وجود دارد.

تبیین اشکال:

بعد از بیان این چند امر ایشان می فرماید باز هم این استصحاب مشکل دارد؛ علی رغم اینکه ما از اشکالات ثلاثه بگذریم و حتی بپذیریم قضیه به نحو قضیه حقیقیه می باشد یک مشکل دیگری بر سر راه استصحاب است و آن اشکال این است: مستصحب ما عبارت است از

حجیت؛ شما می خواهید حجیت را استصحاب کنید در مورد حجیت مستصحابه دو احتمال وجود دارد یکی اینکه منظور حجیت فعلیه باشد در این صورت استصحاب جریان ندارد و دوم اینکه مراد حجیت انشائیه باشد این هم جریان ندارد. احتمال اول: اینکه مراد حجیت فعلیه باشد در این صورت استصحاب جریان ندارد برای اینکه منظور از حجیت فعلیه یعنی حجیتی که نسبت به عامی مکلف در عصر مجتهد حی یا به عبارت دیگر در زمان حیات مجتهد محقق می شود که ما در مورد حدوث این حجیت نسبت به موجودین در آن زمان یقین داریم اما در مورد عامی مکلف معدوم در عصر حیات مجتهد هنوز حجیت فعلیه محقق نشده است پس نه تنها یقین به حدوث حجیت فعلیه نسبت به معدومین در آن زمان نداریم بلکه یقین به عدم حدوث آن داریم یعنی یقین داریم این حجیت فعلیه نسبت به معدومین در آن زمان هنوز تحقق پیدا نکرده است. وقتی که یقین به حدوث نداشتیم چگونه می خواهیم استصحاب جاری کنیم؟ پس استصحاب در صورتی که مراد از حجیت، حجیت فعلیه باشد، جریان ندارد چون یقین سابق به حدوث حجیت فعلیه در مورد معدومین در عصر حیات مجتهد نداریم.

احتمال دوم: اینکه مراد از حجیت، حجیت انشائیه باشد؛ حجیت انشائیه یا به تعبیر دیگر ایشان حجیت تعلیقیه یعنی حجیتی که از ادله استفاده شده و آن حجیتی که مفاد آیات و روایات است و بواسطه ی آیات و روایات اثبات و انشاء شده است. در این صورت هم موردی برای جریان استصحاب نیست چون اگرچه اصل حجیت انشائیه یقینی می باشد اما نمی دانیم سعه

وضیق این حجیت چه مقدار است؟ آیا برای خصوص کسانی است که در عصر حیات آن مجتهد بوده اند یا اینکه دایره حجیت اعم است و شامل کسانی که زمان حیات او را هم درک نکرده اند می شود؟ پس سعه و ضیق حجیت انشائیه مورد تردید است؛ پس چون یقین به ثبوت حجیت انشائیه برای زمان بعد از موت او نداریم، اینجا هم استصحاب جاری نمی شود.

خلاصه این کلام اینکه ایشان می فرمایند اگر مراد حجیت انشائیه باشد، ما اصلاً در سعه و ضیق آن تردید داریم که آیا این حجیت ثابت شده برای فتوای مجتهد فقط منحصر به کسانی است که در زمان حیات او هستند یا شامل کسانی که بعد از او هم بدنیا هم می آیند می شود؟ پس ما در اصل سعه و ضیق این حجیت تردید داریم و این معنایش این است که حدوث این حجیت برای معدومین معلوم نیست. پس ما یقین به حدوث حجیت انشائیه برای زمان بعد از موت او نداریم لذا نمی توانیم استصحاب جاری کنیم.

بعد از این مطلب ایشان می فرماید این استصحاب حتی از استصحاب جاری در احکام هم اسوأ حالاً است چون در استصحاب جاری در احکام حداقل موضوع آن محقق است و در بقاء حکم شک داریم لذا استصحاب می کنیم (البته ایشان این استصحاب را قبول ندارد ولی حداقل مشکلی از حیث موضوع ندارد) لکن در ما نحن فیه ایشان می فرماید ما از اساس در سعه و ضیق تردید داریم، بدون اینکه حتی در یک زمان هم موضوع فعلی شده باشد لذا استصحاب حجیت

اسوآً حالاً از استصحاب جاری در احکام است چون در استصحاب جاری در احکام موضوع محقق است ولی اینجا از این جهت هم مشکل دارد. (1) فرق اشکال سوم و چهارم:

قبل از اینکه به بررسی این اشکال پردازیم لازم است بین این دو اشکال فرقی هست یا نه؟ چون در برخی از بیان ها اشکال چهارم و اشکال سوم را یک اشکال فرض کرده اند و این دو اشکال را عبارت اخری از هم قرار داده اند در حالی که این چنین نیست.

در اشکال سوم مشکلی که مطرح شد از حیث موضوع قضیه بود که آیا موضوع حکم جواز تقلید و حجیت فتوای مجتهد صرفاً افراد محقق الوجود است یا شامل افراد مقدر الوجود هم می شود؛ یعنی اشکال این است که قضیه جواز تقلید و حجیت فتوای مجتهد اگر قضیه خارجی باشد، به هیچ وجه شامل معدومین نمی شود و اگر قضیه حقیقیه باشد چنانچه این استصحاب را تنجیزی بگیریم، جائز نیست و تعلیقی هم که ممنوع است. پس اشکال در رابطه با موضوع قضیه بود که یا موضوع افراد محقق الوجود هستند و یا افراد اعم از مقدر و محقق (قضیه حقیقیه) آن وقت مستشکل در هر دو فرض اشکال کرد که البته پاسخ آن را دادیم.

اما در اشکال چهارم دیگر ما به موضوع کاری نداشته و اشکال از حیث موضوع نیست بلکه اشکال و بحث در خود حجیت و مستصحاب یعنی حکم است (خود جواز تقلید و حجیت فتوای مجتهد) که آیا این حجیت و این حکم، سعه دارد یا ضیق دارد؟ سعه و ضیق حکم

ص: 638

مشکوک است یعنی ما نمی دانیم جواز تقلید منحصر به افراد محقق الوجود است یا شامل سایرین هم می شود حتی کسانی که مجتهد را درک نکردند؟ یعنی به عیارت دیگر در این اشکال فرض گرفته شده که اساساً قضیه جواز تقلید و حجیت فتوای مجتهد ولو به نحو قضیه حقیقه باشد باز گویا در اصل حجیت اشکال وجود دارد که اگر حجیت فعلیه باشد مختص موجودین در عصر حیات مجتهد می شود و سعه آن فقط تا زمان موت اوست و از زمان موت به بعد اعتبار ندارد و اگر مراد حجیت انشائیه باشد، اصل سعه و ضیق محل تردید است یعنی حجیت دیگر منحصر به زمان حیات او نیست بلکه بعد از موت را شامل می شود. آیا این چنین است یا نه؟ بطور کلی اشکال سوم و چهارم گویا یک حقیقت را می خواهند بیان کنند ولی از دو حیث مختلف یکی از حیث موضوع قضیه و یکی از حیث محمول و حکم لذا ما اینها را مستقل ذکر کردیم.

بررسی اشکال چهارم:

آیا اشکال چهارم وارد است یا خیر؟ سخن ما با مرحوم آقای خوئی این است که در بین دو احتمالی که ایشان در مورد حجیت مطرح کردند، احتمال اول که قطعاً مورد نظر نیست؛ چون اگر منظور از حجیت، حجیت فعلیه باشد، این حجیت فعلیه قطعاً نسبت به مکلف معدوم در عصر حیات این مجتهد محقق نشده است و اساساً بعید است که مراد این احتمال باشد و آنچه که مورد نظر است احتمال دوم است که منظور از حجیت، حجیت انشائیه است. اشکال مرحوم آقای خوئی

ص: 639



در مورد حجیت انشائیه این بود که ما نسبت به سعه و ضیق حجیت انشائیه تردید داریم و نمی دانیم این حجیت برای خصوص کسانی است که در عصر حیات مجتهد بودند یا دایره آن اعم است و شامل کسانی که در آن زمان نبوده اند نیز می شود؟ لذا چون یقین به ثبوت حجیت انشائیه نسبت به زمان بعد از حیات او نداریم، استصحاب جاری نمی شود؛ این اصل اشکال ایشان است اما به نظر ما این اشکال صحیح نیست.

چون این بیان با فرضی که ایشان در ضمن آن چهار مطلب بیان کردند، ناسازگار است؛ از یک طرف ایشان فرض را بر این گذاشته است که حکم جواز تقلید میت و حجیت فتوای مجتهد به نحو قضیه حقیقه جعل شده است. وقتی می گوئیم جواز تقلید از میت به نحو قضیه حقیقه جعل شده، یعنی موضوع جاهل مقدر الوجود و محقق الوجود می باشد و این فتوی هم برای کسانی که در آن زمان موجود بودند و هم کسانی که معدوم بودند، حجت شده است. اصلاً معنای قضیه حقیقه یعنی همین یعنی این حجیت انشائیه برای همه انسانها جعل شده است. از این طرف در بیان اشکال ایشان می فرماید ما شک داریم این حجیت انشائیه آیا فقط برای موجودین ثابت است یا شامل معدومین هم می شود چون وقتی می گوید ما در سعه و ضیق دایره حجیت شک داریم، این تردید در سعه و ضیق دایره حجیت یعنی اینکه آیا این حکم فقط درباره موجودین در عصر حیات ثابت است که آن وقت دایره مضیق می شود. یا اینکه شامل معدومین

در آن عصر هم می شود که آن وقت دایره موسع می شود. لذا این دو مطلب با هم سازگار نیست.

از یک طرف می گویند قضیه به نحو قضیه حقیقه جعل شده (که شامل همه افراد موجود و حتی معدوم می شود) و از طرف دیگر ادعا می کنند که ما یقین نداریم این حجیت شامل معدومین هم می شود. این دو مطلب با هم ناسازگارند. این حجیت از اول به نحو قضیه حقیقه جعل شده چنانکه مفروض هم همین بود و معنای این سخن این است که همه کسانی که جاهل به حکم هستند از مجتهد تقلید کنند و هر کسی عنوان جاهل بر او صدق کند چه کسی که در عصر حیات آن مجتهد جاهل بوده است و چه کسی بعد از حیات آن مجتهد جاهل باشد می تواند به عالم یعنی مجتهد رجوع کند.

اگر این دو مطلب را کنار هم بگذاریم این دو مطلب ناسازگارند و اشکال ایشان به معنای کنار گذاشتن یکی از فرض های چهارگانه است. لذا این اشکال به نظر قابل قبول نمی باشد.

وقتی می گویند ما در سعه و ضیق حجیت انشائیه تردید داریم یعنی در واقع نمی دانیم این حکم شامل معدومین هم هست یا نه؟ اینجا چه اشکالی دارد اگر ما تردید کردیم بعد موت مجتهد آیا آن حجیتی که برای همه ثابت شده بود، الآن هم ادامه دارد و باقی است یا نه؟ استصحاب بقاء جواز تقلید و حجیت فتوای مجتهد میت را جاری کنیم.

إن قلت: اگر ما یقین داریم به اینکه حجیت به نحو قضیه حقیقه

است یعنی بر همه افراد محقق و مقدر الوجود جعل شده، پس شامل آنها هم می شود و دیگر شک و تردیدی نداریم که بخواهیم استصحاب جاری کنیم. لذا اصل حجیت برای معدومین هم یقینی است پس ما دیگر شکی نداریم تا بخواهیم استصحاب جاری کنیم.

قلت: در پاسخ به این اشکال عرض کردیم اگر ادله، حجیت فتوای مجتهد را ثابت می کند مثل روایت «فارجعوا فیها الی رواه احادیثنا» و امثال آن؛ معنایش این است که این فتوی و این قول، این قابلیت را دارد که برای هر کسی که به آن رجوع می کند معتبر باشد؛ چون مبتنی بر یک شرائطی این فتوی صادر شده است. اما این منافات ندارد با اینکه این حجیت ثابت شده قطعی که شامل موجودین و معدومین می شود، در زمان حیات مجتهد مشکلی نداشته باشد اما بلافاصله بعد از موت شککنیم که آیا آن حجیت ثابت شده برای قول مجتهد کماکان باقی است یا نه؟ یعنی این استصحاب بی فائده نیست و آثاری بر آن مترتب می شود لذا این اشکال به جواب ما وارد نیست که کسی این ادعا را بکند که این گونه که شما تفسیر کردید اساساً دیگر زمینه ای برای شک نیست تا بخواهیم استصحاب کنیم؛ ما در پاسخ عرض کردیم که با اینکه این قضیه به نحو قضیه حقیقه جعل شده اما باز هم جای شک هست و لذا جای جریان استصحاب هم وجود دارد.

نتیجه: نتیجه اینکه اشکال چهارم که مرحوم آقای خوئی مطرح کردند به استصحاب وارد نیست.

بحث جلسه آینده: یک اشکال پنجمی هم در

اینجا مطرح شده که امام(ره) آن را مطرح کرده اند که باید ببینیم که آیا بالاخره استصحاب به عنوان یک دلیل می تواند جواز رجوع به مجتهد میت را ابتدائاً ثابت کند یا خیر؟ که ان شاء الله در جلسه آینده به بررسی آن خواهیم پرداخت.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 74

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم

تاریخ: 8 اسفند

1390

موضوع جزئی: ادله

جواز تقلید ابتدائی از میت مصادف

با: 5 ربیع الثانی 1433 سال

دوم جلسه: 74

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

اشکال پنجم:

اشکال پنجم به استصحاب اشکالی است که امام (ره) این اشکال را مطرح فرمودند و آن را یک اشکال قوی بر استصحاب حجیت فتوای مجتهد میت می دانند. این اشکال در واقع همان اشکال متکامل مرحوم آقای حکیم است یعنی همان اشکال اول است منتهی به نحو کاملتر و به نحو جامعتر مطرح شده است.

اصل اشکال این است که استصحاب فقط در یک حکم شرعی یا موضوع دارای اثر شرعی جریان پیدا می کند و در ما نحن فیه نه یک حکم شرعی وجود دارد که بخواهد استصحاب شود و نه یک موضوع دارای اثر شرعی که قابل استصحاب باشد. اما اینکه حکم شرعی وجود ندارد تا بخواهد استصحاب شود به این بیان است که مستصحب یکی از این چهار احتمال می تواند باشد یعنی اگر بخواهد حکم

شرعی باشد، یکی از این چهار احتمال است:

احتمال اول: یا حجیت شرعیه است.

احتمال دوم: یا جواز عمل بر طبق

ص: 643

قول مجتهد میت است.

احتمال سوم: یا حکم واقعی است.

احتمال چهارم: و یا حکم ظاهری است.

یعنی اگر ما بخواهیم این استصحاب در یک حکم شرعی جریان پیدا کند یا باید استصحاب حجیت شرعیه بکنیم یا استصحاب جواز عمل بر طبق قول مجتهد میت بکنیم و یا استصحاب احکام واقعیه بکنیم و یا استصحاب احکام ظاهریه بکنیم و از این چهار صورت و فرض خارج نیست و هر چهار فرض مشکل دارد:

اما بررسی احتمال اول: استصحاب حجیت شرعیه نمی توانیم جاری کنیم چون حجیت شرعیه اصلاً قابل جعل نیست به این معنی که جعل و تأسیس از ناحیه ی شارع به حجیت تعلق نگرفته است و اصلاً ما چیزی به نام حجیت شرعیه نداریم تا بخواهیم استصحاب کنیم. بالاخره این حکم شرعی یک احتمالش این است که حجت آن حجیت شرعیه باشد و بخواهیم این را استصحاب کنیم؛ ما اصلاً چیزی بنام حجیت شرعیه نداریم و شارع چیزی به عنوان حجیت جعل نکرد است.

اما بررسی احتمال دوم: اینکه استصحاب بکنیم جواز عمل بر طبق قول مجتهد میت را؛ مسئله جواز عمل بر طبق قول مجتهد میت هم یک حکم شرعی نیست و دلیلی از شرع بر جعل جواز عمل به فتوای مجتهد نداریم. آنچه از مجموع ادله استفاده می شود صرفاً تنفیذ یک امر ارتكازی عقلائی است نه اینکه شارع جواز عمل به فتوای مجتهد یا وجوب به رأی و نظر مجتهد را جعل کرده باشد. یک چیزی در بین عقلاء جریان دارد که عقلاء به کسانی که صاحب علم و اطلاع و اهل فن هستند رجوع می

ص: 644

کنند و به قول و نظر آنها ترتیب اثر می دهند شارع هم این امر را تنفیذ کرده و خودش مسئله جواز رجوع به قول و نظر صاحبان نظر و رجوع به فتوای مجتهد را جعل نکرده است. پس این احتمال دوم هم کنار می رود.

اما بررسی احتمال سوم: اینکه بخواهیم استصحاب بکنیم احکام واقعی را یعنی بگوییم آن حکمی را که خداوند متعال برای انسان ها جعل کرده که قطعاً یک حکم شرعی می باشد، ما مستصحب را این حکم واقعی قرار بدهیم. و بگوییم مثلاً آنچه که ما برایمان قبل از فوت این مجتهد ثابت بود الآن هم همان حکم واقعی برای ما ثابت است. قبلاً مثلاً نماز جمعه قبل از فوت این مجتهد برای ما واجب بود الآن بعد از فوت او شک می کنیم آیا حکم واقعی و خوب نماز جمعه واجب هست یا نه همان حکم واقعی و خوب را استصحاب می کنیم؛ این را هم امام می فرماید جاری نیست چون اگر آن حکم واقعی محقق شده باشد، دیگر شک در بقاء آن معنی ندارد و الآن هم محقق است. اگر آن حکم واقعی در حق ما ثابت شده باشد حال بعد از فوت آن مجتهد تردیدی در بقاء آن حکم واقعی نداریم تا بخواهیم با استصحاب بقاء آن حکم را ثابت بکنیم چون در شک در بقاء حکم واقعی که حکم الله ثابت در لوح محفوظ است یا به جهت شک در نسخ است یعنی شک کنیم که آن حکم توسط خداوند نسخ شده است یا به جهت شک در فقدان شرط است یعنی آن حکم یک شرطی

دارد که الآن شرطش محقق نیست مثلاً وجوب نماز جمعه مشروط به زمان حضور امام معصوم (علیه السلام) است و الآن ما شک داریم که آیا این شرط هست یا نه و یا مثلاً شک داریم مانعی برای آن حکم پیش آمده است یا نیامده یعنی شک در حدوث مانع داریم. پس انحاء تردید و شک در حکم واقعی معلوم است که به جهت یکی از این سه جهت است که در ما نحن فیه هیچ کدام از این فروض تحقق ندارد لذا ما شک در بقاء حکم واقعی نداریم تا بخواهیم استصحاب جاری کنیم. لذا استصحاب در احکام واقعی هم معنی ندارد.

و اما بررسی احتمال چهارم: اینکه مستصحاب را حکم ظاهریه قرار دهیم؛ به این معنی که بگوییم بدنبال فتوی و رأی مجتهد یک حکم ظاهری جعل می شود مثل سایر امارات. اگر به خاطر داشته باشید در بحث از حکم ظاهری ما در مباحث اصول گفتیم کسانی که قائل به حکم ظاهری هستند البته آن معنایی از حکم ظاهری که هم شامل مؤدیات اصول و هم امارت بشود و نه فقط مؤدیات اصول عملیه یعنی اگر خبر واحدی قائم شد بر وجوب نماز جمعه اینجا خداوند متعال بر اساس آنچه که مؤدای این خبر واحد است یک حکم ظاهری وجوب جعل می کند یعنی بدنبال هر اماره ای یک حکم ظاهری جعل می شود؛ حال بعد از فوت آن مجتهد آیا همان وجوب ظاهری که بر اساس فتوای این مجتهد در زمان حیاتش جعل شده بود همان وجوب ظاهری باقی است یا نه؟ استصحاب بقاء آن حکم ظاهری را می کنیم. (طبق)

مبنای مشهور که حکم را به واقعی و ظاهری تقسیم می کنند.) امام می فرماید این هم ممنوع است چون هیچ دلیلی نداریم که بدنبال امارات یک حکم ظاهری جعل می شود نداریم. آنچه که از ادله استفاده می شود این است که شارع نسبت به رأی و نظر مجتهد به عنوان اینکه اماره و طریق الی الواقع است امضاء تأیید کرده است یعنی از این باب که عقلاء رأی هر صاحب نظری را طریق به سوی واقع می دانند و مجتهد هم یک صاحب نظر در شریعت است پس رأی مجتهد طریق الی الواقع است و می خواهد واقع و حقیقت شریعت را به ما نشان دهد و بیش از این نیست. شارع هم این اماریت و طریقت را امضاء کرده است. پس اصلاً جعل حکم ظاهری در کار نیست و ما اصلاً حکم شرعی به نام حکم ظاهری ندارم و آنچه هست امضاء طریقت و اماریت فتوی و رأی مجتهد نسبت به واقع است مانند سایر اموری که اماره و طریق هستند.

پس ملاحظه فرمودید استصحاب در اینجا جریان ندارد چون باید حداقل در یک حکم شرعی و یا موضوع دارای یک اثر شرعی جریان پیدا کند. لکن ما نمی توانیم یک حکم شرعی تصویر کنیم که آن را استصحاب کنیم.

اگر هم بخواهیم موضوعی دارای اثر شرعی تصویر کنیم چه موضوعی را اینجا می توانیم مستصحاب قرار دهیم؟ تنها موضوعی که می شود اینجا ذکر کرد حجیت عقلانیه است؛ ایشان می فرماید اگر بخواهیم مستصحاب را یک موضوع دارای اثر شرعی مثل حجیت عقلانیه قرار دهیم و آن را استصحاب کنیم باز



هم این استصحاب جریان ندارد برای اینکه وقتی می‌گوییم یک چیزی دارای حجیت عقلائیه است مثلاً قول یک دکتر و طبیب دارای حجیت عقلائیه است معنایش این است که قول اهل خبره چیزی است که واقع به وسیله آن منجز می‌شود مانند طبیب که اگر دستوری می‌دهد برای علاج مرض یعنی در حقیقت دارد واقع را برای شما قطعی و منجز می‌کند؛ اینکه اثر شرعی ندارد و اینکه قول یک متخصص ما را به سوی واقع راهنمایی کند اینکه اثر شرعی نیست. اثر شرعی یعنی یک وجوب یا حرمتی بر این موضوع مترتب شود مثل وجوب نفقه که بر استصحاب حیات زید مترتب می‌شد حال حجیت عقلائیه اگر به عنوان یک موضوع بخواهد فرض شود و ما بخواهیم حجیت عقلائیه را استصحاب کنیم، این دارای چه اثر شرعی می‌باشد؟ اثر حجیت عقلائیه این است که این امر طریق و اماره به سوی واقع است که این کاری به شرع ندارد و هر اماره و طریقی این گونه می‌باشد. البته یک شرط دارد و آن اینکه شارع باید از این اماریت و طریقت عقلائیه منع نکرده باشد. پس امضاء ارجع باید پای این حجیت عقلائیه باشد ولی امضاء و عدم ردع شارع هم یک حکم شرعی محسوب نمی‌شود تا بخواهد استصحاب شود. شارع می‌خواهد این امر عقلائیه را امضاء کند یعنی در واقع آنچه را در بین عقلاء جریان دارد و مرتکز بین عقلاء است تأیید کند؛ تأیید که حکم شرعی و جعل نیست. لذا حتی مستصحب را ما نمی‌توانیم به عنوان یک موضوع دارای یک

اثر شرعی تصویر کنیم. استصحاب چرا باید جریان پیدا کند؟ استصحاب باید در یک حکم شرعی یا موضوع دارای اثر شرعی جریان پیدا کند و در مسئله‌ی محل بحث ما نه یک حکم شرعی وجود دارد تا بخواهد استصحاب شود و نه یک موضوع دارای اثر شرعی. لذا این استصحاب جریان ندارد.

البته امام(ره) در ادامه دو اشکال را مطرح می‌کنند و به آن اشکالات جواب می‌دهند که ما وارد این بحث نمی‌شویم. در نهایت امام یک راه حلی را هم برای خروج از این مشکل بیان می‌کنند که البته راه حل اشکال نیست چون اشکال را منهدم نمی‌کند بلکه صرفاً نیاز به جریان استصحاب را محدود به موارد اختلاف فتوای حی با فتوای میت می‌کند؛ امام می‌فرماید: اگر فرض شود رأی و فتوای فقیه حی با همه آنچه که در رساله میت است موافق باشد، آن وقت می‌شود مقلد را به رساله‌ی میت ارجاع داد بدون اینکه نیازی به استصحاب باشد. این انهدام اشکال را در پی ندارد و فقط می‌خواهد بگوید این مشکل در این موارد پیش نمی‌آید یعنی در بعضی موارد اصلاً ما نیازی به اجرای استصحاب نداریم تا به این مانع بر بخوریم والا اصل اشکال بر سر راه جریان استصحاب را ایشان قبول دارند.

فتحصل در اشکال پنجم امام می‌فرماید این استصحاب جاری نیست چون نه یک حکم شرعی وجود دارد که بتوان آن را استصحاب کرد و نه یک موضوع دارای حکم شرعی که بتوان آن را استصحاب کرد. (1)

بررسی کلام مرحوم امام(ره):

همان گونه که گفتیم

ص: 649

این اشکال در واقع یک بیان کامل تری است از اشکال اول که مرحوم آقای حکیم مطرح کردند و ما پاسخ آن اشکال را سابقاً دادیم؛ اصل فرمایش امام کاملاً درست است که مستصحب باید یک حکم شرعی یا موضوع دارای اثر شرعی باشد لکن باید ببینیم آیا در ما نحن فیه چیزی که به عنوان یک حکم شرعی شناخته شود و قابل استصحاب باشد وجود ندارد؟ آیا در ما نحن فیه ما نمی توانیم یک موضوع دارای اثر شرعی تصویر کنیم تا آن را به عنوان مستصحب قرار دهیم؟

امام در واقع چهار احتمال برای اینکه مستصحب یک حکم شرعی باشد، ذکر کردند و هر چهار احتمال را رد کردند و فرمودند که اگر بخواهد مستصحب یک حکم شرعی باشد باید یکی از این چهار احتمال باشد و هیچ کدام قابل جریان نیست.

در احتمال اول امام فرمودند مستصحب را حجیت شرعی قرار دهیم؛ طبق مبنای امام در باب حجیت این سخن درست است چون به نظر امام اساساً چیزی به عنوان حجیت شرعی نداریم ایشان معتقدند حجیت شرعی قابل جعل نیست؛ از نظر مبنایی این در چهارچوب مبنای امام هست ولی ما عرض کردیم این مسئله محل اختلاف است. سخن ما این است که چرا حجیت قابل جعل نباشد و چرا حجیت شرعی نداشته باشیم؟ ما در اشکال به مرحوم آقای حکیم هم عرض کردیم حجیت قابل جعل است؛ حجیت قطع قابل جعل نیست یعنی کسی که یقین و قطع پیدا می کند به چیزی این یقین و قطع او مسلماً حجت است و حجیت آن قابل جعل نیست اما در

مورد امارت این مسئله جای بحث دارد؛ گرچه امام در مورد امارت هم معتقدند حجیت آن قابل جعل نیست اما ما در مباحث اصول در بحث جعل از احکام وضعیه در رابطه با حجیت اشاره کردیم که حجیت امارت قابل جعل است (حجیت خبر واحد و ظواهر فتوای مجتهد قابل جعل است) لذا در رابطه با حجیت شرعیه اشکالی که به امام (ره) وجود دارد یک اشکال مبنایی است.

اما در مورد احتمال دوم که جواز عمل بر طبق قول مجتهد به عنوان مستصحب قرار داده شود، امام فرمودند این قابل استصحاب نیست چون جواز عمل بر طبق فتوای میت اصلاً یک حکم شرعی نیست بلکه یک امر ارتکازی عقلانی می باشد. ما دلیلی نداریم شارع جواز عمل به فتوای مجتهد را جعل کرده باشد اینجا هم عرض ما به امام این است که ادله جواز تقلید که این همه روایات و آیات مورد بررسی قرار گرفت، مفاد آن جعل جواز عمل بر طبق فتوای مجتهد بود (امامی فرماید این ادله همه ارشاد به آن امر عقلانی است و جعل حجیت نمی کند ولی عرض ما این است که این ادله جعل جواز عمل بر طبق فتوای مجتهد می کند.) لذا از ادله استفاده می شود که جواز عمل بر طبق فتوای مجتهد قابل جعل است و اگر قابل جعل بود یعنی یک حکم شرعی می باشد پس قابل استصحاب هست.

اما آنچه که ایشان در رابطه ی با استصحاب احکام واقعیه و احکام ظاهریه فرمودند به نظر ما صحیح است چون احکام واقعیه محل شک و تردید نیست تا بخواهد استصحاب شود یعنی

اگر ما بخواهیم حکم واقعی را استصحاب کنیم مشکل حل می شود چون حکم واقعی یک حکم شرعی می باشد، خوب می آییم خود حکم واقعی را مستصحب قرار می دهیم آن وقت استصحاب در یک حکم شرعی جریان پیدا می کند و مشکل حل می شود ولی مشکل دیگری به وجود می آید و آن اینکه چون شک در بقاء احکام واقعی نداریم تا بخواهیم استصحاب جاری کنیم لذا در مورد احتمال سوم حق با امام است.

در مورد احتمال چهارم هم ما موافق با ایشان هستیم و سابقاً ما نیز این نظر را اختیار کردیم که در مواردی که اماره ای قائم می شود هیچ حکم ظاهری جعل نمی شود و شارع بر طبق مؤدیات امارات حکم ظاهری جعل نمی کند در مورد فتوای مجتهد هم همین گونه می باشد یعنی وقتی مجتهد فتوی می دهد اصلاً این گونه نیست به دنبال فتوای مجتهد خداوند متعال یک حکم ظاهری را بر طبق آن فتوی جعل کند؛ ما هم تقسیم حکم شرعی به حکم واقعی و ظاهری را انکار کردیم و آنچه که هست این است که رأی مجتهد هم مثل سایر امارات راه و طریقی است به سوی واقع که البته باید امارایت و طریقت آن را شارع تأیید کند ولی علی رغم اینکه ما در مورد این دو احتمال اخیر با امام موافق هستیم که استصحاب احکام واقعی در مانحن فیه جاری نیست چون شک در بقاء نداریم و استصحاب در احکام ظاهری جاری نیست چون اصلاً حکم ظاهری نداریم تا بخواهیم استصحاب کنیم. اما چه مانعی دارد ما حجیت شرعی را

استصحاب کنیم؟ چه مانعی دارد جواز عمل بر طبق فتوی و رأی مجتهد را استصحاب کنیم یعنی مستصحاب را اگر آن دو احتمال اول و دوم قرار بدهیم هر دو حکم شرعی هستند و مانعی بر سر جریان استصحاب نیست. لذا به نظر می رسد اشکال امام به این استصحاب در این جهت وارد نیست.

اگر هم مستصحاب را بخواهیم یک موضوع دارای اثر شرعی قرار دهیم و بگوییم مستصحاب حجیت عقلانیه است بله اگر مستصحاب را حجیت عقلانیه قرار بدهیم، اینجا دیگر اثر شرعی بر آن مترتب نمی شود و صرفاً یک امر عقلانی می باشد که واقع بوسیله آن منجز شده است (درست است که واقع یک حکم شرعی است ولی خود حجیت عقلانیه موضوع برای یک اثر شرعی قرار نگرفته است. فتحصل مما ذکرنا کله اینکه اشکال پنجم هم به این استصحاب وارد نیست.

بحث جلسه آینده: باید دید که بالاخره این دلیل استصحاب آیا دال بر جواز تقلید ابتدائی از میت می باشد یا نه؟

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 75

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم

تاریخ: 9 اسفند

1390

موضوع جزئی: ادله

جواز تقلید ابتدائی از میت مصادف

با: 6 ربیع الثانی 1433 سال

دوم جلسه: 75

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

خلاصه جلسه گذشته:

نتیجه بحث در مورد دلیل چهارم قائلین به جواز تقلید میت ابتدائاً این شد که استصحاب حجیت فتوای مجتهد میت یا استصحاب جواز تقلید از او یا استصحاب جواز اخذ از مجتهد میت مبتلاً به

ص: 653

اشکالاتی شد که همه آنها مورد خدشه قرار گرفت؛ مجموعاً پنج اشکال نسبت به این استصحاب مطرح گردید و پاسخ این اشکالات داده شد. البته بعضی از این اشکالات نزدیک به هم بودند اما در عین حال قابلیت اینکه به نحو مستقل ذکر بشوند را داشتند. دو دلیل دیگر باقی مانده که باید ببینیم آیا جواز تقلید ابتدائی از میت را ثابت می کنند یا خیر؟

دلیل پنجم:

دلیل پنجم روایتی است که شیخ طوسی در کتاب غیبت نقل کرده است. شیخ طوسی در این کتاب از عبدالله کوفی خادم حسین بن روح از نواب امام زمان (عجل الله) این روایت را نقل می کند: «قال سئل الشيخ عن كتب ابن ابي العزافر بعد ما ذمّ و خرجت فيه اللعنه فقيل له فكيف نعمل بكتبه و بيوتنا منها ملاً؟» عبدالله کوفی می گوید از شیخ حسین بن روح نوبختی سؤال شد در مورد کتب ابن ابی عزافر بعد از آنکه نسبت به او لعنت و مذمت پیش آمد. از شیخ حسین بن روح پرسیده شد که حال با کتب ابن ابی عزافر چه کنیم در حالی که خانه های ما از این کتابها پر است. «فقال الشيخ: اقول فيها ما قاله ابو محمد الحسن بن علي (عليه السلام) و قد سئل عن كتب بني فضال» حسین بن روح در پاسخ به این سائل می گوید من همان چیزی را می گویم که امام حسن بن علی العسکری (علیه السلام) وقتی از او در مورد کتب بنی فضال سؤال شد پاسخ دادند «فقيل له كيف نعمل بكتبهم و بيوتنا منها ملاً؟» از امام (علیه السلام) سؤال شد

ص: 654

که ما چگونه به کتب اینها عمل کنیم در حالی که خانه های ما از این کتب پر است؟ «فقال (علیه السلام) خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا» (1)

امام (علیه السلام) در پاسخ به این سؤال فرمودند به آنچه که آنها روایت کرده اند اخذ کنید و آنچه که آنها رأی و نظر داده اند رها کنید و از آن دور شوید.

همه بحث در همین قسمت آخر روایت است؛ حال این روایت چگونه دلالت می کند بر جواز تقلید ابتدائی از میت؟ تقریب استدلال به روایت:

سؤالی که در مورد کتب بنی فضال شده در واقع مربوط به زمانی است که بنی فضال از دنیا رفته چون حسن بن علی بن فضال بیست سال قبل از ولادت امام (علیه السلام) فوت کرده بود. پسر او علی که کوچکترین آنها بوده از اصحاب امام هادی (علیه السلام) بود. معلوم می شود سؤال از کتب کسانی است از دنیا رفته اند و خودشان در قید حیات نیستند؛ و سؤال هم از کیفیت عمل به کتب ایشان است. کتب آنها ظاهراً مشتمل بر روایات و آراء و انظار خودشان بوده است. اینکه سائل اینجا سؤال کرده است ما چگونه به کتب اینها عمل کنیم یعنی سؤال از کیفیت عمل است نه از اصل عمل به کتب اینها؛ یعنی گویا اصل عمل به کتب اموات اعم از کتب مشتمل بر روایت و مشتمل بر رأی و فتوی گویا مسلم بوده است منتهی در خصوص بنی فضال از کیفیت آن سؤال کرده اند امام (علیه السلام) هم جواب دادند به اینکه روایات آن را اخذ کنید ولی آراء و انظار آنها را ترک کنید؛

ص: 655



اگر عمل به کتب اموات جائز نبود دیگر جایی برای این سؤال و جایی برای این پاسخ امام (علیه السلام) نبود. پس با ملاحظه این دو نکته که عرض کردیم دلالت این روایت بر جواز تقلید ابتدائی از میت تمام است. اولاً بنی فضال آن موقع از دنیا رفته بودند و ثانیاً سؤال و جواب نشان دهنده این است که عمل به کتب اموات جائز بوده و در نزد سائل مفروغ عنه بوده است چون سؤال از کیفیت عمل می کند که ما در مورد این کتب چکار کنیم و گویا اصل اینکه می توانستند به کتبی که فتوی و روایت را نقل کرده در نزد اینها جائز العمل بوده منتهی در خصوص این مورد سؤال می کنند و امام هم جواب دادند. بر این اساس این روایت بر جواز تقلید ابتدائی از میت دلالت می کند.

سؤال: این روایت می گوید که روایات را اخذ کنید و رأی و نظر را کنار گذارید؟

استاد: ممکن است در نظر بدوی این به ذهن بیاید اما مسئله این است که قبل از اینکه این مطلب تطبیق بر بنی فضال پیدا کند در ذهن سؤال کننده اصل اخذ به کتب اموات مفروغ عنه بوده لکن می گوید که ما با اینها چکار کنیم و آن قاعده را در مورد اینها عمل کنیم یا خیر؟ مستدل می گوید سؤال نشان دهنده یک نکته است یعنی سائل در واقع سؤال می کند از کیفیت عمل نه از اصل عمل یعنی اصل عمل گویا در ذهن سؤال کننده قطعی بوده که به کتب اموات می توان رجوع کرد اعم

ص: 656

از کتب مشتمل بر روایت و رأی ولی گویا در مورد اینها یک ویژگی وجود داشته که فرموده است به آراء آنها اخذ نکنید.

بررسی دلیل پنجم:

صرف نظر از سند این روایت که آیا این روایت از نظر سندی مشکلی دارد یا نه؛ مسئله عمده این است که در روایت سؤال شده از امام (علیه السلام) «کیف نعمل بکتبهم و بیوتنا منها ملاً» خانه های ما پر است از کتب بنی فضاال ما با این کتب چکار کنیم؟ یعنی او نمی پرسد عمل به این کتب به چه کیفیتی باشد. این مثل این می ماند که فرض کنید یک کتاب درسی در اختیار طلاب وجود دارد حال متن درسی عوض می شود، آن وقت سؤال می شود که ما با این کتب چکار کنیم در حالی که همه جا از این کتاب پر است. وقتی سؤال می شود که «کیف نعمل بکتبهم» یعنی گویا در ذهن سائل این بوده که دیگر این کتب فائده ای ندارد یا به جهت اینکه اینها از دنیا رفته اند یا به جهت اینکه دارای افکار و آراء و عقاید خاصی شدند؛ امام می فرماید: به آنچه که روایت کرده اند اخذ کنید و آنچه را که رأی و نظر آنهاست کنار بگذارید یعنی می خواهند بفرمایند این کتب بی فائده نیست و هنوز می تواند مورد استفاده قرار بگیرد. بنابراین:

اولاً: چنانچه گفتیم مسئله اصلی در سؤال این است که ما با این کتب چکار کنیم؛ ما نمی توانیم از این روایت استفاده کنیم که اصل عمل به کتب اموات مفروغ عنه بوده و اینجا سؤال

ص: 657

از کیفیت عمل بوده است. این از این روایت قابل استفاده نیست چون از لحن سؤال سائل بر نمی آید که اصل عمل به کتب اموات روایتاً و رأیاً مفروغ عنه بوده است.

ثانیاً: اینکه ما رأوا باید به دستور امام کنار گذاشته شود این عمدتاً در مسائل اعتقادی بوده است نه در دایره احکام؛ بحث ما در مورد احکام شرعی می باشد اما آنچه که در این روایت امر به کنار گذاشتن آنها شده است ظاهر آن این است که منظور آن مسائل اعتقادی و اصول عقاید است. پس نمی توانیم به نحو قاطع بگوییم این روایت دلالت بر مدعا می کند یعنی حداقل دلالت این روایت بر مدعا روشن نیست.

دلیل ششم: اطلاقات احوالی

ما در بیان ادله قائلین به جواز تقلید ابتدائی از میت گفتیم دلیل اول آنها اطلاقات ادله لفظیه بود؛ یعنی ادله جواز تقلید به نظر آنها اعم از آیات و روایت، مطلق هستند و در این ادله هیچ قیدی دال بر اختصاص جواز تقلید به حی وجود ندارد. پس اطلاق لفظی این ادله دلالت می کند بر اینکه در مفتی حیات شرط نیست و می توان از مجتهد میت هم تقلید کرد؛ این دلیل اول قائلین به جواز تقلید ابتدائی از میت بود که در آنجا مطرح شد اما در اینجا سخن از اطلاق احوالی است و سخن از اطلاق لفظی نیست. معنای اطلاق احوالی چیست؟ ما از کدام دلیل این اطلاق احوالی را استفاده می کنیم؟

این مطلب از روایاتی که ائمه علیهم السلام ارجاع به اشخاص معین داده اند استفاده می شود؛ چنانچه سابقاً

ص: 658

هم گفته ایم در روایاتی ائمه (علیه السلام) مردم را ارجاع داده اند به محمد بن مسلم یا زراره یا یونس بن عبدالرحمن. در یک روایتی، ابن ابی یعفور سؤال می کند و می گوید اگر من نیاز پیدا کردم به چه کسی مراجعه کنم؟ امام (علیه السلام) در پاسخ می فرماید: «ما یمنعک عن محمد بن مسلم الثقفی؟» چه منعی دارد از اینکه به محمد بن مسلم ثقفی رجوع کنی؟<sup>(1)</sup>

یا مثلاً در مواردی سؤال می کنند که «عمّن أخذ معالم دینی؟» امام (علیه السلام) می فرمایند از یونس بن عبدالرحمن یا در جایی می فرماید: «علیک بهذا الجالس» و اشاره به زراره می کند. بالاخره در اینکه بر اساس روایات متعدد ائمه علیهم السلام مردم را ارجاع به اشخاص معین داده اند تردیدی نیست؛ این ارجاعات به نحو مطلق است یعنی اگر ارجاع به این اشخاص شده این منحصر به زمان حیات آنها نیست. ارجاع صرفاً به معنای مراجعه حضوری و پرسیدن شفاهی نیست. وقتی امام (علیه السلام) می فرماید به فلان شخص مراجعه کنید این معنایش این نیست که بروید حضوراً پرسید یا شفاهماً پرسید؛ ارجاع به این اشخاص یعنی ارجاع به آراء و علم و نظر و فتوای آنان. ارجاع به شخص گاهی به مراجعه حضوری و سؤال شفاهی است و گاهی به مراجعه به کتب و آثار است. پس در این ارجاعات اطلاق احوالی وجود دارد یعنی این ارجاع هم شامل زمان حیات آنها می شود و هم شامل زمان پس از فوت و مرگ آنها می شود؛ اگر چنین مطلبی از این روایات استفاده شود (که ظاهراً هم می شود) معنایش این است که اگر کسی در زمان

ص: 659

---

1- . وسائل، ج 27، ص 144، باب 11 از ابواب وجوب الرجوع فی القضاء و الفتوی، حدیث 23، طبع 30 جلدی.

محمد بن مسلم زنده نبود بعد از حیات هم می تواند به کتب او مراجعه و به رأی و فتوی و نظر او اخذ کند.

اشکال:

نسبت به این دلیل یک اشکالی مطرح شده است؛ اشکال این است که این ارجاعات به اشخاص معین توسط ائمه (علیه السلام) نه برای اخذ فتوی و رأی آنان بلکه برای اخذ روایت است؛ وقتی سائل سؤال می کند که من در مورد معالم دین چه کنم یا دیگری سؤال می کند که من در وقت احتیاج چه کنم امام (علیه السلام) نام اشخاصی را می برد و ارجاع به آنان می دهد، این ارجاع برای این است که این اشخاص مورد وثوق و اعتماد ائمه (علیه السلام) بودند و احکام را از امام شنیده بودند و می توانستند آنچه را که از ائمه شنیده اند برای دیگران نقل کنند. پس ارجاع امام (علیه السلام) صرفاً برای این بوده که مردم روایات ائمه (علیه السلام) را از زبان آنان اخذ کنند و ارجاع برای اخذ رأی و فتوی نبوده است. اگر ارجاع برای اخذ روایت بوده، در روایت فرقی بین حیات و ممات راوی نیست و شرط حیات وجود ندارد. ولی مسئله این است که این روایت اگر عدم شرطیت حیات از آن استفاده شود یا اطلاق احوالی داشته باشد و شامل زمان فوت و پس از مرگ بشود، فقط بالنسبه الی الرواه و مربوط به نقل حدیث است نه اخذ فتوی لذا این روایت برای استدلال مناسب نیست.

پاسخ:

پاسخ این است که همان گونه که کراراً گفته ایم و الآن هم تأکید می کنیم مسئله ی اجتهاد و استنباط در

ص: 660

صدر اول وجود داشته است. البته اجتهاد در آن زمان بسیار بسیط بوده ولی اصل آن وجود داشته و اساساً خود ائمه (علیه السلام) روش استنباط را به اصحاب تعلیم می دادند. در بین اصحاب ائمه (علیه السلام) برخی جایگاه خاص علمی داشتند و از هر جهت مورد اعتماد آنها بودند لذا ائمه (علیه السلام) به این اشخاص هم ارجاع دادند. پس آن اشخاص صرفاً به عنوان ناقل حدیث و راوی حدیث نبودند و گاهی اطلاق فقیه بر آنها می شده و فقاہت آنها مورد تأیید ائمه (علیه السلام) بوده است و رأی و نظر و فتوی می دادند و ائمه (علیه السلام) هم اساساً آنها را تشویق می کردند به فتوی دادن؛ وقتی ارجاع به این اشخاص می شود و اینها هم اهل فتوی بوده اند و ما هم گفتیم مسئله ی اجتهاد و استنباط در آن عصر هم بوده است آن وقت چگونه ادعا می کنید این ارجاع فقط برای شنیدن روایت بوده است؟ این ارجاع مطلق است یعنی هم از حیث روایت و فتوی اطلاق دارد و هم از حیث حیات و ممات. شاهد آن هم این است: وقتی سائل سؤال می کند من به چه کسی رجوع کنم در هنگام عدم دسترسی به شما، امام (علیه السلام) می فرماید: مثلاً به زرارہ. آیا امام (علیه السلام) همه احکامی که مردم به آن نیاز داشتند قبلاً بیان کرده بودند؟ گاهی مسائل جدیدی پیش می آمد که اصلاً قبلاً ائمه (علیه السلام) بیان نکرده بودند. اینگونه نبوده که همه آنچه را که مردم می دانستند و می خواستند یکجا ائمه (علیه السلام) برای این اصحاب نقل کرده باشند. این خودش نشان دهنده این است

که در مواردی که مسئله ی تازه ای پیش می آمد مردم با مراجعه به این اشخاص می توانستند حکم مسئله را بدست آورند حال این حکم را گاهی به صورت نقل روایت همانگونه که از خود امام شنیده بودند بیان می کردند و گاهی ممکن بود استنباط خودشان از آنچه را که ائمه (علیه السلام) فرموده بودند بیان کنند. دلیل آن هم این است که خود این اشخاص گاهی با هم در مواردی اختلاف دارند. لذا در مجموع این ارجاع فقط برای شنیدن روایات نبوده بلکه برای دانستن آراء و انظار آنها هم بوده است لذا در مجموع به نظر می رسد این اشکال وارد نیست.

نتیجه اینکه اطلاق احوالی موجود در این روایات شامل زمان وفات آنها می باشد و یک مؤیدی هم این اطلاق دارد و آن اینکه هیچ یک از سؤال کنندگان در هیچ موردی سؤال نکرده که اگر فلاخی از دنیا رفت به چه کسی رجوع کنیم؟ یعنی در ذهن آنها این بوده که این ارجاع مطلق است و شامل بعد از فوت هم می شود لذا دلیل ششم به نظر می رسد مبتلا به اشکال نیست.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 76

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم

تاریخ: 10

اسفند 1390

موضوع جزئی: جمع بندی ادله

جواز تقلید ابتدائی از میت مصادف با: 7 ربیع الثانی

1433 سال

دوم جلسه: 76

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

جمع بندی ادله قائلین به جواز تقلید ابتدائی از میت:

مناسب است یک جمع بندی از مباحث مطرح شده داشته باشیم. البته هنوز بحث از فرع اول تمام نشده ولی در هر صورت برای فهم بهتر بحث این جمع بندی ضروری به نظر می رسد.

فرع اول مسئله سیزدهم این بود که آیا تقلید از میت ابتدائاً جائز است یا نه؟ ما عرض کردیم در این مسئله دو قول وجود دارد یکی قول مشهور قریب به اتفاق فقهاء است که می گویند تقلید میت ابتدائاً جائز نیست و دیگری هم قول به جواز تقلید میت ابتدائاً می باشد که میرزای قمی و اخباریین به آن ملتزم شده اند. البته از بعضی از کلمات مقدس اردبیلی هم این مطلب استفاده می شود. دو قول دیگر هم ذکر شد که به حسب ظاهر تفصیل در این مسئله بود، لکن گفتیم این دو قول از محل نزاع خارج است.

پس عمده اقوال همین دو قول جواز و عدم جواز تقلید ابتدائی از میت می باشد. ما در آغاز بحث مبنای میرزای قمی و اخباریین را در این رابطه مورد بررسی قرار دادیم و اشکالات مبنای میرزای قمی و اخباریین را ذکر کردیم. بعد از این مسئله گفتیم ابتدائاً باید در مسئله ی تقلید ابتدائی از میت تأسیس اصل کنیم؛ فائده تأسیس اصل این است که اگر از دلیل دست ما کوتاه شد و نتوانستیم دلیلی بر جواز و یا عدم جواز تقلید ابتدائی از میت پیدا کنیم، رجوع به این اصل کنیم. منظور از اصل اولی هم یعنی آنچه که مقتضای عمومات و اطلاقات یا حکم عقل است با قطع نظر از ادله خاصه؛ اگر ما



هیچ دلیلی در این مسئله نداشته باشیم و ما باشیم و این موضوع به حسب قواعد و عمومات و اطلاقات چه حکمی در اینجا می شود بیان کرد؟ در مورد اصل اولی گفته شد، اصل عدم جواز تقلید ابتدائی یا عدم حجیت فتوای میت است. تقریرهای مختلفی از این اصل ارائه شده که بر طبق برخی از این تقریرها این اصل یک اصل عقلی و طبق بعضی از تقریرها اصل شرعی می باشد. ما پنج تقریر برای اصل ذکر کردیم؛ همه این پنج تقریر مبتلا به یک اشکال اساسی بود و آن اینکه در مقابل، استصحاب جواز تقلید یا حجیت فتوای مجتهد را داریم؛ بالا-خره می گوئیم این مجتهد میت قبلاً-جائز التقلید بود و قبلاً فتوای او حجت بود الآن که شک می کنیم فتوای او حجت است یا نه، استصحاب بقای حجیت یا جواز تقلید یا جواز اخذ به فتوای او را جاری می کنیم. و این استصحاب بر آن اصولی که گفته شد یا حاکم و یا وارد است. پس نتیجه این است که ما اصل اولی عدم جواز تقلید ابتدائی از میت مردود است. لکن عرض کردیم به این استصحاب اشکال شده که این استصحاب یا استصحاب حجیت است و یا استصحاب حکم ظاهری است و یا استصحاب حکم واقعی؛ این را ما به عنوان سه احتمال در این اصل جاری در مقابل اصل اولی مطرح شده توسط بعضی از بزرگان ذکر کردیم و گفته شد بنابر هر سه احتمال این استصحاب جریان ندارد لکن در ادامه مطرح شد که انصاف این است که این اشکال به استصحاب وارد نیست البته در

مورد این استصحاب نکات و اشکالات دیگری مطرح است که گفتیم بعداً به آنها اشاره خواهیم کرد (ما این استصحاب را در دو جا بحث کردیم که باید دقت کرد با استصحاب حجیت فتوای مجتهد را یکبار در بحث تأسیس اصل مطرح کردیم یعنی در مقابل آن اصل عدم اولی که بعضی گفته اند استصحاب حاکم یا وارد است و یکبار هم به عنوان دلیل چهارم قائلین به جواز تقلید ابتدائی از میت مطرح کردیم)

این استصحاب را در دو جا مطرح کردیم که موضع دوم به یک معنی مکمل موضع اول است.

در هر صورت ما نتیجه ای که در اصل اولی مربوط به تقلید ابتدائی از میت ذکر کردیم این شد که اولی این است که اصل اولی را اینگونه تقریر کنیم: به طور کلی اصل اولی در باب ظنون حرمت عمل به ظن است الا ما خرج بالدلیل؛ از حرمت عمل به ظن اموری خارج شده و حجت شده اند مثل ظن حاصل از خیر واحد و ظواهر از جمله اموری که از حرمت عمل به ظن خارج شده فتوای مجتهد حی می باشد. فتوای مجتهد حی بهر حال حجت است با اینکه از اموری است که ظن آور است ولی دلیل خاصی داریم که آن را از تحت حرمت عمل به ظنون خارج می کند لذا فتوای مجتهد حی قطعاً از دایره حرمت عمل به ظن خارج است.

اگر ما باشیم و فتوای میت و طبق فرض دست ما از دلیل کوتاه باشد و با قطع نظر از ادله خاصه درباره مجتهد میت شک داریم که آیا

فتوای مجتهد میت حجه أم لا؟ آیا فتوای میت از حرمت عمل به ظن خارج شده یا نه؟ وقتی ما شک داریم، تحت عموم حرمت عمل به ظن باقی می ماند. نتیجه این است که تقلید از میت جائز نیست. لذا اصل اولی در باب تقلید از میت عدم جواز است یعنی مقتضای عموماًت و قواعد این است که تقلید ابتدائی از میت جائز نیست.

بعد از تأسیس اصل عرض کردیم ادله دو قول را باید بررسی کنیم؛ ابتدا ادله قائلین به جواز تقلید میت ابتدائاً را ذکر کردیم. ما شش دلیل برای این قول بیان کردیم:

دلیل اول اطلاعات ادله لفظیه تقلید بود؛ عرض شد بر طبق این دلیل هیچ یک از آیات و روایاتی که دلالت بر جواز تقلید می کند مقید به قید حیات نشده است یعنی در هیچ کدام شرط نشده کسی که می خواهی از او تقلید کنی باید در قید حیات باشد لذا این اطلاق اقتضاء می کند بتوان از مجتهد میت هم تقلید کرد.

به این دلیل اول اشکالاتی شد؛ یک اشکال را مرحوم آقای آخوند مطرح کردند که اصلاً این ادله از این حیث اطلاق ندارد تا شما بخواهید به اطلاقش تمسک کنید و بگویید قید حیات اعتباری ندارد. این ادله در مقام بیان اصل تشریح هستند نه خصوصیات و شرایط کسی که می شود از او تقلید کرد. لذا از حیث شرایط مجتهد و مفتی در مقام بیان نیستند بنابراین به اطلاق این ادله نمی شود تمسک کرد. ما عرض کردیم این اشکال آقای آخوند وارد نیست کما اینکه قبلاً هم در موارد متعددی

مرحوم آخوند در اطلاقات ادله ی تقلید تشکیک کرده بودند و ما آنجا جواب دادیم نتیجه این بود که این ادله از این جهت در مقام بیان هستند و به اطلاقاتشان می شود اخذ کرد. پس اشکال اول به دلیل اول وارد نبود.

اشکال دومی به این دلیل شده که نوعاً بزرگان مطرح کرده اند و آن اینکه این ادله درست است اطلاق دارند لکن مسئله این است که اگر یک عنوانی در دلیلی ذکر شود، این عنوان ظهور در فعلیت دارد یعنی کسی که بالفعل فقیه است. بنابراین ادله با عنایت به ظهور در فعلیت دلالت دارد بر اینکه از میت نمی شود تقلید کرد چون فعلیت ملازم با حیات است. این اشکال دومی بود که به دلیل اول وارد شد.

ما در مورد این اشکال هم یک ان قلت و قلت مطرح کردیم نتیجه ای که گرفتیم این بود که بر فرض این عناوین ظهور در فعلیت داشته باشند نهایتش این است که به واسطه این اطلاقات حجیت فتوای فقیه بالافعل ثابت می شود، اما نفی حجیت فتوای میت از این ادله استفاده نمی شود. اگر مماشات کنیم و بپذیریم این عناوین ظهور در فعلیت دارند نهایتش این است که بر طبق این ادله فتوای فقیه بالفعل یعنی کسی که الآن متصف به وصف فقاہت است حجت می شود اما آیا من لم یکن فقاہتہ بالفعل آیا این شخص فتوایش معتبر نیست؟ گفتیم نهایت چیزی که می توان گفت این است که از این دلیل عدم حجیت فتوای میت استفاده نمی شود. اگر این را بگوییم این دلیل دلالت بر جواز

تقلید ابتدائی نمی کند کما اینکه نمی تواند دلیل بر عدم جواز هم باشد. اما اگر بخواهیم در این دلیل دقت کنیم بعید نیست بتوانیم از این دلیل، جواز تقلید ابتدائی از میت را استفاده کنیم؛ چون اگر فعلیت در این عنوان دخیل باشد این مربوط به حال استنباط است یعنی کسی که می خواهد استنباط کند در مقام حدوث فتوی باید فقیه باشد اما اینکه بعد از آن هم باید فعلیت حفظ شود نمی شود به نحو قطعی ادعا کرد.

دلیل دوم سیره عقلائی بود؛ عرض شد که قطعاً سیره عقلاء بر رجوع جاهل به عالم است اعم از حی و میت (در صغرای مسئله تردیدی نیست) عمده این است که باید بینیم آیا این سیره با مخالفت شارع مواجه شده است یا نه؟ عرض کردیم در مورد رادع سیره عقلاء سه احتمال وجود دارد؛ ما سه احتمال در مورد رادع سیره عقلاء را بررسی کردیم. یک احتمال را مرحوم آقای خوئی فرموده بودند؛ ایشان با ضمیمه چند مطلب نتیجه گرفتند اگر این سیره ردع نشده باشد لازمه اش توالی فاسده ای است که نمی توان به آن ملتزم شد. لذا از آن مقدمات استفاده کردند که این سیره از نظر شارع مردود است. احتمال دوم این بود که ما در مقابل این سیره اجماع بر عدم جواز تقلید ابتدائی از میت داریم و اجماع رادع سیره عقلاء می باشد. احتمال سوم را امام (ره) فرموده بودند که ما اصلاً نمی توانیم از عدم ردع شارع موافقت و تأیید شارع، نسبت به این سیره را کشف کنیم چون اساساً این روش در آن زمان

ممکن و متعارف نبود و برای اینکه ما بتوانیم رضایت و تأیید شارع را نسبت به سیره ای کشف کنیم باید امکان آن سیره وجود داشته باشد و آن سیره در مرئی و منظر شارع محقق شده باشد که ما از سکوت شارع موافقت او را کشف کنیم در حالی که رجوع به اموات در آن زمان ممکن و متعارف نبود. پس این سیره مورد تأیید شارع نیست. آنگاه ما هر سه احتمال را رد کرده و اشکالات آنها را بیان کردیم و گفتیم در مقابل سیره عقلائیة رادعی وجود ندارد. تنها چیزی که باید منتظر بود که آیا رادعی می توان پیدا کرد یا خیر این است که ببینیم در بین ادله قائلین به عدم جواز چیزی به عنوان رادع می تواند باشد یا نه؟ لذا در مجموع به نظر می رسد این سیره عقلائیة مشکلی ندارد.

دلیل سوم حکم عقل بود؛ عرض کردیم دلالت دلیل سوم تمام نیست یعنی از نظر عقل تقلید ابتدائی از میت جائز نیست.

دلیل چهارم استصحاب حجیت فتوای میت یا جواز تقلید از میت یا جواز اخذ به قول میت بود. نسبت به این دلیل پنج اشکال مطرح شد که همه این اشکالات یک به یک مورد بررسی قرار گرفت و معلوم شد که هیچ کدام از آن اشکالات به استصحاب وارد نیست.

دلیل پنجم روایت خاصه «خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا» بود که از حسین بن روح نقل شد. این دلیل اشکالی داشت که اشکال آن را بیان کردیم.

دلیل ششم هم اطلاقات احوالی ادله ای است که در آن ادله ائمه (علیه السلام)

ارجاع به اشخاص معین داده اند. عرض کردیم ائمه (علیه السلام) ارجاع به اشخاصی مانند محمد بن مسلم، زراره، یونس بن عبدالرحمن و امثال اینها داده اند؛ این ادله اطلاق دارند اما اطلاق لفظی نیست بلکه اطلاق احوالی می باشد یعنی هم شامل زمان حیات آنها و هم شامل زمان وفات آن اشخاص می شود. پس به طور کلی نفس این ارجاع نشان دهنده این است که رجوع به میت اشکالی ندارد.

یک اشکالی به این دلیل شده بود که این اشکال را هم ما بررسی کردیم.

نتیجه: در مجموع از بین ادله ی ششگانه قائلین به جواز تقلید ابتدائی از میت معلوم شد که دلیل دوم یعنی سیره عقلاء و دلیل چهارم یعنی استصحاب و دلیل ششم یعنی اطلاق احوالی بعضی روایات، دلالت بر جواز تقلید ابتدائی از میت دارند. البته دلیل سوم که حکم عقل باشد و دلیل پنجم که روایت خاصه باشد دلالت بر مدعی ندارند. دلیل اول هم اطلاقات ادله لفظیه تقلید بود که اشکالاتی به آن وارد شده ولی بعید نیست که از دلیل اول هم به نوعی بتوان جواز تقلید ابتدائی از میت را استفاده کرد. پس قائلین به جواز تقلید ابتدائی از میت سه دلیل روشن بر قول خود دارند.

این خلاصه ی بحث از ادله قائلین به جواز تقلید ابتدائی از میت بود. بیان این جمع بندی لازم بود تا یک استحضاری نسبت به مباحث گذشته حاصل شود. حال باید ادله قائلین به عدم جواز را هم ذکر کنیم و بعد نهایتاً ببینیم که بالاخره تقلید ابتدائی از میت جائز است یا نه؟

تذکر

ص: 670

روایتی است از امام صادق علیه السلام که می فرمایند: «العافیة نعمة خفية إذا وجدت نُسیت و إذا فُقدت دُكرت»

عافیت نعمتی است که اگر انسان آن را داشته باشد و واجد آن باشد از آن غفلت می کند و فراموشش می کند و اگر این نعمت از دستش برود یادش می افتد.

مسئله ی عافیت مطلب مهمی است؛ عافیت در دنیا خودش مراتب و اقسام و انواعی دارد و بدیهی ترین آن همین عافیت بدنی می باشد. اینکه انسان از نظر جسمی عافیت داشته باشد؛ همین بدن انسان و جسم انسان با همین کار عادی همیشگی خود چه اندازه مهم است. اگر در یکی از اجزاء بدن مریضی و نقصانی ایجاد بشود به چه میزان انسان را به یاد این می اندازند که هنگامی که مثلاً این سرما خوردگی را نداشت چقدر خود بود. پس به صورت معمولی تا انسان دچار بیماری نشده خود این نعمت برایش مخفی است وقتی که گرفتاری برایش پیش می آید آن وقت می فهمد که هر روز از چه نعمتی برخوردار بود و از آن غافل بود. حال فرض کنید نعم بالاتر و مهمتر اینها هر کدام نباشد زندگی بر انسان سخت می شود البته اگر این نعمت از انسان گرفته شود این گونه نیست که هیچ ثواب و اجر و پاداشی در آن نباشد. نعمتهایی که خداوند در برابر صبر در برابر آن مشکل به او عطا می کند بی حساب است.

حال عافیت در زندگی و جامعه و دین مهمتر است. یکی از ادعیه ای که از ائمه علیهم السلام وارد



شده همین مسئله عافیت در دین و عافیت در دنیا یا عافیت دنیا و آخرت است. اگرچه این روایت «العافیة نعمة خفیة إذا وُجدت نُسیت و إذا فُقدت ذُكرت» شاید بیشتر نظر به عافیت در دنیا دارد به عنوان نعمت. ولی بخشی از عافیت در دنیا مربوط به دین انسان است کسی که دینش محفوظ شود در این دنیا عافیت دارد و کسی که دینش آسیب بیند در این دنیا هم عافیت ندارد. خیلی مهم است که انسان واقعاً به این نعمتهایی که خداوند به او داده توجه کند و قدر بداند و به گونه ای نشود که زمانی که این نعمت از انسان سلب شد تازه آن موقع یادش بیفتد که دیگر فائده ای ندارد.

إن شاء الله خداوند ما را قدردان نعمت ها و شاکر نعمت های خودش قرار بدهد و همیشه عافیت در دین و دنیا به ما عنایت بفرماید.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 77

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم

تاریخ: 14

اسفند 1390

موضوع جزئی: ادله منکرین

جواز تقلید ابتدائی از میت مصادف با: 11 ربیع الثانی

1433 سال

دوم جلسه: 77

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

ادله منکرین جواز تقلید ابتدائی از میت:

منکرین جواز تقلید ابتدائی از میت یا به تعبیر دیگر قائلین به اشتراط حیات در مفتی به چند دلیل تمسک کرده اند؛

دلیل اول استدلال به چند آیه می باشد. آیاتی که در اصل مسئله جواز تقلید و حجیت فتوای مجتهد به

ص: 672

آن استناد شده بود در مورد عدم جواز تقلید ابتدائی از میت هم مورد استدلال قرار گرفته است:

آیه اول: آیه نفر: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (1).

در این آیه حجیت نظر و انذار فقیه ثابت شده است. بدنبال انذار هم مسئله حذر مطرح شده یعنی آیه می خواهد بگوید آنهایی که تفقه می کنند زمانی که باز می گردند قوم خودشان را باید انذار کنند «لعلهم یحذرون» چه بسا آنها متحذر بشوند. حال در مورد آیه و کیفیت استدلال به آیه بر حجیت فتوای فقیه، سابقاً بحث کرده ایم و الآن وارد آن مباحث نمی شویم. لکن اگر ما پذیرفتیم آیه دلالت می کند بر حجیت فتوای فقیه در آیه عنوان فقیه به کار رفته است «لیتفقها فی الدین» در واقع امر به فقاها و انذار می کند تا مردم متحذر شوند. پس عنوان فقیه از این آیه اصطیاد شده است. این عنوان بر کسی که از دنیا رفته صدق نمی کند. میت متصف به فقاها نمی شود چون فقیه ظهور در کسی دارد که بالفعل دارای وصف فقاها است کسی که مرده، متصف به وصف فقاها بالفعل نیست؛ یعنی من کان فقیهاً بالفعل اما من کان متصفاً بالفقاها سابقاً، را نمی توانیم عنوان فقیه بر او منطبق نمائیم. ظهور عنوان فقیه در کسی است که بالفعل دارای این وصف است و این ملازم با حیات است پس فقیه یعنی فقیه حی.

منذر هم که در این آیه درباره او سخن گفته شده ظهور در

ص: 673

منذر بالفعل دارد؛ انذار میت اصلاً معنی ندارد و در مورد میت معنی ندارد بگوییم او منذر است. شاهد مهم این مطلب هم علاوه بر ظهور خود کلمه منذر در منذر بالفعل مثل فقیه، این است که در آیه به دنبال انذار مسئله حذر را مطرح کرده است «لعلهم یحذرون» پرهیز کردن به دنبال انذار وقتی پدید می آید که منذر حی باشد؛ کسی که از دنیا رفته است اصلاً نمی تواند انذار کند تا موجب حذر شود.

پس هم عنوان فقیه و هم عنوان منذر که در آیه بکار رفته ظهور در کسی دارد که بالفعل دارای این اوصاف می باشد و فعلیت این اوصاف ملازم با حیات فقیه و منذر است. بعلاوه در مورد منذر به خصوص قرینه ای داریم که دلالت بر اعتبار حیات می کند و آن هم «لعلهم یحذرون» که به دنبال «لینذروا قومهم» ذکر شده است پس این دو یعنی فقیه و منذر حتماً باید حی باشند.

اینجا مستدل یک اشکال را می خواهد جواب دهد:

إن قلت: ممکن است کسی سؤال کند از این مستدل که اگر شما ادعا می کنید انذار میت معنی ندارد پس چرا بر پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) هنوز عنوان منذر اطلاق می شود؟ شما اگر می گوید انذار میت معنی ندارد پس چرا بعد از وفات پیامبر (صلی الله علیه و آله) هنوز ایشان را به عنوان منذر می شناسند؟ اگر شما حیات را در انذار معتبر می دانید پس چرا خود قرآن به عنوان یک کتاب به عنوان منذر شناخته می شود؟ مبشراً و نذیراً در مورد پیامبر (صلی الله علیه و آله) و قرآن گفته می شود در حالی که

ص: 674

قرآن کتاب است و اصلاً حیات ندارد و پیامبر (صلی الله علیه و آله) هم از دنیا رفته اما در عین حال پیامبر (صلی الله علیه و آله) را به عنوان مبشر و نذیر می شناسند. پس معلوم می شود این نتیجه ای که در مورد انذار گرفته اید صحیح نیست و این شاهی که بیان کردیم نشان می دهد در مورد انذار لازم نیست حیات وجود داشته باشد.

قلت: مستدل از این اشکال جواب می دهد:

اولاً: اطلاق عنوان منذر بر نبی مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله) و همچنین بر کتاب خداوند متعال در واقع به اعتبار خود خداست یعنی خداوند تبارک و تعالی است که دارد در واقع انذار می کند منتهی یا از لسان پیامبر (صلی الله علیه و آله) یا بوسیله ی قرآن. پس انذار مقید به حیات منذر است و اگر به پیامبر (صلی الله علیه و آله) و قرآن اطلاق منذر می شود به واسطه این است که منذر اصلی خود خداوند است که حیات دارد و پیامبر (صلی الله علیه و آله) و قرآن در واقع واسطه ی در انذار هستند نه اینکه خودشان منذر باشند.

به عبارت دیگر اطلاق منذر بر پیامبر (صلی الله علیه و آله) و قرآن در واقع مجاز است چون اصل انذار مربوط به خداوند تبارک و تعالی می باشد که او وحی است.

ثانیاً: بر فرض ما بگوییم کتاب خودش منذر است نه به اعتبار خداوند که حی است یعنی سلمنا خود اینها منذر باشند لکن مسئله این است که اینها حی هستند و پیامبر (صلی الله علیه و آله) و قرآن حیات دارند. در بعضی از روایات در مورد قرآن این گونه وارد شده است «حیُّ یجری مجرى الشمس والقمر»<sup>(1)</sup>

تعبیر به حی در مورد قرآن به کار رفته است. روایات

ص: 675

---

1- . تفسیر عیاشی، ج 1، ص 11، حدیث 5.

دیگری هم در این رابطه وجود دارد. پس محصل استدلال این شد: آیه نفر دلالت بر اعتبار حیات در فقیه و مجتهد دارد یعنی اعتبار و حجیت فتوای فقیه منوط به حیات اوست و زنده نباشد فتوی و نظر او اعتبار ندارد؛ چون عنوان فقیه و مندر که از آیه بدست می آید ظهور در فعلیت این عناوین دارد. بعلاوه در مورد انذار چون قید لعلهم یحذرون آمده و حذر به دنبال انذار و عقیب انذار باید محقق شود، و حذر از مندر میت محقق نمی شود لذا مندر باید حی باشد.

آیه دوم: آیه سؤال: «فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (1).

در این آیه هم گفته شده است که اهل ذکر ظهور در کسی دارد که بالفعل اهل ذکر است یعنی من کان متصفاً بأنه اهل الذکر فعلاً کسی که بالفعل اهل ذکر است باید از او سؤال شود.

در خصوص این آیه غیر از ظهور اهل ذکر در فعلیت، باز یک قرینه ی دیگری هم وجود دارد؛ چون در آیه امر به سؤال شده «فاسئَلُوا» سؤال در فرضی است که امکان رجوع وجود دارد. کسی که اساساً امکان رجوع به او نیست آیا امر به رجوع به او معنی دارد یا نه؟ وقتی نمی شود به او رجوع کرد آیا معنی دارد مردم را امر کنند به کسی رجوع کنید که اصلاً امکان رجوع به او نیست؟ روشن است امکان رجوع به میت نیست. پس اگر چه خود سؤال در حجیت و فتوای مجتهد مدخلیت ندارد، ولی خود این امر به سؤال حکایت از آن دارد که باید رجوع به آن اهل ذکر امکان داشته

ص: 676

باشد و در مورد میت این امکان نیست. نتیجه اینکه در آیه سؤال، امر شده به سؤال کردن و اهل ذکر از در اینجا اصلاً نمی تواند منظور رجوع به اهل ذکری باشد که در قید حیات نیستند؛ چون رجوع به او اصلاً معنی ندارد.

بررسی دلیل اول:

حال این دلیل را بررسی کنیم تا ببینیم این دلیل تمام است یا نه؟

اما آیه اول:

اولاً: در مورد آیه نفر اگرچه ممکن است بپذیریم (چنانچه سابقاً هم گفته ایم) اوصاف عنوانیه ظهور در فعلیت دارند ولو در یک قضیه خبریه استعمال شده باشند مانند اینکه بگوییم یک نظامی آمد. ظهور اولیه این اخبار در فعلیت است هرچند می تواند قرینه ای در کنارش ذکر شود اما اگر قرینه ای در کار نباشد ظهور اولیه ی عنوانی که موضوع یک قضیه قرار می گیرد این است که آن وصف عنوانی فعلیت داشته باشد. در مورد منذر و فقیه هم همین گونه است و این دو ظهور در فعلیت دارند، اما لعل بشود این ادعا را کرد که عناوینی مانند منذر و فقیه و امثال آن در واقع طریقیّت دارند و شخص موضوعیت ندارد. عمده این است که انذار باید در حال حیات باشد. آنچه امکان ندارد انذار در زمان ممات است. عمده این است که انذار در زمان حیات صورت بگیرد. اگر انذار او در زمان حیات محقق شد، دیگر این معتبر است و اعتبار قول منذر و فقیه بعد از حدوث دیگر دائر مدار بقاء نیست. پس موت منذر و فقیه لطمه ای به حجیت و اعتبار انذار او نمی زند

ص: 677

و مانع تأثیر او نیست. اینکه مستدل در استدلال تأکید می کند انذار میت اصلاً معنی ندارد، عرض ما این است که انذار او معنی دارد. لکن اینکه می گوئیم معنی دارد به این معنی نیست که در حال موت انذار کند؛ بلکه مراد این است که انذاری را که در زمان حیات کرده کماکان تأثیر گذار است. ما می خواهیم بگوئیم با موت، اعتبار انذار او از بین نمی رود. مثلاً کتب اخلاقی پر از انذار است آیا این انذارها در انسان تأثیر ندارد؟ ما همین الآن از انذار بسیاری از علماء اثر می پذیریم در حالی که الآن در قید حیات نیستند. لعل بتوان گفت که عناوینی مثل منذر و فقیه خودشان موضوعیت ندارند بلکه طریقت دارند و لازمه اش این است که اگر انذار محقق شد، پس از حدوث دائر مدار حیات نیست و موت منذر به حجیت فتوای او لطمه ای نمی زند و مانع تأثیر آن نمی شود.

ثانیاً: بر فرض بپذیریم منذر و فقیه باید حی باشند نهایت چیزی که از آن استفاده می شود حجیت فتوای حی است اما عدم حجیت فتوای میت از این آیه استفاده نمی شود؛ یعنی گویا آیه نسبت به مسئله اعتبار و حجیت فتوای میت تعرض نکرده و سکوت کرده است.

آیه دوم:

اولاً: در مورد آیه دوم چنانچه سابقاً هم گفتیم این آیه اصلاً دلالت بر حجیت فتوای مجتهد ندارد.

ثانیاً: بر فرض بپذیریم این آیه دلالت بر حجیت فتوای فقیه دارد؛ لکن همان اشکالی را که در مورد آیه اول مطرح کردیم در اینجا هم وجود دارد؛ چون

ص: 678

در آیه، سؤال از اهل ذکر مطرح شده «فاسئلوا اهل الذکر» منظور از سؤال یعنی رجوع به اهل ذکر؛ رجوع هم لزوماً به معنای رجوع حضوری و سؤال شفائی نیست بلکه یک معنای عام دارد که هم شامل سؤال شفائی و هم شامل رجوع به آراء و انظار در کتب می شود. بنابراین امکان رجوع به اهل ذکر حتی اگر میت هم باشند هست و می توان به کتب و آراء آنها رجوع کرد.

ثالثاً: سلمنا که آیه دلالت بر حجیت فتوای فقیه کند و سلمنا که آیه دلالت بر اعتبار حیات در اهل ذکر داشته باشد نهایتش این است که این آیه دلالت می کند بر حجیت فتوای فقیه حی اما عدم حجیت فتوای میت از آن استفاده نمی شود.

البته در مورد این آیه یک نکته قابل توجه است و آن اینکه اصلاً سؤال موضوعیت ندارد یعنی اگر بر اعتبار قول فقیه دلالت کند، لزوماً به این معنی نیست که حتماً باید سؤال شود تا قول اهل ذکر و فقیه معتبر باشد؛ پس حجیت قول اهل ذکر مقید به سؤال نیست درست است که می گوید «فاسئلوا اهل الذکر» ولی امر به سؤال در واقع برای این است که این راه برای رفع جهالت و تحصیل علم است. و جهالت همانطور که با سؤال رفع می شود با مراجعه به کتب اینها هم برطرف می شود.

نتیجه: نتیجه دلیل اول اینکه استدلال به آیات تمام نیست نمی توان از این آیات، عدم جواز تقلید ابتدائی از میت یا شرطیت حیات در مفتی را استفاده نمود.

بحث جلسه آینده:

ص: 679



در بیان و بررسی دلیل دوم قائلین به شرطیت حیات در تقلید ابتدائی و یا قائلین به عدم جواز تقلید ابتدائی از میت إن شاء الله خواهد بود.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 78

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم

تاریخ: 15

اسفند 1390

موضوع جزئی: ادله منکرین

جواز تقلید ابتدائی از میت مصادف با: 13 ربیع الثانی

1433 سال

دوم جلسه: 78

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

عرض کردیم قائلین به عدم جواز تقلید ابتدائی از میت به چند دلیل تمسک کردند. دلیل اول استدلال به بعضی از آیات بود که بحث از آن گذشت. اما دلیل دوم روایات است.

دلیل دوم: روایات

روایات متعددی مورد استدلال قرار گرفته است؛ بعضی از روایات دلالت بر جواز افتاء دارند و در بعضی از روایات ارجاع به خواص اصحاب شده مثل آنچه که امام (علیه السلام) به ابان بن تغلب فرمودند: «إجلس فی مسجد المدینه و أفت للناس فإنی أحب أن یری فی شیعتی مثلک». (1)

یا روایاتی که نهی از افتاء به غیر علم کرده که این روایات دلالت بر جواز افتاء دارد اگر با مدرک صحیح و معتبر باشد. در بعضی از روایات

بطور کلی اکثر روایاتی که فتوای مجتهد و نظر او را معتبر می کند یعنی روایات دال بر جواز تقلید، به نوعی دلالت بر عدم جواز تقلید ابتدائی از میت می کند. چند روایت در بین این روایات معروف است از جمله روایت «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه

ص: 680

1- . رجال نجاشی، ترجمه ابان، ص 10، رقم 7.

حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»<sup>(1)</sup>

یا روایات دیگری که در بخش روایات ادله جواز تقلید ذکر گردید. در هر صورت روایات مطلقه ی متعددی که دلالت بر جواز تقلید می کند، برای عدم جواز تقلید ابتدائی از میت مورد استدلال قرار گرفته است. پس دلیل دوم در واقع اطلاق روایات دال بر جواز تقلید است.

در مورد نحوه استدلال به این روایات چهار تقریب وجود دارد که سه تقریب مربوط به روایاتی است که حسب ظاهر مطلق هستند و یک تقریب هم مربوط به بعضی روایات می باشد:

تقریب اول: این تقریب بیانی است که مرحوم آقای آخوند در مورد این روایات دارند؛ ایشان می فرمایند: اساساً این روایات اطلاق ندارند تا بخواهند شامل اموات شوند. این روایات در مقام بیان اصل تشریح جواز تقلید هستند و اصلاً کاری به شرایط مفتی و مرجع تقلید ندارند و وقتی روایتی در مقام بیان نبود نمی توان به اطلاق آن اخذ کرد و گفت که شامل اموات هم می شود. لذا این روایات به هیچ وجه شامل اموات نیست. تقریب دوم: عناوینی مثل عنوان فقیه، الناظر فی الحلال و الحرام، رواه احادیثنا و امثال آنها که در روایات وارد شده، ظهور در فعلیت دارند یعنی اینکه فقیه باید فقیه بالفعل باشد، الناظر فی الحلال و الحرام یعنی من نظر بالفعل فی حلالنا و حرامنا و همینطور سایر عناوینی که موضوع حکم قرار گرفته است. مثلاً اگر گفته می شود «لاتصل خلف الفاسق» معنایش این است که کسی که الآن فاسق است نمی شود پشت سر او نماز خواند؛ یعنی من كان فاسقاً بالفعل،

ص: 681

1- . وسائل، ج 27، ص 131، کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب 10، حدیث 20.

این عنوان فاسق موضوع حکم قرار گرفته و عناوینی که اینچنین هستند اگر موضوع قرار بگیرند ظهور در فعلیت دارند. بر این اساس از آنجا که فعلیت ملازم با حیات است، پس کسی که از دنیا رفته یعنی عنوان فقیه بالفعل، الناظر فی الحلال و الحرام بالفعل بر او منطبق نیست لذا این روایات اصلاً شامل اموات نمی شود.

تقریب سوم: ادله ای که دلالت بر جواز تقلید می کند و به حسب ظاهر مطلق است، فی الواقع منصرف به احیاء است؛ چون اموات در نزد عرف به منزله ی معدوم هستند؛ کسی که از دنیا می رود کالعدم است و عرف او را هیچ می داند. پس اگر در روایات مثلاً سخن از جواز تقلید و رجوع به علماء می باشد، این در صورتی است که این فقیه موجود باشد تا فتوایش معتبر باشد و بشود از او تقلید کرد لذا اساساً ادله شامل اموات نمی شود.

تقریب چهارم: این تقریب به خصوص در مورد روایاتی است که امر به رجوع به اشخاص معینی کرده اند؛ ملاحظه فرمودید ائمه (علیه السلام) مردم را به اشخاصی از جمله زراره، محمد بن مسلم، یونس بن عبدالرحمن، ابان بن تغلب و امثال اینها ارجاع دادند؛ ارجاع به اینها به معنای این است که اینها باید حی باشند چون ارجاع به اموات اصلاً معنی ندارد و به این افراد از این باب که حی هستند ارجاع داده اند والا اگر مرده باشند ارجاع به آنها معنی ندارد.

پس این ادله شامل اموات نمی شود.

بنابراین بطور کلی اکثر روایاتی که دلالت می کند بر جواز

تقلید و حجیت فتوای مجتهد، به نوعی ظهور دارند در اینکه فقط به احیاء باید رجوع کرد البته با این تقریب‌های مختلف که بیان کردیم. هدف هر چهار تقریب این است که بگویند روایات دال بر حجیت فتوای مجتهد و جواز تقلید فقط به ما اجازه تقلید از احیاء را می‌دهند.

بررسی دلیل دوم:

اما اگر بخواهیم این دلیل را بررسی کنیم و ببینیم آیا واقعاً می‌تواند عدم جواز تقلید ابتدائی از میت را اثبات کند یا نه، این تقریب‌ها را یکایک مورد بررسی قرار می‌دهیم:

اما تقریب اول: مرحوم آخوند فرمودند: اساساً این روایات در مقام بیان اصل تشریح هستند نه در مقام بیان خصوصیات و شرایط مفتی لذا بواسطه‌ی نبودن مهمترین مقدمه از مقدمات حکمت، نتیجه گرفتند که اساساً این روایات اطلاق ندارند تا بخواهند شامل مجتهدین میت هم بشوند؛ این بیان محل اشکال است:

اولاً: چنانچه سابقاً هم اشاره کرده ایم این روایات در مقام بیان خصوصیات و شرایط مفتی می‌باشد. چرا مرحوم آخوند ادعا می‌کنند که این روایات در مقام بیان اصل تشریح هستند؟ مخصوصاً روایت و أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدینه» این روایت بعضی از شرایط مفتی را بیان می‌کند. آیا می‌توان گفت این لسان در مقام بیان اصل تشریح جواز تقلید است و فقط می‌خواهد اصل جواز تقلید را ثابت کند؟ نه اینگونه نیست. این روایت و سایر روایات شرایط مرجع تقلید را بعضاً بیان می‌کند. در مورد این روایت قطعاً نمی‌توان آن را حمل بر موردی کرد که

ص: 683

فقط اصل تشریح جواز تقلید را بیان می کند و نمی توان گفت این روایت کاری به شرایط و خصوصیات مفتی ندارد.

ثانیاً: اگر ما شک داشته باشیم که آیا این روایات در مقام بیان اصل تشریح هستند یا نه به عبارت دیگر شک داریم اینها در مقام بیان شرایط و ویژگی ها و خصوصیات مرجع تقلید هستند یا نه؛ اصاله کونه فی مقام البیان اقتضاء می کند بگوییم این روایات در مقام بیان خصوصیات و شرایط هم هستند (چنانچه سابقاً این مطلب را بارها اشاره کرده ایم). لذا تقریب اول باطل است.

و اما تقریب دوم: اینکه عناوین مذکور در این روایات مثل فقیه و الناظر فی الحلال و الحرام و امثال آن ظهور در فعلیت دارند و فعلیت هم ملازم با حیات است یعنی در حال رجوع باید متصف به این عناوین باشند و میت متصف به این عناوین نیست؛ این هم محل اشکال است.

اولاً: چون ممکن است کسی ادعا کند عناوینی که شخص در آنها موضوعیت دارد ظهور در فعلیت دارند ولی عناوینی که طریق به معنای دیگری هستند اینها ظهور در فعلیت ندارند. چنانچه در این تقریب دوم گفته شد عنوان فاسق یک عنوانی است که خودش موضوعیت دارد و طریق به معنای دیگری نیست لذا ظهور در فعلیت دارد. ما ادعای مستدل در ظهور بعضی از عناوین در فعلیت را می پذیریم و آن هم عناوینی است که در آنها شخص موضوعیت دارد که در حین اجرای این حکم باید این عنوان فعلی باشد. اما بعضی از عناوین این چنین نیستند؛ یعنی ما ادعای مستدل را

در مورد بعضی از عناوین نمی پذیریم؛ عناوینی مثل فقیه، الناظر فی الحلال و الحرام، در واقع طریق به یک معنای دیگرند. خود فقیه موضوعیت ندارد. فقیه از این جهت موضوع برای حکم جواز تقلید قرار گرفته که راه و طریق را نشان دهد و ارشاد کند. اگر عنوان، خودش موضوعیت داشت این حتماً ظهور در فعلیت داشت و فعلیت ملازم با حیات است. اما در مورد این عناوین مثل فقیه آنچه که مهم است این است که در حال فتوی و صدور حکم و رأی و نظر فقاهت بالفعل باشد، اما اینکه بعد از صدور فتوی و رأی و نظر و هنگام رجوع مقلد هم باید فقاهتش بالفعل باشد، ما دلیلی بر آن نداریم. آنچه مهم است این است که در حین استنباط باید بالفعل فقیه باشد اما در صورتی که استنباط کرد و بعد از دنیا رفت اینجا ولو فقاهتش فعلیت ندارد ولی این مانع رجوع نیست؛ چون رجوع به فقیه برای این است که طریق به سوی واقع است و رأی او ارشاد جهال است. پس اعتبار فعلیت در بعضی از اوصاف عنوانیه لازم است اما بعضی اوصاف عنوانی مثل آنچه که محل بحث ماست لزومی ندارد که حتماً فعلیت داشته باشد.

ثانیاً: فرض کنیم این روایات ظهور در فعلیت دارند یعنی عناوین ناظر فی الحلال و الحرام و عنوان فقیه و امثال آن، ظهور در فعلیت داشته باشند، نهایتش این است که این روایات دلالت می کند بر حجیت فتوای مجتهد حی اما حصر حجیت در فتوای حی از آن استفاده نمی شود یعنی مفهوم ندارد و مفهوم این روایات عدم

حجیت فتوای میت نیست. و اما تقریب سوم: گفته شده چون از نظر عرف، اموات به منزله ی معدوم هستند این روایات منصرف به احیاء است؛ بطلان این تقریب هم کاملاً واضح و روشن است؛ چون درست است که اموات از جهت شخصی عند العرف معدوم هستند اما از حیث شخصیت و آراء و انظار و کارهایی را که انجام داده اند معدوم نیستند. مانند دانشمندان رشته های مختلف که هیچ وقت نزد عرف معدوم به حساب نمی آیند. زنده بودن آنان به نقل نظرات و آراء آنهاست. پس موت موجب انعدام شخص میت می شود ولی از نظر فکر و نظر و فتوی، عرف هیچ وقت آنها را معدوم حساب نمی کند. لذا تقریب سوم مخدوش می باشد.

و اما تقریب چهارم: در این تقریب مستدل می گوید: روایاتی که در آنها امر به رجوع به اشخاص معین شده، ظهور در احیاء دارند چون ارجاع به میت معنی ندارد؛ این تقریب هم باطل است؛ چون ارجاع در واقع صرفاً امر به مراجعه ی حضوری و سؤال شفاهی نیست. اگر کسی به کتاب یک اهل علم یا اهل نظر و رأی او هم اخذ کند، رجوع محسوب می شود.

استدلال مستدل در تقریب چهارم بر این اساس استوار بود که ارجاع به اموات معنی ندارد، پس اینکه ائمه (علیه السلام) ارجاع به این اشخاص داده اند، این حتماً ظهور در احیاء دارد. در حالی که این سخن مردود است؛ چون رجوع یک معنای عامی دارد و اعم از رجوع حضوری است یا غیر حضوری.

پس ارجاع به میت معنی دارد زیرا ارجاع یک معنای عامی

دارد یعنی اگر رجوع منحصر در رجوع حضوری و سؤال شفاهی بود، این استدلال تمام بود؛ کیفیت رجوع که مهم نیست بلکه اصل رجوع مهم است و از نظر عرف کسی که به کتاب یک عالم مراجعه می کند، این خودش رجوع محسوب می شود. لذا تقریب چهارم هم تمام نیست.

سؤال: بعضی روایات مثل روایت جعل حاکم ظهور در احیاء دارند.

استاد: روایتی وجود دارد که در آن امام (علیه السلام) می فرماید: «فإنی قد جعلته حاکماً» در نزاع بین متخاصمین امام (علیه السلام) می فرماید اگر بین شما تخصص و نزاع پیش آمد من کسی را که واجد این شرایط باشد به عنوان حاکم برای شما قرار می دهم؛ بله در این روایت این مسئله وجود دارد که این ظهور در احیاء دارد یعنی نمی شود گفت که امام (علیه السلام) یک میت را به عنوان حاکم و قاضی قرار داده است بر خلاف بقیه روایات لکن چنانچه سابقاً هم گفتیم این روایت مربوط به باب قضاء می باشد و نمی توان آن را جزء ادله جواز تقلید محسوب کرد.

اشکال مشترک به چهار تقریب:

یک اشکال کلی به همه این تقریب ها وارد است و آن اینکه بر فرض بگوییم همه این روایات دلالت بر اعتبار حیات در مفتی دارد اما این روایات مفهوم ندارد؛ یعنی حجیت را در فتوای حی حصر نکرده است. لذا نمی توانیم از این روایات عدم حجیت فتوای میت را استفاده کنیم، چون ادعای مستدل عدم حجیت فتوای میت است. نهایت آنچه از این روایات فهمیده می شود، این است که فتوای حی حجیت است اما اثبات شیئی نفی

ص: 687



ماعدانمی کند.

بحث جلسه آینده: تا اینجا دو دلیل از ادله قائلین به عدم جواز تقلید ابتدائی از میت مخدوش شد. حال باید سایر ادله را بیان و بررسی کنیم تا ببینیم نتیجه نهایی از این فرع اول مسئله سیزدهم چیست که إن شاء الله در جلسات آینده مطرح خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 79

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم

تاریخ: 16

اسفند 1390

موضوع جزئی: ادله منکرین

جواز تقلید ابتدائی از میت مصادف با: 14 ربیع الثانی

1433 سال

دوم جلسه: 79

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

دلیل سوم: اجماع

دلیل سوم قائلین به عدم جواز تقلید ابتدائی از میت اجماع است؛ بعضی از بزرگان ادعای اجماع بر عدم جواز تقلید ابتدائی از میت کرده اند. البته در بین کسانی که به آنها نسبت داده می شود که ادعای اجماع کرده اند بعضی به صراحت به اجماع اشاره کرده اند از جمله

مرحوم وحید بهبهانی<sup>(1)</sup>

ولی بعضی از بزرگان تصریح به اجماع نکرده اند لکن از کلام آنها شاید بتوان ادعای اجماع را استفاده کرد. در هر صورت اجمالاً قائلین به

عدم جواز تقلید ابتدائی از میت ادعا می کنند این مسئله در مذهب امامیه اجماعی است در حالی که اهل سنت قائل به جواز تقلید ابتدائی از میت هستند. اجماع هم کاشف از رأی معصوم است و طبیعتاً معتبر است. مخالفت اخباری ها و میرزای قمی هم مضر به اجماع نیست چون اگر اخباریین و میرزای قمی قائل به جواز تقلید ابتدائی از

ص: 688

---

1- . الفوائد الحائریه، ص 260.

میت شده اند این به جهت مبنای خاص آنها بوده است؛ میرزای قمی به جهت اعتقاد به انسداد باب علم و حجیت مطلق ظن قائل به این مطلب شده و اخباری ها هم که اساساً تقلید مصطلح را مشروع نمی دانند و به این خاطر قائل به جواز تقلید ابتدائی از میت شده اند. لکن این مخالفت لطمه ای به اجماع نمی زند؛ چون گویا مخالفت آنها با یک امری است که از محل بحث خارج است (ما در فرض پذیرش تقلید اصطلاحی و افتتاح باب علم این مسئله را رسیدگی می کنیم).

بررسی دلیل سوم:

ما سابقاً به مناسبت بحث از رادع سیره عقلائیة مبنی بر جواز تقلید ابتدائی از میت اشاره کردیم که تحقق این اجماع محل تأمل است؛ چون این مسئله اساساً در بین بسیاری از علمای متقدم مطرح نبوده است. اگر اصولاً یک مسئله ای مورد تعرض گروهی واقع نشده بود ما نمی توانیم آن گروه را در دایره مجمعین محسوب کنیم. وقتی می توان ادعای اجماع کرد که علماً عموماً متعرض مسئله شده باشند و رأی مخالف نداشته باشند لکن در اینجا که بسیاری از علماً اصلاً متعرض این بحث نشده اند نمی توانیم ادعای اجماع کنیم. لذا در این موارد بهتر این است که تعبیر بلاخلاف یا اتفاق شود. بزرگانی هم در این باره همین تعبیر را کرده اند مثلاً محقق ثانی اینگونه می فرماید: «لایجوز الاخذ عن الميت مع وجود مجتهد الحی بلاخلاف بین علماء الامامیه»<sup>(1)</sup>.

ایشان تعبیر به عدم خلاف کرده گرچه عده ای از این تعبیر استفاده کرده اند که محقق ثانی مدعی اجماع است ولی از

ص: 689

---

1- . شرح الالفیه، مجموعه آثار محقق کرکی، ج 7، ص 253.

این عبارت ادعای اجماع بدست نمی آید چنانچه سابقاً هم منقح شد که اگر کسی ادعای عدم خلاف کرد این با اجماع متفاوت است.

یا مثلاً شهید ثانی در مسالک می فرماید: «و لم يتحقق الى الآن في ذلك خلاف ممن يعتد بقوله من اصحابنا» (1). این عبارت شهید ثانی هم ظهور در ادعای اجماع ندارد، می فرماید تا الآن من در بین کسانی که به قول آنها می شود اعتنا کرد، مخالفی پیدا نکردم.

البته شهید ثانی در جای دیگری جمله ای دارند که شاید آن جمله ظهور در ادعای اجماع داشته باشد؛ ایشان فرموده: «و لا قائل بجواز تقليد الميت من اصحابنا السابقين و علمائنا الصالحين فإنهم ذكروا في كتبهم الاصوليه و الفقهيه قاطعين بما ذكرناه» (2).

این عبارت را شاید در ادعای اجماع ظاهرتر بدانیم ولی در همین عبارت هم به صراحت ادعای اجماع نشده است.

در هر صورت تحقق و تحصیل اجماع با وجود عدم تعرض بسیاری از بزرگان به این مسئله مشکل است و اولی این است که تعبیر لاخلاف و یا اتفق اصحابنا شود چنانچه در عبارات یاد شده ملاحظه فرمودید. بله عرض کردیم مرحوم وحید بهبهانی به صراحت به همراه بعضی دیگر ادعای اجماع کرده اند ولی بهر حال صرف نظر از اینکه از عبارات محقق و شهید ثانی بتوانیم ادعای اجماع را استفاده کنیم یا نکنیم مسئله این است که تحقق اجماع مشکل است.

با توجه به این نکته که بسیاری از بزرگان متعرض این بحث نشده اند و هم چنین در مسئله مخالف هم وجود دارد یعنی در بین کسانی هم که متعرض شده اند از جمله مقدس اردبیلی

ص: 690

---

1- . مسالک، ج 3، ص 109.

2- . رسائل شهید ثانی، ج 1، ص 44.

قائل به جواز تقلید ابتدائی از میت هستند. بنابراین به طور کلی می توان اجماعی در مسئله وجود ندارد.

بر فرض هم اجماع محقق باشد این به عنوان یک اجماع تبعیدی کاشف از رأی معصوم شناخته نمی شود چون محتمل المدرکیه می باشد و اجماع مدرکی یا محتمل المدرکیه کاشف از رأی معصوم نیست. به این جهت می گوئیم این اجماع محتمل المدرکیه است که چون احتمال می دهیم مستند مجمعین اصاله الاشتغال یا ظهور ادله در شرطیت حیات در مفتی باشد بنابراین این اجماع قابل استدلال نیست.

اشکال به آقای خوئی:

مرحوم آقای خوئی همین اشکال را به اجماع کرده، ایشان هم فرموده این اجماع یک اجماع تبعیدی و کاشف از رأی معصوم نیست چون احتمال دارد مجمعین به همین ادله استناد کرده باشند لکن با وجود مناقشه در اجماع ایشان تصریح می کند که ضرورت مذهب شیعه اقتضاء می کند اخذ به فتوای مجتهد میت ابتدائاً جایز نباشد ولو در جایی که مجتهد میت اعلم باشد. آن وقت جای این سؤال هست که چطور ایشان از طرفی در مسئله عدم جواز اخذ به فتوای میت ابتدائاً ادعای ضرورت و بداهت دارند و از طرف دیگر در اجماع مناقشه می کنند؛ اگر چیزی از ضروریات مذهب باشد حتماً اجماعی هم خواهد بود. لذا این سخن کمی عجیب به نظر می رسد.

دلیل چهارم: سیره عقلائیة

دلیل چهارم بر عدم جواز تقلید ابتدائی از میت سیره عقلائیة است؛ ملاحظه فرمودید سیره عقلائیة را هم قائلین به جواز مورد استدلال قرار دادند و هم قائلین به عدم جواز کما اینکه به

ص: 691

آیات و روایات هم هر دو گروه استدلال کردند. قائلین به عدم جواز تقلید ابتدائی از میت می گویند سیره عقلائی که مهمترین دلیل حجیت فتوای مجتهد و جواز تقلید می باشد فقط در مورد احیاء جریان دارد و شامل فتوای مجتهد میت نمی شود؛ برای استدلال به این سیره دو تقریب ذکر شده است:

تقریب اول: اینکه سیره عقلائی که بر جواز رجوع به میت قائم شده توسط شارع مورد ردع قرار گرفته؛ ردع شارع هم از ادله ای که ظهور در اعتبار حیات در مفتی دارند استفاده می شود پس درست است که سیره عقلائی بر رجوع به اموات است لکن شارع نسبت به این سیره مخالفت و ردع کرده و نارضایتی خود را از اخذ به فتوای اموات و رجوع به اموات اعلام کرده است. وقتی شارع رسماً با کاری که در بین عقلاء جریان دارد مخالفت کرده، طبیعتاً نتیجه این می شود که تقلید از میت جایز نباشد.

تقریب دوم: این تقریبی است که امام (ره) برای این سیره بیان فرموده اند که ما قبلاً هم به این تقریب اشاره کردیم؛ امام می فرمایند: در ارتکاز عقلاء فرقی بین فتوای حی و میت نیست چون آنچه در نظر عقلاء مناط و ملاک است این است که رأی و فتوی اعم از اینکه متعلق به حی باشد یا متعلق به میت، در هر صورت طریق الی واقع است و در طریقت الی الواقع فرقی بین فتوای حی و فتوای میت نیست. این ارتکاز عقلاء است ولی صرف ارتکاز عقلاء کفایت نمی کند بلکه باید بنای عملی عقلاء هم در این

مورد ثابت شود یعنی روش عملی عقلاء این باشد که به اموات هم رجوع کنند و در بین مردم متعارف باشد اگر این چنین باشد که عقلاء عملاً به اموات رجوع کنند و این امر در بین آنها متعارف باشد آنگاه ما از عدم ردع شارع می توانیم رضایت و تأیید او را استفاده کنیم. پس عدم ردع شارع به شرطی کاشف از رضایت اوست که عقلاء عملاً به آن شیوه و روش عمل کنند. باید ثابت شود که عقلاء عملاً به اموات رجوع می کردند و الا اگر فرض کنیم اساساً عقلاء بر طبق نظر و رأی میت عمل نمی کردند یا ثابت شود که چنین چیزی بین آنها متعارف نبوده در این موارد ما از عدم ردع شارع نمی توانیم تأیید و رضایت او را استفاده کنیم چون عدم ردع و سکوت در برابر روش متعارف عقلائیه به معنای تأیید است لکن اگر چیزی در بین عقلاء متعارف نبود، سکوت شارع نشانه رضایت او نیست. ما در این مورد وقتی به سیره عقلاء در صدر اول رجوع می کنیم، می بینیم در آن زمان اصلاً رجوع به اموات ممکن و متعارف نبود چون هنوز کتب فتوایی تدوین نشده بود تا بگوئیم آنها به کتب اموات رجوع می کردند و شارع هم از آن ردع نکرده است. در آن زمان صرفاً کتب حدیثی بوده و بعد کتب فتوایی بر وزان و قالب نقل اخبار تدوین و سپس کتب تقریعی استدلالی نوشته شد. که این بعد از عصر ائمه (علیه السلام) بود. پس اساساً اخذ از اموات ابتدائاً در صدر اول نه ممکن بود و نه متعارف.

بر این اساس معنی ندارد ما از عدم ردع شارع و سکوت او رضایت و تأیید او را نسبت به این امر استفاده کنیم.

خلاصه بیان امام(ره) این است که سیره عقلائی بر جواز تقلید ابتدائی از میت نداریم و از عدم ردع شارع نمی توانیم تأیید شارع را استفاده کنیم چون اصلاً این سیره در آن زمان متعارف نبود. (1)

فرق تقریب اول و دوم: در تقریب اول مستدل می گوید شارع نسبت به سیره عقلاء مبنی بر اخذ به اموات ردع کرده و رادع هم ادله دال بر اعتبار حیات در مفتی است یعنی اصل وجود سیره عقلاء بر رجوع به اموات را پذیرفته لکن ادعا می کند شارع از این سیره منع کرده است اما در تقریب دوم مستدل ادعا می کند اساساً بنای عملی عقلاء برای ما ثابت نیست ولو اینکه در ارتکاز عقلاء این امر وجود دارد و حداقل این بنای عقلاء در صدر اول نسبت به کتب دینی متعارف نبوده تا از عدم ردع شارع رضایت و تأیید او را استفاده کنیم. طبق این تقریب گویا عدم ردع شارع را پذیرفته است یعنی امام (علیه السلام) ادعا نمی کند آن سیره توسط شارع ردع شده و گویا قبول کرده که شارع جایی سخنی مبنی بر مخالفت با این سیره به میان نیاورده لکن می فرماید این عدم ردع کاشف از رضایت شارع نیست چون اساساً بنای عملی عقلاء در اخذ ابتدائی به اموات محقق نشده و در آن زمان ممکن و متعارف نبوده است.

بررسی دلیل چهارم:

آیا این دلیل می تواند عدم جواز تقلید ابتدائی از میت را اثبات

ص: 694

به نظر می‌رسد هر دو تقریب محل اشکال است:

اما اشکال تقریب اول: در تقریب اول اصل وجود سیره عقلاء مبنی بر رجوع به رأی اموات پذیرفته شده لکن مستدل ادعا می‌کند که شارع از این سیره ردع کرده است؛ مشکل این تقریب این است که چنین رادعی وجود ندارد (چنانچه سابقاً بیان کردیم) سؤال از این مستدل این است: رادع این سیره عقلائیہ چیست؟ خودش ذکر کرده: ادله جواز تقلید که ظهور در اعتبار حیات در مفتی دارد؛ چنانچه سابقاً در بررسی این ادله گفتیم که هیچ یک از ادله دلالت بر اعتبار حیات در مفتی ندارد بنابراین وجود رادع در شرع ثابت نیست. پس اگر سیره عقلاء پذیرفته شده یعنی صغرای دلیل تمام است و از طرفی اگر رادعی هم از سیره عقلائیہ نباشد این کشف از رضایت و تأیید شارع می‌کند لذا این سیره عقلائیہ بر اخذ به اقوال اموات معتبر است.

اما اشکال تقریب دوم: در تقریب دوم بیان شد که ولو در ارتکاز عقلاء فرقی بین رجوع به اموات و احیاء نیست اما بنای عملی آنها بر این مسئله ثابت نشده چون این بنا در صدر اول ممکن و متعارف نبود لذا از عدم ردع شارع نمی‌توان تأیید و رضایت او را کشف کرد؛ این تقریب هم مخدوش است چون در کلام امام (ره) دو احتمال وجود دارد: احتمال اول اینکه امام در مقام نفی بنای عملی عقلاء به نحو کلی باشند یعنی اساساً می‌خواهند بگویند عقلاء در مقام عمل بین احیاء و اموات فرقی می‌گذارند و اصولاً به



اموات رجوع نمی کنند ولو آنکه در ارتکازشان فرقی بین احیاء و اموات نیست؛ اگر این احتمال در کلام امام داده شود ضمن اینکه این احتمال تا حدودی مجمل و مبهم است این مطلب خلاف وجدان است. آیا واقعاً عقلاء به آراء و انظار صاحبان علم ولو در قید حیات نباشند، رجوع نمی کنند؟ پس اگر ایشان بخواهد صغرای دلیل را انکار کند، این قطعاً صحیح نیست.

احتمال دوم اینکه منظور امام این است: عقلاء علاوه بر آنکه در ارتکازشان فرقی بین احیاء و اموات نیست بنای عملی آنها هم رجوع به اموات و احیاء می باشد یعنی هم عملاً و هم ارتکازاً فرقی بین احیاء و اموات نمی گذارند لکن این بنا در محیط شرع ثابت نشده است یعنی اینکه عقلاء از این روش در دایره امور شرعی استفاده کرده باشند، ثابت نیست چون در صدر اول رجوع به اموات اساساً ممکن و متعارف نبوده است؛ از مجموع کلمات ایشان هم استفاده می شود که این احتمال دوم مورد نظر است و این احتمال به ظاهر کلمات ایشان نزدیکتر است؛ اگر این احتمال مراد باشد این هم مردود است چنانچه سابقاً هم اشکال این احتمال را بیان کردیم. گفتیم با توجه به مبنای خود امام که استنباط و اجتهاد در عصر ائمه (علیه السلام) وجود داشته و با عنایت به اینکه کتب مختلف در آن زمان وجود داشتند و رجوع به کتب هم ممکن و متعارف بوده اگرچه این کتب به شکل کتب تفریعی استدلالی نبوده ولی بالاخره همان کتب مشتمل بر آراء و انظار آنها بوده و رجوع هم ممکن و هم متعارف بوده

است. با این وجود آیا عدم ردع شارع کشف از رضایت نمی کند؟ اگر ما گفتیم بطور کلی این سیره در بین عقلاء جریان داشته که در رجوع به اهل علم فرقی بین اموات و احیاء نمی گذاشتند و این سیره در همه امور مردم اعم از شرعی و غیر شرعی ثابت بوده و مقتضی برای رجوع به اموات در صدر اول بوده و مانعی هم در کار نبوده است، پس ادعای عدم امکان و عدم تعارف این سیره در آن زمان صحیح نیست؛ اگر این ادعا کنار برود، پس ما می توانیم از عدم ردع شارع رضایت و تأیید شارع را بدست بیاوریم.

اشکال هر دو تقریب:

اشکال دیگری هم به این دلیل می توان کرد و آن این است که نهایت چیزی که از این دلیل استفاده می شود، این است که فتوای مجتهد حی معتبر است اما عدم اعتبار فتوای میت از این دلیل استفاده نمی شود.

بحث جلسه آینده: پس نتیجه این شد که دلیل چهارم هم نمی تواند ادعای قائلین به عدم جواز تقلید ابتدائی از میت را ثابت کند.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 80

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم

تاریخ: 17

اسفند 1390

موضوع جزئی: ادله منکرین

جواز تقلید ابتدائی از میت مصادف با: 15 ربیع الثانی

1433 سال

دوم جلسه: 80

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

آخرین دلیل قائلین به عدم جواز تقلید ابتدائی از میت مطلبی است که آقای خوئی فرمودند؛ ایشان می فرماید: فتوای

ص: 697

میت در صورتی که قائل به حجیت آن بشویم از دو حال خارج نیست:

تأراً فتوای مجتهد را معتبر و حجت می دانیم حتی در جایی که میت با احیاء و سایر اموات در فضیلت مساوی باشند یعنی به عبارت دیگر میت از دیگران اعلم نیست و اخری فتوای میت را حجت می دانیم در جایی که او اعلم از سایر اموات و همچنین اعلم از احیاء است.

اما صورت اول که میت مساوی با دیگران باشد در این صورت جواز رجوع به او و حجیت فتوای او ثبوتاً ممکن است و هیچ مانعی در برابر آن وجود ندارد یعنی اگر ما بخواهیم ملتزم به حجیت فتوای این میت بشویم در حالی که با بقیه در یک رتبه هستند هیچ تالی فاسدی ندارد لکن مشکل در مقام اثبات است یعنی به حسب مقام اثبات ما نمی توانیم ملتزم به جواز رجوع به میت شویم یعنی اینکه دلیلی بر جواز رجوع به میت نداریم. بالاخره باید دلیلی وجود داشته باشد و به استناد دلیل ما فتوای میت را معتبر بدانیم در حالی که چنین دلیلی وجود ندارد. ایشان در توضیح این مسئله می فرماید چون ما یقین داریم به اختلاف فتوای میت با سایرین یعنی اجمالاً می دانیم فتوای میت و سایر مجتهدین با هم متفاوت است و در صورت اختلاف فتوی دیگر ادله شامل این فتاوا نمی شود چون شمول ادله نسبت به متعارضین مستلزم تناقض یا تضاد می باشد بنابراین قاعده اقتضاء تساقط می کند. نتیجه این می شود که ما دلیلی بر جواز رجوع به میت مساوی با سایرین نداریم اگرچه

ص: 698

ثبوتاً هیچ مشکلی ندارد.

سپس ایشان به یک اشکالی هم پاسخ می دهند؛ می فرمایند اگر کسی ادعا کند که دلیل بر جواز رجوع به میت اجماع است. چون در فرض تساوی مجتهدین مکلف مخیر است به هر یک که بخواهد رجوع کند این اجماع را حتی مرحوم شیخ انصاری هم ادعا کرده است پس به اعتبار این اجماع می توانیم جواز رجوع به میت را در فرض تساوی او با سایرین استفاده کنیم. اگر کسی چنین ادعایی بکند پاسخش این است که بر فرض چنین اجماعی وجود داشته باشد، اجماع بر تخییر در رجوع به متساویین مربوط به احیاء است و شامل فتوای میت نمی شود. مضافاً اینکه اگر اجماع داشته باشیم مبنی بر تخییر در رجوع بین المتساویین در مقابل آن هم اجماع بر عدم جواز تقلید از میت هم وجود دارد؛ آن وقت با وجود این اجماع بر عدم جواز تقلید از میت چگونه ادعا می کنید اجماع بر تخییر در رجوع به متساویین هم نسبت به حی و نسبت به میت داریم.

اما صورت دوم که میت از دیگران اعلم باشد یعنی ما قائل به حجیت فتوای میت شویم در جایی که او اعلم از سایرین باشد؛ ایشان می فرماید در این صورت جواز رجوع به میت اگرچه به حسب مقام ثبوت ممکن است و همچنین به حسب مقام اثبات هم مشکلی ندارد (بر خلاف صورت اول) چون دلیل بر لزوم رجوع به اعلم داریم و دلیل ما هم سیره عقلائیة است که در این سیره فرقی بین حی و میت نیست شاهد آن هم این است که اگر کسی در

ص: 699

مورد یک بیماری، مرض و بیماری را تشخیص دهد برای علاج به کتب اطباء و پزشکان میت رجوع می کند و اگر او را اعلم از سایرین بداند دیگر در این مورد به حی رجوع نمی کند. پس سیره عقلاء بر رجوع به قول اعلم است اگرچه اعلم میت باشد.

بنابراین رجوع به میت اعلم نه ثبوتاً و نه اثباتاً مشکلی دارد لکن یک مشکل دیگری در مورد سیره وجود دارد و آن ردع شارع است؛ ایشان می فرماید این سیره در شرع ردع شده و وجه ردع این سیره هم این است که اگر بخواهد این سیره مورد تأیید و امضاء شارع باشد تالی فاسدی دارد و آن حصر مجتهد مقلد در همه زمان ها در یک نفر است.

پس ایشان با ضمیمه چند مطلب این نتیجه را گرفتند؛ فرمودند در حالی که ما علم اجمالی به وجود اختلاف بین مجتهدین داریم و با فرض اینکه در صورت علم به اختلاف بین مجتهدین تقلید اعلم واجب است و در این جهت فرقی بین حی و میت نیست، پس با وجود علم به اختلاف همه مجتهدین از اول الی الآن و با وجود لزوم تقلید اعلم و با ملاحظه این نکته که بالاخره در بین همه زمان ها یک نفر از سایرین اعلم است مثل اینکه می گوئیم از زمان شیخ انصاری به بعد شیخ بر همه ی متأخرین و اخلاف خودش اعلم است؛ لازمه این سیره ی عقلائیة یعنی لزوم رجوع به اعلم ولو اینکه میت باشد این است که از اول تا آخر فقط یک مرجع تقلید باشد و همه ملتزم

به تقلید از او بشوند و این بر خلاف ضروری مذهب شیعه است و منجر به این می شود که ائمه اثنی عشر (علیه السلام) سیزده نفر شوند. آقای خوئی می فرماید: برای اینکه این تالی فاسد پیش نیاید عقل ما کشف می کند که این سیره اصلاً مورد تأیید و امضاء شارع نیست؛ چون اگر بخواهد مورد تأیید شارع قرار بگیرد چنین مشکله ای پیش می آید. نتیجه اینکه اصل این سیره عقلانیه مبنی بر رجوع به اعلم اعم از حی و میت از نظر شارع ردع شده است. پس در صورتی هم که میت اعلم از دیگران باشد نمی توانیم قائل به حجیت فتوای او شویم.

خلاصه: محصل دلیل پنجم این شد که اگر ما بخواهیم قائل به حجیت فتوای میت شویم این از دو حال خارج نیست: یا این است که این میت مساوی با دیگران است و یا اینکه میت اعلم از دیگران است؛ اگر میت مساوی با دیگران است و ما بخواهیم قائل به حجیت فتوای او شویم این ثبوتاً مشکلی ندارد اما اثباتاً به حسب دلیل، دلیلی بر حجیت فتوای قول این مجتهد میت نداریم و اگر هم بخواهیم قائل شویم به حجیت فتوای میت در صورتی که میت اعلم از دیگران باشد، در اینجا هم ثبوتاً و هم اثباتاً مشکلی ندارد و سیره عقلانیه مبنی بر رجوع به میت اعلم هست لکن این سیره توسط شارع ردع شده و لذا نمی توان به قول میت ابتدائاً رجوع کرد. (1)

بررسی دلیل پنجم: به نظر ما حداقل دو موضع از کلام آقای خوئی محل اشکال است:

موضع اول:

اما موضع اول از کلام آقای

ص: 701

خوئی که محل اشکال است مربوط به آن قسمت است که فرمودند: در صورتی که میت مساوی با دیگران باشد جواز رجوع به او ثبوتاً ممکن است ولی به حسب مقام اثبات مشکل است چون دلیلی بر حجیت فتوای میت نداریم به این دلیل که ادله ی حجیت فتوی شامل متعارضین نمی شود و ما یقین داریم بین فتوای میت وحی حتی در صورت تساوی با سایر مجتهدین اعم از اموات و احیاء اختلاف وجود دارد لذا ادله حجیت شامل متعارضین نمی شود؛ خود این مطلب محل اشکال است چنانچه سابقاً هم بیان کردیم ادله می تواند متعارضین را حجت قرار دهد لکن به نحو حجیت بدلیه. ایشان فرمودند حجیت دو فتوای متعارض سر از تناقض و تضاد در می آورد. ما در پاسخ به این سخن ایشان گفتیم که حجیت دو فتوای متعارض به صورت بالفعل نیست که هم زمان هر دو فتوی حجت باشد بلکه منظور حجیت بدلیه است این حجیت معقول است. لذا شمول ادله حجیت فتوای مجتهد نسبت به متعارضین مشکلی ندارد.

موضع دوم:

اما موضع دوم مربوط به آن قسمت از کلام ایشان است که فرمود: در صورتی که میت اعلم باشد، جواز رجوع به او هم به حسب مقام ثبوت و هم به حسب مقام اثبات ممکن است چون دلیل سیره عقلانیه اثبات می کند جواز رجوع به اعلم را حتی اگر میت باشد لکن مشکل این است که این سیره از طرف شارع ردع شده چون مستلزم تالی فاسد است و آن تالی فاسد حصر مجتهد مقلد در یک نفر در همه زمان هاست که خلاف ضرورت

ص: 702

مذهب است؛ ما اشکال این بخش از کلام ایشان را هم سابقاً بیان کردیم، گفتیم که:

اولاً: انحصار مرجع تقلید اعلم در یک نفر زمانی پیش می آید که همه بر اعلمیت یک نفر اتفاق نظر داشته باشند یعنی از صدر اول الی الآن همه متفق باشند که مثلاً شیخ طوسی اعلم است در حالی که قطعاً چنین اتفاقی بین علما بر اعلمیت یک نفر نبوده است. یعنی در صورتی این مشکل پیش می آید که آن شخص در بین همه واضح الاعلمیت باشد در حالی که چنین چیزی نیست.

ثانیاً: بر فرض بپذیریم که مرجع تقلید در یک نفر منحصر شود، این چه اشکالی دارد؟ این مخالف ضروری مذهب نیست در کجای مذهب است که یک نفر نمی تواند مرجع تقلید همه اعصار باشد؟ نمی خواهیم بگوییم این مطلب درست است ولی مسئله این است که این مطلب ضروری مذهب است یا نه؟ اگر ضروری مذهب بود انکار آن موجب خروج از مذهب می شد در حالی که اینگونه نیست؛ مثل میرزای قمی و اخباریین که قائل به جواز تقلید میت هستند آیا کسی آنها را متهم به خروج از مذهب کرده است؟ تنها مشکله ای که ممکن است پیش بیاید مخالفت با اجماع است اگر بپذیریم اجماعی در کار است که البته خود این محل بحث است.

ثالثاً: سلمنا که پذیرش سیره عقلاء مبنی بر رجوع به میت اعلم مستلزم انحصار مرجع تقلید در یک نفر شود و این هم مخالف ضروری مذهب باشد، برای خروج از این مخالفت ما لازم نیست حیات را در مفتی شرط کنیم بلکه راه دیگری



هم برای خروج وجود دارد و آن اینکه بیاییم از مسئله تعیین تقلید اعلم رفع ید کنیم.

نتیجه این می شود که این قسمت از کلام آقای خوئی هم محل اشکال است. بنابراین آخرین دلیل قائلین به عدم جواز بقاء بر تقلید میت هم باطل شد.

نتیجه نهایی بحث تقلید ابتدائی از میت:

بحث ما در فرع اول از مسئله سیزدهم در تقلید ابتدائی از میت بود که امام و بزرگان به عدم جواز تقلید ابتدائی از میت فتوی دادند. ملاحظه فرمودید ما ادله قائلین به جواز تقلید ابتدائی از میت را بیان کردیم. همچنین ادله قائلین به عدم جواز تقلید ابتدائی از میت را هم ذکر کردیم؛ پنج دلیل قائلین به عدم جواز تقلید ابتدائی از میت مخدوش و هیچ کدام از این ادله تمام نیست. در مقابل از ادله قائلین به جواز حداقل سه دلیل تمام بود؛ ما سه دلیل بر جواز تقلید ابتدائی از میت را پذیرفتیم. لذا به حسب استدلال باید به جواز تقلید ابتدائی از میت قائل شویم. لکن از آنجا که اکثریت قریب به اتفاق فقهاء قائل به عدم جواز شده اند و یک شهرت قویه ای بر عدم جواز تقلید ابتدائی از میت وجود دارد لذا به نظر ما احتیاط واجب عدم جواز تقلید ابتدائی از میت است.

هذا تمام الکلام فی البحث عن تقلید المیت ابتدائاً

بحث جلسه آینده: بحث از بقاء بر تقلید میت خواهد بود که ان شاء الله در جلسه آینده بررسی خواهیم کرد.

تذکر اخلاقی: علاج گناه به استغفار

رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و

بر اساس این روایت گناه یک بیماری است که علاج هم دارد؛ اینکه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) گناه را به عنوان داء مطرح فرمودند نکته ی مهمی دارد. ببینید اگر جسم انسان آسیب ببیند و مرضی در آن پیدا شود این در واقع یک نقصی است که جسم را از نقطه کمال دور می کند. کمال هر شیء به این است که در آن مسیری که باید حرکت بکند و ادامه ی مسیر دهد در آن مسیر قرار داشته باشد. حال فرض کنید در اجزاء یک چیز آفت پیدا شود این نقص است و باعث دور ماندن از کمال شیء است. در مواقعی که جسم گرفتار داء و مرض و بیماری می شود دواء برایش تجویز می کنند دواء طبیعتاً این نقص را جبران می کند ولی یک نکته است و آن اینکه اگر این بیماری زیاد تکرار شود و اگر زیاد مصرف شود کم کم بنیه ی بدنی ضعیف می شود و بازگرداندن آن به نقطه ی کمال و سلامت مشکلتر است. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می فرماید: گناه برای روح یک بیماری است البته علاج آن استغفار است. اگر کسی گناه می کند حتماً باید استغفار کند و اگر کسی استغفار نکند این بیماری در روح او می ماند و علاج نمی شود. و در صورت تکرار، روح سلامت و طراوت خود را از دست می دهد و دیگر آن قوت و طراوت و شادابی خودش را به زحمت بدست می آورد. لذا توجه داشته باشیم به اینکه درست است که استغفار علاج گناه است ولی اگر

ص: 705

زیاد استفاده شود این طبیعتاً ممکن است انسان را از مرگ نجات بدهد ولی دیگر روح آن روحی که باید به مراتب اعلی سفر کند، نیست. توجه هم داشته باشید که همانطوری که بیماری مراتب دارد گناه هم مراتب دارد و یک بیماری مثل سرماخوردگی با یک دارو بهبود پیدا می کند اما بعضی از گناهان مثل سرطان است. بعضی گناهان است که انسان توفیق علاج آن را پیدا نمی کند و روح انسان را می میراند. خداوند این شاء الله به همه ما توفیق دهد که روحمان بیمار نشود و اگر بیمار شد توفیق بدهد که این شاء الله بتوانیم علاجش کنیم.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 81

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم

تاریخ: 20

اسفند 1390

موضوع جزئی: فرع

دوم: بقاء بر تقلید میت مصادف

با: 17 ربیع الثانی 1433 سال

دوم جلسه: 81

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

فرع دوم: بقاء بر تقلید

بحث در فرع دوم مسئله سیزدهم است:

«نعم يجوز البقاء علی تقلیده بعد تحققه بالعمل ببعض المسائل مطلقاً ولو فی المسائل التي لم يعمل بها علی الظاهر».

فرع دوم از مسئله سیزدهم درباره بقاء بر تقلید میت است؛ فرع اول پیرامون تقلید ابتدائی از میت بود که به تفصیل در مورد آن بحث

کردیم. در فرع دوم امام (ره) می فرمایند: بقاء بر تقلید میت مطلقاً جایز است به شرط آنکه تقلید از میت در زمان حیات او محقق شده باشد. تحقق تقلید هم به این است که به بعضی

ص: 706

از مسائل عمل کرده باشد. اینکه ایشان فرمودند بقاء بر تقلید میت مطلقاً جایز است یعنی اینکه چه در مسائلی که در زمان حیات آن مجتهد به آن عمل کرده باشد و چه در مسائلی که در زمان حیات او به آن عمل نکرده باشد. آنچه که مهم است این است که باید در زمان حیات این مجتهد تقلید محقق شده باشد و لوفی مسئله واحد تا بقاء بر او جایز باشد.

پس در فرع دوم در واقع ما در دو مقام باید بحث کنیم:

مقام اول: در مورد بقاء بر تقلید میت که آیا اصل بقاء جایز است یا نه؟

مقام دوم: در این مقام بحث در این است که آیا مسئله بقاء مختص به موارد خاصی است یا اینکه بقاء مطلقاً جایز است؟

این دو مقامی است که در این مسئله باید پیگیری کنیم

مقام اول: اصل بقاء بر تقلید میت

بطور کلی بحث از جواز و عدم جواز بقاء بر تقلید میت در صورت سه شرط و یا سه فرض مطرح می شود که اگر اینها مفقود باشند دیگر جای بحث از جواز و عدم جواز نیست:

شرط اول: اینکه ما قائل به عدم جواز تقلید ابتدائی از میت باشیم؛ چون اگر جواز تقلید ابتدائی از میت را بپذیریم به طریق اولی بقاء بر او جایز است لکن اگر ملتزم شویم به عدم جواز کما ذهب الیه المشهور آن وقت جای اسن بحث است که آیا بقاء بر تقلید میت جایز است یا نه.

شرط دوم: علم به موافقت فتوای حی و میت

ص: 707

نداشته باشیم (البته بر اساس برخی از مبانی که اشاره خواهیم کرد) چون در صورت علم به موافقت فتوای حی و میت دیگر اثر عملی بر بحث از جواز بقاء مترتب نمی شود. البته این بر این مبنا است که ما در مقام امثال استناد به حجت را لازم ندانیم؛ اگر کسی نظرش این بود که آنچه مهم است این است که عملی که از مکلف صادر می شود، منطبق بر فتوی باشد و فرقی نمی کند فتوای حی باشد یا فتوای میت؛ چون فرض این است که این دو فتوی موافق هستند. اگر کسی این حرف را بزند دیگر اینجا اثر عملی بر این بحث مترتب نمی شود زیرا عمل انجام شده هم مطابق با فتوای حی است و هم فتوای میت و طبق این مبنا همین مقدار کفایت می کند. طبق این مبنا بحث از جواز بقاء یا عدم جواز در صورتی دارای ثمره می باشد که ما علم به موافقت فتوای حی با میت نداشته باشیم و الا این بحث یک بحث بدون فائده و ثمره ای می شود. بله اگر کسی مانند مرحوم نائینی ملتزم باشد به اینکه صرف انطباق عمل مکلف بر فتوی کافی نیست بلکه مکلف در مقام امثال باید عملش را مستند به یک فتوای خاص کند و صرف وجود خارجی حجت موجب اتصاف آن به وصف حجیت نمی شود و حجیت حجت به این است که مشخصاً مورد استناد قرار بگیرد. طبق این مبنا حتی اگر علم به موافقت فتوای حی و میت هم داشته باشیم باز هم بحث از جواز بقاء یا عدم جواز دارای ترتب

ثمره‌ی عملی می‌باشد؛ چون بالاخره این مکلف عملش را طبق این مبنی یا باید مستند به فتوای حی کند یا میت و موافقت فتوای حی و میت کافی نیست و باید معلوم شود که این عمل را مستند به چه فتوایی انجام می‌دهد. (1)

اگر این مبنی را پذیرفتیم آن وقت بحث از جواز بقاء بر تقلید میت دارای یک ثمره‌ی عملیه می‌شود. پس این شرط دوم طبق برخی از مبانی لازم است.

شرط سوم: اینکه امکان رجوع به مجتهد حی باشد چون در صورت عدم امکان رجوع به حی، بقاء بر میت تعیین دارد و دیگر بحث از جواز بقاء و عدم جواز بقاء بر تقلید میت دیگر پیش نمی‌آید؛ اگر مجتهد حی وجود نداشته باشد یا امکان رجوع به او نباشد، قهراً باید ملتزم به جواز بقاء بر تقلید میت شد.

اقوال در مسئله:

اینجا در بحث از اصل بر بقاء تقلید میت بعضی از بزرگان از جمله مرحوم آقای خوئی بین دو صورت تفکیک کرده اند یعنی صورت علم به مخالفت و صورت شک در مخالفت و موافقت فتوای میت و فتوای حی؛ ایشان این بحث را مستقلاً در دو صورت بحث کرده اند و فرموده اند تارة علم به موافقت و مخالفت فتوای حی و میت نداریم و اخیری علم به مخالفت فتوای حی و میت داریم. البته در صورت علم به موافقت با توجه به آن پیش شرط بحث عمده ای ندارند؛ چون خود ایشان با نظر مرحوم نائینی موافق نیستند و می‌فرمایند مکلف در مقام امثال لازم نیست استناد به یک حجت

ص: 709

داشته باشد بنابراین صورت علم به موافقت بین فتوای حی و میت از دایره ی بحث ایشان خارج می شود. لکن ما همانطوری که در مورد بحث از اصل تقلید ابتدائی از میت بین این صور فرق نگذاشتیم اینجا نیز تفکیک نمی کنیم و مجموعه ی این صور را تحت عنوان بقاء بر تقلید میت بحث می کنیم و ادله طرفین را ذکر می کنیم و مورد بررسی قرار می دهیم.

شاید عمده جهتی که باعث شده ایشان بین این دو صورت تفکیک کند و هر کدام را مستقلاً بحث کند همان مبنای ایشان در مورد عدم شمول ادله حجیت نسبت به متعارضین باشد. اگر به خاطر داشته باشید ایشان معتقد بود که ادله حجیت شامل متعارضین نمی شود چون شمول ادله حجیت نسبت به متعارضین مستلزم تناقض یا تضاد است بر این اساس ایشان این دو صورت را تفکیک کرده اند اما ما که این مبنی را قبول نداریم، می توانیم این دو صورت را یکجا مورد بحث قرار دهیم البته این تنها دلیل نیست و شاید علاوه بر این امر مسئله لزوم تقلید اعلم را هم در این مسئله دخیل بدانیم. در هر صورت شکل طرح بحث ها متفاوت است؛ ایشان این دو صورت را تفکیک کرده و جداگانه بحث کرده است اما ما یکجا این دو مورد را بحث می کنیم.

ادله جواز بقاء بر تقلید میت:

قائلین به جواز بقاء بر تقلید میت به چند دلیل تمسک کرده اند که تقریباً اکثر آنها همان ادله ای است که بر جواز تقلید ابتدائی از میت اقامه کرده اند:

دلیل

ص: 710

ادله لفظیه اعم از آیات و روایات اطلاق دارند به این معنی که هم شامل احیاء می شوند و هم شامل اموات؛ آیاتی که در مورد اصل جواز تقلید مورد استناد قرار گرفت و در بحث تقلید ابتدائی از میت هم به آنها استناد شد از جمله آیه نفر و آیه سؤال اینجا هم مورد استناد قرار گرفته است. اطلاق این آیات اقتضاء می کند که فرقی بین حی و میت در جواز رجوع نباشد؛ در آیه نفر لزوم تحذر و وجوب عمل بر طبق انذار منذر بیان شده است دلیلی هم نداریم که عمل به قول منذر مختص به حال حیات او باشد لذا فتوای منذر حجت است و فرقی هم بین میت و حی نیست. در آیه ی سؤال هم حجیت قول اهل ذکر ثابت شد در حالی که هیچ تقییدی به حال حیات نشده است. پس اعتبار قول و نظر اهل ذکر شامل اموات از اهل ذکر هم می شود. (این اطلاق آیات است).

در مورد روایات هم مطلب از همین قرار است؛ عناوینی همچون فقیه، الناظر فی الحلال و الحرام، رواه احادیث و امثال آنها هیچ یک دلالت بر تقیید این عناوین به قید حیات ندارند. روایاتی که این عناوین در آنها استعمال شده است دلالت بر حجیت قول این اشخاص دارد مطلقاً یعنی شامل اموات از فقهاء و ناظرین فی الحلال و الحرام و امثال آنها می شود. پس هم آیات و هم روایات اطلاق دارند.

لکن یک اشکالی در بحث تقلید ابتدائی از میت مطرح شده بود که آن اشکال در اینجا جریان



ندارد؛ اشکال این بود که این عناوین همه ظهور در فعلیت دارند؛ در استدلال به آیات و روایات در بحث تقلید ابتدائی از میت اشکال شد که وقتی آیات اعتبار قول منذر یا قول اهل ذکر یا قول فقیه یا قول الناظر فی الحلال و الحرام را ثابت می کند، منظور فقیه بالفعل و منذر بالفعل و اهل ذکر بالفعل و الناظر فی الحلال و الحرام بالفعل است و فعلیت هم ملازم با حیات است پس آیات و روایات صرفاً دلالت بر اعتبار و حجیت قول فقیه حی می کند و اعتبار قول منذر حی را ثابت می کند و دیگر شامل ناظر فی الحلال و الحرام که میت باشد نمی شود.

اگر به خاطر داشته باشید این اشکال آنجا مطرح شد و نتیجه گرفته شد که چون این عناوین ظهور در فعلیت دارند و فعلیت ملازم با حیات است پس از اموات نمی شود تقلید کرد. گرچه تلاش شد که به این اشکال پاسخ داده شود و به زحمت هممی توان به این اشکال پاسخ داد اما همان کسانی که در بحث تقلید ابتدائی از میت به اطلاق آیات و روایات اشکال کردند، می گویند اینجا دیگر این اشکال وارد نیست چون فرض این است که مقلد در زمان حیات این مجتهد از او اخذ کرده و از او سؤال کرده و به فتوی و نظر او عمل کرده است پس این ادله اگر چه دلالت بر فعلیت این عناوین داشته باشند لکن ملاک فعلیت در زمان اخذ به قول است و حیات در زمان رجوع ملاک است و اگر این آیات و

روایات می گویند قول فقیه حی معتبر است؛ منظور این است که فقیه در زمانی که به او رجوع می شود دارای حیات باشد. خوب این نسبت به مقلد محل بحث ما محقق شده است و فرض این است که این شخص در زمان حیات به او رجوع کرده است و الآن می خواهیم ببینیم که کسی که در زمان حیات مرجع تقلید به او رجوع کرده و به فتوای او عمل کرده است الآن پس از موت آن مرجع تقلید می تواند کماکان به تقلید از او ادامه دهد یا نه؟ پس آن اشکالی که در بحث تقلید ابتدائی از میت ایراد شده بود اینجا دیگر وارد نیست چون ولو بپذیریم ادله ظهور در فعلیت این عناوین دارند اما فعلیت در زمان رجوع و اخذ فتوای او ملاک است و این محقق شده است و اینگونه نیست که ما بگوییم حیات مجتهد و مفتی هم حدوداً لازم است و هم بقاء آنچه از ادله استفاده می شود اعتبار حیات در حدوث است یعنی زمان حدوث تقلید اما اعتبار حیات به حسب بقاء از این ادله فهمیده نمی شود یعنی حجیت قول مجتهد و مفتی دائر مدار بقاء خود مفتی نیست. پس حتی کسانی که در آن بحث اشکال داشتند و می گفتند به اطلاق این ادله نمی توان اخذ کرد اینجا نسبت به شمول ادله لفظیه در مورد مقلدی که سابقاً تقلید می کرده و الآن می خواهد باقی بر تقلید میت باشد، تردیدی ندارند. این محصل دلیل اول است که مشکلی ندارد و خدشه ای هم به آن وارد نیست.

دلیل دوم:

ص: 713

دلیل دوم جواز بقاء بر تقلید میت سیره عقلاء است؛ (عمده ادله همان ادله بحث از تقلید ابتدائی از میت می باشد لکن با این تفاوت که در آنجا مشهور اشکالاتی را بر این ادله داشتند که در این بحث این اشکالات مطرح نیست.) سیره عقلاء بر رجوع جاهل به عالم در همه حرف و علوم و صنایع است و هیچ فرقی در این رجوع بین اموات و احیاء نیست یعنی تردیدی نیست که عقلاء همان گونه که به آراء و انظار احیاء مراجعه می کنند به فتاوا و نظریات اموات هم رجوع می کنند مخصوصاً در جایی که آن میت اعلم باشد. پس در اصل صغرای این دلیل تردیدی نیست یعنی رجوع عقلاء به اموات و احیاء قطعی است لکن در بحث تقلید ابتدائی از میت گفته شد نسبت به این سیره عقلانیه ردع شده است؛ سه تقریب در مورد عدم تأیید شارع نسبت به این سیره عقلاء بیان شد. حال باید دید اینجا که اصل سیره عقلاء مسلم و قطعی می باشد اما آیا آن سه احتمالی که در مورد عدم تأیید شارع نسبت به سیره عقلاء در بحث تقلید ابتدائی از میت مطرح شد، اینجا جریان دارد یا نه؟ اگر ما آن سه احتمال را در اینجا جاری ندانستیم معنایش این است که شارع از این سیره عقلانیه ردع هم نکرده است پس سیره عقلاء به عنوان یک دلیل، جواز بقاء تقلید بر میت را اثبات می کند.

سه احتمال مطرح شده در مورد رادع سیره عقلاء یکی احتمالی بود که مرحوم آقای خوئی فرمودند و احتمال دوم اجماع

بود و احتمال سوم هم امام(ره) فرموده بودند. حال باید این سه احتمال را بررسی کنیم و ببینیم که آیا این سه احتمال در اینجا رادعیت دارد یا ندارد؟ (ما در همان بحث هم چنانچه بیان کردیم رادعیت این سه احتمال را انکار کردیم. در بحث تقلید ابتدائی از میت ما عرض کردیم که سیره عقلاء به عنوان یک دلیل جواز تقلید ابتدائی از میت را اثبات می کند و ما هر سه احتمال را پاسخ دادیم لذا بر اساس مبنای ما که حتی در آن بحث این سه احتمال را به عنوان رادع نمی شناختیم در اینجا هم به نظر ما رادع نیست اما اینجا علی المبنی بحث می کنیم یعنی می گوئیم که حال باید بحث کنیم که طبق مبنای کسانی که آنجا این امور را رادع می دانستند، آیا در این بحث به نظر آنها رادع هست یا نه؟)

اجمال مسئله این است که به نظر بزرگانی که در مورد سیره عقلائی بر رجوع به اهل علم معتقد بودند ما نمی توانیم رضایت شارع را کشف کنیم و جواز تقلید ابتدائی از میت را اثبات کنیم اینجا می گویند که ما می توانیم تأیید شارع را کشف کنیم یعنی آن اشکال اینجا جاری نیست.

بحث جلسه آینده: در جلسه آینده این سه احتمال را از نظر بزرگان بررسی می کنیم تا معلوم شود حتی از دید آنها این امور در بحث جاری رادع محسوب نمی شوند و ما می توانیم رضایت شارع را کشف کنیم. ن کسانی که آنجا

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 82

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع

ص: 715

کلی: مسئله سیزدهم

تاریخ: 21 اسفند

1390

موضوع جزئی: فرع

دوم: بقاء بر تقلید میت مصادف

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در دلیل دوم قائلین به جواز بقاء بر تقلید میت بود؛ عرض کردیم سیره عقلاء بر رجوع به اهل علم و اهل اطلاع است. عقلاء در همه علوم و فنون و صنایع به اهل علم رجوع می کنند و در این جهت فرقی بین حی و میت نیست. این سیره از طرف شارع هم مورد ردع قرار نگرفته است لذا از عدم ردع شارع کشف تأیید یا رضایت او می کنیم. لکن یک نکته ای وجود داشت و آن اینکه چه فرقی است بین مسئله ی تقلید ابتدائی از میت و بقاء بر تقلید میت؛ به همین سیره در بحث تقلید ابتدائی از میت استدلال شد لکن بعضی از بزرگان ادعا کردند نسبت به این سیره رادع وجود دارد و یا فرمودند در این مورد ما از عدم ردع شارع نمی توانیم کشف رضایت و امضاء او داشته باشیم؛ لکن در این مقام یعنی بحث از بقاء بر تقلید میت مورد اشکال واقع نمی شود یعنی گفته می شود سیره عقلاء بر رجوع به عالم است و فرقی بین احیاء و اموات نمی گذارند و شارع هم از این ردع نکرده است.

چرا در اینجا می گویند شارع ردع نکرده است؟ عرض کردیم در همان بحث اشاره شد که آنچه که به عنوان رادع می تواند مطرح شود

یکی از این سه احتمال است که ما باید این سه احتمال را باید بررسی کنیم و ببینیم که آیا اینها می توانند به عنوان رادع مطرح شود یا نه؟

بررسی احتمال اول مورد رادع:

مرحوم آقای خوئی در بحث تقلید ابتدائی از میت فرمودند اگر بگوییم شارع از سیره عقلائیة ردع نکرده، تالی فاسدی دارد که کسی نمی تواند به آن ملتزم شود و آن تالی فاسد انحصار مرجع تقلید در یک نفر از اول الی الآخر است یعنی همه مردم در هر زمانی که پایه این دنیا می گذارند باید از یک نفر تقلید کنند.

این مطلب را ایشان با ضمیمه چند مطلب بدست آوردند: یکی اینکه علم به وجود اختلاف بین المجتهدین هست یعنی ما یقین داریم بین مجتهدین اعم از احياء و اموات اختلاف نظر وجود دارد. مطلب دوم اینکه تقلید اعلم لازم است که در جای خودش ثابت شده است. مطلب سوم اینکه ادله شامل متعارضین نمی شود و نمی تواند فتاوی مختلف فقهاء را حجت کند؛ اگر این مطالب به هم ضمیمه شوند نتیجه این می شود که پس باید همه از یک نفر که اعلم است بین الاحیاء و الاموات، تقلید کنند. این تالی فاسدی است که کسی نمی تواند به آن ملتزم شود. لذا در آنجا به خاطر این تالی فاسد و خروج از این مشکل گفتند که ما کشف می کنیم این سیره عقلائیة مورد تأیید شارع نیست لکن در اینجا ایشان می فرمایند این مشکله پیش نمی آید به خاطر اینکه در اینجا بحث از بقاء بر تقلید میت است و ما اگر چه آن مطالب را

ص: 717

به یکدیگر ضمیمه کنیم باز هم نتیجه آن انحصار مرجع تقلید در یک نفر نیست لذا این سیره مورد تأیید و امضاء شارع است.

بررسی احتمال دوم در مورد رادع:

بعضی گفتند رادع از این سیره عقلائیه اجماع است؛ یعنی درست است که سیره عقلائیه بر رجوع به عالم است و عقلاء بین حی و میت فرق نمی گذارند ولی ما اجماع داریم بر عدم جواز تقلید ابتدائی از میت و این اجماع در واقع یعنی ردع سیره عقلاء چون اجماع کشف از رأی معصوم می کند و وقتی اجماع بر عدم جواز تقلید ابتدائی از میت بود به این معناست که شارع هم راضی به تقلید ابتدائی از میت نیست. لکن در اینجا چنین اجماعی وجود ندارد یعنی ما اجماع بر عدم جواز بقاء بر تقلید میت نداریم پس رادعی نسبت به سیره عقلاء نیست لذا سیره عقلائیه حجت است.

البته مرحوم شیخ انصاری ادعای اجماع کرده است(1)

به این معنی که ایشان از اطلاق کلمات مجمعین مبنی بر عدم جواز تقلید از میت استفاده کرده و فرموده چون مجمعین به نحو مطلق گفته اند تقلید از میت جایز نیست معلوم می شود که منظورشان هم تقلید ابتدائی است و هم بقاء بر تقلید میت لذا ایشان در مسئله ادعای اجماع کرده است.

پس شیخ انصاری می گوید اجماع بر عدم جواز بقاء بر تقلید میت وجود دارد ولی کسی از مجمعین تصریح به عدم جواز بقاء بر تقلید میت نکرده بلکه گفته اند تقلید میت جایز نیست؛ شیخ انصاری از اطلاق کلام اینها این استفاده را کرده و می گوید اینها که می

ص: 718

---

1- . رساله فی الاجتهاد و التقليد، ص 62.

گویند تقلید از میت جایز نیست، تقلید از میت تاره به صورت رجوع ابتدائی آخری به صورت بقاء می باشد. وقتی به نحو مطلق بگویند تقلید از میت جایز نیست، ظاهر این اطلاق نشان می دهد که بقاء بر تقلید میت هم جایز نیست.

پس ایشان ادعای اجماع کرده لکن این اجماع مورد ادعای مرحوم شیخ مورد قبول نیست به چند جهت:

اولاً: چون مجمعیین به صراحت نگفته اند بقاء بر تقلید میت جایز نیست؛ چه بسا قرائنی وجود داشته که وقتی سخن از تقلید میت به میان می آمده منظور رجوع ابتدائی بوده است و مسئله بقاء محل شبهه نبود تا فرض محل بحث را داخل در معقد محل اجماع قرار دهیم.

ثانیاً: بر فرض هم که شیخ این ادعا را داشته باشند ما با وجود مخالفان زیادی که در این مسئله وجود دارد می گوئیم این اجماع مخدوش است و اصلاً مسئله اجماعی نیست مخصوصاً در بین فقهاء معاصر. پس این اجماع از این جهت مخدوش می باشد.

ثالثاً: بعلاوه اجماع منقول است که معتبر نیست و همچنین محتمل المدرکیه می باشد.

لذا در مجموع این اجماع به هیچ وجه رادع سیره عقلاء نمی باشد. بررسی احتمال سوم در مورد رادع:

امام (ره) فرمودند عدم ردع شارع در اینجا نسبت به سیره عقلائیه (در مسئله تقلید ابتدائی از میت) کاشف از رضایت و تأیید شارع نیست یعنی رجوع به اموات اگرچه در ارتکاز عقلاء وجود دارد ولی بنای عملی آنها ثابت نیست چون در صدر اول رجوع به اموات نه ممکن بوده است و نه متعارف. با ملاحظه ی این



مسئله از عدم ردع شارع نمی توانیم رضایت او را کشف کنیم. (1)

این مطلبی بود که امام (ره) در بحث تقلید ابتدائی از میت مطرح کردند یعنی ایشان بر خلاف دو بیان قبلی فرمودند این مورد به خصوص به گونه ای است که ما از عدم ردع شارع نمی توانیم کشف رضایت او را بنمائیم.

آیا این بیان که ایشان در آن مسئله بیان کردند، در بحث بقاء بر تقلید میت نیز قابل بیان هست یا نه؟

ایشان می فرمایند کسی که به فتوای حی در زمان حیاتش اخذ کرده باشد یعنی در زمان حیات مجتهد به او رجوع کرده و به رساله او عمل کند، این دیگر در عمل بدنبال فتوای اوست و به فتوای او عمل می کند و از این نظر که در ارتکاز او فرقی بین حی و میت نیست و شارع هم از این بنای عملی ثابت شده ردع نکرده است لذا معلوم می شود که اینجا شارع نسبت به این بنای عملی راضی است یعنی در خصوص مسئله بقاء ایشان می فرماید عدم ردع کشف از رضایت شارع دارد.

حال واقعاً جای این سؤال از امام (ره) هست که چه فرقی است بین این دو مسئله؟ شما در موضوع تقلید ابتدائی از میت فرمودید عدم ردع شارع کاشف از رضایت شارع نیست چون در آن زمان این مسئله ممکن و متعارف نبوده اما در مسئله بقاء بر تقلید میت می فرمایند عدم ردع شارع کشف از رضایت او می کند یعنی آیا مسئله بقاء بر تقلید میت در آن زمان متعارف بوده است؟ این تفصیل و فرق گذاشتن به نظر مخدوش است.

ص: 720

چگونه شما احراز می کنید در آن زمان رجوع ابتدائی به میت متعارف نبود اما بقاء بر رأی و نظر میت متعارف بود؟ در حالی که شما قبول دارید در ارتکاز عقلاء فرقی بین حی و میت نیست آن وقت چگونه می گوئید این بنای عملی در آنجا ثابت نیست و اینجا می گوئید ثابت است؟ چه ملاکی برای این ادعا وجود دارد؟ این تفصیلی که از کلمات امام استفاده می شود به نظر می رسد صحیح نیست. در هر صورت مهم این است که در مسئله بقاء بر تقلید میت امام (ره) می فرماید از عدم ردع شارع نسبت به بنای عملی عقلاء ما کشف می کنیم که شارع نسبت به این بنای عملی راضی می باشد. پس رادعی از سیره عقلاء وجود ندارد.

فتحصل اینکه در مسئله بقاء بر تقلید میت سیره عقلائیه حجت است چون بنای عملی عقلاء بر بقاء بر تقلید میت محرز است (به نحو کلی).

اشکال:

یک اشکالی مرحوم آقای حکیم به سیره عقلائیه کرده اند که پاسخ آن از مطالبی که ما قبلاً بیان کردیم معلوم می شود؛ ایشان در مورد سیره عقلائیه اشکال کرده اند که این دلیل هم مثل ادله لفظیه شامل صورت اختلاف فتوای حی و میت نمی شود چون در مورد ادله ی لفظیه ایشان معتقد است که ادله ی لفظیه یعنی آیات و روایاتی که دلالت بر حجیت فتوای مجتهد می کنند حجیت فتوی را به نحو صرف الوجود ثابت می کند که قابل صدق بر قلیل و کثیر است لذا اگر دو فتوا مختلف باشند شامل آنها نمی شود چون این

ص: 721

دو فتوای مختلف نسبت به هم تکاذب دارند آن وقت چگونه آیات و روایات مثل آیه نفر و آیه سؤال و روایت توقیع شریف و روایت منقول از تفسیر منسوب به امام عسکری (علیه السلام) و سایر روایات دو فتوای متفاوت را حجت قرار دهند؟ یعنی همان مطلبی که ما از مرحوم آقای خوئی نقل کردیم همان اشکال را ایشان در اینجا مطرح می کنند به اینکه این سیره عقلائیة نمی تواند اثبات کند جواز بقاء بر تقلید میت را همانطوری که اطلاقات ادله لفظیه نمی تواند چون شامل متعارضین نمی شود. (1)

پاسخ:

پاسخ این است که همانطوری که ادله لفظیه از این جهت مشکلی ندارند سیره عقلائیة هم مشکلی ندارد برای اینکه ادله لفظیه اعم از آیات و روایات برای فتوی حجت بدلیه را ثابت می کنند. سیره عقلائیة هم اثبات می کند حجت فتوی را به نحو بدلیه؛ وقتی که حجت بدلیه معقول و متصور بود، به چه دلیل بگوییم ادله نمی تواند حجت دو فتوای متکاذب را اثبات کند؟ لذا این اشکال مرحوم آقای حکیم به سیره عقلائیة وارد نیست.

دلیل سوم: سیره متشرعه در زمان حضور

سیره متشرعه در زمان حضور معصومین (علیهم السلام) بر بقاء بر تقلید میت دلیل سوم است. مقدمه باید گفت که سیره متشرعه مادامی که صغری آن در زمان حضور معصومین اثبات نشود هیچ ارزشی ندارد. بسیاری از امور در زمان های متأخرین متشرعه رواج پیدا کرده که این هیچ اعتباری ندارد. در مورد سیره عقلاء هم همین گونه است. بسیاری از سیر عقلائیة حادث شده اند که نمی توان آنها را به عنوان دلیل پذیرفت. پس

ص: 722

سیره ی متشرعه به شرطی می تواند مورد استناد قرار بگیرد که در زمان معصوم باشد. سیره متشرعین در زمان ائمه بر این بوده است که به اصحاب ائمه رجوع می کردند و از آنها اخذ فتوی و معالم دین داشتند؛ خود ائمه (علیه السلام) نه تنها جلوی این روش و بنای عملی متشرعه را نگرفتند بلکه خودشان به اصحاب دستور می دادند فتوی بدهند. خود ائمه (علیه السلام) روش افتاء و استتباط را به اصحاب تعلیم می دادند. پس سیره متشرعه بر رجوع به اصحاب و فقهای اصحاب برای پرسیدن احکام و مسائل مبتلاء به بوده است و هیچ کجا هم ثابت نشده و بیان نشده که پس از موت شخصی که از او سؤال کرده بودند و در مسائلی که به فتوای او اخذ کرده بودند از آن شخص عدول کرده باشند.

به عنوان مثال کسی رفته از محمد بن مسلم و زراره یا ابان حکم مسئله ای را پرسیده و او هم جواب داده است و مدتی هم به این عمل کرده حال بعد از فوت محمد بن مسلم یا زراره در هیچ کجا نیامده که این شخص در مورد آن مسائلی که عمل می کرده به شخص دیگری رجوع کند. اگر عدول از مرجعی که به او رجوع کرده بود واجب بود، این باید جایی ظاهر و بیان می شد در حالی که هیچ کجا چنین چیزی نقل نشده است که متشرعه بعد از موت اصحابی که به آنها رجوع می کردند به یک حی عدول کرده باشند.

پس دلیل سوم عبارت است از سیره متشرعه در زمان حضور که بر تقلید

میت باقی بودند.

بحث جلسه آینده: اینجا یک اشکالی مرحوم آقای آخوند مطرح می کنند که به بررسی آن خواهیم پرداخت.

«والحمد لله رب العالمین»

### جلسه: 83

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم

تاریخ: 22 اسفند

1390

موضوع جزئی: فرع

دوم: بقاء بر تقلید میت مصادف

با: 19 ربیع الثانی 1433 سال

دوم جلسه: 83

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در دلیل سوم قول به جواز بقاء بر تقلید میت بود؛ عرض کردیم که دلیل سوم عبارت است از سیره متشرعه در زمان حضور به این بیان که در صدر اول متشرعه به بزرگان رجوع می کردند و فرقی هم در رجوع بین حی و میت نمی گذاشتند و در جایی هم شاهد و دلیلی مبنی بر اینکه پس از موت شخصی که به او رجوع کرده اند، بر عدول از او نیافته ایم. در هر صورت اگر عدول از آن شخص واجب بود حتماً باید بیان می شد و یا حداقل اگر عدول واجب بود باید معروف می شد در بین متشرعه که اینها بعد از موت عدول کرده اند در حالی که هیچ کجا چنین چیزی نقل نشده است مخصوصاً اینکه بعضی از این اشخاص در مکان های دور زندگی می کردند و طبیعتاً بر تقلید یا عمل به نظر و رأی کسانی که از آنها پرسش کرده بودند باقی می ماندند.

عرض کردیم که مرحوم آخوند اشکالی به این دلیل سوم یعنی سیره

ص: 724

مشرعه کرده اند؛ ایشان می فرمایند: آنچه که در بین مشرعه در صدر اول جریان داشت رجوع به اشخاص خاصی بوده لکن نه از این جهت که رأی و نظر آنها را اخذ کنند و به فتاوی آنها عمل کنند بلکه از این جهت که آنها نقل حدیث می کردند یا بلاواسطه یا مع الواسطه پس اساساً رأی و نظر ناقل در آن دخیل نبوده و رجوع به این اشخاص برای شنیدن روایات و نه رأی و فتوی و نظر آنها بوده است. اینکه تا کنون معلوم نشده کسی به رأی و نظر ناقلین متعبد شده باشد و اینکه بعد از تعبد به رأی و نظر ناقل اگر آن ناقل از دنیا رفته باشد ثابت نشده که از او رجوع کرده یا نکرده این نشان می دهد اساساً نمی شود به سیره مشرعه در مسئله ی بقاء بر تقلید میت استدلال کرد. بحث ما در بقاء بر تقلید میت است؛ آنچه که بواسطه سیره مشرعه ثابت می شود صرفاً اخذ از اصحاب ائمه (علیه السلام) در نقل است و کاری به رأی و نظر ناقلین نداشتند و تنها می خواستند آنچه را که اصحاب از ائمه (علیه السلام) شنیده اند برای آنها نقل کنند. لذا به نظر مرحوم آخوند آنچه که در آن زمان بوده است اصلاً آن تقلید مصطلح نبوده و اگر هم بوده اینکه بعد از موت باقی بر تقلید بوده اند، این ثابت نیست. این محصل اشکال مرحوم آخوند به دلیل سوم است.

بررسی اشکال اول:

به نظر می رسد این اشکال مرحوم آخوند وارد نیست چون: اولاً؛ قطعاً در آن دوران مسئله

ص: 725

اجتهاد و تقلید وجود داشته است؛ ما بارها این مسئله را عرض کردیم که در عصر ائمه (علیه السلام) به قرائن و شواهد زیادی اجتهاد و تقلید بوده است از جمله قرائنی که دلالت بر وجود اجتهاد در آن عصر می کند ارجاع ائمه (علیه السلام) به اصحاب و تعلیم روش اجتهاد برای پاسخ به نیازها و مسائلی که جدیداً برای مردم پیش می آمد، اینها همه نشانه های روشنی است بر وجود اجتهاد در آن دوره. اگر اجتهاد و استنباط بوده حتماً جمعی هم به عنوان مقلد به این اشخاص رجوع می کردند چون همه مردم که اهل اجتهاد نبودند و توانایی این را نداشتند که اجتهاد کنند لذا طبیعتاً باید به اشخاصی رجوع می کردند و رأی آنها را می پرسیدند. یک شاهد روشن بر وجود این مسئله همان روایتی است که از امام (علیه السلام) سؤال کردند در مورد کتب بنی فضال و امام (علیه السلام) فرمود: «خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا» آنچه را که آنها روایت می کنند اخذ کنید و آنچه که آنها رأی و نظر خود را بیان می کنند ترک کنید؛ پس معلوم می شود رأی و نظر دادن یک امر متعارف بوده و اجتهاد و استنباط در آن عصر وجود داشته است. لکن در آن دوره اجتهاد به صعوبت امروز نبوده و امروز اجتهاد مشکلتر است و سؤالها و پاسخهای آن پیچیده تر می باشد. در آن دوران اجتهاد بسیط تر بود و پاسخی که اصحاب می دادند عمدتاً به عنوان نقل کلام معصوم بود و وقتی از یک مسئله ای سؤال می کردند در پاسخ می گفت «قال ابو

عبدالله عليه السلام كذا» پاسخ به استفتائات در قالب نقل کلمات معصومین بود و خود این نوعی اجتهاد محسوب می شود چون در واقع وراء نقل این شخص دارد فهم خودش را از کلام معصوم بیان می کند و آن چیزی را که از امام (علیه السلام) شنیده بر این موردی که سؤال شده تطبیق می کند. اجتهاد منحصر در استخراج حکم مسائل مشکل و سخت نیست بلکه همینکه مردم رجوع می کردند و اصحاب با نقل روایت جواب می دادند، این خودش تطبیق حکم بر مصداق بود و این یعنی اجتهاد. لذا این ادعای مرحوم آقای آخوند که در آن عصر تقلید مرسوم نبوده و صرفاً نقل روایت می شده این محل اشکال است.

ثانیاً: اگر ما بخواهیم بپذیریم تقلید در آن زمان مرسوم نبوده و اگر بخواهیم آنچه را که مرحوم آخوند فرمودند را قبول کنیم این یک تالی فاسدی دارد و آن این است که باید بپذیریم همه مردم در آن دوره یا مجتهد بودند یا محتاط. اگر بخواهیم بگوییم که تقلید نسبت به رأی و نظر دیگران در آن زمان مرسوم نبوده پس باید بگوییم مردم در آن دوره از این دو حال خارج نبودند: یا اهل اجتهاد و استنباط بودند و یا اهل احتیاط و هر دو قطعاً باطل است چون خیلی بعید است که بتوان قبول کرد که همه مردم اهل احتیاط بودند چرا که این کار هم یک آشنایی و اطلاع بر احکام لازم دارد و هم از نظر مشکلاتی که در زندگی پیش می آورد برای همه مردم مقدور نبوده است تا به احتیاط عمل کنند. اینکه



بخواهیم بگوییم همه هم مجتهد بودند، باطل است چون مردم از نظر استعداد و سطح فهم و فرصت کافی برای تعلم مسائل دینی در یک اندازه نبودند و اصلاً امکانش برای آنها نبود. پس قطعاً باید بپذیریم جمع زیادی از متشرعه اهل تقلید بودند.

پس در واقع ما به مرحوم آخوند دو اشکال می‌کنیم: اولاً اینکه از قرائن و شواهد استفاده می‌کنیم که در آن دوران اجتهاد و تقلید وجود داشته است و ثانیاً اینکه سلمنا که شاهدی نباشد ولی اگر بخواهد تقلید در عصر ائمه (علیه السلام) نفی شود یعنی اینکه بپذیریم همه مردم یا مجتهد بودند یا محتاط و این قطعاً ممکن نیست. پس باید بپذیریم که عده‌ی زیادی اهل تقلید بودند. پس به نظر می‌رسد این سخن مرحوم آخوند صحیح نیست. باید به این نکته توجه کرد که در هیچ کدام از سؤالاتی که از ائمه (علیه السلام) شده است برای اخذ معالم دین و رفع احتیاجات و نیازها هیچ کدام در آن نیامده که اگر این شخصی که شما ارجاع داده اید از دنیا رفت ما چه کار کنیم؛ اگر مسئله بقاء بر تقلید میت جایز نبود بالاخره باید بین مردم معروف و مشهور می‌شد در حالی که چنین چیزی نیست. لذا اشکال مرحوم آخوند به دلیل سوم یعنی سیره متشرعه وارد نیست.

اشکال دوم: اشکال مرحوم آقای حکیم (ره)

اشکال دیگری مرحوم آقای حکیم به سیره متشرعه دارند؛ ایشان می‌فرماید: به ظن قوی سیره متشرعه در عصر معصومین بر بقاء بر تقلید میت بوده است «و إن كان مظنون قویاً» یعنی در اینکه این سیره در

آن زمان بوده که مردم بر تقلید میت باقی بودند، اشکال نمی کنند لکن اینکه به حدی رسیده بوده که ما بتوانیم بر آن اعتماد کنیم و این را به عنوان یک دلیل عرضه کنیم، این برای ما معلوم نیست. لذا به نظر ایشان این دلیل سوم یعنی سیره متشرعه خالی از اشکال نیست و نمی شود به این مسئله به عنوان یک دلیل قابل اعتماد نگاه کرد. (1)

بررسی اشکال دوم:

به نظر ما این مطلب مرحوم آقای حکیم محل تأمل است؛ اگر ظن قوی بر ثبوت و استقرار سیره متشرعه مبنی بر بقاء بر تقلید میت ثابت شده باشد، دیگر مشکلی در اخذ به این سیره وجود ندارد. بالاخره یا اصل سیره ثابت است یا نیست؛ تعیین حد و اندازه که برای سیره نمی توان کرد. ما وقتی که می گوئیم سیره متشرعه یعنی اینکه یک عملی که بین متشرعه رواج دارد و اگر بین بعضی از جامعه مسلمین جریان داشت، نمی توانستیم به آن سیره متشرعه بگوییم. لذا به نظر ما جمع بین این دو مطلب صحیح نیست که از یک طرف ایشان ادعا می کند که ظن قوی به وجود این سیره داریم و از طرفی می گویند به حدی نیست که «یصح التعویل علیها» لذا اشکال مرحوم آقای حکیم هم به دلیل سوم وارد نیست.

دلیل چهارم: استصحاب

دلیل چهارم استصحاب است؛ شاید مهمترین دلیل بر جواز بقاء بر تقلید میت استصحاب باشد. برای این استصحاب سه تقریب بیان شده که ما سابقاً به مناسبتی به این تقریب ها اشاره کرده ایم.

تقریب اول:

اینکه مستصحب یک حکم

ص: 729

وضعی اصولی باشد یعنی حجیت به این بیان که فتوای این مجتهد در حال حیات حجت بود الآن شک می کنیم بعد از فوت او آیا کماکان فتوای این مجتهد حجت است یا نه، استصحاب حجیت فتوای این مجتهد را می کنیم. نتیجه این است که فتوای مجتهد میت کماکان برای مقلدی که از او تقلید می کرده حجت است یعنی می تواند از او تقلید کند. تقریب دوم:

اینکه مستصحب را یک حکم تکلیفی واقعی قرار دهیم. منظور از حکم تکلیفی واقعی یعنی اینکه نفس مؤدا که فتوای مجتهد از آن حکایت می کند. مثلاً مجتهد فتوی داده است به وجوب نماز جمعه این فتوی در واقع طریق و راهی است برای نشان دادن واقع و کاشف از واقع است یعنی این فتوی به ما نشان می دهد حکم الله واقعی در لوح محفوظ وجوب نماز جمعه است؛ حال گفته می شود مستصحب این حکم واقعی است به این بیان که نماز جمعه در حال حیات این مجتهد وجوب واقعی داشت چون فتوای او یک طریق به سوی واقع بود و معلوم شد این حکم واقعی در زمان حیات مجتهد ثابت است حال بعد از موت این مجتهد شک می کنیم آیا کماکان آن وجوب واقعی ثابت شده در حال حیات مجتهد هنوز هم ثابت است یا نه؟ آیا هنوز هم حکم واقعی نماز جمعه وجوب است؟ علت این شک این است که می گوئیم در آن زمان فتوای او طریق به سوی واقع بود حال بعد از موت او آیا هنوز فتوای او کاشف از واقع است و هنوز حکم واقعی را برای ما

ثابت می کند یا نه؟ استصحاب بقاء و جوب واقعی نماز جمعه می کنیم. این معنایش این است که این مقلد هنوز هم می تواند بر طبق فتوای این مجتهد عمل کند یعنی تقلید این شخص از فتوای مجتهد میت کما کان جایز است.

تقریب سوم:

اینکه مستصحب یک حکم تکلیفی ظاهری باشد منظور از حکم ظاهری این است که با قیام اماره یک حکمی بر طبق مؤدای اماره جعل می شود (همان مبنایی که مشهور دارند) مثلاً وقتی خبر زراره قائم شد بر وجوب نماز جمعه، اینجا بر طبق همین اماره یک حکمی جعل می شود ظاهراً مثلاً زراره اگر گفت نماز جمعه واجب است به نفس قیام این اماره خداوند حکمی جعل می کند به عنوان وجوب نماز جمعه حال اگر این اماره مطابق واقع بود این حکمی که جعل شده یک حکم ظاهری مماثل با حکم واقعی است و اگر مؤدای این اماره مطابق با واقع نبود مثلاً در واقع نماز جمعه حرام بود اما این اماره قائم شد بر وجوب اینجا بر طبق این اماره یک وجوب ظاهری جعل می شود اما حکم واقعی همان حرمت است. (این طبق مبنای مشهور است).

استصحاب حکم ظاهری یعنی اینکه در زمان حیات این مجتهد این حکم ظاهری برای مقلد ثابت بود حال بعد از موت او شک می کنیم آیا حکم ظاهری نماز جمعه کماکان برای این مقلد ثابت است یا خیر؟ اینجا استصحاب بقاء حکم ظاهری می کنیم. در مثالی که بیان کردیم اینگونه می شود که این مجتهد تا زمانی که زنده بود نماز جمعه برای مقلد وجوب ظاهری

ص: 731

داشت الآن که از دنیا رفته شک می کنیم هنوز برای این مقلد و خوب ظاهری دارد یا نه؛ و خوب ظاهری نماز جمعه را استصحاب می کنیم و هذا هو معنی البقاء علی تقلید میت.

بررسی تقریب های سه گانه:

در بین این تقریب هایی که برای استصحاب بیان شد آنچه بیشتر در کلمات بزرگان مورد توجه واقع شده است، تقریب اول یعنی استصحاب حجیت است. اگر به خاطر داشته باشید در بحث تقلید ابتدائی از میت هم یکی از ادله ای که ذکر شد، استصحاب بود. آنجا هم در بیان استصحاب همین تقریب اول را ذکر کردیم البته ناگفته نماند که بعضی از آن اشکالات همبه تقریب دوم و هم تقریب سوم مطرح می شود منتهی با اندکی تفاوت از جمله مثلاً اشکال مرحوم آخوند که هم به تقریب اول ایراد شد و هم به تقریب سوم و آن مشکله ی عدم بقاء موضوع است. ایشان می فرماید: رأی مجتهد به موت او از بین می رود و این استصحاب سالبه ی به انتفاء موضوع می شود. لذا مرحوم آخوند از جمله ی کسانی است که بقاء بر تقلید میت را جایز نمی داند و به تبع ایشان بعضی از شاگردان ایشان مثل مرحوم نائینی هم بقاء بر تقلید میت را جایز نمی دانند.

لذا بعضی از اشکالات ناظر به هر سه تقریب است اما عمده اشکالات پنج گانه ای که ما در آن بحث بیان کردیم ناظر به تقریب اول بود که البته ما همه آن اشکالات را پاسخ دادیم. بنابراین عمده همان تقریب اول است اما ما ابتدائاً یک ارزیابی نسبت

ص: 732

به تقریب دوم و سوم خواهیم داشت و بعد به سراغ تقریب اول می رویم تا در نهایت ببینیم که آیا این استصحاب جریان دارد یا نه و آیا آن اشکالاتی که در بحث تقلید ابتدائی از میت متوجه استصحاب بود، در بحث بقاء بر تقلید میت هم وارد است یا خیر؟ که ان شاء الله در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 84

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم

تاریخ: 23 اسفند

1390

موضوع جزئی: فرع

دوم: بقاء بر تقلید میت مصادف

با: 20 ربیع الثانی 1433 سال

دوم جلسه: 84

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در دلیل چهارم قائلین به جواز بقاء بر تقلید میت بود؛ عرض کردیم دلیل چهارم استصحاب است. برای این استصحاب سه تقریب ذکر کردیم و گفتیم که این سه تقریب را باید بررسی کرد و دید که آیا این استصحاب بنا بر این سه تقریب جاری می باشد یا نه؟

بررسی دلیل چهارم:

بررسی تقریب سوم: اما تقریب سوم که عبارت بود از استصحاب حکم ظاهری، این استصحاب به نظر ما جاری نیست. ما اساساً حکم

ظاهری را قبول نداریم و گفتیم هیچگاه بر طبق مؤدای اماره، یک حکم ظاهری جعل نمی شود؛ این چنین نیست که اگر خبر زراره قائم شد بر وجوب نماز جمعه، خداوند یک حکم ظاهری وجوب، برای نماز جمعه جعل کند. لذا وقتی جعل حکم ظاهری انکار شد پس ما دیگر نمی توانیم مستصحب را یک

ص: 733

حکم ظاهری قرار دهیم بنابراین استصحاب حکم ظاهری که مجتهد در زمان حیات آن را بیان کرده بود دیگر مفهومی ندارد. البته اگر مبنای مشهور را بپذیریم و بگوییم حکم ظاهری وجود دارد و با قیام اماره یک حکم ظاهری جعل می شود، در این صورت مشکلی در جریان این استصحاب نیست.

بررسی تقریب دوم: اما تقریب دوم یعنی استصحاب حکم واقعی هم مخدوش است؛ چون همان طور که سابقاً گفتیم ارکان استصحاب در اینجا مخدوش است. مهمترین ارکان استصحاب یقین به ثبوت شیئی و شک در بقاء آن است. ما هر جا بخواهیم استصحاب جاری کنیم باید یقین به وجود چیزی داشته باشیم و پس در بقاء آن شک کنیم. اینجا از هر دو جهت مشکل داریم؛ اولاً یقین به ثبوت حکم واقعی نداریم برای اینکه وقتی مجتهد در زمان حیاتش فتوی داده برای ما معلوم نیست که آیا حکم واقعی همان است که مجتهد فتوی داده یا نه؟ لذا اصل یقین وجدانی به حکم واقعی برای ما مشخص نیست. یقین تعبدی هم نداریم برای اینکه یقین تعبدی به حکم واقعی به این معناست که ما چون فتوای مجتهد را حجت می دانستیم لذا گویا یقین به حکم واقعی پیدا کردیم یعنی یقین حقیقی نیست اما چون فتوای او به دلیل معتبر برای ما معتبر شد کأنّ به حکم واقعی یقین پیدا کردیم و آن هم به خاطر فتوای مجتهد می باشد ولی این برای ما معلوم نیست. پس یقین سابق در اینجا موجود نیست نه یقین وجدانی و نه یقین تعبدی. بر فرض یقین سابق هم باشد لکن مشکل این است که ما

ص: 734

شک در بقاء نداریم؛ اگر کسی یقین به ثبوت حکم واقعی پیدا کرد اینجا دیگر شک در بقاء معنی ندارد چون حکم واقعی بر فرض ثبوت قطعاً باقی می باشد. پس استصحاب بنابر تقریب دوم جریان ندارد.

بررسی تقریب اول: عمدتاً بزرگان برای اثبات جواز بقاء بر تقلید میت به همین تقریب استصحاب حجیت تمسک کرده اند به این بیان که فتوای این مجتهد در زمان حیات او حجت بود الآن بعد از ممات او شک در حجیت فتوای او پیدا می شود استصحاب حجیت فتوای مجتهد را می کنیم.

باید دید که آیا این تقریب از استصحاب مشکلی دارد یا نه؟ چنانچه گفتیم این استصحاب در بحث تقلید ابتدائی از میت هم مورد استدلال واقع شده بود؛ آنجا پنج اشکال به این استصحاب بیان شد که همه اشکالات را پاسخ دادیم. لذا طبق نظر ما که به همه اشکالات پنجگانه استصحاب حجیت در بحث تقلید ابتدائی از میت پاسخ دادیم، در اینجا مطلب روشن است و بدون هیچ مانعی در بحث بقاء بر تقلید میت می توانیم به استصحاب تمسک کنیم و لذا این استصحاب یک دلیل محکم بر جواز بقاء بر تقلید میت است و در این بحثی نیست. اما باید دید طبق مبنای کسانی که به این استصحاب در بحث تقلید ابتدائی از میت اشکال کردند آیا در این موضوع و این مسئله استصحاب جریان دارد یا نه؟

به عبارت دیگر برخی از کسانی که در بحث تقلید ابتدائی از میت به جریان این استصحاب اشکال کردند، مانعی در برابر جریان این استصحاب در بحث بقاء بر تقلید میت



نمی بینند. سؤال این است که چه فرقی بین این دو مسئله وجود دارد؟ اگر استصحاب دارای مشکل است در هیچ کدام نباید جریان پیدا کند و اگر هم مشکلی ندارد باید در هر دو جاری شود؛ پس علت اینکه این استصحاب در بحث تقلید ابتدائی از میت جریان ندارد ولی در بحث بقاء بر تقلید میت جاری می شود، چیست؟

بررسی اشکالات پنجگانه:

برای بررسی این مسئله، به صورت خلاصه پنج اشکال مطرح شده در بحث تقلید از میت ابتدائی را مطرح می کنیم تا ببینیم چرا در آنجا استصحاب جاری نمی شد و در این بحث جاری می شود:

اشکال اول: اشکال اول، اشکال مرحوم آقای حکیم بود؛ اشکال این بود که ایشان فرمودند ما نمی توانیم استصحاب حجیت را جاری کنیم چون در استصحاب باید مستصحب یا یک حکم شرعی باشد یا موضوع دارای اثر شرعی و اینجا حجیت نه یک مجعول شرعی است و نه موضوع برای یک اثر شرعی. لذا گفتند که استصحاب حجیت جاری نمی شود. حال در بحث بقاء بر تقلید میت آیا استصحاب جاری می شود؟ به نظر مرحوم آقای حکیم این استصحاب در مسئله بقاء بر تقلید میت هم جاری نمی شود چون فرقی نمی کند اگر حجیت مجعول شرعی یا موضوع دارای اثر شرعی نباشد بهر حال این شخص از آن مجتهد تقلید می کرد و الآن که بعد از موت او شک در جواز بقاء بر تقلید او می کند، باز هم می خواهد حجیت را استصحاب کند؛ فرض این است که حجیت نه حکم شرعی است و نه موضوع دارای اثر شرعی،

ص: 736

بنابراین اگر کسی معتقد باشد که حجیت نه مجعول شرعی و نه موضوع دارای اثر شرعی است، اینجا نمی تواند در بحث بقاء بر تقلید میت به این استصحابتمسک کند. لکن به نظر ما چنانچه در بحث تقلید ابتدائی از میت هم بیان کردیم این اشکال وارد نیست و این نظریه مبناء دارای مشکل است.

اشکال دوم: مرحوم آقای آخوند اشکال کردند که ما نمی توانیم برای جواز تقلید ابتدائی از میت استصحاب حجیت کنیم چون شرط مهم جریان استصحاب بقاء موضوع است عرفاً و اینجا عرفاً موضوع باقی نیست پس استصحاب هم جاری نمی شود. ملاک عدم بقاء عرفی موضوع هم به نظر ایشان این بود که وقتی مجتهد از دنیا می رود رأی او هم از بین می رود چراکه رأی مجتهد قائم به نفس مجتهد حی می باشد و با فوت مجتهد، رأی او هم معدوم می شود. لذا موضوعی برای جریان استصحاب باقی نمی ماند. به نظر مرحوم آخوند دقیقاً همین اشکال در بحث بقاء بر تقلید میت هم وارد است؛ ایشان می فرمایند: بقاء بر تقلید میت جایز نیست و این استصحاب به نظر ایشان مخدوش است چون می گویند وقتی مجتهد از دنیا رفت رأی او معدوم می شود پس حجیت رأی دیگر قابل استصحاب نیست.

این اشکال را هم ما سابقاً پاسخ دادیم و گفتیم که این سخن اشکال دارد؛ بعضی از بزرگان اشکالاتی به مرحوم آخوند وارد کرده بودند که ما برخی از آنها را وارد دانستیم و بعضی را وارد ندانستیم اما نتیجه بحث این شد که اشکال مرحوم آخوند به جریان استصحاب وارد نیست.

اشکال سوم: اشکال سوم هم این بود که اگر مسئله جواز تقلید برای هر بالغی که به سن بلوغ رسیده یک قضیه خارجی باشد که در این صورت کاملاً روشن است که برای موجودین بعد از حیات آن مجتهد در زمان های متأخر فایده ای ندارد. البته این احتمال بعیدی است که بگویم ادله ی جواز تقلید، فتوای مجتهد را فقط برای همان افرادی که در زمان مجتهد هستند، ثابت کنند. اگر قضیه خارجی باشد یعنی خود به خود شامل افراد معدوم در زمان حیات آن مجتهد نمی شود و اگر هم مسئله جواز تقلید به نحو یک قضیه حقیقه باشد به این معنی که تقلید برای هر مکلفی که در خارج موجود می شود جایز است، در این صورت می گویند اگر یک استصحاب تنجیزی جاری کند این جریان ندارد چون نسبت به متأخرین از زمان حیات این مجتهد یقین سابق وجود ندارد لذا استصحاب جاری نمی باشد و اگر هم استصحاب تعلیقی باشد که استصحاب تعلیقی هم ممنوع است. (تفصیل این اشکال و توضیحات آن را سابقاً بیان کردیم که به بحث تقلید ابتدائی از میت مراجعه شود).

ما در همان بحث گفتیم که این اشکال جریان ندارد و در بحث بقاء بر تقلید میت کاملاً روشن است که این اشکال جریان ندارد چون یقین سابق در این صورت محقق است و فرض این است که شخص در زمان حیات مجتهد از او تقلید کرده است لذا یقین سابق برای او محقق و الآن هم شک در بقاء دارد که استصحاب بقاء حجیت می کند.

اشکال چهارم: اشکال چهارم اشکالی

ص: 738

بود که مرحوم آقای خوئی کرده بودند؛ ایشان فرمودند صرف نظر از اشکالات دیگر اگر منظور از این حجیت، حجیت فعلیه باشد قطعاً این استصحاب جاری نیست چون ما یقین به حدوث حجیت فعلیه برای مکلفی که در زمان حیات مجتهد معدوم بوده است نداریم. حجیت فعلیه یعنی اینکه این فتوی برای مکلفی که در عصر مجتهد حیات داشته حجیت بالفعل پیدا کرده است اما مکلفی که در عصر مجتهد معدوم بوده روشن است که فتوای مجتهد برای او حجیت فعلیه پیدا نکرده است چون هنوز موجود نشده بوده تا بخواهد فتوای مجتهد نسبت به او حجیت فعلیه پیدا کند. پس استصحاب حجیت فعلیه جاری نیست چون یقین به حدوث حجیت فعلیه ندارد بلکه یقین به عدم حدوث حجیت فعلیه نسبت به مکلفی که در زمان حیات مجتهد، معدوم بوده، دارد.

اگر هم منظور حجیت انشائیه باشد باز هم استصحاب در ما نحن فیه جریان ندارد چون منظور از حجیت انشائیه یعنی حجیتی که از ادله استفاده شده است. مرحوم آقای خوئی در آنجا فرمودند اگرچه اصل حجیت انشائیه یقینی است (ما یقین داریم حجیت برای فتوای مجتهد انشاء شده است و این حجیت انشائیه دیگر مختص به موجودین در زمان حیات مجتهد نیست و انشاء آن به نحو مطلق است) لکن در سعه و ضیق این حجیت تردید داریم که آیا حجیت انشائیه مخصوص کسانی است که در زمان حیات مجتهد بودند یا اعم است و شامل کسانی که او را درک نکردند هم می شود؟ پس بر این اساس باز هم یقین سابق وجود ندارد.

این اشکال به نظر مرحوم آقای خوئی

در مسئله‌ی بقاء بر تقلید میت جاری نیست یعنی نه در فرض حجیت فعلیه و نه فرض حجیت انشائیه در ما نحن فیه اشکالی متوجه استصحاب حجیت نیست چون فرض این است که این شخص در زمان حیات مجتهد از او تقلید کرده است. اگر مکلفی در زمان حیات او از او تقلید کرده باشد قطعاً حجیت فعلیه نسبت به او محقق شده است. لذا هم می‌تواند استصحاب حجیت فعلیه و هم استصحاب حجیت انشائیه کند چون بالاخره برای کسی که در زمان حیات مجتهد بوده و تقلید کرده است قطعاً حجیت انشائیه محقق شده است. بهرحال چه ما قائل به مضیق بودن دائره‌ی حجیت انشائیه شویم چه آن را موسع بدانیم، در شمول این حجیت انشائیه نسبت به فردی که در زمان حیات مجتهدی از او تقلید کرده، تردیدی نیست. لذا اشکال چهارم هم به نظر مرحوم آقای خوئی وارد نیست.

اشکال پنجم: اشکال پنجم هم اشکال امام (ره) بود که عرض کردیم اشکال پنجم همان اشکال اول است به یک شکل کامل تر؛ امام (ره) فرمودند این یک اشکال قوی به جریان استصحاب است (در بحث تقلید ابتدائی از میت) امام یک راهی را هم برای تفصیح از این اشکال بیان کردند و بعد نتیجه گرفتند که می‌شود استصحاب جریان پیدا کند منتهی ایشان می‌فرماید این استصحاب هم در تقلید ابتدائی جریان دارد و هم در بقاء بر تقلید میت. یعنی به بیان دیگر ما در بعضی از موارد نیازی به استصحاب نداریم و در بعضی از موارد به آن نیاز داریم؛ اگر یک مجتهدی بخواهد به جواز

تقلید از میت فتوی بدهد، اینجا تاره فتوای میت و فتوای این دو مجتهد با هم یکی می باشد در اینجا مجتهد حی می تواند فتوی به جواز تقلید از میت بدهد چون اینجا نظر او با آن مجتهد میت یکی است و این یعنی اماره ای برای این حکم قائم است و دلیل بر آن وجود دارد؛ اگر دلیل وجود دارد دیگر برای حجیت فتوای میت نیاز به جریان استصحاب نیست. پس در صورتی که فتوای میت و فتوای مجتهد یکی باشد اینجا مجتهد حی می تواند به مقلد بگوید می توانی از همان میت تقلید کنی.

تنها در موردی ما نیاز به استصحاب داریم که بین فتوای میت و فتوای حی اختلاف باشد یعنی اگر فقیهی بخواهد فتوا بدهد به جواز بقاء بر تقلید میت این در صورتی است که بین نظر او نظر میت تفاوت باشد. اگر اختلاف در فتوی باشد این اگر بخواهد فتوای میت را حجت بداند باید استصحاب کند. پس این استصحاب که به نظر امام دارای اشکال بود ولو در موارد اختلاف وارد است چگونه این مسئله را باید حل کرد؟ اما مشکله را اینگونه حل می کنند و می گویند: اگر مکلف در زمان بلوغش دو مجتهد را درک کند که اینها از نظر فضیلت مساوی باشند اما در فتوی مختلف که در این مورد همه گفته اند و به نحو مسلم تلقی شده اینکه مقلد مخیر است به فتوای هر یک از این دو نفر که خواست عمل کند. پس این تخییر برای مقلد بین المتساویین ثابت است حال اگر یکی از دو مجتهد فوت کرد

این شخص شک می کند که آیا همان تخییر ثابت است یا نه، استصحاب تخییر می کند یعنی هر دو (هم فتوای میت و هم فتوای حی) برای او کماکان حجت است. پس مشکلی سر راه جریان استصحاب نیست. منتهی این بیان به نظر امام هم در تقلید ابتدائی جریان دارد و هم در مسئله بقاء بر تقلید میت لکن چرا این استصحاب را در تقلید ابتدائی کنار می گذاریم؟ می فرمایند به خاطر اجماع این استصحاب را کنار می گذاریم اما در مورد بقاء بر تقلید میت این مشکل وجود ندارد یعنی اجماعی نیست تا جلوی جریان این استصحاب را بگیرد.

این راه حل امام ممکن است جای بحث داشته باشد چنانچه سابقاً اشاره کردیم که این راه حل خالی از اشکال نیست اما اجمالاً این است که بالاخره طبق مبنای کسانی که به جریان استصحاب در تقلید ابتدائی از میت اشکال داشتند حداقل سه اشکال از آن اشکالات اینجا جاری نیست. هر چند دو اشکال یعنی اشکال مرحوم آقای حکیم و اشکال مرحوم آخوند فرقی بین صورت تقلید ابتدائی و بقاء نمی گذارد. که البته ما این اشکالات را پاسخ دادیم. طبق سه نظر دیگر اشکال را در آنجا جاری می دانستند اما در بحث بقاء بر تقلید میت جاری نمی دانند.

نتیجه: نتیجه ای که می گیریم این است که دلیل چهارم بر جواز بقاء تقلید میت تمام است و مشکلی ندارد لذا بقاء بر تقلید میت جایز است.

بحث جلسه آینده: ادله قائلین به جواز تقلید میت را در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

«والحمد لله رب

ص: 742

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم تاریخ: 19

فروردین 1391

موضوع جزئی: فرع

دوم: بقاء بر تقلید میت مصادف

با: 13 جمادی الاولی 1433 سال

دوم جلسه: 85

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

ادله قائلین به جواز بقاء بر تقلید میت مورد بررسی قرار گرفت و نتیجه این شد که فی الجمله این ادله تمام می باشد لکن مناسب است دلیل قائلین به عدم جواز بقاء بر تقلید میت هم مورد رسیدگی قرار بگیرد.

دلیل قائلین به عدم جواز بقاء:

دلیلی را مرحوم آخوند برای عدم جواز بقاء بر تقلید میت ذکر کرده اند. چنانچه سابقاً هم گفتیم مرحوم آخوند و به تبع ایشان مرحوم نائینی از کسانی است که قائل به عدم جواز بقاء بر تقلید میت است. دلیل ایشان اولویت قطعیه است. ایشان می فرماید اگر مجتهدی به دلیل مرض و بیماری یا کبر سن، رأی و نظرش زائل شود اینجا بالا جماع گفته اند تقلید از این مجتهد جایز نیست. حال اگر تقلید از مجتهدی که بواسطه ی مرض یا کبر سن، رأی و نظرش زائل شده، جایز نباشد اجماعاً به طریق اولی تقلید از میت جایز نخواهد بود. به عبارت دیگر اگر بقاء بر تقلید در فرض مرض یا کبر سن مجتهد که موجب زوال رأی اوست بالا جماع جایز نباشد، به طریق اولی بقاء بر تقلید در فرض موت جایز نخواهد بود؛ چون اگر گفتیم مجتهد وقتی بیمار می شود با اینکه زنده و در قید حیات است اما دیگر ادامه ی تقلید



از او جایز نیست به طریق اولی اگر این مجتهد از دنیا برود بقاء بر تقلید از او جایز نخواهد بود.

بررسی دلیل:

به نظر ما دو اشکال به این دلیل وارد است:

اولاً: اشکال واضح و روشن بر این دلیل این است که تنها مستند عدم جواز بقاء بر تقلید کسی که بیمار شده یا دچار کبر سن گردیده و موجب زوال رأی او شده، اجماع است که البته این خود محل بحث است. ولی چنانچه بپذیریم چنین اجماعی وجود دارد، مسئله این است که در بقاء بر تقلید میت چنین اجماعی وجود ندارد. اگر آن مسئله اجماعی باشد در مسئله بقاء بر تقلید میت اجماعی وجود ندارد و اگر در آنجا بواسطه ی اجماع، عدم جواز بقاء ثابت شده ما نمی توانیم اینجا هم قائل به عدم جواز بقاء بشویم؛ چون اگر اجماع به عنوان یک دلیل مورد قبول و معتبر بخواهد مورد توجه قرار بگیرد این اجماع حتماً باید یک اجماع تبعدی باشد یعنی ملاک و مستند مجمعی معلوم نباشد. اجماعی کاشف از رأی معصوم است که مستند و ملاک مجمعی در آن معلوم نباشد یعنی ما ندانیم به چه دلیل مجمعی در مسئله ی بقاء بر تقلید مجتهد دچار مرض و کبر سن قائل به عدم جواز شده اند. اگر اجماع واجد این خصوصیت باشد، معتبر است. در آنجا بر فرض اجماع باشد، باید یک اجماع تبعدی باشد یعنی ملاک آن برای ما معلوم نباشد. اگر ملاک معلوم نباشد، ما نمی توانیم در ما نحن فیه به نحو اولویتقطعی ادعا کنیم در تقلید میت بقاء هم باید قائل به عدم جواز

ص: 744

شویم. اگر هم گفته شود که ملاک و مستند مجمعین معلوم است و آنها به این دلیل قائل به عدم جواز بقاء بر تقلید مجتهد مریض شده اند که رأی و نظر او زائل شده و این در ما نحن فیه به طریق اولی موجود است، مسئله این است که این اجماع یک اجماع تبعدی نیست و نمی تواند مورد استناد قرار گیرد یعنی در خود آن مسئله هم حکم مخدوش می شود.

پس اشکال اول این است که اگر چنانچه بپذیریم عدم جواز بقاء در مسئله ی مرض و بیماری یا کبر سن مجتهد اجماعی باشد از دو حال خارج نیست: یا این اجماع تبعدی است یعنی ملاک و مستند مجمعین برای حکم به عدم جواز بقاء در آن مسئله برای ما روشن نیست، که در این صورت نمی توانیم از راه اولویت قطعی در ما نحن فیه هم حکم به عدم جواز کنیم و اگر هم ادعا شود که ملاک و مستند مجمعین در آن مسئله معلوم است به اینکه وجه آن زوال رأی و نظر مجتهد است، در این فرض هم این اجماع دیگر اجماع تبعدی نیست و اصل اعتبار اجماع در آن مسئله مخدوش می شود و دیگر اجماع کاشف از رأی معصوم نخواهد بود.

ثانیاً: سلمنا که اجماع در آن مسئله تحقق دارد و این اجماع هم تبعدی است و کاشف از رأی معصوم است لکن اولویت قطعی مورد ادعا مخدوش است چون یک فرقی بین حی و میت وجود دارد؛ مجتهد اگر زنده باشد و دچار فراموشی و نسیان و امثال آن شود اینجا مشکله ای ایجاد

می‌کند و آن اینکه این شخص به عنوان یک مرجع تقلید به نوعی رئیس المسلمین هم هست یعنی مرجعیت به نوعی ملازم با زعامت و ریاست مسلمین است لعل که این جهت در مرجع تقلید حی که به سبب بیماری رأی او زائل شده مورد لحاظ قرار گرفته و آنجا که گفته اند بقاء بر تقلید او جایز نیست به این جهت است که زعامت و ریاست او به صلاح نیست اما در مورد میت این مسئله منتفی می‌باشد یعنی مرجعیت او دیگر ملازمه ای با ریاست و زعامت ندارد فقط آنچه باقی می‌ماند عمل به رأی و فتوی و نظر اوست که این چون ملازم با زعامت و ریاست نیست مشکلی هم ایجاد نمی‌کند لذا این اولویت قطعیه ای که مرحوم آخوند ادعا کرده اند به نظر می‌رسد قابل قبول نباشد. عمده ترین دلیلی که اینجا برای قول به عدم جواز بقاء بر تقلید میت ذکر شده است این دلیل است که این را هم بررسی کردیم و دیدیم که محل اشکال است.

مقام دوم: شرطیت عمل و شرطیت ذاکر بودن مقلد در جواز بقاء

ما تا اینجا در مورد اصل بقاء بر تقلید میت بحث کردیم؛ محصل بحث این شد که بقاء بر تقلید میت جایز است لکن گفتیم که ما در دو مقام بحث داریم مقام اول از فرع دوم در مورد اصل بقاء بر تقلید میت بود و مقام دوم از فرع دوم در این است که آیا جواز بقاء مختص مواردی است که مقلد به آن عمل کرده یا نسبت به آن ذاکر

ص: 746

است یا اینکه جواز بقاء مطلق است به عبارت دیگر آیا در مسئله جواز بقاء بر تقلید میت شروط خاصی وجود دارد یا اینکه جواز بقاء مشروط به شرط خاصی نیست؟ پس در مقام دوم ما عمدتاً در مورد دو شرط بحث می کنیم: یکی اینکه آیا جواز بقاء مشروط به عمل به فتوای میت قبل از موت او است یا نه؟ یعنی آیا فقط کسانی می توانند بر تقلید میت باقی بمانند که به فتوای او در زمان حیاتش عمل کرده باشند (این به این معناست که اگر کسی به فتوای میت عمل نکرده باشد دیگر بقاء جایز نیست.) و شرط دوم مسئلهذاکر بودن است که آیا جواز بقاء مشروط به این است که مقلد بعد از موت مرجع تقلید نسبت به فتوای او ذاکر باشد یعنی به گونه ای که اگر مقلد فتوای مرجع تقلیدش را فراموش کرده باشد دیگر بقاء جایز نیست.

مثلاً یک مقلدی در زمان حیات یک مرجع تقلید فقط به فتوای او در یک مسئله عمل کرده و یک فرض دیگر اینکه مقلد فقط بنا گذاشته که بر طبق فتوای مرجع تقلید عمل کند ولی آن مرجع از دار دنیا رفته است حال بعد از موت مرجع تقلید آیا این شخص می تواند از این مجتهد تقلید کند و باقی بر این مرجع تقلید باشد یا نه؟

شرط دوم هم بحث ذاکر بودن است فرض کنید کسی بر طبق قول یک مرجعی عمل می کرده است حال بعد از فوت او برای این شخص دو حالت متصور است: یکی اینکه فتاوی آن مرجع تقلید را به خاطر

دارد و دیگر نیازی به رجوع مجدد ندارد و یک حالت این است که فتوای مرجع تقلید را فراموش کرده و ذاکر نیست و برای اینکه به فتوای او عمل کند باید به رساله ی او مراجعه کند حال آیا او می تواند باقی بر تقلید میت باشد یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا ذاکر بودن شرط جواز بقاء هست یا نیست؟

شرط اول: شرط عمل

بعضی از فقهاء جواز بقاء بر تقلید میت را مشروط به عمل به فتوای میت قبل از موت او کرده اند و گفته اند که تا مقلد به فتوای این مجتهد در زمان حیات او عمل نکرده باشد، نمی تواند بعد از موت بر تقلید از آن مرجع تقلید باقی باشد البته خود کسانی هم که جواز بقاء را مشروط به عمل کردند، بین آنها اختلاف است؛ اختلاف این است که آیا مطلق عمل به فتوی قبل از موت مرجع تقلید کافی است یعنی حتی اگر در یک مسئله در زمان حیات مجتهد به فتوای آن مجتهد عمل کرده باشد برای بقاء کافی است و می تواند حتی در مسائلی هم که عمل نکرده بر تقلید میت باقی باشد یا اینکه فقط در مسائلی که عمل کرده می تواند بر تقلید میت باقی باشد. در این مسئله اقوالی وجود دارد:

قول اول: امام(ره) از کسانی است که می فرمایند: بقاء بر تقلید میت جایز است و این جواز مشروط به عمل است و این گونه نیست که فقط در مسائلی که عمل کرده بتواند باقی باشد بلکه همین مقدار که در یک مسئله به فتوای مرجع تقلید

ص: 748

عمل کرده باشد این کافی است که در سایر مسائل هم بر فتوای او عمل کند ایشان می فرماید: «نعم يجوز البقاء على تقليده لكن بعد تحققة بالعمل ببعض المسائل مطلقا ولو في المسائل التي لم يعمل بها» یعنی بقاء بر تقلید میت جائز است ولی پس از آن تقلید محقق شد و تحقق تقلید به این است که بعضی مسائل عمل کرده باشد. قید مطلقا هم مربوط به يجوز است یعنی جواز بقاء پس از تحقق تقلید به عمل مطلق است به این معنی که حتی در مسائلی هم که عمل کرده می تواند بر تقلید میت باقی باشد و از او تقلید نماید. این یک قول در مسئله است دو قول دیگر در مسئله هم وجود دارد.

قول دوم: قول دوم این است که بقاء بر تقلید میت فقط در مسائلی که مقلد به آنها عمل کرده جایز است؛ یعنی اینکه مثلاً مقلد فقط فرصت پیدا کرد که به یک فتوی عمل کند، حال بعد از موت مجتهد او فقط می تواند در همان مسئله واحدی که در زمان حیات مجتهد به آن عمل کرده بر تقلید او باقی بماند و در مورد سایر مسائلی که عمل نکرده باید به مجتهد حی رجوع کند. عده ای از بزرگان این نظر را دارند مثل مرحوم آقای بروجردی و مرحوم کاشف الغطاء. در ذیل فرمایش مرحوم مسید که می فرماید بقاء بر تقلید میت جایز است حاشیه ای که مرحوم آقای بروجردی دارند این است: «فی المسائل التي عمل بها المقلد» یعنی بقاء فقط در خصوص مسائلی که مقلد به آن عمل کرده جایز است.

البته بقاء بر تقلید طبق این نظر جایز است، ولی بعضی قائلند که درست است که بقاء بر تقلید میت جایز است ولی اولی و احوط آن است که به حی رجوع کند مانند مرحوم کاشف الغطاء. ایشان گفته اند: اگرچه بقاء در خصوص مسائلی که مقلد در زمان حیات مرجع تقلید به آن عمل کرده جایز است ولی در مورد همین مسائل هم اولی آن است که به حی عدول کند. یا مثلاً مرحوم آقای حکیم در مواردی که میت و حی مساوی هستند می فرماید ولو بقاء جایز است اما اولی و احوط آن است که به حی رجوع کند. این بحث را بعداً اشاره خواهیم کرد.

قول سوم: بعضی معتقدند که بقاء بر تقلید میت مطلقاً جایز است و هیچ شرطی را ذکر نکرده اند لذا عمل به فتوای میت قبل از موت هم در نزد آنها شرط نیست از جمله مرحوم سید در عروه و مرحوم آقای حکیم که هیچ شرطی را ذکر نکرده اند. البته مرحوم آقای حکیم در فرض تساوی می فرمایند که اولی و احوط این است که به حی عدول کند ولی می تواند باقی هم بماند. پس مجموعاً در مسئله شرطیت عمل در جواز بقاء سه قول وجود دارد:

" عده ای معتقدند که اصلاً عمل فی الجملة شرط نیست.

" عده ای معتقدند عمل شرط است.

" و عده ای هم معتقد هستند عمل بالجملة شرط است.

بحث جلسه آینده: باید مستند و دلیل این اقوال را بررسی کنیم و ببینیم که آیا عمل در جواز بقاء بر تقلید میت

شرط هست یا نه که در جلسه آینده إن شاء الله بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 86

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم تاریخ: 20

فروردین 1391

موضوع جزئی: فرع

دوم: بقاء بر تقلید میت مصادف

با: 14 جمادی الاولی 1433 سال

دوم جلسه: 86

«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 جواز بقاء بر تقلید میت مشروط به عمل مقلد به فتوای میت در زمان حیات او هست یا خیر؟ عرض شد در این مسئله سه قول وجود دارد یکی قول به اشتراط عمل در جواز بقاء فی الجمله یعنی همین که در بعضی مسائل عمل به فتوای میت کرده باشد، برای بقاء بر تقلید میت در همه مسائل کفایت می کند. قول دوم این بود که عمل برای جواز بقاء شرط است لکن بالجمله یعنی مقلد فقط در مسائلی که از مجتهد میت در حال حیات او تقلید کرده می تواند باقی بماند یعنی در مسائلی که به فتوای او عمل کرده لذا اگر در مسئله ای به فتوای مجتهد میت عمل نکرده باشد دیگر نمی تواند الآن مقلد او باشد و قول سوم هم این بود که بقاء بر تقلید میت جایز است مطلقاً یعنی مشروط به هیچ شرطی از جمله عمل به فتوای آن مجتهد نیست.

این محصل اقوالی بود که در این مسئله وجود دارد؛ اما ببینیم دلیل کسانی که قائل به شرطیت عمل در جواز بقاء هستند چیست. امام(ره) از کسانی



است که قائل است به اینکه سبق عمل برای جواز بقاء لازم است. چرا مقلد برای اینکه بخواهد باقی بر تقلید میت باشد، حتماً باید در زمان حیات مجتهد به فتوای او عمل کرده باشد؟

دلیل شرطیت عمل در جواز بقاء بر تقلید میت:

دلیلی که بر شرطیت عمل در جواز بقاء ذکر شده، متشکل از دو مقدمه می باشد:

مقدمه اول: این مقدمه به بررسی مقتضای ادله جواز بقاء بر تقلید میت مربوط می شود؛ ما سابقاً گفتیم که چند دلیل بر اصل جواز بقاء بر تقلید میت اقامه شده است. باید دید ادله ای که دلالت بر جواز بقاء بر تقلید میت می کنند، در مسئله شرطیت عمل چه موضعی دارند؛ آیا از آن ادله می توان شرطیت عمل را استفاده کرد یا نه؟ ما وقتی به سراغ ادله می رویم و یکایک این ادله را بررسی می کنیم، می بینیم چنین دلالتی وجود ندارد:

دلیل اول: اطلاقات ادله لفظیه اولین دلیلی بود که مورد استناد قائلین به جواز بقاء بر تقلید میت قرار گرفت؛ گفتیم که مقتضای اطلاق ادله از جمله آیه نفر و آیه سؤال این است که در جواز رجوع و حجیت قول مجتهد فرقی بین حی و میت نیست و دلیلی ندارد که جواز رجوع و حجیت قول مجتهد مختص به حال حیات او باشد. وقتی قول مجتهد بواسطه آیه نفر و آیه سؤال حجت شد، این حجیت استمرار دارد و شامل زمان پس از موت او هم می شود یعنی مقتضای اطلاق ادله این بود که فرقی بین حال حیات و پس از حیات

نیست. در مسئله اشتراط عمل در جواز بقاء بر تقلید میت هم مقتضای اطلاق آیه نفر و آیه سؤال این است که عمل شرطیت ندارد. آیه نفر دلالت بر حجیت انذار منذر می کرد و آیه سؤال بر فرض پذیرش دلالت آن دلالت بر حجیت قول اهل ذکر می کرد یعنی طبق آیه نفر و آیه سؤال انذار منذر و قول اهل ذکر برای مکلف حجت شد؛ این حجیت هم مطلق است اعم از اینکه مکلف در زمان حیات به آن عمل کرده باشد یا عمل نکرده باشد. پس اطلاق آیات به عنوان بعض ادله لفظیه هیچ دلالتی بر لزوم سبق عمل برای جواز بقاء بر تقلید میت ندارد.

در مورد روایات هم مطلب از همین قرار است؛ عناوینی مثل فقیه و الناظر فی الحلال و الحرام یا رواه الأحادیث که در روایات وارد شده بود هیچ کدام دلالت بر حجیت قول این اشخاص در فرض حیات نداشت و اطلاق آن اقتضاء می کرد قول ناظر فی الحلال و الحرام یا راوی حدیث و امثال آن معتبر باشد چه در حال حیات و چه پس از موت. لذا اطلاق روایات هم دال بر جواز بقاء بر تقلید میت می کند. همین اطلاق اقتضاء می کند که اعتبار و حجیت قول ناظر فی الحلال و الحرام و امثال آن مشروط به عمل مکلف به فتوای او نیست یعنی وقتی حجیت قول و نظر و فتوای این اشخاص ثابت شد، این حجیت مطلق است یعنی چه به قول و آن فتوی عمل شده باشد و چه عمل نشده باشد. لذا مقتضای اطلاقات ادله لفظیه این است که

جواز بقاء بر تقلید میت مشروط به عمل مکلف به فتوای میت قبل از موت نیست.

دلیل دوم: دلیل دوم جواز بقاء بر تقلید میت سیره عقلائییه بود؛ گفته شد در سیره عقلائییه مبنی بر رجوع جاهل به عالم فرقی بین اموات و احیاء نیست یعنی همانطور که نظر عالم در زمان حیاتش برای عقلاء معتبر بود و به آن ترتیب اثر می دادند بعد از موت آن عالم هم به قول و نظر او ترتیب اثر می دهند. به این سبب گفتیم که سیره عقلاء دلالت می کند بر جواز بقاء بر تقلید میت چون شارع هم از آن ردع نکرده است.

حال به همین سیره که نظر می کنیم می بینیم از نظر عقلاء در رجوع جاهل به عالم فرقی بین عمل به قول عالم در زمان حیات او و عدم عمل به قول او نیست یعنی عقلاء به نظر عالم عمل می کنند مثل مریضی که طبیب به او در زمان حیاتش نسخه ای داده ولی قبل از آنکه به نسخه او عمل کند طبیب از دنیا می رود اینجا عقلاء به نسخه ی این طبیب عمل می کنند. این نشان می دهد که عمل به قول عالم در زمان حیات او هیچ مداخلیتی در این روش و سیره عقلاء ندارد و این سیره مورد ردع شارع هم واقع نشده است. پس به سیره عقلاء هم که مراجعه می کنیم می بینیم این دلیل هم هیچ دلالتی بر شرطیت عمل در جواز بقاء ندارد.

دلیل سوم: دلیل سوم ما سیره متشرعه در زمان حضور بود؛ سیره متشرعه در زمان

حضور معصومین بر این بوده که به فتاویٰ صاحبان نظر و اهل فتویٰ حتی پس از موت آنها هم عمل می کردند و هیچ نشانه ای از عدول به حی پس از موت صاحبان رأی و نظر دیده نشده است؛ وقتی سیره متشرعه در زمان حضور این است، قطعاً این سیره که در زمان حضور در مرئی و منظر شارع هم بوده و مورد نفی قرار نگرفته است نتیجه این است که بقاء بر تقلید میت جایز است.

حال آیا از این دلیل می توانیم اشتراط یا عدم اشتراط عمل در جواز بقاء را استفاده کنیم یا نه؟ واقع مطلب این است که در مورد این دلیل ما به روشنی و وضوح نمی توانیم لزوم سبق عمل یا عدم سبق عمل را استفاده کنیم. بدست آوردن این مطلب که آیا بقاء بر پی روی و تقلید از نظر صاحبان فتویٰ فقط در صورتی بوده که قبلاً به نظر او عمل کرده بودند یا اعم بوده، آسان نیست. ممکن است به روشنی نتوانیم این را استفاده کنیم ولی به حسب قاعده مثلاً کسی که رفته و یک سؤالی را از محمد بن مسلم پرسیده و یا به کتاب زراره رجوع کرده همین مقدار که رجوع کرده و مسئله را پرسیده بعید به نظر می رسد که به محض موت محمد بن مسلم مثلاً قبل از عمل بگوید که من دیگر به نظر او عمل نمی کنم چون او از دنیا رفته است؛ این خیلی بعید به نظر می رسد لذا شاید بتوانیم بگوییم در مجموع از سیره متشرعه در زمان حضور هم می توان عدم شرطیت

عمل را در مسئله بقاء بر تقلید میت استفاده کرد.

دلیل چهارم: دلیل چهارم استصحاب بود؛ ما برای این استصحاب سه تقریب ذکر کردیم: یکی استصحاب حجیت به عنوان یک حکم وضعی بود و دیگری استصحاب حکم تکلیفی واقعی بود و سومی هم استصحاب حکم تکلیفی ظاهری بود. این سه تقریبی بود که ما برای استصحاب ذکر کردیم البته برخی از بزرگان تقریب های دیگری هم را ذکر کرده اند از جمله مرحوم محقق عراقی که دو تقریب دیگر را هم ذکر کردند که ما در اینجا وارد آن نمی شویم. از این سه تقریبی که برای استصحاب ذکر کردیم گفتیم که تقریب دوم و سوم صحیح نیست و تنها استصحابی که صحیح است استصحاب حجیت است و گفتیم این استصحاب، جواز بقاء بر تقلید میت را اثبات می کند (چنانچه توضیح این مسئله گذشت). حال باید دید آیا از این دلیل اشتراط عمل در جواز بقاء را می توانیم استفاده کنیم یا نه؟

ما وقتی حجیت را استصحاب می کنیم آنچه که به عنوان مستصحب مورد توجه قرار می گیرد خود حجیت است؛ حجیت وصف برای فتوای مجتهد است یعنی موضوع حجیت رأی و نظر و فتوای مجتهد است. این مسئله هیچ ارتباطی با حال و وضعیت مکلف ندارد. اینکه مکلف به این فتوی عمل کرده باشد یا نه، چه تأثیری در اتصاف فتوی به حجیت می کند؟ عمل مکلف هیچ مداخلیتی در اتصاف فتوی به حجیت ندارد.

نتیجه این می شود که طبق دلیل چهارم هم جواز بقاء بر تقلید میت مشروط به سبق عمل مکلف نیست.

این چهار

ص: 756

دلیل ضمن اینکه دلالت بر جواز بقاء بر تقلید میت دارند اما بر اساس این ادله هیچ فرقی در جواز بقاء بین عمل مکلف به فتوای مجتهد در زمان حیات او و عدم عمل به فتوای او نمی‌کند. پس خلاصه مقدمه اول این شد که مقتضای ادله جواز بقاء بر تقلید میت عدم اشتراط عمل در جواز بقاء بر تقلید میت است.

مقدمه دوم: بین بزرگان در تفسیر حقیقت تقلید اختلاف واقع شده است بعضی معتقدند که تقلید عبارت است از استناد به قول غیر در مقام عمل یا به تعبیر دیگر عمل مستند به غیر یعنی حقیقت تقلید را از جنس عمل می‌دانند؛ در مقابل بعضی معتقدند حقیقت تقلید عبارت است از التزام یعنی همین که کسی بنا را بر این بگذارد که به فتوای یک مجتهدی عمل کند، صدق تقلید می‌کند (چنانچه سابقاً در بحث از حقیقت تقلید به این دو مبنا اشاره کردیم و توضیح دادیم) فرق بین این دو مبنا معلوم است؛ طبق مبنای دوم یعنی اینکه تقلید عبارت باشد از التزام به عمل به فتوی، با اخذ رساله و التزام به عمل بر طبق این رساله، حقیقت تقلید محقق شده و این فرد مقلد محسوب می‌شود اما طبق مبنای اول صرف اخذ رساله برای صدق تقلید کافی نیست بلکه مقدمه تقلید است و از زمانی که به فتوای مرجع تقلید در یک مسئله عمل کند این فرد مکلف، مقلد آن مرجع تقلید می‌شود. پس در مورد حقیقت تقلید این اختلاف وجود دارد. نتیجه: اگر ما در مقام تفسیر تقلید معتقد باشیم تقلید عبارت است از عمل

در حالی که مستند به غیر است اینجا قطعاً در مسئله جواز بقاء بر تقلید میت باید عمل به فتوای میت در زمان حیات او را شرط بدانیم چون اگر در زمان حیات مرجع تقلید به فتوای او عمل نکرده باشد و لو رساله او را اخذ کرده و تصمیم به عمل داشته اما قبل از عمل به فتوای او مبنی بر وجوب نماز جمعه قبل از ظهر جمعه مرجع تقلید از دنیا رفت در اینجا این مکلف هنوز از آن مجتهد، تقلید نکرده است و مقلد او محسوب نمی شود. اگر الآن بعد از موت بخواهد به نظر او عمل کند این می شود تقلید ابتدائی چون تقلید به عمل محقق می شود یعنی تا زمانی که او زنده بود عمل نکرده پس صدق عنوان مقلد بر او نمی کند و بعد از موت می خواهد عمل کند که این می شود تقلید ابتدائی و تقلید ابتدائی از میت جایز نیست.

اما اگر ما حقیقت تقلید را صرف التزام به عمل به فتوای غیر دانستیم اینجا دیگر مشکلی پیش نمی آید چون در این فرض عمل به فتوی در صدق تقلید معتبر نیست و از زمانی که فتوی را اخذ کند و لو عمل نکرده باشد صدق عنوان تقلید می کند و این فرد مکلف مقلد او شمرده می شود لذا اگر بعد از موت او بخواهد به فتوای او عمل کند اینجا دیگر صدق تقلید ابتدائی نمی کند و بقاء بر تقلید میت می شود.

با توجه به اینکه ما حقیقت تقلید را عبارت از عمل دانستیم همانند مرحوم امام که حقیقت تقلید

را عمل در حالی که استناد به یک فتوای داده می شود دانستند، طبیعی است که ما باید ملتزم شویم به اینکه جواز بقاء بر تقلید میت مشروط به عمل است.

پس استدلال ما این است که با اینکه ادله جواز بقاء بر تقلید میت دلالت بر شرطیت عمل ندارد اما بواسطه ی اینکه حقیقت تقلید عبارت است از عمل برای اینکه مشکله ی تقلید ابتدائی پیش نیاید باید عنوان تقلید قبل از موت این مرجع تقلید محقق شده باشد تا الآن بعد از موت او بقاء معنی پیدا کند.

بحث جلسه آینده: اینجا مرحوم آقای خوئی یک اشکالی دارند و می فرمایند که اصلاً مسئله ی شرطیت عمل و عدم شرطیت عمل ربطی به مسئله حقیقت تقلید ندارد. این اشکال را باید ذکر کنیم و بعد به بررسی آن پردازیم و ببینیم که آیا این اشکال اینجا وارد است یا نه که إن شاء الله در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 87

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم تاریخ: 21

فروردین 1391

موضوع جزئی: فرع

دوم: جواز بقاء بر تقلید میت مصادف

با: 17 جمادی الاولی 1433 سال

دوم جلسه: 87

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

اشکال مرحوم آقای خوئی:

ما در بیان دلیل بر اشتراط عمل در جواز بقاء گفتیم که دلیل ما متشکل از دو مقدمه می باشد؛ مقدمه اول این بود که مقتضای ادله عدم



روایت و سیره متشرعه و استصحاب، هیچ یک دلالت بر مدخلیت عمل در جواز بقاء ندارد اما عرض کردیم با توجه به معنای تقلید و حقیقت تقلید ناچاریم عمل را شرط در جواز بقاء بدانیم چنانچه تفصیلاً بیان کردیم.

مرحوم آقای خوئی اینجا مطلبی دارند که در واقع می توانیم آن را به عنوان اشکال بر مقدمه دوم بدانیم؛ ایشان می فرماید: توهم شده که این مسئله مبتنی است بر تفسیر حقیقت تقلید که اگر ما حقیقت تقلید را عبارت از عمل مستند به فتوی بدانیم، ناچاراً باید برای عمل مدخلیت قائل شویم اما اگر کسی حقیقت تقلید را عبارت از التزام بدانند طبیعتاً باید قائل به عدم شرطیت عمل در جواز بقاء شود. ایشان می فرماید این یک توهم است؛ اساساً این مسئله هیچ ارتباطی به این موضوع ندارد. ما اصلاً نمی توانیم این مسئله را مبتنی بر نحوه تفسیر از حقیقت تقلید کنیم برای اینکه عنوان بقاء بر تقلید میت در هیچ دلیل و آیه و روایتی نیامده است تا ما بخواهیم این ادله را بررسی کنیم که چه معنایی دارد. اگر در دلیلی، آیه ای، روایتی این عنوان آمده بود، آن وقت حق داشتیم بگوییم معنای بقاء و تقلید چیست و اگر تقلید را عبارت از عمل دانستیم نتیجه بگیریم که عمل در جواز بقاء شرطیت دارد اما چون این عنوان در هیچ دلیل و آیه و روایتی نیامده است ما حق نداریم حقیقت تقلید ملاحظه کنیم. لذا باید به سراغ ادله برویم و آنچه از ادله بدست می آید عدم شرطیت عمل در جواز بقاء بر تقلید میت می باشد. (1)

معنای

این سخن این است که چه مبنای ما در باب حقیقت تقلید این باشد که تقلید عبارت است از التزام و چه مبنای ما این باشد که تقلید عبارت است از عمل در هر صورت ما نمی توانیم شرطیت عمل را بپذیریم؛ چون اصل تفسیر حقیقت تقلید در این مسئله تأثیری ندارد و ما فقط باید به سراغ ادله برویم. همان ادله ای که جواز بقاء بر تقلید میت را ثابت کرد، همان ادله را ارزیابی کنیم و ببینیم که آیا از آن ادله شرطیت عمل استفاده می شود یا نه؟ ادله را هم که بررسی می کنیم می بینیم شرطیت عمل از آن استفاده نمی شود. این در واقع می تواند یک اشکالی به مقدمه دلیل دوم ما باشد. پاسخ:

به نظر ما این اشکال مرحوم آقای خوئی وارد نیست چون درست است که ادله دلالت بر شرطیت عمل ندارد (همچنانکه ما در مقدمه اول گفتیم که از هیچ یک از ادله این شرطیت استفاده نمی شود) اما مسئله مهم این است که بالاخره آیا ما می توانیم معنای حقیقت تقلید را نادیده بگیریم؟ می گوئیم بقاء بر تقلید میت جایز است لکن آیا این بقاء مشروط به عمل هست یا نیست؛ این واضح و روشن است که اگر کسی در تحقق تقلید عمل را شرط بداند این بدین معناست که اگر عامی در زمان حیات مجتهد به فتوای او عمل نکرده باشد این اصلاً مقلد او محسوب نمی شود. درست است که این عنوان در آیه و روایتی نیست ولی بالاخره ما می خواهیم بدانیم این عامی یجوز له البقاء أم لا؟ بقاء

بر تقلید مراد است. کسی که عمل عامی را در تحقق تقلید و صدق عنوان مقلد شرط و لازم می داند چطور می تواند به این عامی اجازه دهد بعد از موت به فتوای او عمل کند در حالی که در زمان حیات او اصلاً به فتوای او عمل نکرده است؟ این تقلید ابتدائی می شود بالاخره یک مرزی بین بقاء بر تقلید میت و تقلید ابتدائی از او باید باشد، این مرز چگونه تعیین می شود و از کجا معلوم می شود که چه کسی مقلد ابتدائی است و چه کسی مقلد به تقلید ابتدائی نیست؟ آیا غیر از معنایی که برای حقیقت تقلید داریم معیار دیگری هم داریم؟ چطور اگر کسی معنای تقلید را التزام دانست شما می گوئید همین مقدار که او ملتزم شد از این مرجع تقلید پیروی کند در حال حیات او مقلد محسوب می شود و اگر ملتزم نشده باشد مقلد او محسوب نمی شود لذا می گوئید بعد از موت، رجوع به این میت، تقلید است و این جایز نیست؛ پس یک مرزی وجود دارد یعنی مرز خروج از تقلید ابتدائی به بقاء بر تقلید میت طبق نظر عده ای التزام است و طبق نظر عده ای عمل است. اگر ما این را نادیده بگیریم اصلاً مرزی بین تقلید ابتدائی و تقلید غیر ابتدائی باقی نمی ماند. لذا به نظر می رسد این فرمایش مرحوم آقای خوئی تمام نیست.

اشتراط انحصار عمل در بقاء بر تقلید میت:

بعد از اینکه مدخلیت اصل عمل در جواز بقاء بر تقلید میت ثابت شد باید معلوم شود که آیا

جواز بقاء منحصر در مسائلی است که مقلد در زمان حیات مجتهد به آنها عمل کرده یا چنانچه کسی در مسئله ای به فتوای میت در حال حیات او عمل کرده باشد، همین برای جواز بقاء او بر تقلید میت مطلقا کافی است و می تواند حتی در مسائلی هم که عمل نکرده بر تقلید میت باقی بماند و از او تقلید کند؟ پس بحث در این است که پس از اثبات اصل اشتراط عمل در جواز بقاء بر تقلید میت محدوده ی این بقاء، چه محدوده ای می باشد؟ آیا جواز بقاء منحصر به مسائل عمل شده است یا اگر یک عمل محقق شده باشد و تقلید تحقق پیدا کرده باشد، در سایر مسائل هم می تواند باقی بماند؟

همانطور که اشاره کردیم بین بزرگانی که اصل عمل را شرط بقاء بر تقلید میت می دانند، اختلاف شده است؛ بعضی از بزرگان مثل مرحوم آقای بروجردی می فرمایند: بقاء فقط در مسائلی جایز است که مقلد به آنها عمل کرده یعنی اگر در یک مسئله ای به فتوای میت عمل نکرده باشد بعد از موت او نمی تواند در آن مسئله به فتوای او عمل کند.

در مقابل برخی دیگر مثل امام(ره) معتقدند صرف عمل به بعض مسائل برای جواز بقاء مطلقا کافی می باشد یعنی حتی اگر به یک مسئله هم عمل کرده باشد می تواند در همه مسائل ولو مسائلی که عمل نکرده بر تقلید میت باقی بماند. تعبیر امام در مسئله سیزدهم این بود: «نعم يجوز البقاء علی تقلیده بعد تحققه بالعمل ببعض المسائل مطلقا» این مطلقا قید يجوز است

یعنی یجوز مطلقاً و در ادامه آن را توضیح می دهند «ولو فی المسائل التي لم يعمل بها» ولو در مسائلی که به آنها عمل نکرده جایز است بر فتوای آن مرجع باقی بماند. حال ما باید بررسی کنیم و ببینیم که حق با کدام یک از این دو نظریه است.

بررسی اقوال:

ظاهراً مبنای این اختلاف به مسئله ی صدق تقلید ابتدائی و عدم صدق تقلید ابتدائی مربوط می شود:

" کسانی مثل مرحوم آقای بروجردی که می گویند جواز بقاء بر تقلید میت منحصر در مسائلی است که مقلد به آن عمل کرده ظاهراً به این جهت معتقد به این نظر شده اند که در مسائلی که عمل کرده بقاء صدق می کند ولی در مورد مسائلی که عمل نکرده اگر بخواهد بعد از موت مجتهد به آنها عمل کند، این از مصادیق تقلید ابتدائی است و تقلید ابتدائی از میت جایز نیست.

" اما کسانی که بقاء را در همه مسائل جایز می دانند به این جهت قائل به جواز شده اند که اگر کسی از یک مجتهدی ولو در یک مسئله تقلید کند و به فتوی او عمل نماید، اینجا به صرف تحقق تقلید یعنی عمل به یک فتوی در یک مسئله این فرد مقلد آن مجتهد محسوب می شود و وقتی صدق عنوان مقلد شد همین برای بقاء کافی است و دیگر می توانیم بگوییم بقاء بر تقلید میت در همه مسائل جایز است. یعنی به نظر این گروه رجوع به میت در مسائلی که زمان حیات مجتهد به آنها عمل نکرده، از مصادیق تقلید ابتدائی محسوب

ص: 764

نمی شود لذا وجهی برای انحصار جواز بقاء در خصوص مسائلی که عمل کرده نیست و حتی در مسائلی هم که عمل نکرده می تواند باقی بر تقلید باشد. پس مبنای هر دو نظر مشخص شد حال باید حق با کدامیک از این دو نظریه می باشد؟ آیا واقعاً در خصوص مسائلی که عمل نکرده اگر مقلدی باقی باشد این یصیر مقلداً بالتقلید الابتدائی عن المیت؟

اینجا به نظر می رسد که حق با قول دوم یعنی مثل قول امام (ره) است؛ همین که مقلد در حال حیات یک مجتهد به فتوای او عمل کند، مقلد آن مرجع تقلید می شود ولو در یک مسئله. ما صدق عنوان مقلد را به اعتبار شخص مرجع تقلید در نظر می گیریم نه به اعتبار کل مسئله. عامی به صرف عمل به یک فتوای مجتهد، مقلد او محسوب می شود و آنچه که مهم است عنوان مقلد است. ملاک برای صدق تقلید عمل به فتوی در هر مسئله ای جدای از مسئله دیگر نیست یعنی نمی گوئیم این شخص در این مسئله مقلد است و در آن مسئله مقلد نیست؛ عنوان مقلد با عمل به یک مسئله هم تحقق پیدا می کند. پس اگر در مسائلی هم که عمل نکرده بخواند به این مجتهد رجوع کند این دیگر تقلید ابتدائی نیست چون تقلید ابتدائی به ملاحظه ی شخص مجتهد و مرجع تقلید سنجیده می شود. ما اگر به عرف هم رجوع کنیم در عرف هم اگر کسی عمل به رساله یک مجتهد کند می گویند این فرد مقلد آن مرجع تقلید است و هیچ کس نمی

گوید که این فرد در بعضی مسائل مقلد است و در بعضی مسائل مقلد نیست و اصلاً مسائل را نمی‌سنجند. بنابراین اگر به لغت و عرف عام و عرف متشرعه مراجعه شود همه اینها مساعد این اطلاق می‌باشد. اگر ملاک صدق تقلید رعایت این اضافه به خود مرجع تقلید باشد، بدیهی است اگر مقلدی بخواهد از فتوای مرجع تقلید میت در مسائلی که عمل نکرده تقلید کند این دیگر مقلد ابتدائی محسوب نمی‌شود چون تقلید ابتدائی از میت نیست لذا در این مسئله حق با امام (ره) می‌باشد که اگر کسی در بعضی از مسائل از مجتهد در حال حیاتش تقلید کند و به قول او عمل نماید می‌تواند در همه مسائل بر تقلید او باقی باشد و از او تقلید کند و وجهی برای اختصاص جواز بقاء به مسائلی که عمل کرده نیست.

نتیجه: نتیجه بحث از شرطیت عمل این شد که از بین این سه نظر، قول اول یعنی قول امام صحیح است و دو قول دیگر مردود می‌باشد.

اما قول سوم یعنی قول به عدم شرطیت عمل در جواز بقاء مطلقاً که مرحوم سید و برخی دیگر قائل بودند، اشکال دارد چون اگرچه مقتضای اطلاق ادله جواز بقاء، عدم مدخلیت عمل در جواز بقاء می‌باشد لکن به جهت اینکه حقیقت تقلید عبارت است از عمل مستند به غیر لذا تا عمل محقق نشود اساساً تقلید تحقق پیدا نکرده بنابراین اگر کسی به فتوای میت عمل نکرده باشد و صرفاً به عمل به فتوای او ملتزم شده باشد، اینجا طبق تفسیر ما از حقیقت تقلید

رجوع به میت و عمل به فتوای او از مصادیق تقلید ابتدائی است که جایز نیست. البته توجه داشته باشید که این یک اختلاف مبنایی می باشد چنانچه توضیح آن گذشت.

پس قول مرحوم سید که قائل به عدم اشتراط عمل در جواز بقاء می باشد مردود است. قول مثل مرحوم آقای بروجردی هم که قائل به انحصار جواز بقاء در خصوص مسائلی است که مقلد در حال حیات مرجع تقلید به او عمل کرده این هم مردود است و لذا حق با قولی است که امام (ره) آن را پذیرفته و مستند این فرمایش در هر دو جهت معلوم شد.

بحث جلسه آینده: هذا تمام الکلام فی الشرط الاول بحث از شرط دوم باقی می ماند که إن شاء الله در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 88

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم تاریخ: 22

فروردین 1391

موضوع جزئی: فرع

دوم: جواز بقاء تقلید بر میت مصادف

با: 18 جمادی الاولی 1433 سال

دوم جلسه: 88

«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 جواز بقاء بر تقلید میت مطلق است یا مشروط به شروطی می باشد. شرط اول این بود که مکلف باید در زمان حیات مجتهد به فتوای آن مرجع تقلید عمل کرده باشد تا بتواند بعد از ممات بر تقلید او باقی بماند و گفته شد در این جهت که او هم در مسائلی که عمل کرده و هم در مسائلی



که عمل نکرده می تواند بر تقلید میت باقی بماند، بر خلاف بعضی از بزرگان که این شرط را قبول ندارند. آنها هم که این شرط را قبول ندارند بعضی مثل مرحوم سید هستند که به واسطه مبنایی که در باب حقیقت تقلید دارند و تقلید را عبارت از التزام به عمل به فتوای مجتهد می دانند، برای عمل شرطیت قائل نیستند و بعضی مثل آقای خوئی ضمن اینکه تأکید می کند این مسئله به هیچ وجه مبتنی بر تفسیر ما از حقیقت تقلید نیست و ارتباطی با آن ندارد لکن بواسطه ی اینکه ادله جواز بقاء بر تقلید میت نمی تواند شرطیت عمل را در جواز بقاء اثبات کند، ایشان معتقد می شود که برای جواز بقاء بر تقلید میت، عمل مقلد در زمان حیات او شرط نیست.

شرط دوم: ذاکر بودن

شرط دوم ذکر است در مقابل نسیان؛ یعنی بحث این است که آیا جواز بقاء بر تقلید میت مشروط به این است که مقلد نسبت به فتوای مجتهد ذاکر باشد یا خیر؛ اگر کسی ذکر را شرط جواز بقاء بر تقلید میت بداند، بدیهی است در صورتی مقلد می تواند بر تقلید میت باقی بماند که فتاوی او یادش باشد، ولی اگر فتوای مرجع تقلید را فراموش کرد و نسیان بر او عارض شد دیگر بقاء بر تقلید میت جایز نیست و اگر کسی ذکر را شرط نداند تکلیف معلوم است؛ او چه فتوای میت را به خاطر داشته باشد و چه به خاطر نداشته باشد، می تواند بر تقلید میت باقی بماند و نهایتش این است که هر وقت

فتوای میت را فراموش کرد به رساله او مراجعه می کند و به فتوای او عمل می کند.

مرحوم آقای خوئی مدعی است بر خلاف عمل که در جواز بقاء شرط نیست، ذکر در جواز بقاء شرط است یعنی به نظر ایشان مقلد در صورتی می تواند باقی بر تقلید میت باشد که فتوای مرجع تقلیدش را فراموش نکند اما اگر این مقلد فتوای مرجع تقلید را فراموش کند، دیگر نمی تواند دوباره آن را فتوی را یاد گرفته و به آن عمل کند بلکه باید به مرجع حقی مراجعه کند. ظاهراً در کلمات بزرگان (حداقل در بین معاصرین) کسی غیر از آقای خوئی این شرط را ذکر نکرده است. دلیل اشتراط ذکر:

استدلال آقای خوئی بر اعتبار این شرط این است که چنانچه مقلد فتوای میت را فراموش کند، این در واقع به معنای انعدام رجوع سابق و اخذ و تعلم قبلی او نسبت به فتوای میت در حال حیات است؛ فرض این است که این مقلد در زمانی که مجتهد زنده بود فتوای او را اخذ کرده یعنی رساله او را دیده یا از اهل اطلاع پرسیده بود که مثلاً فتوای این مرجع تقلید در مورد عصیر عنبی إذا غلی نجاست آن است؛ پس قبلاً اخذ فتوی و تعلم فتوی داشته حال که فتوای او را فراموش می کند این نسیان در واقع به معنای از بین رفتن آن اخذ سابق و رجوع قبلی اوست و مثل این می ماند که اصلاً رجوع به آن مرجع تقلید نداشته است. در همین مثالی که عرض کردیم ایشان می فرماید که فرض کنیم فتوای

مرجع تقلید مبنی بر نجاست عصیر عنبی در فرض غلیان را فراموش کند، این مکلف که فتوای مرجع تقلید را فراموش کرده هیچ فرقی ندارد با کسی که اصلاً فتوی را نمی داند. فرضی کنیم کسی فتوی را نمی داند لکن علم اجمالی دارد که بالاخره این عصیر عنبی یا پاک است یا نجس، کسی که علم اجمالی دارد به طهارت یا نجاست این عصیر عنبی آیا این علم اجمالی او اثری دارد و بر این علم اجمالی او به نجاست یا طهارت این عصیر اثری مترتب می شود؟ خیر اثری بر آن مترتب نمی شود. لذا می فرمایند همانطور که این علم اجمالی فی نفسه اثری بر آن مترتب نمی شود، در صورتی که فتوای میت را هم فراموش کند هیچ اثری بر آن مترتب نمی شود چون اخذ سابق او منعدم شده است. پس باید دوباره رجوع به این مرجع تقلید کند و این رجوع دوباره از مصادیق تقلید ابتدائی از میت است که جایز نیست.

پس علت اینکه ذکر در جواز بقاء بر تقلید میت شرط است این است که اگر مقلد ذاکر نباشد یعنی فتوای مرجع تقلید میت را فراموش کند برای عمل کردن به این فتوی ناچار است دوباره به آن فتوی اخذ کند و آن را یاد بگیرد و اخذ فتوی بعد النسیان این در واقع تقلید ابتدائی از میت محسوب می شود که جایز نیست. (1)

بررسی دلیل اشتراط ذاکر بودن:

در این مسئله حق این است که ذکر در مقابل نسیان شرط جواز بقاء نیست؛ چون عمده ی استدلال مرحوم آقای خوئی این بود که اگر مقلد فتوای

ص: 770

میت را فراموش کند این به معنای انعدام رجوع سابق و اخذ گذشته اوست پس باید دوباره فتوای میت را اخذ کند و یاد بگیرد و این از مصادیق تقلید ابتدائی ممنوع است. لکن این استدلال مخدوش است چون باید ببینیم که آیا واقعاً فراموش کردن یک مسئله و یادگیری مجدد آن از مصادیق تقلید ابتدائی به حساب می آید؟ شما به عرف مراجعه کنید، آیا اگر کسی مطلبی را از یک عالمی پرسید و فراموش کرد دوباره به او رجوع کند برای یادآوری، این رجوع ابتدائی محسوب می شود؟ آیا این رجوع اول او را معدوم می کند؟ برای اینکه مسئله بیشتر واضح شود آن را تنظیم می کنیم به فراموش کردن فتوای مجتهد در حال حیات که آیا مقلد اگر دوباره برای یادگیری مراجعه کند به این مراجعه وی تقلید جدید می گویند؟ آیا واقعاً کسی که چندین سال مقلد یک مرجع تقلیدی بوده و اکنون بعد از فراموشی فتوای او برآید آوری آن فتوی مثلاً به رساله او مراجعه کند، به او گفته می شود که تازه مقلد این مرجع شده است؟ ما سابقاً گفتیم ملاک تقلید ابتدائی و عدم آن به لحاظ مسئله نیست به لحاظ مرجع تقلید است.

هیچ کس به این موردی که بعد از فراموشی مسئله ای رجوع مجدد برای یادگیری می کند تقلید ابتدائی نمی گوید. ما از ایشان سؤال می کنیم که آیا به نظر شما کسی که در زمان حیات یک مرجع تقلید، فتوای او را فراموش کند و دوباره آن را یاد بگیرد و فتوای او را تعلم کند، این معنایش این است که

اخذ سابقش منعدم است و این یک اخذ و تعلم جدید است؟ اصلاً چنین ادعایی نمی توان کرد. بالاخره برای صدق تقلید ابتدائی باید ملاک را شخص مرجع تقلید قرار دهیم یا مسئله؛ آیا تقلید و به خصوص تقلید ابتدائی به اینکه به یک یا دو مسئله عمل کند تحقق پیدا می کند یعنی حتماً باید مسئله را محور قرار داد؟ به نظر ما نمی توان ملتزم به این معنی شد. پس از جهت صدق تقلید ابتدائی قطعاً سخن ایشان محل اشکال است و عجب این است که ایشان در مسئله شرطیت عمل می فرماید که اصلاً مسئله مبتنی بر تفسیر ما از حقیقت تقلید نیست و صرفاً باید مقتضای ادله را ملاحظه کرد و بر این اساس شرطیت عمل در جواز بقاء بر تقلید میت را رد کرده و نپذیرفتند اما در مسئله ذکر می گویند ذاکر بودن مقلد نسبت به فتوی شرط است چون اگر فراموش کند اخذ سابقش منعدم می شود و رجوع دوباره به عنوان یک تقلید ابتدائی است که ممنوع است و در بحث شرطیت ذکر هیچ سخنی از ادله نمی آورند.

در هر صورت این سخن از آقای خوئی به هیچ وجه قابل قبول نیست. علاوه بر این به سراغ ادله هم که می رویم هیچ یک از ادله به هیچ وجه دلالت بر اشتراط ذاکر بودن مقلد برای جواز بقاء نمی کنند. از ادله ی ما در مسئله جواز بقاء بر تقلید میت به هیچ وجه استفاده شرطیت ذکر در جواز بقاء نمی شود. استصحاب حجیت فتوی و رأی مجتهد دلالت می کند بر بقاء این حجیت حتی

بعد الموت؛ کما اینکه گفتیم حجیت نسبت به عمل مقلد در زمان حیات او هم مطلق است و هیچ شرطی ذکر نشده، در اینجا هم حجیت فتوای مجتهد استصحاب می شود چه مقلد نسبت به آن فتوی ذاکر باشد چه نباشد، در هر صورت حجت است.

به سیره عقلائیة هم که نگاه می کنیم در سیره عقلاء همین گونه می باشد؛ وقتی عقلاء به یک عالمی رجوع می کنند و نظر او را اخذ می کنند اینجا اعتبار نظر عالم به هیچ وجه دائر مدار عدم نسیان این جاهل نیست. اگر به یک عالمی رجوع کند و نظر او را بپرسد این نظر برای او حجت است و اگر هم فراموش کند و دوباره رجوع کند این یادآوری همان چیزی است که قبلاً گفته است و رجوع جدید محسوب نمی شود.

ادله لفظیه هم بر فرض دلالتشان را بر جواز بقاء بر تقلید میت پذیریم، این ادله اطلاق دارند و نسبت به مسئله ذکر مطلق هستند و هیچ قید و شرطی هم در آنها ذکر نشده است.

پس در مجموع وقتی نه ادله جواز بقاء چنین دلالتی دارد و نه صدق عنوان تقلید ابتدائی می شود، دیگر وجهی برای شرطیت ذکر در جواز بقاء نیست. نتیجه:

لذا از مجموع بحث هایی که تا به اینجا مطرح شد این نتیجه حاصل می شود که بقاء بر تقلید میت جایز است به شرط آنکه مقلد به بعضی از مسائل بر اساس فتوای میت در زمان حیات او عمل کرده باشد و این جواز بقاء مطلق است و حتی در مسائلی هم که به فتوای

میت عمل نکرده می تواند بر تقلید او باقی باشد یعنی ما شرطیت عمل را پذیرفتیم به خاطر تفسیری که از حقیقت تقلید داریم نه به خاطر ادله و ذاکر بودن مقلد در این مسئله دخالتی ندارد و شرط نیست.

فرع سوم:

«و يجوز الرجوع الى الحی الأعلّم و الرجوع أحوط»

امام (ره) می فرماید رجوع به حی اعلم جایز است و البته رجوع احوط است یعنی احتیاط واجب آن است که به حی اعلم رجوع شود. این فرع سوم در واقع ادامه فرع دوم می باشد؛ ما در فرع دوم بحث از جواز بقاء بر تقلید میت را مطرح کردیم فرع سوم این است که حال اگر گفته شد بقاء بر تقلید میت جایز است عدول از میت و رجوع به غیر میت جایز است یا نه؟ اصلاً این فرع سوم فقط در صورتی است که ما قائل به جواز بقاء بر تقلید میت باشیم؛ اگر کسی بگوید که بقاء بر تقلید میت جایز نیست دیگر نوبت به این بحث نمی رسد. فرع سوم دو بخش دارد:

بخش اول: قسمت اول آن مسئله رجوع از میت به حی مساوی است.

بخش دوم: رجوع از میت به حی اعلم است.

فرض کنید آقای مرجع تقلید بوده از دنیا رفته، نظر ما این شد که این مقلد می تواند به تقلید آن میت باقی بماند و می تواند به حی رجوع کند؛ حال در اینجا این حی تارة مساوی است و اخیری اعلم است.

بحث جلسه آینده: باید ببینیم که تکلیف این بحث چیست؛ آیا مقلد می تواند به

ص: 774

حی مساوی یا حی اعلم رجوع کند یا نه؟ و یک بخش سومی هم باید در اینجا اضافه کنیم و آن صورتی است که میت اعلم از حی باشد که در جلسه آینده به بررسی آن خواهیم پرداخت.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 89

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم تاریخ: 23

فروردین 1391

موضوع جزئی: فرع

سوم- فرع

چهارم مصادف

با: 19 جمادی الاولی 1433 سال

دوم جلسه: 89

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در فرع سوم مسئله ی سیزدهم بود؛ عبارت امام در تحریر الوسیله این است «و يجوز الرجوع الى الحي الأعلم و الرجوع أحوط» عرض کردیم این بحث فقط بر مبنای جواز بقاء بر تقلید میت جریان دارد و به نوعی از ملحقات بحث بقاء بر تقلید میت است. گفتیم این فرع صرف نظر از اینکه عبارت تحریر ناظر به چند صورت باشد فی نفسه سه صورت می توان برای آن تصویر کرد:

▪ یکی بحث از رجوع به حی در حالی که حی و میت مساوی هستند.

▪ دوم رجوع از میت به حی اعلم.



\* و سوم رجوع از میت اعلم به حی غیر اعلم.

بررسی و حکم صور سه گانه:

صورت سوم: صورت رجوع از میت اعلم به حی غیر اعلم؛ در بین این سه صورت، صورت سوم قطعاً جایز نیست؛ یعنی چنانچه کسی قائل به لزوم تقلید اعلم باشد چه از باب فتوی و چه از باب احتیاط در هر صورت

ص: 775

فرقی بین میت و حی نمی بیند یعنی اگر میت اعلم باشد بقاء واجب است یا به نحو احتیاط و جویی یا به نحو فتوی چون ادله لزوم تقلید اعلم بر ما تقلید از اعلم را متعین می کند لذا اگر میت اعلم باشد آن وقت ما باید ملتزم شویم به اینکه بقاء بر تقلید میت واجب است یا به نحو احتیاط و جویی آن را لازم بدانیم. مگر آنکه اصل بقاء بر تقلید میت را مطلقاً جایز ندانیم مثل مرحوم آخوند که این خروج از فرض است.

صورت اول: صورت رجوع به حی در حالی که حی و میت مساوی هستند؛ در مورد صورت اول امام (ره) بنابر چاپ اول تحریر نظرشان این است که رجوع از میت به حی مساوی جایز نیست. چنانچه سابقاً در مسئله چهارم تحریر الوسيله گفتیم. بر اساس چاپ اول تحریر اینگونه آمده است «لايجوز العدول بعد تحقق التقليد من الحي الى الحي المساوي على الأحوط» امام (ره) فرمودند: احتیاط واجب آن است که رجوع از حی به حی مساوی جایز نیست. ما اگر بنخواهیم ملاک را چاپ اول قرار دهیم، بدیهی است که در اینجا هم رجوع از میت به حی مساوی نباید جایز باشد؛ چون ایشان بطور کلی عدول از مساوی به مساوی را جایز نمی دانند. و این عبارت «ويجوز الرجوع الى الحي الأعلم و الرجوع أحوط» هم ناظر به صورت دوم است چون صورت اول را بطور کلی جایز نمی دانند (بر اساس نظر ایشان که در مسئله چهارم مطرح کردند). لکن عرض کردیم که در چاپ های بعدی تحریر این تبدیل شد به يجوز یعنی عبارت

ص: 776

این شد «يجوز العدول بعد التحقق التقليد من الحی الی الحی المساوی علی الأحوط» اگر ملاک را چاپ های بعدی تحریر قرار دهیم آن وقت حکم صورت اول هم تغییر می کند و به نظر امام اصل رجوع از میت به حی مساوی جایز است و آنچه را هم در این عبارت مسئله سیزدهم فرمودند در مورد رجوع به اعلم است یعنی در این صورت هم این عبارت ناظر به صورت دوم است که امام می فرماید احوط آن است که اگر حی اعلم باشد باید به او رجوع کند و این منافاتی با جواز رجوع به مساوی ندارد. پس صورت اول هم معلوم است یعنی کسی که قائل به جواز بقاء بر تقلید میت می شود قاعداً باید در اینجا رجوع از میت به حی مساوی را جایز بداند مگر اینکه رجوع از حی به حی مساوی را جایز نداند که در این صورت رجوع از میت به حی مساوی نیز جایز نیست یا اصل جواز بقاء بر تقلید میت را قبول نداشته باشد که در این صورت نه تنها رجوع به حی مساوی جایز بلکه طبق این نظر باید بگوییم واجب است.

صورت دوم: صورت رجوع از میت به حی اعلم؛ امام (ره) در مسئله سیزدهم فرموده اند: احتیاط واجب آن است که اگر حی اعلم باشد، دیگر بقاء جایز نیست و باید به اعلم رجوع کند. وجه احتیاط امام (ره) این است که ایشان در مسئله لزوم تقلید اعلم فتوی به وجوب ندادند و فرمودند احتیاط واجب آن است که از اعلم تقلید کند؛ بدیهی است که اگر کسی در اصل مسئله ی

تقلید اعلم قائل به احتیاط وجوبی بود، اینجا هم که حی اعلم وجود دارد باید بگوئید رجوع از میت به حی اعلم به نحو احتیاط وجوبی لازم است یعنی باید از میت به حی اعلم رجوع کند.

ما در بحث از تقلید اعلم به تفصیل این مسئله را مورد بررسی قرار دادیم که چرا امام احتیاط فرمودند؛ ایشان دلالت ادله بر لزوم تقلید اعلم را نپذیرفته و فقط از باب حکم عقل به احتیاط در موارد دوران بین تعیین و تخییر قائل شدند که تقلید اعلم تعیین دارد بنابراین همان حکم عقل به تعیین در موارد دوران بین تعیین و تخییر در اینجا هم جریان پیدا می کند. اگر امر دائر باشد بین اینکه فتوای حی اعلم تعییناً لازم الاتباع و حجت باشد یا فتوای حی اعلم، فتوای میت غیر اعلم تخییراً برای ما حجت باشد، عقل از باب احتیاط حکم به تعیین تقلید از اعلم می کند. لذا ایشان فرموده اند که احوط آن است که به حی اعلم رجوع کند. ما هم که از باب رعایت شهرت قویه لزوم تقلید اعلم را به نحو احتیاط وجوبی قائل شدیم بدیهی است که در این مقام رجوع از میت به حی اعلم را به نحو احتیاط وجوبی لازم می دانیم. (درست است که وجه احتیاط ما با وجه احتیاط امام فرق می کند ولی از حیث نتیجه با هم یکسان است).

حال اگر کسی تقلید اعلم را واجب ندانست و فتوی به وجوب تقلید اعلم نداد و حتی به نحو احتیاط وجوبی هم تقلید اعلم را لازم ندانست، طبیعی است که اینجا رجوع

از میت به حی اعلم را واجب نمی داند چون اصل تقلید اعلم به نظر او لازم نیست.

فرع چهارم:

«و لا یجوز بعد ذلک الرجوع الی فتوی المیت ثانیاً علی الاحوط». بعد از آنکه از میت به حی عدول کرد دیگر نمی تواند به فتوای میت رجوع کند. امام می فرماید احتیاط واجب آن است که بعد از رجوع به حی دیگر جایز نیست دوباره به میت رجوع کند.

همانگونه که ملا-حظه می فرماید فرع چهارم هم ناظر به همان مطلبی است که در فرع سوم گفته شد؛ ما در فرع سوم سه صورت مطرح کردیم. همین سه صورت هم در بحث عدول مطرح است یعنی فرض کنید کسی از میت به حی رجوع کرده که این سه صورت دارد:

صورت اول: اینکه آیا این شخص می تواند از حی مساوی به میت عود کند؟

صورت دوم: اینکه کسی از میت به حی اعلم رجوع کرده آیا دوباره می تواند از حی اعلم رجوع به میت کند؟

صورت سوم: اگر کسی از میت اعلم رجوع به حی غیر اعلم کرد البته بنا بر این مبنا که رجوع از میت اعلم به حی غیر اعلم جایز باشد چون اگر کسی گفت بقاء بر تقلید میت اعلم واجب است، اصلاً رجوع مقلد به حی جایز نبوده که حال بنخواهیم بحث کنیم که آیا عود به میت مانعی دارد یا ندارد. لذا بنا بر آن مبنا حتماً باید به تقلید میت برگردد. اما بنا بر این مبنا که از میت اعلم به حی غیر اعلم می شود رجوع کرد، آیا رجوع مجدد به میت اعلم جایز

ص: 779

است یا جایز نیست؟ پس اصل بحث در رجوع مجدد به میت بعد از آنکه از میت به حی عدول کرده است، می باشد.

مرحوم سید این مطلب را در مسئله دهم عروه بیان کرده اند؛ عبارت این است «إذا عدل عن الميت الى الحي لايجوز له العود الى الميت» می فرمایند اگر مقلد از میت به حی عدول کرد دیگر بازگشت او به میت جایز نیست؛ این عبارت مطلق است یعنی هم صورت اول را شامل می شود و هم صورت دوم را، صورت سوم یعنی آنجا که میت اعلم بوده و حی غیر اعلم، بستگی به این دارد که بقاء بر تقلید میت اعلم را واجب بدانیم یا نه؟ در هر صورت مرحوم سید به نحو کلی فرموده «إذا عدل عن الميت الى الحي لايجوز له العود الى الميت».

امام (ره) در ذیل این عبارت سید تعلیقه ای دارند و می فرمایند: «على الأحوط» یعنی «إذا عدل عن الميت الى الحي لايجوز له العود الى الميت - على الأحوط» در عبارت تحریر هم ایشان همین مطلب را فرموده اند چنانچه بیان آن گذشت. ظاهر عبارت امام هم باز به یک معنی اگر بخواهیم این عبارت را در نظر بگیریم شامل صور مختلف می باشد ولی این شمول در عبارت امام به نوعی برمی گردد به عبارت قبلی ایشان در فرع سوم که آنجا فرمودند «يجوز الرجوع الى الحي الاعلم و الرجوع احوط» این عبارت را بگوییم متضمن سه صورت است یا دو صورت فقط بهر حال شمول این عبارت امام در فرع چهارم نسبت به صور مختلف تابع عبارت ایشان در فرع

ص: 780

سوم است.

بحث جلسه آینده: در هر صورت اصل مسئله این است که ما حکم و مستند این حکم را بدانیم چیست؛ ادله هم بعضی به نحو عام همه صور را شامل می شود و بعضی از ادله مختص به برخی از صور است. حال ما ادله ای را که مشترک بین صور است و عدم العود را ثابت می کند بیان می کنیم و بعد دلیل خاص را که عدم جواز العود را در بعضی صور ثابت می کند را بیان خواهیم کرد. مجموع ادله ای که برای عدم جواز رجوع دوباره به میت ذکر شده، چهار دلیل می باشد که إن شاء الله در جلسه آینده ذکر خواهیم کرد. تذکر اخلاقی:

روایتی است از امام صادق علیه السلام:

«لما سئل بأی شیء علم المؤمن أنه مؤمن؟» زمانی که از امام صادق (علیه السلام) سؤال شد که به چه چیزی معلوم می شود مؤمن واقعاً مؤمن است یعنی ملاک ایمان واقعی چیست و از کجا انسان می تواند هم نسبت به خودش و هم نسبت به دیگران کشف کند که واقعاً مؤمن هست یا نه؟ قال (علیه السلام): «التسليم لله و الرضا بما ورد عليه من سرور و سخط» می فرماید: تسلیم امر خدا باشد و راضی باشد به آنچه که بر او وارد می شود اعم از اینکه ما ورد علیه یک امر مسرور کننده باشد یا یک گرفتاری و یا مصیبت و مشکلی باشد؛ ملاک ایمان این است. اگر کسی رضایتش نسبت به خداوند در مواقعی است که ورد علیه السرور یعنی هر وقت که اوضاع بر وفق مرادش پیش برود و هر وقت امور

ص: 781

زندگی جریان طبیعی داشته باشد، راضی به رضای خداست و شکر خداوند می کند اما به محض اینکه سخط و مشکل و مصیبت به او می رسد زبان به گلایه و شکایت باز می کند یا حتی اگر زبان به گلایه و شکایت باز نکند در ذهن و قلبش گلایه مند از خداست. این ملاک ایمان و مؤمن واقعی نیست؛ مؤمن واقعی از زبان امام صادق (علیه السلام) کسی است که «التسليم لله و الرضا بما ورد عليه من سرور و سخط» البته توجه داشته باشید این به این معنی نیست که تنبلی و کسالت پیشه کند و بگوید که چرا تلاش کنم؟ راضی هستم به هر آنچه خداوند برای من مقدر فرموده؛ این درست نیست بلکه در مصائب و مشکلات و سختی ها باید تلاش خودش را بکند اما آن مقداری که خارج از عهده و توان اوست دیگر آن را به خدا واگذار می کند و راضی است به رضای خداوند. رضایت به سرور و سخت خداوند به معنای دست روی دست گذاشتن و ناظر بودن و عدم تحرک و فعالیت و تلاش نیست. تسلیم امر خدا بودن و راضی به رضای خدا بودن به این است که شخص کار و تلاش خودش را می کند اما بیش از این را به خدا واگذار می کند. اینطور نیست که با سرور ایمانش تقویت و با سختی ایمانش ضعیف گردد، بلکه در هر دو حال اعتماد و ایمانش به خداوند بوده و تسلیم خداست.

لذا با توجه داشته باشیم که این معیار مهمی است برای سنجش ایمان خودمان و می توان با این ملاک و

معیار درجه خلوص خود را اندازه گرفت یعنی هر چه این قوی تر باشد ایمان نابتر خواهد بود. خداوند إن شاء الله به ما توفیق تسلیم و رضا بما ورد علینا عنایت بفرماید.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 90

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم تاریخ: 26

فروردین 1391

موضوع جزئی: فرع

چهارم- بررسی ادله مصادف

با: 22 جمادی الاولی 1433 سال

دوم جلسه: 90

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث ما در فرع چهارم بود که بنابر قول به جواز بقاء بر تقلید میت، اگر مقلدی در حالی که می توانست بر تقلید میت باقی بماند، چنانچه رجوع به حی کرد، آیا مجدداً می تواند به میت عود کند؟ ما نظر امام (ره) و مرحوم سید را در این مسئله بیان کرده و گفتیم همانگونه که در رجوع از میت به حی چند صورت وجود داشت، اینجا هم چون مسئله مبتنی بر فرع گذشته است صور مختلفی قابل تصویر است. عمده این است که دلیل بر این مسئله چیست.

ادله عدم جواز عود به میت ثانیاً:

برای اثبات عدم جواز عود به میت ثانیاً چهار دلیل ذکر شده است که از این چهار دلیل، دو دلیل مشترک بین همه صور می باشد و دو دلیل مختص به یک صورت می باشد.



دلیل اول: اگر مقلد از میت به حی مساوی رجوع کند، دوباره نمی تواند به میت برگردد و از او تقلید نماید چون بعد از رجوع به حی مساوی و

ص: 783

عمل به فتوای او در واقع تقلید خود را از میت باطل کرده و چنانچه بخواهد مجدداً به میت رجوع کند، این از مصادیق تقلید ابتدائی از میت محسوب می شود که جایز نیست. و اگر از میت به حی اعلم هم رجوع کند در این صورت هم نمی تواند دوباره به میت رجوع کند چون این یکی از مصادیق تقلید ابتدائی محسوب می شود البته برای خصوص رجوع به حی اعلم و عدم جواز عود از حی اعلم به میت غیر اعلم یک دلیل دیگری هم وجود دارد که این را به عنوان دلیل اختصاصی که گفتیم ذکر خواهیم کرد. اما این دلیل که گفتیم یعنی مسئله عدم جواز رجوع مجدد به میت به این جهت است که بعد از رجوع از میت به حی، آن تقلید گذشته منعدم شده و این رجوع مجدد، تقلید ابتدائی از میت است که اجماعاً جایز نیست.

دلیل دوم: اولویت مستفاد از یک اجماع، دلیل دوم عدم جواز عود به میت است؛ منظور از اجماع، اجماعی است که بر عدم جواز عدول از حی به حی ادعا شده است. این مستدل می گوید اگر عدول از حی به حی جایز نباشد اجماعاً، به طریق اولی عدول از حی به میت ثانیاً جایز نخواهد بود.

بررسی دلیل دوم:

این دلیل مخدوش است چون: اولاً: اصل این اجماع مردود است یعنی عدول از حی به حی اگر مساوی باشد، قطعاً جایز است. حداقل اینکه مسئله عدول از حی به حی مساوی اجماعی نیست لذا اصل این اجماع مردود است و دیگر نوبت به اولویتی از این اجماع می

ص: 784

خواهد استفاده شود، نمی رسد.

ثانیاً: بر فرض چنین اجماعی باشد ولی این اولویت ممنوع است؛ چه بسا در مسئله عدول از حی به میت کسی ادعا کند که به جهت آنکه سابقه ی تقلید وجود داشته این عود جایز است که این فرق می کند با مسئله عدول از حی به حی مساوی؛ هر چند در آن مسئله هم ما قائل به جواز شدیم اما کسانی که می گویند جایز نیست و ادعای اجماع هم می کنند، چه بسا در آن مسئله جایز نباشد ولی در این مسئله جایز باشد چون بین این دو مسئله تفاوت وجود دارد. اگر بین این دو مسئله فرق بود، دیگر اولویت قطعیه نمی شود ادعا کرد. زیرا اولویت قطعیه در جایی ادعا می شود که همان ملاک به نحو اقوی در آن مسئله دیگر وجود دارد. چه بسا کسی بگوید عدول از حی به میت اصلاً با عدول از حی به حی فرق می کند چون در اینجا فرض این است که این میت قبلاً مقلد بوده و این شخص نسبت به او سابقه ی تقلید دارد. بله ممکن است ما نسبت به حی اعلم این اولویت را به نوعی بپذیریم اما در مورد حی غیر اعلم قطعاً این اولویت قابل قبول نیست. پس دلیل دوم به نظر ما محل اشکال است.

دلیل سوم: قاعده اشتغال و حکم عقل به اصالة التعین در موارد دوران بین تعیین و تخییر است به این بیان که: ما در مورد حجیت فتوای میت شک داریم یعنی شک داریم آیا این فتوای میت الآن برای ما حجیت دارد یا نه؟ آیا

ص: 785

ما می توانیم به میت رجوع کنیم یا نه؟ اما در مورد حجیت فتوای حی یقین داریم چون فتوای حی بعد از عدول مقلد از میت به حی اگر حجیت تخییریّه داشته باشد این بدین معناست که هم فتوای حی حجت است و هم فتوای میت (یک احتمال این است) پس حجیت طبق این احتمال هم برای فتوای حی ثابت است. هم برای فتوای میت ولی طرف دیگر احتمال این است که فتوای حی حجیت تعیینیه داشته باشد یعنی احتمال داده می شود که فقط فتوای حی حجت باشد و دیگر فتوای میت برای ما حجت نباشد؛ پس امر دائر است بین حجیت تخییریّه و حجیت تعیینیه. امر دائر است بین اینکه فتوای حی تخییراً برای ما حجت باشد یا تعییناً حجت باشد به عبارت دیگر فتوای حی برای ما معلوم الحجیه است چون هر کدام از این دو احتمال که باشد بالاخره فتوای حی حجت است (ما چه حجیت آن را تعیینی بدانیم و چه تخییری بدانیم در هر صورت فتوای حی حجت است) اما فتوای میت برای ما مشکوک الحجیه است یعنی فقط بر اساس یک احتمال فتوای میت حجت است آن هم در صورتی که حجیت فتوای حی، حجیت تخییریّه باشد. پس در دوران امر بین تعیین و تخییر به حکم عقل وقاعده اشتغال اصاله التعین جاری است و عقل حکم به تعیین می کند چون در این فرض قطعاً فراغ ذمه حاصل می شود اما در فرض حجیت تخییریّه احتمال دارد برائت ذمه حاصل نشود. لذا اخذ به فتوای حی می شود چون مقطوع الحجیه است و فتوای میت بواسطه

ی اینکه مشکوک الحجیه است و شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است، از اعتبار ساقط می شود.

دلیل چهارم: این دلیل فقط در فرض اینکه حی اعلم باشد، جریان دارد یعنی ما اگر فرض کنیم کسی از میت به حی اعلم رجوع کرده است؛ اینجا عود و بازگشت مجدد او از حی اعلم به میت غیر اعلم جایز نیست چون با حکم لزوم تقلید اعلم منافات دارد یعنی صرف نظر از آن مشکله ی صدق تقلید ابتدائی یک مشکل دیگر دارد که وقتی اعلم هست نمی شود از غیر اعلم تقلید کرد وقتی این حی اعلم است برگشت دوباره به میت از مصادیق عدول از اعلم به غیر اعلم است و این قطعاً جایز نیست.

همان گونه که ملاحظه فرمودید این دلیل چهارم فقط مربوط به یک صورت است. دلیل سوم و اول مشترک بین دو صورت بود البته دلیل دوم هم مختص به صورتی است که حی و میت مساوی باشند پس در واقع از این چهار دلیل دو دلیل اختصاصی و دو دلیل مشترک می باشد.

کلام مرحوم آقای خوئی:

در اینجا مرحوم آقای خوئی فرمایشی دارند که ضمن اشکال به دلیل سوم یعنی قاعده اشتغال و حکم عقل به تعیین در دوران بین تعیین و تخیر، می فرمایند: ما اصلاً به مسئله باید به نوع دیگری نگاه کنیم یعنی باید حال عدول را نگاه کنیم؛ اگر عدول مکلف از میت به حی، به عنوان یک عدول صحیح شرعی بوده، دیگر نمی تواند از حی به میت عدول کند و اگر عدول مقلد از میت صحیح نبوده، چاره

ص: 787

ای جز عدول به میت نیست.

فرمایش آقای خوئی دو بخش دارد:

بخش اول: این بخش اشکال به دلیل سوم می باشد؛ ایشان می فرماید قاعده ی اشتغال وقتی تمام است و جریان دارد و عقل می تواند حکم به تعیین در موارد دوران بین تعیین و تخییر کند که مجتهد حی اعلم از میت باشد اما اگر میت اعلم از حی باشد و فتاوی آنها مختلف باشد، در این صورت دیگر احتمال تعیین فتوای حی داده نمی شود بلکه مطلب به عکس است یعنی در جایی که میت اعلم از حی باشد، احتمال تعیین تقلید میت اعلم داده می شود (یعنی احتمال تعیین بقاء بر تقلید میت اعلم) در اینجا دیگر مسئله دوران بین تعیین و تخییر نیست. اگر هم فرض شود که میت و حی مساوی هستند و ما علم به اختلاف فتوای آنها داریم، اینجا مقتضای قاعده این است که هر دو فتوی از اعتبار ساقط می شوند چون ادله حجیت شامل دو فتوای متعارض نمی شود لذا دیگر نوبت به دوران بین تعیین و تخییر نمی رسد.

بخش دوم: در این بخش می گویند: که مسئله را به گونه دیگری باید بررسی کرد؛ باید بینیم که اصل عدول از میت به حی صحیح بوده یا نه که اگر این عدول صحیح بوده، اینجا حق رجوع دوباره به میت را ندارد. عدول صحیح هم در دو مورد تحقق دارد: یکی اینکه حی اعلم از میت باشد و دوم اینکه میت اعلم باشد ولی مکلف فتوای او را فراموش کرده باشد که در این صورت نمی تواند بر تقلید او

ص: 788

باقی باشد. پس در این دو صورت عدول صحیح است و اگر عدول صحیح باشد دیگر مقلد حق بازگشت به تقلید از میت را ندارد.

و اگر هم عدول صحیح نبوده یعنی مثلاً میت اعلم و حی غیر اعلم است اینجا حق عدول به حی نداشته؛ چون بقاء بر تقلید میت بر او واجب بوده است؛ در این صورت حتماً باید به میت برگردد چون اصل رجوع مقلد به حی صحیح نبوده است. یا مثلاً میت اعلم بوده و این شخص فتوای او را فراموش نکرده است، اینجا هم حق رجوع نداشته و اصل رجوع او به حی کالعدم بوده و شرعاً باطل است. لذا ایشان می گوید در مسئله عود به تقلید میت ثانیاً باید ببینیم که این عدول به حی صحیح بوده یا نه که اگر عدول صحیح بوده حق بازگشت نداریم ولی اگر صحیح نبوده باید برگردد.

بررسی کلام آقای خوئی:

این فرمایش محل اشکال است؛ اشکال اساسی این فرمایش در هر دو بخش این است که ایشان بحث را از فرض خودش خارج کرده است چون فرض بحث ما جایی بود که بقاء بر تقلید میت جایز است یعنی مکلف در بقاء یا رجوع به حی مخیر است نه جایی که بقاء واجب است مثال هایی که ایشان زدند در واقع مواردی است که اساساً عدول به حی واجب است و این خروج از فرض یعنی تخییر مکلف بین بقاء و رجوع به حی می باشد چون اگر حی اعلم باشد، بقاء بر تقلید میت جایز نیست و باید به حی رجوع کند و این صورت از محل بحث ما

ص: 789

خارج است و همچنین در جایی که رجوع به حی صحیح نبوده؛ در اینجا هم فرض ما تخییر مکلف بین بقاء بر تقلید میت و رجوع به حی می باشد نه موردی که بقاء بر تقلید میت واجب است یعنی موردی که میت اعلم باشد. لذا مشکله ی اساسی ایشان در این مسئله این است که ایشان از فرض بحث خارج شده هر چند کلام ایشان در فرض وجوب عدول و یا وجوب بقاء صحیح می باشد.

بعلاوه اشکالات دیگری هم نسبت به کلام ایشان وجود دارد که ما سابقاً درباره آن بحث کرده ایم از جمله اینکه ایشان فرمود ادله حجیت شامل متعارضین نمی شود که مکرراً اشکال این سخن را بیان کرده ایم و گفتیم که ادله حجیت شامل متعارضین می شود به نحو حجیت بدلیه و هیچ مشکلی هم ندارد. لذا آن قسمت دوم در بخش اول اشکال (که حی و میت مساوی باشند) باطل است. مشکل دیگر کلام ایشان همان اعتبار ذکر است که به نظر ما باطل است.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 91

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم تاریخ: 27

فروردین 1391

موضوع جزئی: فرع

چهارم-بررسی ادله مصادف

با: 23 جمادی الاولی 1433 سال

دوم جلسه: 91

«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 اگر مقلد بعد از موت مجتهد و مرجع تقلید خودش به حی رجوع کند دیگر نمی تواند دوباره به تقلید میت برگردد؛ ما چند دلیل بر عدم جواز رجوع به

میت ثانیاً ذکر کردیم. برای اینکه بحث کامل شود مناسب است دلیل جواز رجوع به میت ثانیاً هم بیان شود چون بعضی از بزرگان گویا قائل به جواز رجوع به میت ثانیاً هستند؛ در ابتدا فرمایش این بزرگان را نقل کنیم و بعد ادله ای که اینجا قابل استناد هست را مورد بررسی قرار می دهیم.

کلام محقق عراقی (ره) در جواز عود به میت:

مرحوم محقق عراقی در ذیل مسئله دهم عروه تعلیقه ای دارند که از آن جواز رجوع به میت ثانیاً استفاده می شود؛ مسئله دهم این است: «إذا عدل عن المیت الی الحی لایجوز له العود الی المیت» مرحوم سید می فرمایند: اگر مقلد از میت عدول به حی کند، عود و بازگشت مجدد به میت برای او جایز نیست. محقق عراقی اینجا تعلیقه ای دارند و می فرمایند: «إلا إذا كان مساویاً أو اعلم فلا بأس به» مگر اینکه میت مساوی باشد یا اعلم از حی باشد که در این دو صورت عود و بازگشت به میت اشکالی ندارد؛ پس ایشان یک استثناء کرده یعنی نظرشان با نظر مرحوم سید مختلف است. مرحوم سید مطلقاً عود به میت را جایز نمی داند در حالی که محقق عراقی می فرماید اگر میت مساوی یا اعلم از حی باشد، عود اشکالی ندارد. «بعد صدق الشک فی بقاء الاحکام الظاهریه» این جمله در واقع دلیل بر جواز عود است؛ چرا عود به میت در صورتی که میت مساوی باشد جایز است؟ چرا عود به میت در صورتی که میت اعلم باشد، اشکالی ندارد؟

دلیل:

دلیل محقق عراقی عبارت است از یک



استصحاب به این بیان: برای اینکه منظور ایشان از این جمله روشن شود باید به مطلبی اشاره شود:

مقدمه:

مرحوم آقا ضیاء عراقی قائل به جواز بقاء بر تقلید میت است لکن دلیل ایشان بر جواز بقاء بر تقلید میت متفاوت با بقیه می باشد؛ اگر به خاطر داشته باشید ما چند دلیل بر جواز بقاء ذکر کردیم که یکی از آنها استصحاب حجیت بود که در آنجا گفتیم فتوای مجتهد قبل از موت برای مقلد حجت بود الآن بعد الموت شک می کنیم استصحاب حجیت فتوای میت را می کنیم لذا می گوئیم بقاء بر تقلید میت جایز است. مرحوم آقای آخوند به این استصحاب حجیت اشکال کردند یعنی ایشان فرقی بین تقلید ابتدائی از میت و بقاء بر تقلید میت نمی بینند و می گویند که ما به هیچ وجه نمی توانیم استصحاب حجیت جاری کنیم. سایرین می گویند استصحاب حجیت اثبات جواز تقلید ابتدائی از میت نمی کند ولی در مسئله بقاء می گفتند این استصحاب جریان دارد و مشکلی در مقابل این استصحاب نیست اما اشکال آخوند این بود که استصحاب حجیت اصلاً جریان ندارد چون موضوع عوض می شود وقتی مجتهد از دنیا برود رأی او که قائم به نفس اوست، زائل می شود. پس موضوع از بین می رود و وقتی موضوع از بین رفت دیگر جایی برای جریان استصحاب نیست البته ما از این اشکال پاسخ دادیم. در هر صورت مرحوم محقق عراقی هم در این جهت با آخوند هم عقیده است و معتقد است که استصحاب حجیت جاری نمی شود چون موضوع منتفی می شود لکن محقق

ص: 792

عراقی می گوید یک استصحاب دیگری در اینجا جریان دارد یعنی با اینکه با آقای آخوند در این جهت موافق است که حجیت قابل استصحاب نیست اما می گوید این به این معنی نیست که ما دلیل دیگری نداشته باشیم لذا ایشان قائل به جواز بقاء بر تقلید میت است بر خلاف مرحوم آخوند.

در ذیل مسئله نهم عروه محقق عراقی تعلیقه ای دارند؛ مسئله نهم عروه این بود «الأقوی جواز البقاء علی تقلید المیت» محقق عراقی در ذیل این فرمایش مرحوم سید این تعلیقه را مرقوم فرمودند «و ذلک- یعنی جواز البقاء- ولو من جهة استصحاب وجوب تطبیق العمل علی قوله أو استصحاب بقاء الأحکام الناشئه من قبل حجیه رأیه علیه تعیناً» می فرمایند: جواز بقاء به خاطر یکی از این دو استصحاب است یا وجوب تطبیق عمل علی قول المیت استصحاب می شود به این معنی که در زمان حیات این مجتهد بر مقلد واجب بود عملش را بر قول مجتهد تطبیق کند (اینجا مستصحب حجیت نیست) بعد از موت شک می کنیم آیا آن وجوب تطبیق عمل بر قول آن مجتهد باقی است یا نه، استصحاب وجوب تطبیق عمل بر قول مجتهد می شود؛ این استصحاب هیچ مشکلی ندارد و آن مشکلی که مرحوم آخوند گفتند در آن وجود ندارد. یک استصحاب دیگر هم اینجا جاری است؛ محقق عراقی می فرمایند سابقاً در زمان حیات مجتهد رأی او بر این شخص معیناً حجت بود و حجیت رأی او منشأ یکسری از احکام بود که یکی از آنها همین وجوب تطبیق عمل بر قول مجتهد است الآن بعد از موت آن مجتهد

ما شک می کنیم آن احکامی که ناشی از حجیت رأی او بود، هنوز ثابت است یا نه، استصحاب بقاء آن احکامی را که ناشی از حجیت رأی مجتهد بود می کنیم و به استناد این استصحاب می گوئیم بقاء بر تقلید میت جایز است و این مقلد می تواند کما کان بر تقلید میت باقی بماند.

پس ببینید محقق عراقی در مسئله ی جواز بقاء بر تقلید میت بر خلاف مرحوم آخوند قائل به جواز بقاء شده لکن معتقد است علت جواز بقاء استصحاب حجیت نیست تا مرحوم آخوند اشکال کنند بلکه علت و دلیل بر جواز بقاء عبارت است از یکی از این دو استصحاب: یا استصحاب وجوب تطبیق عمل علی قول المجتهد یا استصحاب بقاء احکام که ناشی از حجیت رأی مجتهد است. (به نظر دقی اگر نگاه شود اینجا دو استصحاب نیست چون استصحاب دومی به نوعی اثبات وجوب تطبیق عمل علی رأی المجتهد را می کند.) تقریب استدلال:

حال این استصحاب در مسئله محل بحث ما استفاده شده یعنی در مسئله جواز العود الی المیت ثانیاً. این بیان همان استصحاب یعنی استصحاب بقاء احکام ظاهریه است که ناشی از حجیت رأی مجتهد بود حتی پس از عدول به حی هم جاری است. برای این مقلد بقاء بر تقلید میت جایز بوده به دلیل همین استصحاب؛ محقق عراقی نظرشان این است که اگر این مقلد بر تقلید میت باقی بود لکن بعد از یک مدتی به حی عدول کرد با اینکه بقاء بر تقلید میت برایش جایز بود، حال می خواهیم ببینیم که آیا مجدداً می تواند به میت برگردد یا نه؟

محقق عراقی می فرماید: می تواند عود به میت کند چون همان استصحابی که برای او جاری شد مبنی بر استصحاب بقاء احکام ظاهریه و به او اجازه بقاء بر تقلید میت داد، الآن هم به استناد آن می تواند برگردد به میت به این بیان: این مقلد یقین سابق دارد به وجود آن احکام یعنی قبل از عدول به حی آن احکام ظاهریه که ناشی از حجیت رأی میت بود برای او ثابت بود؛ پس یقین سابق به وجود احکام ظاهریه الناشئه من حجیه رأی المجتهد دارد الآن بعد از عدول به حی شک می کند همان احکام ظاهریه و از جمله جواز تقلید از میت و وجوب تطبیق عمل بر قول میت و امثال آن کما کان برای او ثابت است یا نه، استصحاب بقاء همان احکام ظاهریه را می کند. پس به این جهت عود الی المیت ثانیاً جایز است.

پس با این توضیح کلام محقق عراقی روشن می شود که فرمود: «إلا إذا كان مساوياً أو اعلم فلا بأس به بعد صدق الشك في بقاء الاحكام الظاهرية» عود به میت جایز است بعد از اینکه ما قطعاً می دانیم یقین سابق به آن احکام ظاهریه داشته است الآن بعد العدول الی الحی شک می کند همان احکام ظاهریه که به حسب آنها می تواند از میت تقلید کند و باقی بر تقلید میت باشد ثابت است یا نه، استصحاب بقاء همان احکام ظاهریه را می نمائیم. پس با این استدلال و این دلیل عود جایز است. این دلیل اول بر جواز العود الی المیت ثانیاً بود.

دلیل دوم: استصحاب تخییر

این مقلد فرض این است که مخیر بود بین بقاء بر تقلید میت و رجوع به حی؛ ما وقتی می‌گوییم بقاء بر تقلید میت جایز است یعنی مقلد مخیر است بین اینکه بر تقلید میت باقی بماند یا به مجتهد حی عدول کند و این تخییر با همان ادله‌ای که بقاء بر تقلید میت را جایز می‌کند ثابت شده است. الآن بعد از عدول به حی شک می‌کند همان تخییر که قبلاً برای او ثابت بود الآن هم ثابت است یا نه، یقین سابق به ثبوت تخییر دارد (یعنی قبل از رجوع و عدول به حی، تخییر بین تقلید از میت و تقلید از حی برای او ثابت بود) حال بعد از رجوع به حی شک می‌کند آیا آن تخییر کماکان برای او ثابت است یا نه؟ استصحاب می‌کند تخییر بین بقاء بر تقلید میت و تقلید حی را. اگر این تخییر برای او ثابت بود معنایش این است که الآن هم می‌تواند عود به میت کند و از او تقلید نماید.

پس ادله‌ای که برای جواز عود به میت ثانیاً اقامه شده این دو دلیل می‌باشد: یکی آنچه که محقق عراقی فرمودند یعنی استصحاب بقاء احکام ظاهریه که ناشی از حجیت رأی مجتهد بود و یکی هم استصحاب تخییری می‌باشد؛ هر دو یعنی همتخییر و هم احکام ظاهریه برای این مقلد قبل الرجوع الی‌الحی برای این مقلد ثابت بود، بعد الرجوع الی‌الحی شک می‌کنیم آیا این تخییر یا این احکام ظاهریه ثابت یا نه، استصحاب بقاء تخییر و

بقاء احکام ظاهریه می کنیم.

بررسی ادله جواز العود الی المیت:

به نظر ما این دو دلیل ناتمام است؛ مهمترین مشکل هر دو استصحاب و چیزی که مانع جریان استصحاب است این است که بعد از عدول از میت به حی رجوع دوباره به میت در واقع تقلید ابتدائی از میت است و با صدق عنوان تقلید ابتدائی از میت که ممنوع است دیگر جایی برای هیچ یک از این دو استصحاب باقی نمی ماند چون یکی از دو رکن مهم استصحاب منهدم می شود؛ ما در استصحاب نیاز داریم به یقین سابق و شک لاحق که در هر یک از این دو استصحاب یکی از آنها وجود ندارد.

اما در استصحاب بقاء احکام ظاهریه، شک در بقاء احکام ظاهریه نیست بلکه یقین به عدم البقاء است. یقین سابق ما قطعاً از بین می رود وقتی فرض کنید مقلدی یقین دارد سابقاً احکام ظاهریه ناشی از حجیت رأی مجتهد برای او ثابت بوده، چنانچه رجوع به حی کند یقین دارد که آن احکام برای او ثابت نیست برای اینکه اگر بخواهد دوباره به میت برگردد اینجا تقلید ابتدائی از میت می شود لذا آن استصحاب هم اینجا جریان ندارد.

در استصحاب تخییر هم همین گونه است؛ این تخییر برای این شخص ثابت بود البته تا زمانی که می خواست بر تقلید میت باقی بماند، الآن بعد از رجوع به حی یقین داریم که دیگر آن تخییر ثابت نیست. لذا مهمترین مانع در برابر این دو استصحاب مسئله انهدام یک رکن استصحاب یعنی شک در بقاء می باشد که ما دیگر در اینجا

ص: 797

شک در بقاء نداریم بلکه یقین داریم که دیگر آن احکام ظاهریه و تخییر باقی نیست.

در هر صورت غیر از این اشکال، اشکالات جزئی هم به فرمایش محقق عراقی وجود دارد که با تأمل روشن می شود مثلاً اینکه ایشان فرمود «إلا- إذا كان مساوياً» استثناء کرده فرض تساوی و اعلمیت میت را، خوب اگر میت اعلم باشد دیگر سخن از جواز رجوع دوباره به میت نیست بلکه در این صورت رجوع به میت بر مقلد واجب است و اصل رجوع به حی اگر میت اعلم بوده، جایز نبوده است.

بحث جلسه آینده: اینها اشکالاتی است که اینجا فی الجمله وجود دارد تا برسیم به فرع پنجم مسئله سیزدهم که إن شاء الله در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 92

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله سیزدهم تاریخ: 28

فروردین 1391

موضوع جزئی: فرع پنجم

و ششم مصادف

با: 24 جمادی الاولی 1433 سال

دوم جلسه: 92

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

عرض کردیم مسئله سیزدهم تحریر متضمن شش فرع است که تا اینجا درباره چهار فرع بحث کرده ایم؛

فرع پنجم:

فرع پنجم این است: «ولا الی حی آخر کذلک إلا الی اعلم منه فإنه یجب علی الاحوط».

این قسمت به دنبال مسئله و فرع قبلی است. در فرع قبلی فرمودند: «لا يجوز بعد ذلك الرجوع الى الميت ثانياً على الاحوط» بعد از آنکه از میت عدول به حی کرد دیگر حق بازگشت دوباره به میت را ندارد.

ص: 798

در این فرع می فرمایند: «ولا الى حی آخر كذلك» معنای این جمله این است: «و لا يجوز بعد ذلك الرجوع الى حی آخر على الاحوط» بعد از رجوع به حی جایز نیست رجوع به حی دیگر شود یعنی پس از آنکه از میت به حی رجوع کرد احتیاط واجب آن است که به حی دیگر هم رجوع نکند. یک استثنائی از این جمله کردند و فرمودند «إلا- الى اعلم منه فإنه يجب على الاحوط» رجوع به حی دیگر جایز نیست مگر اینکه آن حی دیگر اعلم از این حی باشد که در این صورت احتیاط واجب آن است که از آن حی به حی اعلم رجوع کند. پس این فرع پنجم خودش دو قسمت دارد: یک جمله مستثنی و یک جمله مستثنی منه که قسمت اول عدم جواز رجوع به حی مساوی دیگر احتیاطاً است یعنی بعد از آنکه از میت به حی رجوع کرد احتیاط واجب آن است که از آن حی به حی مساوی دیگر رجوع نکند و قسمت دوم وجوب رجوع به حی اعلم است احتیاطاً یعنی اگر یک مجتهدی اعلم از این مجتهد حی باشد، احتیاط واجب آن است که از این حی به حی اعلم رجوع کند.

بخش اول:

این بخش با آنچه که امام (ره) در مسئله چهارم البته بر اساس چاپ اول تحریر فرمودند، موافق است؛ در مسئله چهارم امام (ره) فرمودند: «لا يجوز العدول بعد تحقق التقليد من الحي الى الحي المساوي على الاحوط» اگر تقلید از حی تحقق پیدا کرد عدول به حی مساوی علی الاحوط جایز نیست. لکن در چاپ های بعدی تحریر

ص: 799



این لایجوز تبدیل شد به «یجوز» اگر ملاک چاپ های بعدی تحریر باشد آن وقت فرمایش امام(ره) در این مسئله هم باید اصلاح شود چون رجوع به حی مساوی طبق چاپ های بعدی تحریر در مسئله چهارم اشکالی ندارد و اگر آنجا گفتیم یجوز الرجوع من الحی الی الحی المساوی» اینجا نباید بگوییم «ولا الی حی آخر کذلک» چون رجوع از حی به حی مساوی طبق این چاپ اشکالی ندارد. لذا بر اساس چاپ های بعدی تحریر در اینجا هم باید به جای «ولا الی حی آخر کذلک» باید گفته شود «و یجوز الرجوع الی حی آخر کذلک». در هر صورت صرف نظر از این نکته ای که عرض کردیم ما در مسئله چهارم به تفصیل درباره جواز و عدم جواز عدول از حی به حی مساوی بحث کردیم؛ ادله عدم جواز و ادله جواز را بیان کردیم و دیگر بحث ها را اعاده نمی کنیم ولی اینجا چون مسبوق به تقلید میت بوده دوباره این مسئله عدول به حی را مطرح کردند. ما در آن مسئله نظرمان این شد که رجوع از حی به حی مساوی اشکالی ندارد لذا اینجا هم چنانچه ملاک این متن باشد ما با آن موافق نیستیم مگر اینکه بگوییم این متن هم مثل مسئله چهارم در چاپ های بعدی اصلاح شده باشد. لذا در مجموع بخش اول بحثی ندارد.

بخش دوم:

این بخش یعنی وجوب رجوع به حی اعلم احتیاطاً است هم در ادامه همان مسئله چهارم بیان شده بود؛ در ادامه ی مسئله چهارم که بیان کردیم آمده است: «و یجب العدول اذا کان الثانی اعلم» یعنی

ص: 800

عدول از حی به حی دوم اگر اعلم باشد، بنا بر احتیاط، واجب است؛ دقیقاً این بخش دوم فرع پنجم در مسئله سیزدهم همان بخش دوم مسئله چهارم است و مطلب تازه ای ندارد. یعنی بطور کلی فرع پنجم به یک معنی همان مسئله چهارم تحریر است که سابقاً بررسی و بیان کردیم. دلیل بر وجوب رجوع به حی اعلم هم به تفصیل مورد بررسی قرار گرفت و نظر ما در باب عدول به حی اعلم این شد که ادله لزوم تقلید اعلم تمام نیست اما از باب رعایت شهرت عرض کردیم احتیاط واجب آن است که به حی اعلم رجوع کند امام هم در اینجا فرمودند: «الا الی اعلم منه فانه یجب علی الاحوط» ما هم با این فرمایش امام موافق هستیم لکن وجهی که امام برای احتیاط وجوبی ذکر کردند یا آنچه که ما عرض کردیم متفاوت است؛ امام(ره) از باب حکم عقل به تعیین در دوران بین تعیین و تخییر احتیاط واجب کردند ولی ما از باب رعایت شهرت عرض کردیم احتیاط واجب رجوع به حی اعلم است. لذا فرع پنجم هم بحث چندانی ندارد.

فرع ششم: وجوب رجوع به حی در مورد مسئله بقاء

در این فرع امام(ره) می فرماید: «و یعتبر أن یكون البقاء بتقلید الحی فلو بقی علی تقلید المیت من دون الرجوع الی الحی الذی یفتی بجواز ذلک کان کمن عمل من غیر تقلید».

آخرین فرع مسئله سیزدهم این است که: بقاء بر تقلید میت باید مستند به فتوای یک مجتهد حی باشد یعنی باید یک حی فتوی به جواز بقاء به تقلید میت داده باشد آنگاه

مقلد با استناد به فتوای آن مجتهد حی بتواند بر تقلید مجتهد میت باقی بماند. بر این اساس در ادامه فرع ششم می فرماید: اگر مقلد بر تقلید میت باقی بماند بدون اینکه این بقاء مستند به فتوای یک مرجع تقلید حی باشد، این تقلید و عمل مثل کسی است که عمل بدون تقلید دارد و عمل بدون تقلید هم باطل است. پس محصل فرمایش امام در فرع ششم مسئله سیزدهم این است: مقلد برای بقاء نیازمند استناد به فتوای یک مجتهد حی است که قائل به جواز بقاء بر تقلید میت باشد.

به این مطلب مرحوم سید در مسئله پنجاه و دوم عروه اشاره کرده اند «إذا بقی علی تقلید المیت من دون أن یقلد الحی فی هذه المسئله، کان کمن عمل من غیر تقلید» این فرمایش هم همان نظر و کلام مرحوم امام (ره) می باشد. دلیل:

حال مسئله این است که چرا برای بقاء بر تقلید میت احتیاج به استناد به فتوای یک مجتهد حی است؟ چرا کسی که می خواهد بر تقلید میت باقی بماند حتماً باید با اذن مرجع تقلید حی باشد چنانچه اگر بدون استناد به فتوی و اذن او باشد، مثل آن است که بدون تقلید عمل کرده است؟ وجه لزوم استناد به فتوای یک مجتهد حی در مسئله بقاء این است:

ما سابقاً گفتیم بطور کلی شخص عامی باید برای اعمال خودش به یک مجتهد رجوع کند چون او خودش توانایی استنباط احکام شرعیه را ندارد و احتیاط هم برای او متعذر است یعنی از سه راهی که مقابل انسان برای کشف احکام شرعی وجود دارد

دوره در مقابل او مسدود و غیر ممکن است پس باید به یک مجتهدی رجوع کند و اعمالش را بر اساس نظر و فتوای آن مجتهد انجام دهد. حال مجتهدی که به او رجوع کرده تا زمانی که زنده است، قول او برای مقلد قطعاً حجت است و در این حجیت تردیدی نیست اما وقتی که از دنیا برود احتمال داده می شود حجیت قول آن مجتهد به سبب موت زائل شود و این احتمال در ذهن مقلد عامی وجود دارد. پس باید به یک مجتهد حی رجوع کند تا او به استناد ادله یا احتیاطاً فتوی به جواز بقاء بدهد. خود مقلد که با ادله آشنایی ندارد که بتواند جواز بقاء را استفاده کند. لذا باید به یک مجتهد حی رجوع کند که اگر فتوای او جواز بقاء بود و او اجازه داد بتواند بر تقلید میت باقی بماند یعنی به سبب اذن مجتهد حی و فتوای او به جواز بقاء این شخص اطمینان پیدا می کند که فتوای میت برای او کما کان اعتبار دارد. این وجهی است که برای لزوم استناد به فتوای مجتهد حی گفته شده است.

بررسی دلیل:

آیا این مطلب درست است و ما باید مقلد را به رجوع به یک حی در خصوص مسئله بقاء مکلف کنیم؟

آنچه مهم است این است که جواز بقاء بر تقلید میت باید مستند به یک حجت باشد یعنی از آنجا که مقلد احتمال می دهد فتوای مجتهد پس از موت دیگر جهت نباشد به چه دلیل می تواند بعد از موت مرجع تقلیدش کما کان از او تقلید

ص: 803

ما عرض کردیم استناد به حجت لازم است؛ منظور از حجت خصوص فتوای یک مجتهد حی نیست چه بسا مقلد عامی خودش به عنوان اینکه از عقلاء است به روش عقلاء در این موارد عمل می کند یا مثلاً عقل او استقلالاً جواز بقاء را درک می کند؛ بله گفتیم برای مقلد عامی عمدتاً شاید توجه به این جهات مطرح نباشد ولی منظور ما از عامی نه یعنی بی سواد محض بلکه منظور یعنی کسی که توان استنباط ندارد اعم از اینکه یک فرد بی سواد باشد یا یک دکتر متخصص مشهور هر دو در این جهت در مقابل مجتهد، عامی محسوب می شوند چون توان استنباط ندارند. حال فرض کنیم یک مقلد عامی استقلالاً عقلش درک کرده که بقاء بر میت جایز است آیا در اینجا هم باید بگوییم که این شخص حتماً باید برای بقاء بر تقلید میت به یک مجتهد حی استناد کند؟ نه چون آنچه که ما نیاز داریم استناد به یک حجت است که یکی از مصادیق حجت فتوای مجتهد حی است و دیگری حکم عقل به جواز بقاء است و سومی سیره عقلاء است یا اساساً این عامی موت را سبب زوال حجیت نمی داند یعنی یقین دارد که این فتوی از اعتبار ساقط نشده است؛ اینجا اگر مقلد عامی اصلاً احتمال زوال حجیت فتوای میت را ندهد و یقین داشته باشد فتوای مجتهد میت کماکان اعتبار دارد، دیگر ضرورت ندارد استناد به فتوای مجتهد حی کند.

یا مثلاً فرض کنید همه فقهاء اتفاق نظر دارند بر جواز بقاء؛ این اتفاق فقهاء بر جواز بقاء بر

تقلید میت برایش یقین می آورد که می تواند کما کان از میت تقلید کند لذا دیگر لازم نیست که بقاء را استناد به فتوای یک مرجع تقلید خاص کند.

لذا آنچه به نظر می رسد این است که در بقاء بر تقلید میت آنچه که معتبر است استناد به حجت است لذا اولی این است که اینگونه گفته شود «يعتبر أن يكون البقاء مستنداً إلى حجته فلو بقي على تقليد الميت من دون استناد إلى الحجته كان كمن عمل من غير تقليد» و ضرورت ندارد که حتماً مستند به تقلید حی باشد.

«هذا تمام الكلام في المسئلة الثالث عشر»

مسئله چهاردهم:

«إذا قلد مجتهداً ثم مات فقلد غيره ثم مات فقلد في مسئلة البقاء على تقليد الميت من يقول بوجوب البقاء أو جوازه فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول أو الثاني؛ الأظهر البقاء على تقليد الأول إن كان الثالث قانلاً بوجوب البقاء و يتخير بين البقاء على تقليد الثاني و الرجوع إلى الحي إن كان قانلاً بجوازه».

امام (ره) در مسئله چهاردهم می فرماید: اگر کسی از یک مجتهدی تقلید می کرد و آن مجتهد از دنیا رفت مثلاً از زید تقلید می کرد و زید از دنیا رفت سپس رجوع به یک حی مثل عمرو کرد بعد از مدتی عمرو هم از دنیا رفت، آنگاه در مسئله بقاء بر تقلید میت از شخص ثالث مثل بکر تقلید کرد؛ یعنی وقتی که زید یعنی مرجع تقلید اول از دنیا رفت به یکباره رجوع به عمرو کرد و رجوع به عمرو صرفاً در مسئله بقاء بر تقلید میت نبود بلکه کلاً

ص: 805

به عمر و رجوع کرد اما عمرو که از دنیا رفت فقط در خصوص مسئله بقاء به مجتهد سوم رجوع کرده اینجا باید دید که نظر این شخص ثالث و مجتهد سوم چیست. این مجتهد سوم یا قائل به وجوب بقاء است یا قائل به جواز؛

قول اول: مرحوم امام (ره):

امام (ره) می فرماید: اگر مجتهد سوم قائل به وجوب بقاء باشد، در این صورت این مقلد باید بر تقلید مجتهد اول باقی باشد و اگر مجتهد سوم قائل به جواز بقاء باشد اینجا مقلد مخیر است بین بقاء بر تقلید مجتهد دوم و رجوع به حی یعنی در واقع امام در این مسئله بین دو صورت تفصیل داده اند و آن اینکه باید دید مجتهد سوم قائل به جواز بقاء هست یا نیست.

قول دوم: مرحوم سید (ره)

مرحوم سید (ره) این تفصیل را نداده اند و به نحو کلی فرموده اند این مقلد بر تقلید دوم باقی بماند یعنی ایشان بین صورتی که مجتهد سوم قائل به وجوب بقاء یا جواز بقاء باشد فرقی نگذاشته اند و به صورت کلی فرموده می تواند بر تقلید دومی باقی باشد یا رجوع به حی کند «جواز البقاء علی الثانی» و دیگر بقاء بر اولی را کنار گذاشتند.

مسئله شصت و یکم عروه این است: «إذا قلد مجتهداً ثم مات فقلد غيره ثم مات فقلد من يقول بوجوب البقاء علی تقلید المیت أو جوازه فهل یبقی علی تقلید مجتهد الاول أو الثانی؟ الاظهر الثانی» یعنی بر تقلید مجتهد دوم باقی بماند و

ص: 806

منظور از این باقی ماندن یعنی جواز بقاء بر مجتهد دوم و رجوع به مجتهد حی. البته مرحوم سید در آخر این کلام می فرماید: «و الاحوط مراعاة الاحتیاط» احتیاط مستحب آن است که رعایت احتیاط کند و رعایت احتیاط در اینجا این است که به احوط القولین رجوع کند.

بحث جلسه آینده: تا اینجا نظر امام (ره) و نظر مرحوم سید را بیان کردیم؛ در این مسئله چند قول دیگر از جمله قول مرحوم محقق عراقی و مرحوم آقای حکیم هم وجود دارد که باید آنها را بیان کرده و بررسی کنیم و بعد از آن سراغ ادله و مستندات اقوال برویم و قول حق را بیابیم.

«والحمد لله رب العالمین»

### جلسه: 93

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله چهاردهم تاریخ: 29

فروردین 1391

موضوع جزئی: اقوال

و ادله مصادف

با: 25 جمادی الاولی 1433 سال

دوم جلسه: 93

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در مسئله چهاردهم تحریر بود؛ صورت مسئله این بود که یک شخص عامی از مجتهدی تقلید کرده سپس این مجتهد از دنیا رفته و او بعد از فوت این مجتهد به مجتهد دوم رجوع می کند و از او تقلید می نماید بعد از مدتی مجتهد دوم هم از دنیا می رود و رجوع به مجتهد سوم می کند لکن این رجوع در خصوص مسئله جواز بقاء بر تقلید میت است نه اینکه رجوع کلی کند و عدول کند؛ زمانی که مجتهد اول از دنیا رفت، این شخص کلاً به مجتهد



دوم رجوع کرد اما اینجا رجوعش به مجتهد سوم در خصوص مسئله بقاء است. حال به نظر امام(ره) و جمعی از بزرگان از جمله مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای گلپایگانی و مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی و بعض دیگر، اگر مجتهد سوم قائل به وجوب بقاء بر تقلید میت باشد، مقلد باید بر تقلید میت اول باقی بماند و اگر مجتهد سوم قائل به جواز تقلید میت باشد، می تواند بر تقلید میت دوم باقی بماند یا عدول به مجتهد سوم کند چون فرض این است که بقاء بر تقلید میت جایز است.

عرض کردیم در عروه مرحوم سید نظر دیگری دارند؛ مرحوم سید در مسئله شصت و یکم عروه می فرماید: بطور کلی در این صورت مقلد نمی تواند بر تقلید میت اول باقی بماند «الظاهر بقاء التقليد علی الثانی» یعنی بر تقلید میت دوم باقی بماند یا رجوع کند به مجتهد سوم؛ اصلاً بطور کلی دیگر نمی توان به میت اول عود کرد؛ حال اینجا اگر میت دوم اعلم باشد باید بر میت دوم باقی بماند و اگر اعلم نباشد می تواند بر تقلید میت دوم باقی بماند یا رجوع به مجتهد سوم کند.

قول سوم: قول محقق عراقی(ره)

محقق عراقی در ذیل مسئله شصت و یکم تعلیقه ای دارند (نظر ایشان با این دو نظری که نقل کردیم کاملاً متفاوت است) ایشان می فرماید: «الاقوی فیه تخییره فی البقاء علی ایهما» اقوی این است که مقلد مخیر است در بقاء بر تقلید میت اول و بقاء بر تقلید میت دوم «لأن نسبة البقاء بالإضافه الی کلٍ منهما علی التسویه»

ص: 808

چون نسبت این مقلد عامی به میت اول و میت دوم یکسان است. حال ما ادله این اقوال را بیان خواهیم کرد اما الآن در صدد بیان اقوال هستیم.

قول چهارم: مرحوم آقای حکیم

یک مطلبی را هم مرحوم آقای حکیم فرمودند که ایشان در واقع مسئله را به صورت مبنایی نگاه کرده است؛ ایشان معتقد است طبق یک مبنی یعنی مبنای عدم انتقاض تقلید صحیح که در زمان تقلید از یک مجتهد واقع شده به تقلید مجتهد دیگر در زمان دیگر اگر رأی مجتهد سوم و خوب بقاء باشد بقاء بر تقلید دومی متعین است و اگر رأی مجتهد سوم جواز بقاء باشد در این صورت مکلف مخیر است بین بقاء بر تقلید دوم و عدول به مجتهد سوم. این همان مبنای مرحوم سید می باشد.

اما طبق مبنای انتقاض تقلید از یک مجتهد به تقلید مجتهد دیگر در زمان لاحق، می فرماید اگر نظر مجتهد سوم و خوب بقاء بر تقلید میت باشد در این صورت بقاء بر تقلید اولی متعین است و اگر نظر او جواز عدول و جواز بقاء باشد، مکلف مخیر بین بقاء بر دومی و عدول به سومی است و اگر نظر مجتهد سوم و خوب عدول باشد، آن وقت باید از دومی به سومی عدول کند. پس طبق بیان آقای حکیم، نظر مرحوم سید در این مسئله مبتنی بر مبنای عدم انتقاض است که ما این مبنا را بیشتر توضیح خواهیم داد. (1)

پس اجمالاً چهار قول در مسئله وجود دارد هر چند بیان مرحوم آقای حکیم به یک معنی قول مستقلی نیست. بهر حال ما باید ادله و مستندات این اقوال را بدانیم

ص: 809

و مورد بررسی قرار دهیم و اگر اشکالاتی در مستندات این اقوال وجود دارد متذکر شویم و بعد بینیم حق در مسئله چیست. لکن قبل از ورود به بحث از ادله مجدداً مروری بر صورت مسئله داشته باشیم تا محل نزاع بدرستی تفتیح شود:

نزاع در جایی است که مقلد از کسی تقلید کرده و او از دنیا رفته سپس به نفر دوم رجوع کرده (اینجا یک نکته مهم است، چنانچه قبلاً هم گفتیم اینجا فرض این است که مقلد عامی به طور کلی از میت اول به مجتهد دوم رجوع کرده است نه اینکه در خصوص مسئله بقاء به او رجوع کرده باشد) ظاهر عبارت امام و مرحوم سید نشان می دهد مجتهد دوم قائل به وجوب بقاء بر تقلید میت نبوده است چون اگر او قائل به وجوب بقاء بر تقلید میت بود، این مقلد نمی توانست به مجتهد دوم رجوع کند (ظاهر عبارت این است) پس مقلد اختیاراً سراغ مجتهد دوم رفته است در حالی که می توانست بر تقلید اولی باقی بماند.

پیش فرض های مسئله:

پس دو نکته اینجا وجود دارد و ما بحث را با توجه این دو پیش فرض مطرح خواهیم کرد:

1. یکی اینکه مجتهد دوم قائل به جواز بقاء بر تقلید میت بوده نه وجوب بقاء.
2. اینکه مقلد کلاً از اولی به دومی رجوع کرده است نه اینکه در خصوص مسئله بقاء به دومی رجوع کرده باشد.

بررسی ادله اقوال:

حال ما با توجه به این دو پیش فرض مستندات این چهار قولی را که بیان کردیم، مورد بررسی قرار

ص: 810

دلیل قول دوم:

مرحوم سید قائل به بقاء بر تقلید دومی شدند و فرمودند: اظهر آن است که به تقلید دومی باقی بماند چه مجتهد سوم قائل به جواز بقاء باشد چه قائل به وجوب بقاء باشد به عبارت دیگر تقلید دومی تعیین دارد و جوازاً و وجوباً تابع رأی مجتهد سوم می باشد چون به سومی رجوع کرده که اگر او بگوید بقاء بر تقلید میت واجب است مقلد باید بر تقلید دومی باقی بماند و اگر او بگوید بقاء بر تقلید میت جایز است، این شخص بین بقاء بر مجتهد دومی و رجوع به مجتهد سوم مخیر است. مرحوم سید به چه دلیل بطور کلی رجوع و عود به میت اول را جایز ندانسته است؟

به نظر می رسد مستندی که برای فرمایش مرحوم سید وجود دارد این است که وقتی مکلف از مجتهد اول عدول به دومی کرد دیگر مقلد او محسوب نمی شود تا الآن بگوییم او می تواند بر تقلید میت اول باقی باشد؛ وقتی مقلد از مجتهد اول به مجتهد دوم رجوع کرد، الآن اگر بخواهد به میت اول برگردد این عود به میت ثانیاً محسوب می شود که ما عرض کردیم عود به میت ثانیاً جایز نیست چون تقلید ابتدائی از میت محسوب می شود و تقلید ابتدائی از میت جایز نیست.

پس بطور کلی مقلد دیگر نمی تواند به میت اول رجوع کند و بر او متعین است که بر تقلید دوم بماند اگر بقاء واجب باشد یا عدول کند از مجتهد دوم به مجتهد سوم اگر بقاء جایز باشد. پس مبنای

قول مرحوم سید معلوم شد.

بررسی دلیل قول دوم:

اشکال این قول این است که طبق فرض، مجتهد سوم اگر قائل به وجوب بقاء باشد، دو صورت در اینجا قابل تصویر است: تارة ممکن است مجتهد اول اعلم باشد و اخری مجتهد دوم؛ اگر مجتهد اول اعلم از ثانی باشد اینجا اساساً رجوع او به مجتهد دوم صحیح نبوده یعنی فتوای مجتهد دوم در حق او حجت نبوده لذا اصل رجوع مقلد به مجتهد دوم صحیح نبوده است حال چطور می توان گفت بر تقلید مجتهد دوم باقی بماند؟ به عبارت دیگر در زمانی که مجتهد دوم حیات داشت تقلید این عامی از مجتهد دوم جایز نبود حال چطور می شود گفت که بعد از موت می تواند بر تقلید مجتهد دوم باقی بماند؟ پس اگر ما میت اول را اعلم از دومی بدانیم بقاء بر دومی بطور کلی جایز نیست. آن وقت مرحوم سید چگونه فرموده اند که چه مجتهد سوم قائل به وجوب بقاء باشد و چه قائل به جواز، سراغ تقلید مجتهد اول نمی تواند برود؟ بله اگر رجوع به مجتهد دوم محقق شده بود یعنی صحیح بود، عود به مجتهد اول تقلید ابتدائی می شد اما بحث این است که اصل رجوع به مجتهد دوم محل اشکال است. (این در صورتی است که مجتهد اول اعلم از مجتهد دوم باشد) اما اگر مجتهد دوم اعلم از مجتهد اول بوده، اینجا رجوع به مجتهد دوم صحیح است و اگر میت ثانی اعلم از سومی هم باشد، بقاء بر دومی واجب است و اگر اعلم نباشد و مجتهد دوم و سوم مساوی

ص: 812

باشند در این صورت بقاء جایز است لذا اینکه مرحوم سید فرمودند «الظاهر البقاء علی الثانی» و بطور کلی بقاء بر مجتهد اول را صحیح ندانستند چه مجتهد سوم قائل به وجوب بقاء باشد و چه قائل به جواز، این فرمایش محل اشکال است.

فقط در یک صورت می توان گفت فرمایش مرحوم سید صحیح است و آن در صورتی که مجتهد اول اعلم از مجتهد دوم نباشد اما اگر مجتهد اول اعلم باشد، دیگر این فرمایش صحیح نیست. (این دلیل و مستند فرمایش مرحوم سید و اشکالی که به ایشان وارد است.)

دلیل قول سوم:

به نظر محقق عراقی مقلد مخیر است بین بقاء بر تقلید اول یا بقاء بر تقلید دومی؛ دلیل ایشان این است: چون بقاء بر تقلید هم نسبت به مجتهد اول و هم نسبت به مجتهد دوم علی السویه است «لأن نسبة البقاء بالإضافة الی کل منهما علی التسویه» این معنایش این است که هم می تواند بر تقلید اولی و هم بر تقلید دومی باقی بماند. آنگاه محقق عراقی یک توهمی را دفع می کند؛ می فرماید: اگر کسی توهم کند که اساساً بعد از رجوع مقلد به دومی پس از آنکه مجتهد اول از دنیا رفت، دیگر بقاء بر تقلید اولی موضوعیت ندارد یعنی اگر کسی کلاً از اولی عدول کرده و بخواهد دوباره به او برگردد این دیگر بقاء نیست بلکه مصداق تقلید ابتدائی است که ممنوع است. (این همان چیزی است که به عنوان مستند و دلیل مرحوم سید هم مورد استناد قرار گرفت.) این توهم مدفوع است؛ زیرا باید دید اینکه مجتهد سوم

ص: 813

فتوی به جواز یا وجوب بقاء داده معنایش چیست؟ مگر صورت مسئله غیر از این است که الآن این مقلد رجوع به مجتهد سوم کرده؟ مجتهد سوم هم معتقد است یا باید بر تقلید میت باقی بماند یا حداقل این است که می شود بر تقلید میت باقی ماند یعنی تقلید میت منعی ندارد؛ چرا مجتهد سوم منعی در بقاء بر تقلید میت نمی بیند؟ می فرماید این به خاطر این است که استصحاب کرده است یعنی همان دلیلی که چند جلسه پیش برای جواز بقاء از قول محقق عراقی بیان کردیم؛ ایشان فرمود استصحاب حجیت اینجا جاری نیست چون اشکال آخوند را در مورد عدم بقاء موضوع پذیرفت ولی فرمود استصحاب بقاء احکام ناشی از عمل به قول میت در زمان حیات او اقتضاء می کند بتواند بر تقلید میت باقی بماند. می گوید بالاخره این مقلد یک زمانی از میت تقلید می کرده و احکامی در حق او ثابت بود ما کاری نداریم که قول او حجت است یا نیست تا این اشکالات پیش بیاید بلکه می گوئیم در زمان حیات این مجتهد مثلاً نماز جمعه برای این شخص واجب شد الآن بعد از موت او شک می کنیم آیا آن احکامی که در زمان حیات ثابت بود الآن ثابت یا نه؟ استصحاب بقاء احکام ظاهریه ناشی از اعتبار قول مجتهد در زمان حیات می کنیم یا استصحاب تطبیق عمل علی رأی المجتهد می کنیم لذا نتیجه گرفتند بقاء بر تقلید میت جایز است. این دلیل محقق عراقی بود برای جواز بقاء بر تقلید میت؛ اگر اعتقاد محقق عراقی این است که به

این واسطه بقاء بر تقلید میت جایز است، اینجا این استصحاب هم در مورد میت اول جریان دارد و هم در مورد میت دوم یعنی این استصحاب به نظر مقلد هم نسبت به میت اول جریان دارد و هم نسبت به میت دوم و هیچ کدام از این دو استصحاب بر دیگری ترجیح ندارند. بالاخره یک احکامی سابقاً برای این مقلد در زمان میت اول ثابت بود الآن شک می کند آیا آن احکام ثابت است یا نه، استصحاب بقاء آن احکام را می کند. هم چنین احکام در زمان حیات میت دوم برای مقلد ثابت بود الآن شک می کند می تواند باقی بر آن احکام باشد، استصحاب بقاء همان احکام را می کند.

پس این استصحاب علی السویه هم بقاء بر تقلید میت اول و هم بقاء بر تقلید میت دوم را جایز می کند لذا مقلد مخیر است بین بقاء بر تقلید میت اول و بقاء بر تقلید میت دوم. (این محصل فرمایش محقق عراقی در این مسئله می باشد.)

بررسی دلیل قول سوم:

این دلیل هم به نظر ما ناتمام است؛ با توجه به آنچه در بررسی قول دوم گفتیم که تارة میت اول اعلم است و اخری میت دوم اعلم است، اگر مجتهد اول اعلم باشد اینجا اساساً رجوع او به دومی صحیح نبوده است. اگر رجوع او به دومی صحیح نبوده دیگر استصحاب بقاء احکام مأخوذه از دومی معنی ندارد چون اصل آن احکامی که در زمان حیات مجتهد دوم برای او ثابت شده و او اخذ کرده زیر سؤال می رود و آنها برای او

ص: 815



ثابت نشده است. یعنی یقین سابق به ثبوت این احکام ندارد تا حال بگوییم شک در ثبوت احکام بعد الموت دارد و استصحاب بقاء احکام کنیم. پس در فرض اعلمیت میت اول از میت دوم، استصحاب بقاء احکام مأخوذ از میت دوم جریان ندارد چون ارکان استصحاب تمام نیست و قطعاً این استصحاب باطل است.

اگر هم مجتهد دوم اعلم باشد، آن وقت استصحاب بقاء احکام مأخوذه از مجتهد اول جریان ندارد چون در این صورت بقاء بر اولی جایز نیست یعنی ما یقین داریم به رفع آن احکامی که در زمان حیات میت اول ثابت شده بود. بلکه در زمان حیات میت اول احکامی برای مقلد عامی ثابت شده بود یعنی یقین سابق وجود دارد اما اگر فرض کردیم میت دوم اعلم است اینجا دیگر بقاء بر میت اول جایز نیست این معنایش این است که ما دیگر شک در بقاء احکام ثابت شده در زمان حیات میت اول، نداریم بلکه یقین به رفع آن احکام داریم. در این فرض هم رکن دوم استصحاب موجود نیست.

بهر حال این دو استصحابی که ایشان می گویند هم در مورد میت اول و هم در مورد دوم جریان دارد، هیچ کدام جاری و صحیح نیست. لذا فرمایش محقق عراقی هم تمام نیست.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 94

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله چهاردهم تاریخ:

30 فروردین 1391

موضوع جزئی: حق در

مسئله مصادف

با: 26 جمادی الاولی 1433 سال

دوم جلسه: 94

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

گذشته:

بحث در مسئله چهاردهم بود عرض کردیم در این مسئله اقوال و انظاری وجود دارد که مستند این اقوال و ادله این انظار باید بررسی شود؛ تا اینجا ما درباره دو قول و مستند و دلیل آن دو قول یعنی قول دوم و سوم بحث کردیم.

اما قول چهارم:

البته این قول به یک معنی شاید یک قول مستقل به معنای واقعی کلمه نباشد. ما اجمال این قول را بیان کردیم اما باید ببینیم بر چه اساسی ایشان این مطلب فرمودند.

مرحوم آقای حکیم می فرماید: آنچه که مرحوم سید فرموده مبتنی بر عدم انتقاض تقلید در زمان یک مجتهد به تقلید مجتهد دیگر در زمان لاحق است؛ فرمایش سید این بود که در مسئله محل بحث مقلد نمی تواند باقی بر تقلید اول باشد چون تقلید ابتدائی از میت می شود و تقلید ابتدائی از میت جایز نیست حال اگر رأی مجتهد سوم و خوب بقاء باشد، بقاء بر مجتهد دوم متعین است و اگر رأی او جواز بقاء باشد در این صورت مقلد مخیر است بین بقاء بر مجتهد دوم و عدول به مجتهد سوم؛ آقای حکیم می فرمایند این نظر مبتنی بر مبنای عدم انتقاض تقلید است. منظور از عدم انتقاض تقلید این است که اگر کسی از مجتهدی به نحو صحیح در زمانی تقلید می کرده مثلاً مقلدی سال گذشته که بالغ شده از یک مجتهدی به نام زید تقلید کرده است بعد امسال رجوع به عمرو می کند یعنی در زمان لاحق رجوع به مجتهد دیگر می کند؛ اینجا بحث در این است که آیا این

رجوع به مجتهد دیگر در زمان لاحق موجب انتقاض تقلید سابق او هست یا نه؟ مبنای عدم انتقاض که مرحوم آقای حکیم ادعا کرده اند فرمایش سید مبتنی بر آن است، به این معناست که تقلید سابق این شخص بلا تقلید نمی شود یعنی اینگونه نیست که اگر به مجتهد دوم رجوع کرد مجبور باشد اعمال سال گذشته خود را بر طبق فتوای مجتهد دوم انجام دهد برای اینکه فتوی و رأی مجتهد دوم نسبت به وقایع و اعمال سابقه که بر اساس فتوای مجتهد اول واقع شده، حجت نیست. این یک بحثی است که بعضی قائل به انتقاض هستند و بعضی قائل به عدم انتقاض، مرحوم آقای حکیم می فرماید: فرمایش سید بر مبنای عدم انتقاض تقلید صحیح است اما بنا بر مبنای انتقاض فرمایش سید درست نیست چون بر اساس این مبنا اعمالی که مقلد در زمان تقلید از مرجع سابق انجام داده باید منطبق بر فتوای مجتهد لاحق شود بر این اساس اگر رأی مجتهد سوم وجوب بقاء بر تقلید میت باشد بر مکلف متعین است که بر تقلید اول باقی بماند (یعنی روی مبنای انتقاض) چون به نظر سومی اصل رجوع مقلد به مجتهد دوم بعد از موت مجتهد اول صحیح نبوده و اگر رأی مجتهد سوم جواز عدول و جواز بقاء باشد، می تواند بر تقلید مجتهد دوم باقی بماند یا به مجتهد سوم عدول کند اما اگر نظر سومی این باشد که عدول واجب است در این صورت باید از دومی به سومی که حی است عدول کند.

پس محصل فرمایش مرحوم حکیم این است که نظر سید فقط بر

مبنای عدم انتقاض تقلید به تقلید از مجتهد دیگر در زمان لاحق صحیح است چون وقتی تقلید از مجتهد دیگر منتقض نشود به تقلید مجتهد در زمان لاحق، این بدان معناست که آنچه را که او در گذشته انجام داده مشکلی ندارد پس عدولش به دومی صحیح بوده است و دیگر حق برگشت به مجتهد اول را ندارد یعنی اینجا حق با سید است اگر این مبنا را بپذیریم اما بر اساس مبنای انتقاض، فرمایش سید محل اشکال است چون اصل عدول وی به دومی صحیح نبوده است.

بررسی قول چهارم:

در مورد این فرمایش آقای حکیم آنچه که ما اجمالاً عرض می کنیم تا برسیم به بررسی تفصیلی مسئله این است که ما فی الجملة تا حدودی می توانیم بپذیریم ابتناى حکم این مسئله را بر مسئله انتقاض و عدم انتقاض ولی اینگونه نیست که به نحو کلی فرمایش مرحوم سید مبتنی بر عدم انتقاض باشد یعنی در بعضی صور این مبنا تأثیر دارد و مهم این است که ما آن صور را بشناسیم (باید بینیم که در چه صورتی این مبنا تأثیر دارد و در چه صورتی تأثیر ندارد) لذا ما نه رأساً فرمایش مرحوم آقای حکیم را رد می کنیم و نه به تمامه می پذیریم.

مثلاً ببینید ما چه قائل به عدم انتقاض شویم و چه قائل به انتقاض اگر میت اول اعلم از مجتهد دوم و سوم باشد اساساً رجوع او به میت دوم صحیح نبوده و اگر گفتیم رجوع او. به مجتهد دوم صحیح نبوده، آن وقت بقاء بر تقلید اول از مصادیق تقلید ابتدائی نیست

ص: 819

اما اگر مجتهد دوم اعلم بوده، رجوع او به دومی صحیح و مجتهد سوم هم فرض این است که همین نظر را دارد. لذا فی الجمله ما

ابتنای حکم این مسئله را بر مبنای انتقاض و عدم انتقاض می پذیریم اما اینکه بطور کلی این مسئله مبتنی بر آن باشد و بگوییم اگر مبنای عدم انتقاض را قائل شویم حق با سید است اما اگر قائل به انتقاض باشیم حق با مثل مرحوم امام و مشهور فقهای متأخرین است، این مطلب را نمی شود پذیرفت.

قول اول نیز در ضمن تحقیق در مسئله مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت.

حق در مسئله:

به نظر ما در قول اول همه صور لحاظ نشده است یعنی آنجا صور متعدد و مختلفی وجود دارد؛ قول اول که نظر مشهور بین فقهای معاصر هم هست این بود: که اگر مجتهد سوم قائل به وجوب بقاء بر تقلید میت باشد، چاره ای جز بقاء بر تقلید میت اول نیست و اگر سومی قائل به جواز بقاء بر تقلید میت شد، آن وقت مقلد مخیر است بین باقی ماندن بر تقلید میت دوم و رجوع به مجتهد حی.

برای اینکه حدود مسئله به معنای واقعی تبیین شود، صور مختلفی را که در اینجا وجود دارد باید مورد رسیدگی قرار دهیم. قبل از بیان صور این مسئله ملاحظه چند نکته مهم است: چند نکته:

1. فتوای مجتهد سوم به وجوب بقاء بر تقلید میت یا جواز بقاء بر تقلید میت یا حتی وجوب عدول به حی در این مسئله تأثیر دارد. فتوی به وجوب بقاء بر فتوای میت یا

ص: 820

فتوی به جواز بقاء یا حتی فتوی به حرمت بقاء یعنی وجوب عدول به حی، به نوعی تابع مسئله اعلمیت است؛ اگر کسی گفت بقاء بر تقلید میت واجب است این معنایش این است که اگر میت اعلم باشد، بقاء بر او واجب است والا وجوب بقاء وجهی ندارد پس وجوب بقاء تابع اعلمیت میت است. اگر گفت بقاء جایز است معنایش این است که میت و حی هیچکدام اعلم نیستند و اگر گفت عدول واجب است و بقاء حرام است دو احتمال متصور است: یک احتمال این است که بگوئیم چون حی اعلم است بقاء بر میت جایز نیست و باید عدول به حی کند و احتمال دیگر اینکه این شخص مثل مرحوم آقای آخوند یا مرحوم نائینی قائل باشد به اینکه بطور کلی بقاء بر تقلید میت جایز نیست حتی اگر میت اعلم باشد. پس یک ضلع این مسئله فتوای مجتهد حی است که این البته پیوند فی الجملة ای با نکته دوم دارد که باید مورد ملاحظه قرار بگیرد.

2. اینکه نسبت های این سه مجتهد از حیث اعلمیت و فضیلت در علم متفاوت است؛ یعنی گاهی میت اول از میت دوم و حی اعلم می باشد و گاهی میت اول فقط از مجتهد دوم اعلم است و گاهی میت دوم اعلم است از دو نفر دیگر و گاهی حی اعلم از هر دو می باشد که این صور مختلفی دارد.

3. نکته ی دیگری که باید مورد ملاحظه قرار بگیرد خود فتوای مجتهد دوم است؛ میت دوم یا قائل به وجوب بقاء است یا قائل به جواز بقاء یا

قائل به وجوب عدول می باشد. این مسئله نیز در تصویر صور مختلف اثر دارد.

اگر ما این سه نکته را بخواهیم با هم ملاحظه کنیم و صور محتمله ای که با ملاحظه این سه امر ممکن است اینجا تصویر شود، حساب کنیم، شاید بتوان بیش از صد صورت در همین مسئله تصویر کرد. البته اینکه می گوئیم صور محتمله ممکن است تکرار در آن پیش بیاید و بعضی صور اشتباه باشد اما صوری که حاصل ضرب این اموری است که عرض کردیم ممکن است بیش از صد صورت باشد (که ما در اینجا مجال مطرح کردن همه این صور را نداریم). ولی قدر مسلم این است که آنچه در مسئله چهاردهم امام(ره) فرمودند متضمن همه صور نیست و آنچه هم مرحوم سید فرمودند متضمن همه صور نیست لذا نمی توانیم بطور کلی بگوئیم اگر مجتهد سوم فتوی به وجوب بقاء داد، بقاء بر مجتهد اول متعین می باشد چون اینجا صور مختلفی وجود دارد یا مرحوم سید بگوید بقاء بر مجتهد دوم متعین است و یا مرحوم آقای حکیم بگوید روی مبنای عدم انتقاض بقاء بر مجتهد دوم تعین دارد و روی مبنای انتقاض تعین البقاء علی الاول. لذا ما صور مهم را اینجا اشاره می کنیم و ادله و مستندات حکم این صور را ذکر می کنیم و در ضمن آن مستند قول اول هم معلوم می شود و اشکال آن نیز مشخص خواهد شد.

صور مختلف مسئله:

یک فرض ما الآن این است که حی قائل به وجوب بقاء بر تقلید میت است؛ این فرض چند حالت دارد: حالت اول اینکه

ص: 822

میت اول اعلم از میت دوم و مجتهد سوم است. در این حالت فتوای میت دوم تارةً وجوب البقاء است و اخیری فتوای او وجوب عدول به حی است یعنی مجتهد دوم قائل است که بقاء بر تقلید میت حتی اگر اعلم باشد، جایز نیست.

پس فرض اول ما این است که حی قائل به وجوب بقاء بر تقلید میت است؛ لذا صورتی که می توانیم در این فرض قرار دهیم همه باید در یک جهت مشترک باشند و آن اینکه میت اعلم باشد حال یا میت اول یا میت دوم اعلم است و این خودش دو صورت دارد که تارةً میت دوم قائل به وجوب بقاء است و اخیری قائل به وجوب عدول.

صورت اول:

اگر حی قائل به وجوب بقاء باشد و مجتهد دوم هم قائل به وجوب بقاء باشد و فرض هم این است میت اول اعلم از دو مجتهد دیگر است در این صورت اصل عدول مقلد به مجتهد دومی قطعاً صحیح نبوده و اساساً رأی او حجت نیست تا بخواهد باقی بر تقلید مجتهد دوم باشد و حتماً باید بر تقلید مجتهد اول باقی بماند چه قائل به انتقاض باشیم و چه قائل نباشیم چون در اینجا این مبنا هیچ تأثیری ندارد. از این جهت که فتوای حی و میت دوم یکسان است.

صورت دوم:

صورت دوم اینکه مجتهد دوم قائل به عدم جواز بقاء باشد و مجتهد سوم قائل به وجوب بقاء بر میت است؛ در این صورت این مقلد چه باید بکند؟ طبق فتوای مجتهد سوم عدول مقلد از اولی به دومی صحیح نبوده

ص: 823



اما طبق فتوای مجتهد دوم عدول مقلد از اولی به خود مجتهد دوم صحیح بوده چون مجتهد دوم در آن زمانی که مجتهد اول فوت کرد، قائل به عدم جواز بقاء بود لذا مکلف در آن زمان برای عدول به دومی معذور بود؛ حال باید دید که کدام قول را مقدم کنیم قول مجتهد سوم یا قول مجتهد دوم؟ آیا عدول به دومی که در آن زمان صورت گرفته و مقلد در آن معذور بوده مانع عدول به اولی طبق فتوای مجتهد سوم هست یا نه؟ الآن طبق نظر مجتهد سوم این مقلد باید به مجتهد اول برگردد و طبق نظر مجتهد دوم نباید به مجتهد اول برگردد. در این مسئله مبنای انتقاض و عدم انتقاض دخیل است؛ اگر ما قائل به انتقاض شویم به این معنی که فتوای مجتهد سوم به وجوب بقاء موجب انتقاض فتوای میت دوم مبنی بر عدم جواز بقاء می شود (معنای انتقاض این است که آنچه مقلد بعد از موت مجتهد اول انجام داده که عدول به دومی کرده ولو به نظر مجتهد دوم بوده اما این عدول صحیح نبوده است) در این صورت این مقلد حتماً باید بر تقلید مجتهد اول باقی بماند اما اگر ما قائل به عدم انتقاض شدیم معنایش این است که عدول این مقلد در زمان پس از موت مجتهد اول به مجتهد دوم صحیح بوده است و فتوای مجتهد سوم آن را نقض نمی کند؛ پس اگر عدول صحیح بوده دیگر حق بقاء بر میت اول را ندارد و نمی تواند به مجتهد اول برگردد.

حال در همین صورت اگر دومی اعلم از

حی باشد، باید بر دومی باقی باشد و اگر دومی اعلم از حی نباشد و مساوی باشند بقاء بر میت دوم جایز می باشد که این البته خروج از فرض ماست یعنی مقلد مخیر بین بقاء بر تقلید میت دوم و رجوع به حی می باشد.

بحث جلسه آینده: در اینجا صور دیگری داریم که در جلسه آینده به صورت مبسوط درباره آن بحث خواهیم کرد. تذکر اخلاقی:

روایتی است از امام علی (علیه السلام) که حضرت می فرمایند: «شر اخوانک من داهنک فی نفسک و ساترک عیبک» (1).

بدترین برادران شما کسانی هستند که شما را نسبت به خودتان فریب می دهند و عیوب شما را می پوشانند.

فریب دادن انحاء مختلف دارد؛ یک نحو این است که امور پیرامون انسان را نزد انسان دیگری نشان دهند که معمولاً به ذهن می آید فریب نسبت به امور دیگر تحقق دارد. اما بدترین نیرنگ ها این است که انسان را در مورد خود او فریب دهند یعنی بیایند مثلاً من را که دارای سواد و رتبه علمی نیستم بگویند چه عالمی و مثلاً چه اخلاقی و من را در رابطه ی با خودم فریب بدهد. ریشه تملق ها و چاپلوسی ها که این همه از آن نهی شده همین است «مداهنه نسبت به خود انسان» کسی که تملق از کسی می کند یعنی دارد او را فریب می دهد با خودش.

بارزترین مصداق فریب دادن نسبت به خود انسان ستر عیوب است یعنی عیوبی که انسان دارد را حسن جلوه بدهد. یعنی بجای اینکه بیاید عیوب انسان را تذکر بدهد این عیوب را بپوشاند. لذا

ص: 825

کسی که عیوب انسان را بیان می کند در واقع دارد به او خدمت می کند و او را فریب نمی دهد. کسی که عیوب انسان را مخفی می کند کلاه سر انسان می گذارد و انسان را فریب می دهد. وجه این هم معلوم است چون وقتی عیوب انسان باقی بماند این عیوب به مرور عمیق تر می شود و این منشأ مشکلات در دنیا و آخرت می شود و سرمایه ی انسان را به باد می دهد.

لذا واقعاً باید از کسانی که دوستانه و دلسوزانه عیوب انسان را بیان می کنند، تشکر کنیم و آنها را بهترین برادران خود بدانیم.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 95

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله چهاردهم تاریخ:

2 اردیبهشت 1391

موضوع جزئی: حق در

مسئله مصادف

با: 29 جمادی الاولی 1433 سال

دوم جلسه: 95

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در مسئله ی چهاردهم بود اقوال مطرح در این مسئله را به همراه بعضی از اشکالاتی که متوجه این اقوال بود عرض کردیم؛ گفتیم ضمن اینکه مقتضای تحقیق در مسئله را بیان می کنیم مستند قول اول روشن می شود و اشکال این قول هم واضح می گردد.

عرض کردیم در این مسئله صوری است که این صور حاصل ملاحظه چند امر است: یکی اینکه فتوای حی چیست آیا وجوب بقاء بر تقلید میت یا جواز بقاء بر تقلید میت است و یا وجوب عدول به حی یا به عبارت دیگر عدم جواز تقلید

میت؟ این حالت سوم اگرچه در عبارت امام (ره) و مرحوم سید در عروه نیامده ولی برای روشن شدن مسئله بهتر است مورد ملاحظه قرار بگیرد. دوم اینکه فتوای میت دوم در مسئله بقاء چیست؛ میت دوم هم گاهی قائل به وجوب بقاء بر تقلید میت است و گاهی قائل به جواز بقاء است و اخیری قائل به عدم جواز بقاء و وجوب عدول از میت می باشد. این دو نکته به اضافه اینکه این سه مجتهد از نظر علمی و رتبه علمی نسبت به هم چگونه باشند؛ گاهی میت اول اعلم است و گاهی میت دوم و گاهی هم مجتهد سوم اعلم است. اینها البته به نوعی به فتاوی حی هم مربوط است یعنی وقتی حی فتوی می دهد بقاء بر تقلید میت واجب است این نشان می دهد که ناظر به آن فرضی است که میت اعلم باشد والا وجهی برای فتوی به وجوب بقاء بر تقلید میت نیست.

در هر صورت عرض کردیم صور محتمله و ممکنه که حاصل ملاحظه این سه امر با یکدیگر است بسیار زیاد است که بعضی از این صور تداخل دارند و بعضی از این صور اساساً غلط است اما ما اینجا سعی بر این داریم که اجمالی از این صور را بیان داریم.

عرض کردیم فرض اول این است که فتوای حی وجوب بقاء بر تقلید میت است که این خودش دو حالت دارد:

حالت اول: اینکه میت اول اعلم از میت دوم و مجتهد سوم یعنی حی باشد.

حالت دوم: اینکه میت دوم اعلم از میت اول و حی باشد.

فرض اول را جلسه گذشته بحث کردیم یعنی آنجا که فتوای حی و جوب بقاء است و میت اول اعلم از میت دوم و مجتهد سوم باشد اینجا خودش باز دو صورت دارد تارة فتوای میت دوم و جوب بقاء است و اخری عدم جواز بقاء (یعنی آن صورتی که مجتهد میت دوم قائل به عدم جواز بقاء باشد) اینجا عرض کردیم مسئله انتقاض و عدم انتقاض دخیل است کهاگر قائل به انتقاض شدیم اینجا این عدول به مجتهد دوم در نظر مجتهد سوم صحیح نبوده چون او قائل به و جوب بقاء است اما به نظر مجتهد میت دوم عدول مقلد از اولی به دومی صحیح بوده بلکه لازم بوده است؛ اینجا اگر قائل به انتقاض باشیم، نتیجه این است که باید به تقلید میت اول بماند اما اگر قائل به عدم انتقاض باشیم باید بر فتوای میت دوم بماند. (این دو صورتی بود که در اینجا بیان شد.)

صورت سوم و چهارم:

فرض این است که میت دوم اعلم از میت اول و از حی باشد؛ اینجا فرض ما این بود و ما در این حالت بحث می کردیم که مجتهد سوم هم قائل به و جوب بقاء بر تقلید میت است اما فتوای میت دوم تارة و جوب بقاء بر تقلید میت است و اخری عدم جواز بقاء بر تقلید میت. دیگر در اینجا فتوای مجتهد دوم مبنی بر جواز بقاء موضوعیت ندارد چون فرض این است که مجتهد دوم اعلم است و باید به اعلم رجوع کند. پس در فرض دوم هم دو صورت تصویر می شود؛ آیا در این فرض فتوای مجتهد دوم تأثیری

ص: 828

در مسئله دارد یا نه؟ حال در یک صورت آن بحث می کنیم.

مجتهد دوم طبق فرض اعلم است حال اگر دومی قائل به وجوب بقاء بوده و مجتهد سوم هم قائل به وجوب بقاء است، وجوب بقاء بر اولی در صورتی است که میت اول اعلم باشد حال که میت دوم اعلم است پس عدول او به میت دوم صحیح است (طبق هر دو فتوی) و البته باید بر تقلید میت دوم باقی بماند به این دلیل که حی و مجتهد سوم فتوایشان وجوب بقاء بر تقلید میت است (فتوای مجتهد دوم هم در اینجا تأثیری ندارد حتی در صورتی که فتوای مجتهد دوم عدم جواز بقاء باشد چون بهر حال مقلد از اولی به دومی عدول کرده که این مطابق با فتوای میت دوم عمل کرده و مجتهد سوم هم قائل به وجوب بقاء بر تقلید میت است اینجا چون میت دوم اعلم است باید بر تقلید میت دوم باقی بماند؛ پس در هر صورت فتوای میت دوم تأثیری در حکم مسئله ندارد و در هر دو صورت بقاء بر تقلید میت دوم متعین است و حق برگشت به میت اول را ندارد. لذا ضمن اینکه فتوای میت دوم تأثیری در حکم مسئله ندارد، مسئله انتقاض و عدم انتقاض هم تأثیری ندارد برای اینکه اگر فتوای دومی وجوب بقاء باشد این مطابق با فتوای حی هم هست و دیگر انتقاض معنی ندارد و اگر فتوای دومی هم عدم جواز بقاء باشد این فقط نسبت به میت اول معنی پیدا می کند که در این جهت مقلد مطابق هر دو فتوی عمل کرده و

ص: 829

فتوای میت دوم هم که نسبت به خودش اعتبار ندارد. پس بهر حال در فرض دوم حالت اول حکم آن معلوم است و در هر دو صورت وظیفه مقلد بقاء بر تقلید میت دوم است.

صورت پنجم:

گفتیم فرض دوم این است که فتوای حی جواز بقاء باشد؛ در چه صورت این مسئله عینیت پیدا می کند و قابل عمل است؟ این در صورتی است که میت اول و دوم با مجتهد سوم مساوی باشند و هیچ کدام اعلم از دیگری نباشد یا اگر هم میت اول از دومی اعلم است یا به عکس میت دوم از میت اول اعلم است لکن مقلد علم به مخالفت فتاوی آنها ندارد چون در تقلید اعلم گفته شد که اگر علم به مخالفت فتاوا نباشد تقلید اعلم تعیین ندارد و همه ثمره ی تقلید اعلم در جایی ظاهر می شود که فتوای اعلم و غیر اعلم مختلف باشند و مقلد علم به اختلاف فتاوی اعلم و غیر اعلم داشته باشد. در هر صورت در جایکه این سه مجتهد مساوی باشند یا اگر یکی اعلم است ولی مقلد علم به مخالفت فتاوی آنها ندارد، در این حالت فتوای میت دوم هم تاره جواز بقاء است و اخیری عدم جواز بقاء است؛ دیگر این فرض که فتوای میت دوم وجوب بقاء باشد معنی ندارد چون فرض این است که میت اول اعلم نیست بلکه میت اول با دومی و سومی مساوی می باشد لذا دیگر زمینه ای برای فتوای به وجوب بقاء توسط میت دوم نیست؛ پس حالت دوم هم خودش دوم فرض دارد:

اینکه میت دوم قائل به جواز

ص: 830

بقاء باشد و مفروض ما هم این بود که حی هم قائل به جواز بقاء است. اینجا رجوع مقلد به دومی نه طبق فتوای میت دوم و نه طبق فتوای حی اشکالی ندارد چون هر دو قائل به جواز بقاء بودند و این معنایش این است که اگر بخواهد می تواند رجوع به حی کند که این مقلد بعد از میت اول به مجتهد دوم رجوع کرده است. مسئله انتقاض و عدم انتقاض هم مطرح نیست چون هر دو فتوی یکی است لذا این مقلد می تواند بر تقلید دومی باقی بماند و البته اگر بخواهد می تواند رجوع به مجتهد سوم کند و دیگر نمی تواند به تقلید مجتهد اول برگردد چون چنانچه بیان کردیم بعد از رجوع از میت به حی عود به میت ثانیاً از آنجا که از مصادیق تقلید ابتدائی می باشد، صحیح نیست.

صورت ششم:

اینکه حی قائل به جواز بقاء است اما میت دوم قائل به عدم جواز بقاء بر تقلید میت است؛ در این صورت مبنای انتقاض و عدم انتقاض تأثیری ندارد برای اینکه طبق فتوای مجتهد سوم رجوع مقلد از مجتهد اول به مجتهد دوم صحیح بوده است (چون قائل به جواز بقاء است) و فتوای میت دوم هم که عدم جواز بقاء است بهر حال این مقلد از میت اول به میت دوم رجوع کرده پس رجوع مقلد به میت دوم صحیح بوده و وقتی طبق هر دو فتوی صحیح بوده اینجا انتقاض فتوای میت دوم به فتوای حی دیگر معنی ندارد. بر این اساس مقلد نمی تواند باقی بر تقلید مجتهد اول بماند چون از

ص: 831



مصادیق تقلید ابتدائی از میت است که ممنوع است چون اگرچه سومی قائل به جواز بقاء است ولی وقتی مقلد از میت رجوع به حی مساوی کرد طبق فرض، اینجا دیگر عود مقلد به میت ثانیاً جایز نیست چون موجب می شود این تقلید یک تقلید ابتدائی بشود که جایز نیست.

صورت هفتم:

اینکه فتوای حی عدم جواز بقاء بر تقلید میت باشد؛ چنانچه بیان کردیم این حالت از فرض عبارت تحریر الوسیله خارج است در فرمایش سید در عروه هم چنین حالتی بیان نشده است لذا این حالت از فرض عبارت خارج است لکن برای اینکه مسئله را کامل مورد بررسی و رسیدگی قرار دهیم این حالت را هم بیان می کنیم که حی گاهی فتوایش عدم جواز بقاء بر تقلید میت است که طبق این فتوی دیگر فرقی نمی کند میت اول اعلم از دوم و سومی باشد یا مجتهد دوم از دو نفر دیگر اعلم باشد و یا اساساً آن دو مجتهد میت با هم مساوی باشند در هر صورت مجتهد سوم قائل به عدم جواز بقاء بر تقلید میت می باشد؛ این در صورتی است که مجتهد سوم مانند مرحوم آقای آخوند معتقد باشد که بقاء بر تقلید میت مطلقاً جایز نیست ولی گاهی فتوای او به عدم جواز بقاء به خاطر امر دیگری است یعنی او قائل به وجوب عدول است چون او اعلم از آن دو مجتهد می باشد. پس عدم جواز بقاء بر تقلید میت خودش دو احتمال برایش تصویر می شود: احتمال اول اینکه مطلقاً بقاء بر تقلید میت را جایز نمی داند؛ که در این فرقی

ص: 832

نمی‌کند کدامیک از این سه مجتهد اعلم باشند.

و احتمال دوم اینکه مجتهد سوم قائل به عدم جواز بقاء یا به عبارت دیگر قائل به وجوب عدول به حی است چون حی اعلم از آن دو مجتهد می‌باشد.

اینجا بر اساس احتمال اول، فتوای میت دوم هیچ تأثیری در وضعیت فعلی او ندارد یعنی دومی چه قائل به جواز بقاء باشد و چه قائل به عدم جواز بقاء بالاخره عدول مقلد در آن زمان به مجتهد دوم صحیح بوده است و در این مسئله بقاء فتوای مجتهد دوم هم در مورد خودش هم اعتبار ندارد پس وقتی حی فتوی به وجوب عدول یا عدم جواز بقاء می‌دهد اینجا این مقلد نه می‌تواند بر تقلید اولی باقی بماند و نه بر تقلید مجتهد دوم و باید به مجتهد سوم رجوع کند. مسئله انتقاض و عدم انتقاض هم در اینجا تأثیری ندارد چون اگر فتوای مجتهد دوم عدم جواز بقاء باشد که اینجا انتقاض موضوعیت ندارد چون منطبق با فتوای مجتهد سوم است و اگر هم فتوای دومی جواز بقاء باشد، باز هم عملاً تأثیر ندارد چون رجوعش به دومی طبق فتوای دومی در آن زمان صحیح بوده است فتوای مجتهد سوم هم عدم جواز بقاء است پس عمل مقلد در رجوع به مجتهد دوم هم با فتوای مجتهد دومی سازگار بوده، هم با فتوای مجتهد سوم ولو این دو فتوی فرق می‌کند اما عملاً مطابق با هر دو فتوی شده است پس انتقاض فتوای دومی به فتوای سوم یا عدم آن در اینجا نتیجه‌ی عملی ندارد آنچه مهم

ص: 833

است این است که الآن او باید به مجتهد سوم رجوع کند یعنی نه می تواند بر تقلید مجتهد اولی باقی بماند و نه می تواند بر تقلید مجتهد دوم باقی بماند.

ولی یک فرض دیگر هم اینجا می توان کرد و آن اینکه فتوای دومی وجوب بقاء باشد؛ صورت مسئله این است: فتوای حی عدم جواز بقاء می باشد که گفتیم در این حالت دو احتمال وجود دارد که احتمال اول اینکه مجتهد سوم قائل به عدم جواز باشد مطلقاً که اینجا سه فرض می توان تصویر کرد:

فرض اول: فتوای مجتهد دومی عدم جواز بقاء است.

فرض دوم: فتوای دومی جواز بقاء است.

در این دو فرض چنانچه ملاحظه فرمودید که انتقاض و عدم انتقاض و همچنین فتوای مجتهد دوم هم تأثیری ندارد.

صورت هشتم:

فرض سوم: اینکه فتوای مجتهد دوم وجوب بقاء باشد؛ این فرض زمانی تحقق پیدا می کند که میت اول اعلم از مجتهد دومی باشد ضمن اینکه حی از هر دو آنها اعلم است (گرچه این حالت تأثیری در این مسئله ندارد ولی یک فرض عدم جواز بقاء بر تقلید میت طبق فتوای مجتهد سوم آنجایی است که میت اول از مجتهد دوم اعلم باشد که اینجا فتوای مجتهد دوم وجوب البقاء است (طبق فرض) اینجا رجوع مقلد در آن زمان از اولی به دومی بر اساس فتوای مجتهد سوم صحیح است چون او قائل به عدم جواز بقاء است اما طبق فتوای مجتهد دوم رجوع مقلد از اولی به دومی صحیح نبوده است چون مجتهد دوم چنانچه فرض کردیم قائل به وجوب بقاء است

ص: 834

و میت اول هم اعلم است؛ اینجا مسئله انتقاض و عدم انتقاض از یک جهت تأثیر دارد. در مسئله بقاء تأثیر ندارد چون فرض این است که طبق فتوای مجتهد سوم اصلاً این مقلد نمی تواند بر تقلید هیچکدام باقی بماند تأثیری که مبنای انتقاض و عدم انتقاض دارد مربوط به اعمال آن زمان است که رجوع به مجتهد دومی کرده است و الا الآن تأثیری نخواهد داشت.

این حالتی که بیان کردیم یعنی حالت سوم که در آن دو احتمال وجود دارد؛ اینجا باز همان چند فرض متصور است و آن اینکه فتوای مجتهد دوم و جوب بقاء یا عدم و جوب بقاء یا فتوای مجتهد دوم جواز بقاء باشد که حکم این فروض از بحث های گذشته مشخص می شود.

بحث جلسه آینده: با بیان حکم صور مختلف در اینجا معلوم می شود که نه قول اول و نه قول دوم و نه قول سوم و نه قول چهارم فی الجمله صحیح نیست و نمی شود با همه این اقوال به تنهایی موافقت کرد و حکم صور مختلف متفاوت می باشد که در جلسه آینده جمع بندی از این بحث خواهیم داشت و تفاوت هایی که اینجا وجود دارد و اشکالاتی که اینجا مطرح شده را واضحتر بیان خواهیم کرد تا ببینیم که کدامیک از این اشکالات جریان دارد و کدامیک جریان ندارد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 96

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله چهاردهم تاریخ:

3 اردیبهشت 1391

موضوع جزئی: حق در

مسئله مصادف

با: 30 جمادی الاولی 1433 سال

دوم جلسه: 96

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله

علی محمد و آلہ الطاہرین و اللعن علی اعدائہم اجمعین»

خلاصہ جلسہ گذشتہ:

قبل از اینکه از مجموعه ی مطالبی که در مسئله چهاردهم گفته شد یک جمع بندی داشتیم به صورت نموداری این موارد را یادآوری می کنیم.

عرض کردیم در مورد فتوای حی سه حالت متصور است:

1. یا حی قائل به وجوب بقاء بر تقلید میت است که در این صورت:

1.1. تارة مجتهد اول اعلم است. خود این صورت دو فرض دارد:

1.1.1. فتوای دومی وجوب بقاء است؛ در این صورت بقاء بر میت اول تعیین دارد و عرض کردیم که دیگر مبنای انتقاض و عدم انتقاض تأثیری ندارد.

1.1.2. فتوای دومی عدم جواز بقاء است؛ در این صورت مبنای انتقاض و عدم انتقاض تأثیر دارد:

1.1.2.1. بر اساس مبنای انتقاض بقاء بر اولی متعین است

1.1.2.2. بر مبنای عدم انتقاض بقاء بر دومی متعین است.

1.2. و اخیری میت دوم اعلم است. در این صورت نیز دو فرض دارد:

1.2.1. فتوای دومی وجوب بقاء است؛ اینجا بقاء بر دومی تعیین دارد و انتقاض و عدم انتقاض هم تأثیری ندارد برای اینکه هر دو فتوی یکی است

1.2.2. فتوای دومی عدم جواز بقاء است؛ اینجا هم بقاء بر دومی تعیین دارد هر چند دو فتوی با هم متفاوت است اما به جهت اینکه اولی رجوع به دومی کرده بر طبق فتوای ثالث صحیح است

2. یا فتوای حی جواز البقاء می باشد اینجا دو فرض دارد:

2.1. یا فتوای دومی جواز بقاء است: که اینجا مقلد بین بقاء بر

دومی و رجوع به حی مخیر می باشد و دیگر به مجتهد اول نمی تواند برگردد چون از مصادیق تقلید ابتدائی محسوب می شود.

و یا فتوای دومی عدم جواز بقاء است: اینجا هم مقلد بین بقاء بر دومی یا رجوع به حی مخیر است چون اینجا فرض این است که دو میت با هم مساوی هستند لذا فتوای حی جواز بقاء است و 1.1. فتوای دومی عدم جواز بقاء که بر اساس فتوای دومی کار مقلد که از اولی به دومی عدول کرده، صحیح بوده حال امر دائر است بین رجوع به حی یا بقاء بر تقلید دومی و دیگر نمی تواند به اولی برگردد چون تقلید ابتدائی می شود و همچنین مبنای انتقاض و عدم انتقاض تأثیری ندارد.

2. و یا فتوای حی عدم جواز بقاء است: اینجا دو احتمال وجود دارد و البته مبنای انتقاض و عدم انتقاض تأثیری ندارد چون بهر حال مقلد از میت اول به میت دوم عدول کرده و باقی نمانده است و در همه صور محتمله باید به حی رجوع کند:

2.1. احتمال اول: اینکه مطلقاً قائل به عدم جواز بقاء است یعنی چه میت اعلم باشد و چه اعلم نباشد؛ اینجا با توجه به فتوای دومی و بنابر این احتمال سه صورت تصویر می شود:

2.1.1. یا فتوای دومی وجوب بقاء است

2.1.2. و یا فتوای دومی جواز بقاء است

2.1.3. و یا فتوای دومی عدم جواز بقاء است

2.2. احتمال دوم: اینکه حی اعلم از آن دو میت است یعنی اگر حی قائل به عدم جواز بقاء است برای

این است که حی از دو میت دیگر اعلم است؛ اینجا هم با توجه به فتوای دومی و بنابر این احتمال سه صورت تصویر می شود:

2.2.1. یا فتوای دومی وجوب بقاء است

2.2.2. یا فتوای دومی جواز بقاء است

2.2.3. یا فتوای دومی عدم جواز بقاء است.

## جلسه: 97

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پانزدهم تاریخ: 9

اردیبهشت 1391

موضوع جزئی: انعزال

وکیل و مأذون به موت مجتهد مصادف

با: 6 جمادی الثانی 1433 سال

دوم جلسه: 97

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

مسئله پانزدهم:

«المأذون و الوکیل عن المجتهد فی التصرف فی الاوقاف أو الوصایا أو فی اموال القصر ینعزل بموت المجتهد و أما المنصوب من قبله بأن نصبه متولياً للوقف أو قیماً علی القصر فلا یبعد عدم انعزاله لکن لا ینبغی ترک الاحتیاط بتحصیل الاجازه أو النصب الجدید للمنصوب من المجتهد الحی».

در مسئله پانزدهم تحریر الوسیله امام (ره) می فرماید: کسی که از طرف مجتهد مأذون یا وکیل است برای تصرف در اوقاف یا وصایا یا تصرف در اموال قصر و کسانی که نمی توانند در مال خودشان تصرف کنند مثل یتیم و کسانی که ولی ندارند که مجتهد ولی من لاولی له

می باشد، بواسطه ی موت مجتهدی که اذن داده یا وکالت داده، منعزل می شود یعنی مأذون و وکیل در این امور با موت مجتهد موکل و اذن منعزل می شوند ولی چنانچه کسی از طرف مجتهد برای تولی وقف نصب شده باشد یا به عنوان قیم قصر منصوب شده

ص: 838

باشد بعید نیست بگوئیم منعزل نمی شود ولی احتیاط مستحب آن است که یا از مجتهد حی اجازه بگیرد یا از طرف او مجدداً منصوب شود. پس بنابر نظر امام بین مأذون و کیل و بین منصوب از طرف مجتهد فرق است؛ مأذون و وکیل با موت مجتهد منعزل می شوند لکن منصوب از طرف مجتهد با موت مجتهد منعزل نمی شود گرچه احتیاط مستحب این است که از یک مجتهد حی اجازه بگیرد یا از طرف او منصوب شود. این تفصیلی است که امام در این مسئله داده اند.

فرق وکیل و مأذون هم معلوم است گرچه حکم آنها یکی است و هر دو منعزل می شوند اما مأذون اعم مطلق از وکیل است چون اذن اعم است از آنچه که به خود مأذون برمی گردد یا به دیگری مثل اذن در شرب ماء که این اذن به خود مأذون برمی گردد یا گاهی اذن می دهد که کاری را برای دیگری انجام بدهد لکن وکیل اختصاص به دیگری دارد لذا گفته شده که مأذون اعم مطلق از وکیل است یعنی هر وکیلی مأذون هست ولی هر مأذونی وکیل نیست.

کلام مرحوم سید:

این مطلب را مرحوم سید در مسئله پنجاه و یکم عروه بیان فرمودند؛ مسئله پنجاه و یکم عروه این است «المأذون و الوکیل عن المجتهد فی التصرف فی الاوقاف أو فی اموال القصر ینعزل بموت المجتهد بخلاف المنصوب من قبله کما إذا نصبه متولياً للوقف أو قیماً علی القصر فلا تبطل توليته و قیمومته علی الاظهر». مسئله پنجاه و یکم عروه دقیقاً همان تفصیلی است که امام (ره) بین مأذون

ص: 839



و وکیل و بین منصوب داده که مأذون و وکیل از طرف مجتهد با موت مجتهد منعزل می شوند لکن منصوب از طرف مجتهد با موت او منعزل نمی شود. کثیری از محشین عروه هم به مرحوم سید اشکال کرده اند که مسئله نصب هم مثل وکالت باطل می شود یعنی فرقی بین وکالت و نصب از این جهت نیست اگر مأذون و وکیل به موت مجتهد منعزل شدند کسی که منصوب از طرف مجتهد است او هم به موت مجتهد منعزل می شود.

از جمله کسانی که اشکال کرده اند مرحوم آقای خوئی، مرحوم محقق حائری، مرحوم آقای خوانساری و مرحوم آقای گلپایگانی هستند که فرقی بین اذن و وکالت و نصب قائل نیستند.

اقوال در مسئله:

با توجه به آنچه که در مورد این مسئله بیان شده می توانیم بگوییم در این مسئله چند قول وجود دارد:

قول اول: به موت مجتهد هم اذن و وکالت باطل می شود و هم نصب؛ کسانی که به این قول قائلند مثل مرحوم محقق حائری، مرحوم آقای خوانساری، مرحوم آقای خوئی و آقای گلپایگانی می باشند.

قول دوم: تفصیل بین اذن و وکالت از یک طرف و نصب از طرف دیگر است یعنی اگر مجتهد اذن یا وکالت داده باشد به موت او مأذون و وکیل منعزل می شوند ولی اگر مجتهد کسی را نصب کرده باشد برای اموری که گفته شد، به سبب موت او نصب باطل نمی شود یعنی تولیت در قیمومت به قوت خود باقی است مثل امام(ره) و مرحوم سید؛ البته یک تفاوتی بین نظر امام و

ص: 840

مرحوم سید هست و آن اینکه امام یک احتیاط مستحب دارند و می فرماید: احتیاط مستحب آن است که از مجتهد اذن بگیرد یا مجتهد حی او را مجدداً نصب نماید. لکن غیر از این تفاوت در اصل تفصیل نظرشان فرقی ندارد.

قول سوم: این قول هم قولی است که مرحوم صاحب جواهر فرمودند؛ ایشان یک تفصیل خاصی در مسئله داده است یعنی در خصوص نصب یک تفصیلی داده اند. صاحب جواهر ابتدائاً می فرماید: اگر اجماع وجود داشته باشد، به سبب موت نصب باطل نمی شود لکن اگر اجماع در کار نباشد، حق آن است که به سبب موت نصب هم باطل می شود. یعنی می خواهند بگویند که منصوب هم مثل مأذون و وکیل با موت مجتهد منعزل می شود.

بعد صاحب جواهر استدراکی می کنند و در نصب تفصیل می دهند؛ می گویند: اگر مجتهد از طرف خودش ولی را نصب کند در این صورت به واسطه موت این نصب باطل می شود اما اگر از طرف امام (علیه السلام) کسی را نصب کند، به سبب موت مجتهد باطل نمی شود. (1)

پس اجمالاً این سه قول در مسئله وجود دارد؛ صورت مسئله و اقوالی که در این مسئله وجود دارد، ملاحظه فرمودید. با توجه به آنچه که گفته شد به نظر می رسد که باید در این مسئله دو مطلب را مورد بررسی قرار دهیم که ضمن بررسی این دو مطلب حق در مسئله هم معلوم می شود و اشکالات اقوال هم معلوم می گردد: مطلب اول در مورد انزال مأذون و وکیل به موت مجتهد است یعنی چرا مأذون و وکیل به موت

ص: 841

مطلب دوم در مورد بطلان تولیت و قیمومت منصوب از طرف مجتهد به موت مجتهد است که باید این مسئله را هم بررسی کنیم که آیا تولیت شخص منصوب از طرف مجتهد با مرگ مجتهد از بین می رود یا خیر؟ و البته در ادامه آن باید دید تفصیلی که مرحوم صاحب جواهر در مسئله نصب داده اند، درست است یا نه؟ یعنی آیا نصب مطلقاً به موت مجتهد باطل می شود یا مطلقاً باطل نمی شود یا اینکه در مسئله تفصیل وجود دارد؟

مطلب اول: انعزال مأذون و وکیل به موت مجتهد

ظاهراً در این مطلب که به موت مجتهد، وکیل و مأذون در تصرف در اوقاف یا اموال قصر از وکالت و مأذون بودن، منعزل می شوند، تردیدی نیست یعنی این قطعی است به گونه ای که مثل مرحوم شیخ طوسی در مبسوط این مسئله را از مسلمات دانسته است. اما اجمالاً ما سه دلیل هم می توانیم بر این مطلب ارائه کنیم:

دلیل اول:

با دقت در حقیقت وکالت و اذن معلوم می شود چنانچه موکل یا اذن فوت کنند، وکالت و اذن هم باطل می شود چون وکیل در واقع وجود تنزیلی موکل است. این مطلب با دقت در حقیقت وکالت معلوم می شود زیرا حقیقت وکالت عبارت است از جعل فعل غیر نازل منزله فعل موکل یعنی اینکه فعل دیگری را نازل منزله فعل موکل قرار دهیم. اگر معنای وکالت این باشد، این متوقف بر این است که موکل صلاحیت فاعلیت داشته باشد اگر موکل صلاحیت فاعلیت داشته باشد، می تواند

فعل غیر را نازل منزله فعل خودش کند و شاهد بر این مطلب هم این است که تصرفات وکیل به موکل نسبت داده می شود مثلاً امر به وفا به تصرفات وکیل متوجه موکل است اگر وکیلی عقدی واقع کند او فوا بالعقود متوجه موکل است و امر به وفای به عقد متوجه وکیل نیست.

حال با عنایت به این مطلبی که گفته شد، اگر موکل بمیرد دیگر اهلیت برای تصرف ندارد چون فاعلیت خودش را از دست می دهد و اگر دیگر صلاحیت فاعلیت نداشته باشد و این فاعلیت از دست برود، دیگر نمی تواند فعل غیر را نازل منزله فعل خودش قرار دهد لذا دیگر معنایی برای استناد به وکالت نیست. بنابراین اگر کسی از طرف مجتهد وکیل شد بعد از موت مجتهد دیگر وکالت او باقی نمی ماند.

در مورد مأذون هم مسئله از همین قرار است؛ وقتی مجتهدی که اذن در تصرفات مذکور داده فوت کند، دیگر بقاء اذن معنی ندارد.

دلیل دوم: اجماع

اجماع قطعی و مسلم بر اینکه به سبب موت، اذن مرتفع شده و وکالت باطل می گردد. این اجماع وجود دارد و اجماع محصل هم هست و مخالفی هم در این مسئله وجود ندارد.

دلیل سوم: سیره عقلائی

سیره عقلاء بر این است که اگر کسی به دیگری اذن دهد و یا او را وکیل خودش قرار دهد بعد از موت، اذن و وکالت او مرتفع شده و باطل می شود؛ این در بین عقلاء کاملاً پذیرفته شده است و در صغرای این امر تردیدی نیست. شارع هم از این سیره ردع نکرده

ص: 843

است.

بنابراین اگر چیزی سیره عقلاء بود و شارع هم ردع نکرده بود این حجیت دارد لذا به نظر می رسد این دلیل هم تمام است به خصوص اینکه سیره متشرعه هم از صدر اول تا کنون بر همین روش استوار بوده یعنی مأذونین و وکلاء به موت موکلین و اذن دهندگان از اذن و وکالت منعزل می شدند. این هم به نظر می رسد سخن قابل قبولی است.

لذا با عنایت به این سه دلیلی که عرض کردیم و همچنین اینکه بعضی این مسئله را به عنوان ارسال مسلمات بیان کرده اند، معلوم می شود که وکیل و مأذون به موت مجتهد منعزل می شوند.

مطلب دوم: انعزال منصوب به موت مجتهد

بحث در این است که آیا به سبب موت مجتهد تولیت و قیمومت منصوب از طرف او باطل می شود یا نه؟

در این مورد اختلاف وجود دارد که ما مجموعاً می توانیم به سه قول در این باره اشاره کنیم:

قول اول: قول به بطلان مطلقاً؛ این اطلاق هم با توجه به تفصیلی که از صاحب جواهر نقل کردیم، معلوم می شود.

قول دوم: قول به عدم بطلان مطلقاً.

قول سوم: قول به تفصیل در مسئله بین دو صورت که آیا نصب مجتهد از طرف خود مجتهد باشد یا اینکه نیابتاً و وکالتاً از طرف امام معصوم (علیه السلام) کسی را نصب کرده باشد؛ یعنی اگر مجتهد از طرف خودش کسی را نصب کرده باشد، در این صورت به واسطه موت مجتهد، نصب باطل می شود اما اگر نیابتاً و وکالتاً از طرف امام

ص: 844

کسی را به عنوان ولی نصب کرده است اینجا به سبب موت باطل نمی شود.

پس مجموعاً این سه قول در مطلب دوم وجود دارد. ادله این اقوال و انظار باید مورد بررسی قرار بگیرد. ابتدائاً ادله قائلین به عدم انعزال منصوب به سبب موت مجتهد را بررسی خواهیم کرد.

ادله قائلین به عدم انعزال منصوب به سبب موت مجتهد:

دلیل اول:

کسانی که برای یک شغل و کار عمومی مثل رسیدگی به امور ایتم و قیمومت آنها یا تولیت وقف نصب می شوند، در واقع به خاطر مصالح و حفظ منافع غیب و قصر و ایتم و همچنین رعایت اموری که در نظر واقف بوده، می باشد. اصلاً فلسفه نصب ولی برای غیب و قصر چیست؟ فلسفه قرار دادن متولی برای وقف چیست؟ چرا برای ایتم ولی قرار می دهند؟ برای این است که اگر اینها سرپرست و قیم نداشته باشند، مصالح و منافع آنها در معرض خطر قرار می گیرد. با توجه به این نکته اگر قرار باشد منصوبین به واسطه موت ناصب منعزل شوند این موجب اختلال در مصالح و منافع این گروه ها می شود و امور آنها را مختل می کند. لذا برای اینکه این مشکل پیش نیاید باید بگوییم منصوبین از طرف مجتهد و حاکم به واسطه موت حاکم منعزل نمی شوند. این دلیل را مرحوم فخر المحققین ابن العلامه در کتاب ایضاح بیان کرده اند. (1)

بررسی دلیل اول: این مسئله درست است که بهر حال تولیت امور مربوط به این افراد و اشخاص بالا-خره برای پیگیری مصالح و منافع آنهاست اما باید دید که آیا با بطلان تولیت

ص: 845

و قیومت به واسطه موت مجتهد مصالح و منافع این افراد و گروه ها در خطر قرار می گیرد؟ یعنی آیا امور مربوط به این اشخاص بر زمین می ماند؟ این راه و چاره دارد و می شود بلافاصله با اذن مجتهد حی یا نصب فوری یک متولی از طرف مجتهد حی این مشکل را برطرف کرد. اینگونه نیست که امور اینها تعطیل شود مگر اینکه گفته شود که مجتهد حی در دسترس نیست تا بخواهد اذن و حکم جدید و نصب جدید توسط مجتهد حی واقع شود یعنی یک فاصله زمانی پیدا می شود، که این موجب اختلال در امور آنهاست؛ لکن این مشکل هم چاره دارد. چاره این است که از باب اضطرار و جلوگیری از اختلال در امور، کسی عهده دار کار آنها شود. ضرورتاً حل مشکل در این نیست که ما بگوییم نصب باطل نمی شود بلکه راه دیگری برای حل این مشکل وجود دارد. لذا به نظر می رسد دلیل اول تمام نیست.

بحث جلسه آینده: چند دلیل دیگر اینجا وجود دارد که ان شاء الله این ادله را هم در جلسه آینده مورد بررسی قرار خواهیم داد.

«والحمد لله رب العالمین»

### جلسه: 98

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پانزدهم تاریخ: 10

اردیبهشت 1391

موضوع جزئی: بررسی

ادله عدم انزال منصوب مصادف

با: 7 جمادی الثانی 1433 سال

دوم جلسه: 98

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در ادله قائلین به عدم انزال منصوب به سبب موت مجتهد بود؛

ص: 846

عرض کردیم در مورد انعزال مأذون و وکیل از طرف مجتهد به واسطه موت مجتهد شکی نیست و کسی در انعزال وکیل و مأذون اشکال نکرده است لکن در مورد انعزال کسی که از طرف مجتهد برای تصدی بعضی از امور نصب شده، به واسطه موت مجتهد اختلاف واقع شده است؛ عده ای قائل به عدم انعزال منصوب به سبب موت مجتهد شده اند و می گویند اگر مجتهد کسی را برای تصدی امری نصب کرد به واسطه موت مجتهد این نصب و تولیت او باطل نمی شود. چند دلیل بر عدم انعزال منصوب ارائه شده است که دلیل اول را بررسی کردیم.

#### دلیل دوم: اجماع

بعضی ادعای اجماع کرده اند که با موت مجتهد ولایت و قیمومت منصوب از بین نمی رود و کماکان او می تواند بر اساس ولایتی که به او داده شده، به کار خودش ادامه دهد و به امور رسیدگی کند.

از عبارت صاحب جواهر هم این مطلب استفاده می شود که بعضی ادعای اجماع کرده اند؛ صاحب جواهر بعد از نقل کلام فخر المحققین می فرماید: «إن تمّ اجماعاً فذاک و الا کان المتجه ما ذکرنا»<sup>(1)</sup> اگر اجماع تمام باشد منصوب منعزل نمی شود لکن اگر اجماع در کار نباشد حق همان چیزی است که ما گفتیم یعنی مقتضای قاعده این است که منصوب مثل وکیل و مأذون منعزل می شود.

در مفتاح الکرامه هم عبارتی آمده که از آن ادعای اجماع استفاده می شود.

#### بررسی دلیل دوم:

به نظر می رسد این دلیل هم صحیح نیست:

اولاً: این مسئله قطعاً اجماعی نیست

ص: 847



چون مخالفان زیادی دارد چنانکه به بعضی از آنها اشاره کردیم که بعضی قائل به انعزال منصوب هستند. در کلام صاحب ایضاح هم لا خلاف آمده نه اجماع، فرمایش صاحب جواهر هم که مورد استناد مستدل قرار گرفت، مشعر به عدم تحقق اجماع است؛ چون می فرماید «إن تمّ اجماعاً» اگر اجماعی باشد، ما می پذیریم لکن این عبارت مشعر به این است که اجماع هم در نظر صاحب جواهر تمام نیست لذا ادعای مستدل مبنی بر وجود اجماع در مسئله عدم انعزال منصوب، صحیح نیست.

ثانیاً: بر فرض هم که این اجماع تحقق داشته باشد، این اجماع یک اجماع منقول است و اجماع منقول اعتبار ندارد. پس با این دو اشکالی که کردیم به نظر می رسد دلیل دوم هم تمام نیست.

دلیل سوم:

دلیل سوم این است که ما اگر در حقیقت معنای نصب دقت کنیم می توانیم نتیجه بگیریم که منصوب به واسطه موت ناصب منعزل نمی شود چون نصب ولی و قیم در مورد ایتام و قصّر و غیب و امثال آن به معنای جعل ولایت برای منصوب و امضاء تصرفات اوست یعنی وقتی کسی را ولی قرار می دهند معنایش این است که تصرفات او نافذ است و ممضاست. این نفوذ تصرفات و ولایت که از ناحیه ی یک مصدر و منبعی برای کسی قرار داده می شود، یک امر اعتباری است یعنی اعتبار می کنند که از این به بعد دستورات و اوامر او ممضاست یعنی منشأ ترتیب اثر است. اگر یک امر اعتباری شد امر اعتباری به صرف جعل و اعتبار محقق می شود و

ص: 848

مثل همه امور اعتباریه، با اعتبار تحقق پیدا می کند لکن به موت معتبر آن امر اعتباری از بین نمی رود مثلاً اگر معتبر اعتبار و جعل ملکیت کرد. آیا به موت او ملکیتی که جعل شده از بین می رود؟ این ملکیت به قوت خودش باقی است فقط زمانی این اعتبار ملکیت از بین می رود که اعتبار جدیدی ایجاد شود مثلاً فرض کنید آن خریدار خودش ملکیت را برای شخص دیگری اعتبار کند که نسبت به این اعتبارات اثر مترتب می شود. اینجا هم ولایت و سرپرستی و قیمومیت از طرف مجتهد برای شخصی اعتبار شده فرض هم این است که مجتهد این حق را دارد که ولایت را اعتبار کند چون معتقدیم از جانب شرع این اختیار به او واگذار شده و از شئون فقیه و مجتهد است که در این امور کسی را نصب کند یا خودش متصدی آن شود یا به کسی اذن و وکالت بدهد. بالاخره همه اینها در چهارچوب ولایتی است که شارع برای او قیام داده و شأنی است که برای فقیه ایجاد شده است. پس وقتی فقیه و مجتهد کسی را به عنوان متولی و قیم نصب کرد، در حقیقت یعنی یک اعتباری ایجاد کرده و این اعتبار تابع بقاء معتبر نیست لذا اگر مجتهد از دنیا برود اعتبار او یعنی جعل ولایت از بین نمی رود. این در واقع مثل نیابت وصی از ناحیه موصی می باشد که به موت موصی باطل نمی شود یعنی نیابت منصوب از طرف مجتهد به گونه ای است که به موت مجتهد باطل نمی شود.

پس نتیجه دلیل سوم

ص: 849

این است که با دقت در حقیقت معنای نصب معلوم می شود که تولیت و قیمومت منصوب بسبب موت مجتهد از بین نمی رود.

اشکال به دلیل سوم:

اینجا اشکالی به دلیل سوم شده که باید ببینیم وارد است یا نه؟

اشکال این است: اساساً کاری که فقیه انجام و کسی را به عنوان ولی یا قیم قرار می دهد، در واقع همان توکیل است نه اینکه تولیت و قیمومت جعل کند. به عبارت دیگر مستدل ادعا کرده نصب ولی و قیم به معنای جعل ولایت برای منصوب است در حالی که مسئله این چنین نیست این در واقع این نوعی توکیل است نه جعل ولایت تا شما ادعا کنید یک امر اعتباری است که به صرف جعل محقق می شود و به موت جاعل و معتبر از بین نمی رود این مسئله مخصوصاً با توجه به اینکه فقیه خودش در عصر غیبت ولایت ندارد بیشتر روشن می شود به این معنی که اصلاً ولی ولایت ندارد تا بتواند متولی و قیم نصب کند لذا آنچه که شما به عنوان ولایت برای مجتهد نام می برید نوعی توکیل است و جعل ولایت نمی کند. (این اشکالی است که مرحوم آقای خوئی به این دلیل سوم ایراد فرموده اند.)

بررسی اشکال:

به نظر ما این اشکال وارد نیست چون:

اولاً: اگر منظور مستشکل این است که حقیقت نصب و حقیقت وکالت یکی است و مجتهدی که دیگری را به عنوان متولی و قیم نصب می کند یعنی در واقع او را به عنوان وکیل خود قرار داده (یعنی در واقع نصب

ص: 850

نوعی توکیل است)، این قطعاً باطل است و بعید هم هست که منظور آقای خوئی این باشد که بخواهد حقیقت نصب و حقیقت توکیل را یکی بداند. وجه بطلان این است که اینها دو حقیقت متفاوت هستند؛ چنانچه گفتیم در وکالت فعل وکیل نازل منزله فعل موکل است لذا موکل باید صلاحیت فاعلیت داشته باشد و شاهد بر این مسئله هم این است که اگر وکیل کاری را انجام دهد به موکل اخذ می کنند نه وکیل؛ اوفوا بالعقود در عقدی که از ناحیه وکیل واقع شود متوجه وکیل نیست بلکه متوجه موکل است در حالی که در نصب اینچنین نیست یعنی رأساً خودش عمل می کند و فعل او نازل منزله فعل ناصب تلقی نمی شود. بنابراین اگر منصوب کاری را در حوزه ولایتش انجام داد، به خود او اخذ می کنند نه به ناصب.

پس اینکه ادعا شود به طور کلی نصب نوعی توکیل است، این حرف قابل قبول نیست.

ثانیاً: اگر هم منظور مستشکل این است که بین نصب و توکیل فرق است لکن از آنجا که برای فقیه در عصر غیبت ولایت مطلقه ثابت نیست تا بتواند متولی و قیم را نصب کند لذا وقتی کسی را به عنوان متولی و قیم قرار می دهد، در واقع گویا دارد کسی را وکیل می کند و این یک نحوه توکیل است از ناحیه فقیه نه جعل تولیت و قیمومت؛ این سخن و احتمال هم مخدوش است چون اصل مسئله ولایت مطلقه برای فقیه در عصر غیبت ثابت است چنانچه سابقاً بیان شد. پس دلیل سوم مشکلی ندارد و تمام است.

سیره عقلاء بر این است که در مواردی که اشخاص دارای صلاحیت و اهلیت، کسی را برای امری نصب می کنند با موت آنها منصوبین منعزل نمی شوند و ولایت و سرپرستی آنها باطل نمی شود؛ این مسئله بویژه در بین حکام و امرا شیوع دارد که اگر کسی را برای تصدی یکی از شئون حکومت نصب کنند با موت حاکم، هیچ یک از منصوبین منعزل نمی شوند مگر اینکه حاکم جدید آنها را بر کنار کند و الا اگر قصد برکناری نداشته باشد کماکان به کار خودشان ادامه می دهند و دیگران هم از این جهت مانع کار آنها نمی شوند. این یک سیره قطعی عقلائی است و شارع هم از آن ردع نکرده لذا به نظر می رسد دلیل چهارم هم تمام است. دلیل پنجم: سیره مسلمین در عصر حضور

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) بعد از تشکیل حکومت در مدینه جمعی را به عنوان ولایه بر امور مختلف نصب کرد اما بعد از وفات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) هیچ کدام از ولایه منعزل نشدند و کسی از صحابه و مسلمین ادعای انعزال منصوبین از طرف پیامبر (صلی الله علیه و آله) را نکرد و حتی خود امیرالمؤمنین (علیه السلام) هم مخالفتی از این جهت نکردند. در زمان امیرالمؤمنین (علیه السلام) هم وقتی که به شهادت رسیدند در خود مرکز حکومت کسانی بودند که متصدی امور بودند و منصوب از طرف حضرت (علیه السلام) بودند لکن امام حسن (علیه السلام) مدعی انعزال ولایه پدرشان نشدند. این نشان می دهد که در آن زمان این گونه نبوده که با موت ناصب، ولایت و قیمومت منصوبین از بین برود.

این ادله ای است که مجموعاً

قائلین به عدم انعزال منصوب ارائه کردند البته ملاحظه کردید که بعضی از این ادله تمام نبود اما فی الجمله می توانیم ادعا کنیم که قول به عدم انعزال منصوب به سبب موت ناصب تمام است.

تفصیل صاحب جواهر در مسئله:

صاحب جواهر تفصیلی دارند که ما سابقاً هم به آن اشاره کرده ایم و باید مورد بررسی قرار گیرد:

ایشان فرموده اند که اگر مجتهدی که جعل ولایت می کند از طرف خودش ولی را نصب کند یعنی ولایت منصوب از شئون ولایت مجتهدی است که او را نصب کرده، در این صورت به موت مجتهد، منصوب منعزل می شود اما اگر مجتهد نیابتاً عن الامام و از ناحیه امام کسی را به عنوان ولی نصب کند و ولایت او از شئون ولایت معصومین (علیه السلام) باشد، در این صورت با موت مجتهد ولایت او باطل نمی شود ولو آنکه جاعل این ولایت، این مجتهد است. وجه آن هم روشن است؛ وقتی ولایت از ناحیه شخص مجتهد جعل شود و از شئون خود مجتهد باشد نه نیابتاً عن الامام، اینجا دیگر مجتهد واسطه در ثبوت ولایت نیست چون ولایت منصوب از شئون ولایت خود مجتهد است لذا قاعده اقتضا می کند که وقتی مجتهد از دنیا رفت ولایت او باطل شود چون فرض این است که اینجا از طرف شخص مجتهد نصب شده و ولایت پیدا کرده است. مگر اینکه اجماعی بر خلاف قاعده تحقق پیدا کند که مقتضی عدم انعزال باشد.

اما در صورتی که مجتهد نیابتاً عن الامام کسی را به عنوان ولی و قیم نصب کند، عدم انعزال بر

طبق قاعده است چون در این فرض ولایت مجتهد از ناحیه امام (علیه السلام) است لذا با موت مجتهد ولایت او باطل نمی شود یعنی اگر مجتهد به این شخص ولایت داده، نیابتاً عن الامام است و او یک واسطه در جعل است و منشأ ولایت امام است و به موت مجتهد که واسطه در جعل است ولایت منصوب به عنوان نیابت از امام باطل نمی شود. (1)

طبق این بیان اگر کسی از طرف امام وکیل شد و مجتهد فقط واسطه در ثبوت وکالت بود، قاعدتاً با موت مجتهد نباید وکالت باطل شود چون نیابتاً عن الامام این شخص را وکیل قرار داده و آن وقت دیگر نباید فرقی بین وکیل و مأذون و منصوب باشد. مرحوم آقای حکیم هم این تفصیل را پذیرفته است. (2)

بررسی تفصیل صاحب جواهر:

به نظر می رسد این تفصیل تمام نیست چون مجتهد بما أنه مجتهد ولایت ندارد تا با موت او ولایت خودش و ولایت منصوب باطل شود. شخص مجتهد که ولایت ندارد بلکه مجتهد بما أنه نائب الامام دارای ولایت است والا رأساً وجهی برای ولایت مجتهد نیست. پس جعل ولایت از طرف مجتهد در واقع جعل از ناحیه امام است. اگر این چنین باشد معنایش این است که مجتهد فقط واسطه در ثبوت ولایت است که در این صورت دیگر تفصیل وجهی ندارد. پس اگر مجتهد جز این، شأن دیگری ندارد و نه من قبل نفسه بلکه بما أنه نائب الامام این کار را می کند، لذا با موت مجتهد چون منوب عنه در قید حیات است پس منصوب منعزل نمی شود و این تفصیل صاحب جواهر درست نیست.

آنگاه

ص: 854

---

1- . جواهر، ج 40، ص 66.

2- . مستمسک العروه، ج 1، ص 78.

اگر این نحوه ولایت برای مجتهد ثابت شود که او نائب الامام است، آن وقت مسئله وکالت چگونه می شود؟ چون گفته شد اتفاقی است که به موت مجتهد، وکالت وکیل و مأذون از طرف مجتهد باطل می شود. پاسخ این است که فرقی بین وکالت و نصب وجود دارد و آن اینکه اگر در حقیقت معنای نصب و وکالت دقت شود معلوم می شود که در وکالت با موت موکل توکیل باطل می شود چون در وکالت در واقع مجتهد هر چند این شأن برای او ایجاد شده که متصدی امور غیب و قصر و امور وقف و اینها باشد ولی متصدی خود مجتهد است و اگر وکیل کند یعنی در حقیقت وکیل شخص او می باشد و این گونه نیست که نیابتاً عن الامام کسی را وکیل کند و کسی را وکیل امام قرار دهد بلکه وکیل خودش است لذا به موت خودش وکالت و اذن باطل می شود.

بحث جلسه آینده: البته دلیل دیگری هم برای قول به عدم انعزال منصوب به سبب موت مجتهد وجود دارد که إن شاء الله آن را در جلسه آینده مطرح و بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 99

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پانزدهم

تاریخ: 11

اردیبهشت 1391

موضوع جزئی: بررسی

ادله عدم انعزال منصوب مصادف

با: 8 جمادی الثانی 1433 سال

دوم جلسه: 99

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

خلاصه جلسه گذشته:



تفصیل مرحوم صاحب جواهر را نقل و مورد بررسی قرار دادیم. قبل از اینکه ادله قائلین به انعزال منصوب را ذکر کنیم دلیل دیگری مربوط به قول به عدم انعزال منصوب باقی مانده که آن را مورد بررسی قرار می دهیم.

دلیل ششم: استصحاب

دلیل ششم استصحاب است به این بیان که قیمومت و تولیت در زمان حیات مجتهد برای قیم و متولی ثابت بود در اینکه این شخص از طرف مجتهد به عنوان متولی و قیم قرار داده شده بود، که تردیدی نیست پس ما یقین داریم این شخص توسط مجتهد به عنوان ولی و قیم نصب شده است بعد از موت مجتهد شک می کنیم آیا این قیمومت و تولیت باقی می باشد یا نه، استصحاب بقاء قیمومت و تولیت او را می کنیم لذا کسی که منصوب بوده الآن هم کماکان دارای تولیت و قیمومت است و به موت مجتهد منصوب منعزل نمی شود.

إن قلت:

اینجا ممکن است یک اشکالی به این دلیل بشود و آن اینکه اگر این استصحاب در مورد منصوب جاری می شود پس ما می توانیم در مورد وکیل و مأذون هم به همین بیان استصحاب کنیم یعنی بگوییم این شخص قبل از موت مجتهد وکیل و مأذون بود در مورد اموری که گفته شد بعد از موت مجتهد شک می کنیم که آیا اذن و وکالت از بین رفته یا نه استصحاب بقاء وکالت و اذن می کنیم لازمه اش این است که وکالت و اذن به سبب موت مجتهد باطل نمی شود و به قوت خود باقی می ماند و به استناد

این استصحاب می توانیم بگوییم وکیل و مأذون هم منعزل نمی شوند چون بالا-خره چه منصوب از طرف مجتهد و چه وکیل از طرف مجتهد هر دو از ناحیه مجتهد به عنوان متولی و قیم قرار داده شدند؛ چه فرقی بین نصب و وکالت وجود دارد؟ این استصحاب در مورد وکیل و مأذون هم می تواند جاری شود.

قلت:

پاسخ ما به این اشکال این است که بین وکالت و نصب فرق است چنانچه سابقاً در مورد حقیقت نصب و حقیقت وکالت مطالبی را بیان کردیم با توجه به معنای وکالت این استصحاب در مورد وکیل جاری نمی شود با اینکه هر دو از طرف مجتهد معین شده اند لکن در مورد وکیل استصحاب بقاء وکالت جریان ندارد؛ زیرا در مسئله وکالت تعیین شخص به عنوان قیم و متولی از ناحیه شخص مجتهد است یعنی شخص او کسی را به عنوان وکیل برای تولی و قیمومت انتخاب کرده لذا به زوال شخص، وکالت هم از بین می رود یعنی ما دیگر به موت مجتهد شک در بقاء وکالت نداریم و بلکه یقین به زوال وکالت داریم پس وجهی برای جریان استصحاب نیست. در استصحاب ما نیازمند شک در بقاء هستیم در حالی که اینجا یقین به عدم بقاء وکالت داریم لذا استصحاب جریان ندارد و این با مسئله نصب متفاوت است؛ در مسئله نصب تعیین شخص به عنوان ولی از ناحیه ی عنوان فقیه و مجتهد می باشد یعنی آن مقام و شخصیت حقوقی فقیه و مجتهد است که منشأ نصب متولی و قیم است فقیه این حق را دارد که کسی را به

ص: 857

عنوان متولی نصب کند. اگر تولیت و قیمومت ناشی و بر خواسته از عنوان فقیه و مجتهد بود، دیگر با موت شخص نصب از بین نمی رود و منصوب منعزل نمی شود مگر اینکه اصل مقام زائل شود که بحث دیگری است.

پس به هیچ وجه این استصحاب در مسئله وکالت نمی تواند عدم انعزال وکالت را به موت مجتهد ثابت کند اما در مسئله نصب مانعی در مقابل جریان این استصحاب نیست. لکن مرحوم آقای خوئی دو اشکال به این استصحاب دارند؛ ببینیم که آیا اشکالات آقای خوئی به این استصحاب وارد است یا نه.

اشکال اول:

اشکال اول آقای خوئی این است که این استصحاب از قبیل استصحاب جاری در شبهات حکمیه است و به نظر ما استصحاب در شبهات حکمیه جریان ندارد؛ مبنای ایشان این است که استصحاب فقط در موضوعات و شبهات موضوعیه جریان دارد نه در شبهات حکمیه لذا اینجا که بحث از بقاء تولیت و قیمومت است این استصحاب حکم شرعی می باشد نه یک موضوع خارجی و این استصحاب حجت نیست.

اشکال دوم:

اشکال دوم ایشان این است که ما بر فرض بپذیریم که استصحاب در شبهات حکمیه هم جریان دارد یعنی ما از مبنای خودمان مبنی بر عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه عدول کنیم باز هم این استصحاب در ما نحن فیه جاری نیست یعنی یک مشکل و مانع دیگری بر سر راه جریان استصحاب است با این توضیح: می فرمایند شرط جریان استصحاب احراز بقاء موضوع است یعنی استصحاب در صورتی جاری است که موضوع باقی باشد و اگر موضوع عوض

ص: 858

شود و از بین برود اینجا دیگر جای جریان استصحاب نیست. در ما نحن فیه هم موضوع محرز البقاء نیست یعنی ما نمی دانیم موضوع باقی است یا نه و وقتی شک در بقاء موضوع داریم دیگر اصلاً استصحاب جریان ندارد چون احتمال دارد ولایت قیم و متولی از آثار ولایت قاضی و شئون آن باشد، با وجود این احتمال اگر جاعل مرد یعنی کسی که شخصی را به عنوان متولی نصب کرده از دنیا برود، ولایت قیم و ولی هم لامحاله مرتفع خواهد شد چون موضوع محرز البقاء نیست تا استصحاب جاری شود.

اصل فرمایش ایشان این است که اگر ما مطمئن بودیم این ولایت از آثار ولایت فقیه است، جای این بحث بود ولی این از آثار ولایت قاضی است که وقتی قاضی و جاعل از دنیا رفت قهراً ولایت قیم و ولی هم مرتفع می شود و موضوع دیگر باقینیست تا بخواهیم استصحاب کنیم. خلاصه اینکه اگر ما قائل به جریان استصحاب در شبهات حکمیه هم بشویم باز در ما نحن فیه نمی شود استصحاب بقاء قیمومت و تولیت کرد و ادعا کرد منصوب منعزل نمی شود. (1)

بررسی اشکالات: به نظر ما این دو اشکال بر این این دلیل وارد نیست:

بررسی اشکال اول:

اشکال اول وارد نیست و این واضح و روشن است چون اصل مبنای ایشان محل اشکال است یعنی اینکه ایشان می گویند استصحاب در شبهات حکمیه جریان ندارد، این محل اشکال است؛ در جای خودش منقح و ثابت شده که استصحاب هم در شبهات موضوعیه و هم در شبهات حکمیه جریان دارد لذا این بحث کاملاً روشن

ص: 859

است و اصل مبنای ایشان را قبول نداریم.

بررسی اشکال دوم:

این اشکال هم وارد نیست چون اساساً احتمالی را که مرحوم آقای خوئی ذکر کرده اند ربطی به موضوع و بقاء موضوع ندارد؛ ایشان فرموده اند احتمال دارد ولایت قیم و متولی از آثار و شئون ولایت قاضی باشد؛ حال برفرض چنین چیزی هم باشد این در واقع همان احتمال بقاء ولایت قیم و متولی است یعنی همان شک در بقاء است و ما احتمال می دهیم این ولایت باقی باشد و احتمال می دهیم این ولایت از بین رفته باشد. اصلاً اگر این احتمال نباشد یعنی شک در بقاء نباشد استصحاب جریان پیدا نمی کند. لذا این مطلبی که ایشان ادعا می کند که بقاء موضوع باید احراز شود تا استصحاب جریان پیدا کند؛ موضوع شخص منصوب است که ولایت قبلاً برای او ثابت شده است یعنی همین منصوب و این شخص قطعاً باقی است لکن ما شک در بقاء ولایت او داریم پس بقاء الموضوع محرز است و از این جهت مشکلی در برابر جریان استصحاب نیست لذا اشکال دوم مرحوم آقای خوئی هم وارد نیست.

بررسی دلیل ششم:

حال در مجموع این دو اشکال به دلیل ششم وارد نیست؛ ولی آیا دلیل ششم به عنوان یک دلیل قابل قبول است یا نه؟

اگر بخواهیم در باره دلیل ششم اظهار نظر کنیم تنها چیزی که در مورد این استصحاب می توانیم بگوییم این است که ما اصلاً شک در بقاء ولایت نداریم تا بخواهیم استصحاب کنیم یعنی ما یقین داریم ولایت منصوب باقی است و وقتی یقین

ص: 860

داشتیم دیگر نوبت به جریان استصحاب نمی رسد. این هم از ادله ای که بیان کردیم، معلوم شد یعنی دلیل سوم و چهارم و پنجم در واقع بقاء ولایت قیم و متولی را برای ما اثبات کرد. اگر بقاء ولایت برای ما قطعی است معنایش این است شک نداریم و وقتی هم که شک نباشد نوبت به جریان استصحاب نمی رسد. پس تنها چیزی که اینجا می توانیم بگوییم این است والا اگر گفته شود ادله کافی نیست و ما شک در بقاء داشته باشیم اینجا با استصحاب می توانیم بقاء قیمومت و تولیت را ثابت کنیم. پس مشکلی در جریان استصحاب بر فرض شک در بقاء نیست.

نتیجه: پس بطور کلی در بین ادله ی ششگانه ای که برای عدم انعزال منصوب اقامه شد تنها دلیل اول و دوم نا تمام بود و الا چهار دلیل دیگر مشکلی ندارند لذا اصل ولایت برای قیم و متولی منصوب متولی از طرف مجتهد بعد از موت مجتهد ثابت است.

ادله قائلین به انعزال منصوب بواسطه موت مجتهد:

همانگونه که اشاره کردیم جمعی از فقهاء قائل به انعزال منصوب مطلقا هستند؛ کثیری از محشین عروه به مرحوم سید اشکال کردند و معتقدند منصوب هم مانند وکیل و مأذون به سبب موت ناصب منعزل می شود یعنی فرقی بین وکیل و منصوب نیست. ادله این قول را هم باید مورد بررسی قرار دهیم:

دلیل اول:

بطور کلی نصب متولی و قیم از ناحیه فقیه و حاکم در صورتی ممکن است که ولایت مطلقه برای فقیه در زمان غیبت ثابت شده باشد اگر فقیه چنین ولایتی

ص: 861

در عصر غیبت نداشت دیگر متمکن از نصب ولی و قیم نیست. (اگر این ولایت برای او ثابت بود او می تواند جعل تولیت و قیمومیت کند اگر چنین حقی ندارد پس امور مربوط به ایتم و غیب و قصّر معطل بماند؟ می فرمایند: نه چون خود مجتهد متصدی این امور است کسی را به عنوان وکیل می تواند قرار دهد یعنی به کسی اذن دهد یا توکیل کند که او نیابتاً و از طرف این مجتهد آن کارها را انجام دهد. پس در واقع این شخص به عنوان وکیل مجتهد محسوب می شوند چون فقیه و مجتهد دیگر نمی تواند بر مبنای عدم ولایت مطلقه در عصر غیبت تولیت و قیمومت را جعل کند. بنابراین اگر مسئله وکالت مطرح شد به موت موکل وکالت باطل می شود.

اساس این استدلال بر مبنای عدم ثبوت ولایت مطلقه برای فقیه است؛ ایشان تأکید می کنند که ما که گفتیم فقیه نمی تواند کسی را به عنوان قیم و متولی نصب کند، منظور به حسب مقام ثبوت نیست یعنی نمی خواهیم بگوییم امکان نصب از طرف حاکم و فقیه وجود ندارد بلکه امکان آن هست و مشکلی ندارد. از نظر مقام ثبوت و امکان محذوری نیست یعنی مثلاً اگر ما فرض کنیم یک فقیهی که در عصر غیبت است و ولایت ندارد این بخواهد کسی را به عنوان متولی و قیم نصب کند، هیچ محذوری پیش نمی آید. این نه با عقل و نه با شرع ثبوتاً ناسازگار نیست پس اینکه ما می گوییم فقیه نمی تواند کسی را به عنوان قیم نصب کند این به

حسب مقام اثبات است یعنی دلیلی نداریم که مجتهد چنین حقی داشته باشد و دلیلی نداریم که مجتهد بتواند قیم و ولی را نصب کند و ولایت و قیمومت را جعل نماید و فقط در صورتی می تواند این کار را کند که خودش دارای ولایت مطلقه باشد در حالی که ما هیچ دلیلی بر ولایت مطلقه نداریم و وقتی دلیلی بر ولایت مطلقه نبود دیگر فقیه متمکن از نصب نیست. پس اینکه می گوئیم فقیه و مجتهد نمی تواند کسی را به عنوان متولی و قیم نصب کند به این معناست که دلیلی نداریم که چنین حقی را برای فقیه قائل شده باشد نه اینکه بخواهیم بگوئیم امکان ندارد و بر حسب مقام ثبوت محذور دارد. پس در واقع تعیین ولی و قیم از ناحیه فقیه یک نحوه توکیل است نه نصب. پس ایشان نمی خواهد بگوید که فقیه اصلاً نمی تواند کسی را به عنوان ولی و قیم تعیین بکند، بلکه او می تواند و اگر هم تعیین کند او وکیل محسوب می شود چون فقیه حق نصب ندارد. (1)

بررسی دلیل اول:

به نظر می رسد این دلیل مخدوش است چون در جای خود ثابت شده که فقیه در عصر غیبت دارای ولایت مطلقه است یعنی نه تنها ثبوتاً مشکلی در نصب متولی و قیم نیست چنانچه ایشان هم فرمودند بلکه اثباتاً دلیل بر آن داریم. سخن ایشان این بود که ثبوتاً مشکلی نداریم و این امکان وجود دارد محذوری از نصب فقیه پیش نمی آید لکن مشکل در مقام اثبات است و دلیلی بر این مسئله نداریم عرض ما این است که نه در

ص: 863



مقام ثبوت مشکلی داریم و نه در مقام اثبات یعنی دلیل داریم بر اینکه او می تواند کسی را به عنوان متولی و قیم نصب کند چون وقتی ادله، ولایت را برای فقیه در عصر غیبت ثابت کند این در واقع به این معناست که مجتهد حق دارد متولی و قیم را نصب کند. یعنی همان ادله، حق اعطاء این مناصب را از ناحیه فقیه اثبات می کند پس صرف توکیل نیست بلکه مسئله نصب است و اینگونه نیست که صرفاً کسی را به عنوان وکیل از طرف خودش معین کرده باشد وقتی ولایت مطلقه برای فقیه ثابت شد، دیگر اینجا جعل تولیت برای او مشکلی ندارد و این از نظر شرع با توجه به ادله ی مربوطه ثابت شده است. لذا ادعای اینکه به موت مجتهد نصب باطل می شود، درست نیست.

بحث جلسه آینده: در جلسه آینده ان شاء الله دلیل دوم را بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

**جلسه: 100**

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله پانزدهم

تاریخ: 12

اردیبهشت 1391

موضوع جزئی: بررسی

ادله انعزال منصوب مصادف

با: 9 جمادی الثانی 1433 سال

دوم جلسه: 100

«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 آیا به موت مجتهد کسی که از طرف مجتهد برای تولیت و قیمومت امور مربوط به ایتمام، وقف، غیب و قصّر منصوب شده آیا تولیت و قیمومیت او باطل می شود به عبارت دیگر آیا منصوب بعد از موت مجتهد منعزل می شود یا خیر؟ عرض

کردیم کسانی که قائل به انعزال منصوب هستند (که مشهور متأخرین هم همین نظر را دارند) ادله ای اقامه کرده اند؛ دلیل اول را در جلسه گذشته ذکر و اشکال آن را بیان کردیم؛ این دلیل را مرحوم آقای خوئی ذکر فرموده اند؛ دلیل اول ایشان این بود که اساساً قرار دادن متولی و قیم با توجه به عدم ثبوت ولایت مطلقه برای فقیه از سنخ توکیل است که با موت موکل وکالت از بین می رود لذا اگر مجتهد از دنیا برود، ولایت و قیمومت او باطل می شود همانگونه که وکالت از بین می رود.

کلام مرحوم آقای خوئی:

لکن در ادامه دلیل اول مرحوم آقای خوئی به دو احتمال اشاره کرده اند که این دو احتمال به نظر ایشان مردود است:

احتمال اول: ایشان می فرماید ممکن است کسی ادعا کند که ما کاری نداریم ولایت مطلقه برای فقیه ثابت است یا نه (اصلاً فرض را بر این می گذاریم که ولایت مطلقه برای فقیه ثابت نیست) باز هم جعل قیمومت و ولایت از ناحیه فقیه ممکن است چون سخن مرحوم آقای خوئی این بود که اگر ولایت مطلقه برای فقیه ثابت نباشد، اساساً فقیه و مجتهد تمکن از نصب ولی و قیم ندارد و اگر مجتهدی این کار را بکند در واقع توکیل می کند و حق ندارد کسی را نصب کند برای ولایت و قیمومت اینجا این مدعی می گوید اصلاً جعل قیمومت و ولایت از ناحیه فقیه نه به جهت ولایت مطلقه اوست تا اشکال کنید بلکه از این جهت است که اعطای این مناصب از

وظایف قضاه است یعنی مجتهد بما انه قاضی می تواند جعل قیمومت و ولایت کند. لذا اگر هم ولایت مطلقه ثابت نباشد باز هم مشکلی در نصب نیست بنابراین فقیه از این حیث، متمکن از نصب ولی و قیم می باشد. احتمال دوم: احتمال دیگر اینکه اصلاً ممکن است بگوییم جعل قیم و ولی از طرف حاکم ربطی به ولایت فقیه ندارد بلکه جعل این امور از ناحیه خداوند است یعنی گویا خداوند اینها را نصب می کند یا نهایتش این است که منصب از ناحیه خداست و حاکم واسطه در ثبوت است یعنی حاکم کاره ای نیست تا با موت حاکم ولایت این شخص معدوم شود. (1)

این دو ادعا را مرحوم آقای خوئی نقل می کنند بعد ایشان خودش این دو ادعا را رد می کند و می فرماید هر دو ادعا مردود است چون ادعای بدون دلیل است و لذا نمی توانیم این دو ادعا را بپذیریم بعلاوه بحث ما در این نیست که آیا فقیه امکان نصب دارد یا نه؛ مشکلی که در اینجا مطرح کردیم مشکل به حسب مقام ثبوت نیست بلکه مشکل به حسب مقام اثبات است یعنی دلیلی نداریم بر اینکه چنین ولایتی دارد لذا این دو احتمال را هم ایشان رد می کند.

با توجه به آنچه در بررسی دلیل اول بیان کردیم دیگر وجهی برای این فرمایش آقای خوئی نیست و دیگر آن را تکرار نمی کنیم چون تفصیلاً در دلیل اول این مسئله را رسیدگی کردیم.

دلیل دوم:

اگر ما حتی ولایت مطلقه را برای فقیه در عصر غیبت بپذیریم باز هم به موت مجتهد، تولیت

ص: 866

و قیومتی که فقیه برای قیم جعل کرده، از بین می رود چون قدر متیقن از ثبوت ولایت برای قیم و ولی آنجا است که مجتهد در قید حیات باشد یعنی مجتهد ولایت بر نصب داشته و نصب کرده لذا این ولایت برای شخص قیم و ولی قطعاً تا زمانی که مجتهد زنده است، ثابت است اما وقتی مجتهد از دنیا رفت دیگر ولایت آن شخص منصوب از طرف مجتهد مشکوک الثبوت است یعنی ما واقعاً نمی دانیم این ولایت بعد از حیات مجتهد هم باقی است یا نه؟ حال چگونه می توانیم این ولایت مشکوک الثبوت را ثابت کنیم؟

می فرمایند این یا از راه اطلاق است یا از راه استصحاب یعنی باید یک دلیل مطلق باشد که اطلاق آن شامل فرض ولایت قیم بعد از موت مجتهد هم بشود و ما چنین اطلاقی نداریم پس این ولایت برای ما مشکوک الثبوت می باشد و دلیلی هم که نداریم لذا اصل اقتضای عدم ولایت می کند بله اگر این ولایت از یک ناحیه ای ثابت شده بود و فقیه به اعتبار ولایت مطلقه اش او را نصب می کرد و دلیل، فرض بعد از موت مجتهد را هم شامل می شد، بحثی نبود ولی فرض این است که این دلیل اطلاق ندارد پس این ولایت مشکوک الثبوت است و اصل هم در مورد شک، عدم ولایت است نتیجه این است که این منصوب از ولایت منعزل می شود.

و استصحاب هم جریان ندارد و ما نمی توانیم سراغ اصل عملی برویم یعنی نمی توانیم با استصحاب ولایت را ثابت کنیم و بگوییم

در زمان حیات مجتهد ولایت داشت الآن شک می کنیم ولایت دارد یا ندارد، استصحاب بقاء ولایت می کنیم لذا الآن ولایت او ثابت است چون اولاً این استصحاب جریان ندارد چون استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست و ثانیاً اینکه در استصحاب بقاء موضوع لازم است و در این فرض بقاء موضوع برای ما محرز نیست. (چنانچه هر دو اشکال را سابقاً بیان کردیم.)

آخرین مطلبی که در دلیل دوم، مرحوم آقای خوئی بیان می کنند این است که بالاخره ما هرچه جستجو می کنیم می بینیم چیزی که بتوان به استناد آن ولایت را برای قیم و ولی ثابت کرد، وجود ندارد لذا نتیجه این است که منصوب با موت مجتهد از ولایت و قیمومت منعزل می شود. (1)

بررسی دلیل دوم:

به نظر ما این دلیل مردود است؛ اساس استدلال ایشان بر اخذ به قدر متیقن استوار است ایشان فرمود ولایت برای قیم و ولی تا زمانی که مجتهد زنده است یقینی است اما مجتهد که از دنیا می رود این برای ما مشکوک است و قدر متیقن از ثبوت ولایت مربوط به زمانی است که مجتهد زنده می باشد و نه اطلاق وجود دارد تا با اخذ به اطلاق ولایت منصوب را بعد از موت مجتهد ثابت کنیم و نه استصحاب جاری است، لذا نتیجه گرفتند مقتضای اصل عدم ولایت برای قیم و ولی است لکن سخن ما این است که اینجا اصلاً جای اخذ به قدر متیقن نیست چون اخذ به قدر متیقن در جایی است که دلیل ما یک دلیل لبی باشد مثلاً اجماع یا عقل بر مطلبی قائم شده

ص: 868

باشد اما اینجا فرض ایشان این بود که ولایت مطلقه برای فقیه ثابت است (چون اصل دلیل دوم با این فرض بیان شد که ولایت مطلقه بواسطه ی ادله برای فقیه ثابت است) و این بواسطه ادله است و اگر ادله این ولایت مطلقه را برای فقیه ثابت کرد یکی از ادله، ادله لفظیه است که اطلاق دارد و می شود به اطلاق آن اخذ کرد.

عبارت مرحوم آقای خوئی این است «لم يدلنا أى دليلٍ على أن للمجتهد نصب القيم أو المتولى» ما هیچ دلیلی نداریم که مجتهد تمکن از نصب قیم و ولی داشته باشد «اللهم الا بناءً على ثبوت ولایت المطلقه له فى عصر الغيبه» مگر بنابر ثبوت ولایت مطلقه در عصر غیبت؛ این عبارت ظهور در این دارد که بنابر ثبوت ولایت مطلقه برای فقیه ما دلیل بر تمکن مجتهد از نصب قیم و ولی داریم. همان دلیلی که اثبات تمکن مجتهد برای نصب ولی و قیم می کند به اطلاق آن اخذ می کنیم. اگر فرض عدم ثبوت ولایت مطلقه برای فقیه بود، جای این اشکال بود اما وقتی ایشان فرض می کند ولایت مطلقه برای فقیه به ادله ثابت است و این ادله اثبات می کند که فقیه حق نصب ولی و قیم را دارد؛ اگر ادله ای برای اثبات تمکن از نصب قیم و ولی وجود دارد، ما به اطلاق همان ادله می توانیم اخذ کنیم لذا این کلام ایشان که می فرماید ما اطلاقی نداریم تا به آن اخذ کنیم، محل اشکال است و ما با اطلاق می توانیم ولایت را برای قیم و ولی بعد

و اما آنچه که ایشان در مورد استصحاب بیان کردند این هم مخدوش است چنانچه در جلسه گذشته بیان کردیم که یکی از ادله عدم انعزال، استصحاب بقاء ولایت بود و اشکالات ایشان را در آنجا پاسخ دادیم اولاً اینکه استصحاب در شبهات حکمیه جریان ندارد صحیح نیست بلکه استصحاب جریان دارد و ثانیاً اینکه فرمودند این استصحاب جاری نیست چونموضوع باقی نیست این هم صحیح نیست چون موضوع باقی است و موضوع عبارت است از شخص قیم و ولی که این باقی است (اینکه احتمال داده شود ولایت بواسطه ی جاعل قاضی باشد، این احتمال هیچ تغییری در موضوع ایجاد نمی کند). در هر صورت دلیل دوم مرحوم آقای خوئی مبنی بر انعزال منصوب تمام نیست.

#### دلیل سوم:

یک دلیل سومی هم اینجا وجود دارد که باز این هم در کلمات مرحوم آقای خوئی به نوعی آمده است و آن اینکه این ادعا را که سیره مستمره ی بین عقلاء و متشرعه مبنی بر بقاء ولایت شخص منصوب از طرف قاضی است، به نظر ما مردود است و این در واقع به یک نوعی پاسخ به ادله قائلین به عدم انعزال است (چنانچه یکی از ادله ای که ذکر کردیم سیره مسلمین و معصومین در عصر حضور بود که این فرمایش آقای خوئی می تواند به نوعی پاسخ به آن ادله باشد.) سخن مرحوم آقای خوئی این است که بعضی ادعا می کنند سیره بر این است که این مناصب یعنی تولیت و قیمومت امور مربوط به وقف، غیب و قصر و امثال اینها به دیگران اعطاء

می شود؛ ما وقتی به سیره مراجعه می کنیم می بینیم بعد از موت قضاه (کسانی که اهلیت اعطای این مناصب را دارند) ولایت و قیمومت منصوبین از قبل قضات باقی است و از بین نمی رود یعنی حتی بعد از موت قاضی جاعل یا کسی که جعل ولایت و قیمومت می کند، این اشخاص به عنوان ولی و قیم باقی می مانند؛ ایشان می فرمایند این سخن صحیح نیست برای اینکه قدر متیقن از سیره همان حال حیات قاضی و جاعل است یعنی آنچه برای ما محرز است این است که سیره بر این است که اگر یک قاضی یا کسی که اهلیت اعطاء این مناصب را دارد، کسی را به عنوان ولی و قیم نصب کند این ولایت و سرپرستی تا زمانی که ناصب زنده است، اعتبار دارد و به محض موت جاعل و ناصب این ولایت باطل می شود و بیشتر از این برای ما ثابت نیست. پس قدر متیقن در سیره ثبوت ولایت برای قیم و ولی در زمان حیات ناصب و جاعل است.

بررسی دلیل سوم:

این سخن هم به یک معنی می تواند رد دلیل قائلین به عدم انعزال باشد. این دلیل هم به نظر ما صحیح نیست؛ ایشان نسبت به سیره اشکال کبروی ندارند بلکه اشکال صغروی دارند یعنی قبول دارند که چنین سیره ای اگر باشد و شارع هم ردع نکرده باشد، اعتبار دارد لکن می گویند اصل این سیره برای ما محرز نیست که در بین عقلاء یا متشرعه این چنین باشد که منصوبین بعد از موت ناصبین و قضات باقی بمانند؛ عرض ما

ص: 871



این است که قطعاً این سیره وجود دارد چنانچه که در دلیل چهارم و پنجم قول به عدم انعزال گفتیم که این سیره قطعاً وجود دارد هم در بین عقلاء و هم در بین متشرعه از سابق ایام یعنی کسانی که افرادی را نصب می کنند برای این امور، بعد از موتشان همه آنها باقی ماندند بر تولیت و قیمومت و هیچ کس هم در تولیت و قیمومت آنها خدشه نکرده است و اگر هم ما اعطای این مناصب را فقط حق قاضی بدانیم باز هم سیره همین گونه است در بین متشرعه و عقلاء وقتی قضات کسی را برای تولیت و قیمومت نصب می کنند، بعد از موت قضات آنها بر تولیت و قیمومت باقی هستند چون همانگونه که تفصیلاً این مطلب را بیان کردیم، اصل ولایت و جعل آن یک امر اعتباری می باشد و به موت معتبر از بین نمی رود مگر اینکه اعتبار جدیدی جایگزین آن شود. نتیجه:

نتیجه کلی بحث این می شود که حق با امام(ره) و مرحوم سید است یعنی در مسئله پانزدهم نظر ما هم مطابق با فرمایش امام(ره) و مرحوم سید است که با موت مجتهد آذن و موکل، وکالت و اذن وکیل و مأذون باطل می شود و وکیل و مأذون به موت مجتهد منعزل می شوند لکن کسی که از طرف مجتهد برای این امور نصب می شود حتی بعد از موت مجتهد دارای قیمومت و تولیت است و این قیمومت و تولیت با موت مجتهد باطل نمی شود البته امام(ره) یک احتیاط مستحبی را در این بحث کرده اند که مرحوم سید

آن را نفرموده اند؛ امام(ره) فرموده است که احتیاط مستحب آن است که از یک مجتهد حی اذن بگیرد؛ که احتیاط مستحب علی ایحال خوب است و رعایت آن مناسب به نظر می رسد.

مسئله شانزدهم:

«إذا عمل عملاً من عباده أو إيقاع على طبق فتوى من يقلده فمات ذلك المجتهد فقلد من يقول بطلانه يجوز له البناء على صحة الاعمال السابقة فلا يجب عليه إعادتها وإن وجب عليه فيما يأتي العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني».

امام(ره) در مسئله شانزدهم تحریر می فرماید: اگر مقلد کاری را بر اساس فتوای مجتهدی که از او تقلید می کرده، انجام داده مثلاً عبادتی کرده یا عقد و ایقاعی واقع ساخته آن گاه آن مجتهد از دنیا برود و او از مجتهد دیگری تقلید کند که قائل به بطلان آن عمل می باشد او می تواند بنابر صحت اعمال سابقه بگذارد و لازم نیست آنچه را که انجام داده اعاده کند البته نسبت به اعمال بعدی باید بر طبق فتوای مجتهد دوم عمل کند مثلاً کسی ظهر جمعه به فتوای مجتهد اول نماز ظهر را ترک کرده و نماز جمعه خوانده است لکن الآن مجتهد دوم قائل به حرمت نماز جمعه است یعنی متعیناً باید نماز ظهر خوانده شود اینجا ایشان می فرماید آن اعمال سابقه که طبق فتوای مجتهد قبلی انجام داده صحیح است ولی از این به بعد نمی تواند نماز جمعه بخواند یا مثلاً یک عقد نکاح موقت را با یک دختر باکره بدون اذن پدر انجام داده، مجتهد اول قائل بود اذن پدر در دختر رشیده باکره برای نکاح موقت لازم

ص: 873

نیست اما مجتهد دوم اذن پدر را شرط می داند؛ اگر ما قائل شویم که اعمال سابقه صحیح نیست آن عقد هم باطل می شود یا مثلاً ایقاعی را واقع کرده مثل طلاق که آن را به صیغه فارسی واقع کرده در حالی که مجتهد اول قائل به شرطیت عربیت در اجرای صیغه نبود اما مجتهد دوم قائل به شرطیت صیغه عربی می باشد اینجا چه باید کرد؟ امام می فرماید بنا را بر صحت اعمال سابقه بگذارد و اما از این به بعد باید بر طبق فتوای مجتهد دوم عمل کند.

بحث جلسه آینده: مرحوم سید این مطلب را در مسئله پنجاه و سوم عروه فرمودند که إن شاء الله در جلسه آینده به بررسی اقوال موجود در این مسئله و ادله آنها خواهیم پرداخت.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 101

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله شانزدهم تاریخ:

13 اردیبهشت 1391

موضوع جزئی: بررسی کلام مرحوم سید در صحت

اعمال سابقه مصادف با: 10 جمادی الثانی 1433

سال

دوم جلسه: 101

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

خلاصه جلسه گذشته:

در جلسه گذشته مسئله شانزدهم تحریر را خواندیم و اجمالاً صورت مسئله را بیان کردیم؛ عرض کردیم مرحوم سید در مسئله پنجاه و سوم عروه این بحث را مطرح کرده اند. برای روشن شدن مسئله و به جهت اینکه بعضی از این عبارت مرحوم سید برداشت هایی کرده اند که این برداشتها صحیح نیست. با اینکه این مسئله یک مقداری طولانی می باشد اما چون متضمن چند مثال

و فرع می باشد، لازم است ما این مسئله را بخوانیم و بعد ببینیم آیا بین آنچه که مرحوم سید فرمودند و آنچه که امام(ره) بیان کردند تفاوتی وجود دارد یا هر دو یک نظر دارند؟

کلام سید(ره):

بخش اول:

بخش اول عبارت مرحوم سید این است «إذا قلد من یکتفی بالمره مثلاً فی التسیحات الأربع و اکتفی بها أو قلد من یکتفی فی التیمم بضربه واحده ثم مات ذلك المجتهد فقلد من یقول بوجوب التعدد لایجب علیه اعاده الاعمال السابقه و کذا لو وقع عقداً أو ایقاعاً بتقلید مجتهد یحکم بالصحه ثم مات و قلد من یقول بالبطلان یجوز له البناء علی الصحه نعم فیما سیأتی یجب علیه العمل بمقتضی فتوی المجتهد الثانی» این بخش اول کلام سید است. آنچه مرحوم سید در بخش اول فرمودند تقریباً همان چیزی است که امام(ره) در عبارت تحریر بیان کردند نهایتش این است که اینجا مرحوم سید همان مطلب را در قالب مثال ذکر کرده اند. ایشان دو مثال در بخش اول گفتند:

مثال اول: یکی اینکه اگر کسی مقلد مجتهدی باشد که قائل به اکتفاء به یک تسبیحه از تسبیحات اربعه است، این مقلد بر اساس فتوای این مجتهد عمل کرده و بعد مجتهد از دنیا رفته و مقلد سراغ مجتهدی می رود که فتوی به عدم اکتفاء به یک تسبیحه از تسبیحات اربعه داده سید می فرماید: اعاده اعمال سابقه لازم نیست. (ما فعلاً در مقام ارزیابی کلام سید نیستیم اینکه آیا این مثالها درست است یا نه و یا اینکه داخل در محل نزاع هست یا نه، را بعداً ذکر خواهیم

کرد).

مثال دوم: مثال دومی که ایشان بیان کرده در مورد تیمم است که می فرمایند اگر مقلد بر طبق فتوای مجتهدی که قائل به اکتفاء به ضربه واحده بوده عمل کرده (چون در تیمم بحث است که وقتی دست را بر ما يجوز التیمم علیه می خواهند بزنند آیا یک مرتبه کفایت می کند یا بیشتر لازم است؟) و به همین ترتیب تیمم کرده و نماز خوانده است سپس این مجتهد از دنیا رفته و این عامی مقلد کسی شده که قائل به عدم اکتفاء به ضربه واحده در تیمم است، در اینجا وظیفه این مقلد چیست؟ آیا آن اعمال سابق او صحیح است یا نه؟ مرحوم سید می فرماید: اعاده اعمال سابق لازم نیست.

یا مثلاً در باب معاملات می فرماید اگر عقد یا ایقاعی صورت داده که این عقد و ایقاع به نظر مجتهد اول صحیح بوده لکن بعد از موت مجتهد اول رجوع کرده به مجتهدی که قائل به بطلان آن عقد و ایقاع است (مثلاً عقد و ایقاع را به صیغه فارسی خوانده که طبق نظر مجتهد اول صحیح بوده الآن این مجتهد دوم قائل است به اینکه صیغه ی عربی در عقد و ایقاع لازم است و با صیغه فارسی عقد محقق نمی شود) آیا این عقد و ایقاع صحیح است یا نه؟ مرحوم سید می فرماید صحیح است.

لکن از این به بعد باید به فتوای مجتهد دوم عمل کند.

این کلام مرحوم سید همان عبارت تحریر است که امام در آنجا فرمودند «إذا عمل من عباده أو عقدٍ أو ایقاع» می تواند بنابر صحت اعمال سابق

ص: 876

بگذارد؛ مرحوم سید هم همین نظریه را بیان فرمودند همراه با مثال. مرحوم امام هم اینجا هیچ حاشیه-ای به بخش اول کلام مرحوم سید ندارند. بعضی از بزرگان اینجا به فرمایش سید تعلیقه زده اند و اشکال کرده اند؛ مرحوم محقق حائری یزدی، مرحوم آقای خوئی، مرحوم محقق عراقی، مرحوم خوانساری و مرحوم آقای گلپایگانی اینها کسانی هستند که عمدتاً در همین بخش اول به کلام سید ایراد گرفته اند که ما نظر اینها در ضمن نقل اقوال بعداً بیان خواهیم کرد. (ما اینجا نمی خواهیم این اقوال را یک به یک بیان کنیم بلکه غرض این است که اجمالاً مرحوم امام با کلام سید موافق هستند ولی بسیاری از بزرگان کلام سید را قبول ندارند.)

بخش دوم:

بخش دوم فرمایش سید این است: (این بخش در عبارت تحریر نیست اما ببینیم این یک مطلب اضافه و تازه ای نسبت به کلام مرحوم امام است و آیا می توانیم بگوییم سید در این بحث تفصیلی داده است یا نه؟) «وَأَمَّا إِذَا قُلْدَ مِنْ يَقُولُ بَطْهَارَهُ شَيْءٍ كَالْغَسَالَةِ ثُمَّ مَاتَ وَقُلْدَ مِنْ يَقُولُ بِنَجَاسَتِهِ فَالْصَّلَاةُ وَالْأَعْمَالُ السَّابِقَةُ مُحْكَمَةٌ بِالصَّحَّةِ وَإِنْ كَانَتْ مَعَ إِسْتِعْمَالِ ذَلِكَ الشَّيْءِ وَآمَانَ نَفْسِ ذَلِكَ الشَّيْءِ إِذَا كَانَ بَاقِيًا فَلَا يَحْكُمُ بَعْدَ ذَلِكَ بِطَهَارَتِهِ»

اولاً کلام سید این است «فأما إذا قلد» ظهور این عبارت این است که این یک تفاوتی با عبارت گذشته دارد چون آن مسئله را قبل از آن نقل کردند و فرمودند اگر عمل و عبادتی واقع شود می تواند بنابر صحت بگذارد و در اینجا می فرمایند «فأما إذا قلد» این اما

ص: 877

ظهور در این دارد که این مطلب، مطلبی غیر از مطلب سابق است. حال باید دید که آیا واقعاً این هست یا نیست؟

می فرماید اگر مقلد مرجع تقلیدی بوده که یک چیزی مثل غسل را پاک می دانست این شخص با این غسل لباسش را تطهیر کرد و با همین غسل وضو گرفت و نماز خواند و اعمالش را با این غسل انجام داد بعد این مجتهد از دنیا رفت و مقلد کسی شد که قائل به نجاست غسل است؛ می فرماید نمازها و اعمال گذشته او محکوم به صحت است ولو با همین غسل انجام شده باشد «و إن كانت مع استعمال ذلك الشيء» لکن «و اما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته» اما خود این غسل آن مقداری که از آن باقی مانده بعد از این دیگر نمی تواند حکم به طهارتش کند و دیگر وضو گرفتن و تطهیر لباس با آن جایز نیست.

مورد دیگر در رابطه با حکم تکلیفی مثال می زنند و می فرماید: «و كذا في الحليه و الحرمة فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد الأول و قلد من يقول بحرمة فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع و إباحه الأكل و اما إذا كان حيوان المذبوح موجوداً لا يجوز بيعه و لا أكله و هكذا»

می فرماید این عامی مثلاً از کسی تقلید می کرده است که قائل به جواز ذبح حیوان با آهن یا هر شیء برنده غیر آهنی بود که این حیوان طبق نظر مجتهد اول مذکی است یعنی بیع آن صحیح

و اکل آن حلال است اما این مجتهد از دنیا می رود این مقلد به مجتهدی رجوع می کند که قائل به عدم جواز ذبح به غیر حدید است یعنی اینکه اگر کسی سر حیوانی را به آلتی غیر از حدید برید این حیوان مذکی نبوده لذا بیع آن جایز نیست و خوردن آن حرام است. اینجا مرحوم سید می فرماید اگر به غیر حدید این حیوان را ذبح کرد و در زمان مجتهد اول قسمتی را فروخت و قسمتی را خورد و به آن دست زد همه اینها صحیح و پاک و حلال است اما اگر یک مقداری از آن باقی مانده بعد از رجوع به مجتهد دوم دیگر این را نه می تواند اکل کند و نه بفروشد چون میته محسوب می شود.

این بخش دوم فرمایش سید هم مورد اشکال بعضی از بزرگان از جمله مرحوم آقای حکیم، مرحوم آقای گلپایگانی و مرحوم آقای خوانساری واقع شده اما مرحوم امام(ره) اینجا هم حاشیه ای ندارند؛ حال می خواهیم ببینیم آیا نظر امام(ره) در اینجا با نظر سید متفاوت است؟ آیا مرحوم سید در این بخش دوم حقیقتاً تفصیلاً در مسئله ارائه می دهند؟ به نظر ما اینجا نظر امام(ره) با نظر مرحوم سید یکی است و سید هیچ تفصیلی در اصل مسئله نداده هرچند ظاهر عبارت به گونه ای است که گویا می خواند مطلب دیگری را بفرماید ولی هیچ فرقی بین نظر مرحوم سید و امام(ره) نیست ولو اینکه عبارت سید در اینجا اضافه ای دارد.

بررسی تفاوت بین کلام سید و امام(ره):

اضافه ای که مرحوم سید

ص: 879



دارند و امام هم با آن مخالفتی نکردند این است که مرحوم سید در واقع دارند بین دو صورت تفکیک می کند. دو صورتی که به حسب اصل حکمش یکی است و فرق نمی کند؛ در بخش اول عبارت مرحوم سید به اعمالی اشاره می کند که از ناحیه مکلف صادر شده اعم از عبادت یا عقد یا ایقاع و دیگر تمام شده است به این معنی که عقد، عبادت یا ایقاعی بوده در گذشته که الآن تمام شده است و بقایایی برای این اعمال وجود ندارد که الآن بخواهیم اثر بر آن مترتب کنیم. اما در بخش دوم مرحوم سید به کارهایی اشاره می کنند که از ناحیه مکلف محقق شده ولی هنوز بقایای آن موجود است و مکلف می خواهد الآن نسبت به آنها عملی انجام دهد مثلاً از ماء غسله هنوز یک مقداری مانده یا از حیوانی که ذبح شده هنوز مقداری باقی مانده که ایشان می فرماید نسبت به این مقداری که باقی مانده نمی تواند دیگر طبق فتوای مجتهد اول عمل کند و باید بر اساس فتوای مجتهد دوم رفتار کند. صرف نظر از این تفاوتی که ما بیان کردیم مرحوم سید در اصل مسئله تفصیلی ندادند؛ اما وقتی می گوید اعمالی که می خواهد در آینده انجام دهد باید طبق فتوای مجتهد دوم رفتار کند، این هم همین است و این چیزی غیر از فتوای امام نیست برای همین است که امام (ره) اینجا حاشیه ای ندارند. حکم هر دو صورت یکی است فقط تنها اضافه همین مطلبی است که بیان کردیم و آن اینکه اگر از آن عمل بقایایی

است که الآن می خواهد بر آن اثر مترتب شود، دیگر نمی تواند به فتوای اولی عمل کند لذا گفتند نمازی که با این غسل خوانده، درست است اما الآن دیگر نمی تواند با این غسله وضو بگیرد و نماز بخواند. اگر این ذبیحه را قبلاً فروخته بیعش صحیح بوده ولی الآن ولو بقیه همان ذبیحه است ولی الآن دیگر بیع آن صحیح نیست فقط توجه باید داشت که اینجا در خود همین مسئله ای که بیان کردیم دو صورت تصویر می شود:

یک وقت کسی با این غسله وضو گرفته و لباسش را با آن تطهیر کرده و نماز خوانده، اینجا گفته می شود آن نمازی که با آن لباس خوانده صحیح است و لباسش هم پاک است و وضویی هم که گرفته صحیح است ولی سؤال این است که یک وقت می گوئیم آیا الآن با همان لباسی که قبلاً تطهیر کرده می تواند نماز بخواند یا نه؟

و گاهی هم می گوئیم که آیا الآن می تواند با این غسله لباسش را تطهیر کند یا نه؟ یعنی در واقع در مورد بخش دوم که مرحوم سید فرمودند، می توانیم دو صورت فرض کنیم: یک صورت کاری است که قبلاً انجام شده که فرمودند صحیح است اما نسبت به اعمال آینده دو گونه می شود مسئله را تصویر کرد: یک صورت روشن و واضح این است که مثلاً این شخص الآن بخواند با این وضو بگیرد که صریح کلام سید است که جایز نیست. پس یک فرد روشن دارد و آن این است که اعمال گذشته صحیح است و یک فرض

روشن دیگر دارد که نسبت به آینده اعمالش صحیح نیست چون باید طبق فتوای مجتهد دوم عمل کند اما فرض دیگر این است که آیا با لباسی که قبلاً تطهیر کرده الآن می تواند نماز بخواند یا نه؟ یا مثلاً در مورد حیوانی که به غیر حدید ذبح شده که بر اساس فتوای مجتهد اول و در زمان حیات وی بیع و اکل آن صحیح و حلال است اما الآن بعد از موت مجتهد اول مقداری از گوشت آن حیوان باقی مانده، یک فرد روشن آنکه طبق نظر سید نمی تواند بر طبق فتوای اولی عمل کند این است که الآن نمی تواند این باقی مانده را بفروشد یا بخورد؛ چون میته محسوب می شود.

اما یک فرد دیگری هم وجود دارد و آن اینکه اگر دست این شخص در گذشته تماس پیدا کرده با این ذبیحه، آیا الآن با آن دست و لباس چه معامله ای بکنیم؟ آیا این را طاهر بدانیم یا نجس؟ آنچه که در مورد ذبیحه و هم در مورد غسل از کلام سید می توان استفاده کرد این است که این فرض محکوم به طهارت است یا محکوم به نجاست؟ راجع به این مسئله باید تأمل شود آیا از عبارت، نجاست این لباسی که سابقاً تطهیر شده و نجاست دستی که سابقاً تماس با این ذبیحه پیدا کرده، استفاده می شود یا نه؟

بحث جلسه آینده: در رابطه با این مسئله تأملی کنید تا بعد به جمع بندی اقوال پردازیم و ببینیم که بطور کلی چند قول در مسئله وجود دارد و بعد وارد بررسی ادله و اشکالاتی که

به این انظار و آراء شده بشویم. تذکر اخلاقی: شرم از خدا

روایتی است از امام موسی بن جعفر علیهما السلام که در کتاب تحف العقول نقل شده است؛

امام کاظم (علیه السلام) می فرماید: «إستحیوا من الله فی سرائرکم كما تستحیون من الناس فی علانیتکم» (1).

در خفا و پنهان از خدا شرم و حیا کنید همانگونه که در آشکار از مردم حیا می کنید.

انسان اگر به این نقطه برسد خیلی جایگاه مهمی می باشد؛ صرف نظر از بعضی انسان هایی که هیچ ابائی از انجام بعضی کارها در انظار مردم ندارند عموم مردم بهر حال همین که می بینند دو چشم ناظر آنهاست با احتیاط رفتار می کنند یعنی به گونه ای عمل می کنند که در دید بیننده باعث کوچکی و حقارت و تخفیف آنها نشود. ببینید در انظار دیگران درباره نوع غذا خوردن و کیفیت لباس پوشیدن و کل رفتار هایی که انسان انجام می دهد، انسان مراقب است مانند لباس که وقتی می خواهد از خانه بیرون بیاید مراقب است که غیر مرتب نباشد یا وقتی که احساس می کند که بیننده ای او را می بیند از انجام کارهایی که فکر می کند در دید بیننده خوب نباشد، ابا می کند و می خواهد یک چهره ی خوبی از خودش در نزد دیگران بسازد هم از نظر خصلت های اخلاقی و هم از نظر ظاهری؛ این یک میل عمومی است و اگر کسانی هستند که خیلی به این جهات توجه دارند یا به نوعی جنون دارند و یا اصطلاحاً آب از سرش گذشته که دیگر برایش فرقی نمی کند که

ص: 883

دیگران در مورد او چه فکری بکنند.

اگر در مقابل انسان های دیگر ما چنین رفتاری داریم که شرم و حیاء می کنیم یعنی یک عامل بازدارنده ای در درون ما وجود دارد که ما را مهار می کند آن وقت امام (علیه السلام) می فرماید: همان گونه که در علن و آشکار جلوی مردم شرم و حیا می کنید و از امور قبیح (به معنای عام) پرهیز می کنید در خفاء هم از خدا شرم و حیا کنید.

این خفاء یعنی خفاء عن الناس و گرنه در برابر خداوند همان حضور و آشکار است؛ چگونه در برابر مردم حیاء می کنیم چون علنی و آشکار است و یقین داریم که بیننده ای ما را می بیند اما در جایی که بینندگان عادی ما را نمی بینند و فکر می کنیم در خفاء هستیم، آنجا یک بیننده قوی تر و آگاه تر ما را می بیند. لذا همان حیاء و شرمی که نسبت به مردم داریم اگر همان حالت را انسان برای خود نسبت به خدا ایجاد کند بسیاری از گناهان انسان ریشه کن می شود. نه گناهان فعلی بلکه حتی گناهان ذهنی و فکری انسان ژاک می شود؛ ذهن انسان تمایلات به گناه و برخی امور قبیح دارد البته اینکه به مرحله ی عمل برسد یا نه بحث دیگری است، اگر انسان در این حد خدا را نه ناظر بر افعال بلکه حاضر و ناظر در درون خود ببیند دیگر در درون خود هم فکر و ذهن او دیگر آلوده به گناه نخواهد شد از جمله این امور باطنی حسد و حقد و کینه

ص: 884

و نفاق و ریا و بدخواهی و امثال آن می باشد که در این صورت گرفتار اینها نخواهد شد. آن وقت این یک تحول مهمی در انسان خواهد بود که خداوند این شاءالله این توفیق را به همه ما عنایت بفرماید.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 102

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله شانزدهم تاریخ:

16 اردیبهشت 1391

موضوع جزئی: بررسی کلام مرحوم سید درصحت

اعمال سابقه مصادف با: 13 جمادی الثانی 1433

سال

دوم جلسه: 102

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

خلاصه جلسه گذشته:

در مورد مسئله شانزدهم عرض کردیم امام(ره) و مرحوم سید بر این عقیده اند که اگر کسی از مجتهدی تقلید کرد و او از دنیا رفت سپس به مجتهد دومی رجوع کرد که فتوای او با فتوای مجتهد اول مخالف باشد اینجا بنا بر صحت اعمال سابقه گذاشته می شود لکن در مورد اعمالی که از این به بعد می خواهد انجام دهد باید بر اساس فتوای مجتهد دوم انجام دهد. بزرگان تعلیقاتی بر کلام مرحوم سید دارند که ما مجموعاً اگر بخواهیم اقوالی که را که در این رابطه وجود دارد نقل کنیم، حدوداً سه قول خواهد شد:

قول اول: قول امام(ره) و مرحوم سید از یک جهت که قائل به صحت اعمال سابقه هستند مطلقاً فقط در کلام مرحوم سید بین دو صورت تفکیک شده که این تفکیک را اگر بخواهیم تفصیل بنامیم این دیگر مانعی ندارد لکن آن تفصیلی که عرض کردیم بعضی به مرحوم سید نسبت دادند، به نظر

ما صحیح نیست.

کلام آقای خوئی درباره نظر مرحوم سید:

اینجا مرحوم آقای خوئی و همچنین بعض دیگر معتقدند مرحوم سید در مسئله تفصیل داده است؛ ایشان می فرماید: سید بین عبادات و معاملات بالمعنی الا-خص یعنی عقود و ایقاعات و بین غیر این دو یعنی بین عبادات و معاملات بالمعنی الاخص از احکام وضعیه و تکلیفیه تفصیل دادند؛ آقای خوئی می فرماید: محصل مسئله پنجاه و سوم عروه این است که در عقود و ایقاعات و همچنین در عبادات مقلد می تواند آثار صحت را بر اعمال سابقه بار کند ولو بحسب البقاء یعنی در عبادات و معاملات بالمعنی الاخص بر طبق فتوای مجتهد سابق عمل کرده و اثر صحت را بر آن کماکان حفظ کند اگرچه می داند این عمل یا عبادت بر طبق فتوای مجتهد دوم مخالف واقع است اما این شخص می تواند به همان اعمال گذشته اخذ کند و اثر بر آن بار کند. اما در احکام وضعیه و تکلیفیه فقط در صورتی می تواند به فتوای مجتهد سابق عمل کند که موضوع آن منعدم شده باشد یعنی فقط در صورتی می تواند آثار صحت را مترتب کند که موضوع آن عمل سابق از بین رفته باشد اما چنانچه موضوع آنها باقی باشد اینجا حتماً باید بر طبق فتوای مجتهد دوم عمل کند. (1) این تفصیلی است که مرحوم آقای خوئی به مرحوم سید نسبت می دهند که در عبادات و معاملات بالمعنی الاخص آثار صحت بر اعمال سابقه بار می شود اما در مورد احکام وضعیه و تکلیفیه اگر موضوع باقی باشد، دیگر حق ندارد به فتوای اولی عمل

کند و اگر موضوع از بین رفته باشد ترتیب اثر بر عمل سابق مانعی ندارد.

بررسی کلام مرحوم آقای خوئی:

چنانچه در جلسه گذشته بیان کردیم کلام مرحوم سید در واقع تفصیل نیست بلکه به طور کلی اگر در موردی موضوع باقی باشد ایشان می گوید نمی تواند به فتوای مجتهد اول عمل کند و اگر موضوع منعدم شده باشد می تواند به فتوای مجتهد اول اثر مترتب کند مثلاً اگر کسی عبادتی را انجام داد، اینجا دیگر موضوعی باقی نمی ماند تا بخواهد نسبت به آن فتوای دومی را رعایت کند، یک عملی واقع شده و این عمل تمام شده و این شخص بنا را بر صحت عمل سابق می گذارد یا مثلاً عقدی واقع کرده یا ایقاعی واقع کرده این طبیعتاً وقع و تم و دیگر موضوعی باقی نمانده تا بخواهد ببیند که آیا می تواند به فتوای مجتهد اول عمل کند یا نه و لذا در مورد اینها بنا را بر صحت اعمال سابقه می گذارد و اثر مترتب می کند. در مورد سایر موارد بعضی از اوقات موضوع باقی است و گاهی هم موضوع معدوم است؛ در همان مثالی که مرحوم سید زدند ایشان فرمودند اگر کسی حیوانی به غیر حدید ذبح کند که طبق فتوای مجتهد اول ذبح به غیر حدید جایز است لذا این حیوان مذکی محسوب می شود اما طبق فتوای مجتهد دوم این حیوان مذکی محسوب نمی شود چون حتماً باید به حدید ذبح شود؛ مرحوم سید در مورد این حیوان آن بیعی که این شخص در زمان حیات مجتهد اول انجام داده، می فرمایند صحیح

ص: 887



است چون در اینجا از آن بیع موضوعی باقی نمانده است (بیع واقع شده و حکم به صحت آن بیع شده) اما نسبت به آن مقداری که باقی مانده بیع صحیح نیست.

حال اینکه مرحوم سید فرموده در این مورد بیع گذشته صحیح است ولی الآن اگر بخواهد بیع کند صحیح نیست آیا همان تفصیلی است که آقای خوئی به سید نسبت می دهد؟ این کلام ابهام دارد مگر این بیعی که این شخص انجام داده در زمان حیات این عقدی بوده این عقد تمام شده و موضوعی باقی نمانده تا الآن بگوییم حق ندارد بر اساس فتوای مجتهد اول عمل کند و اگر بخواهد الآن بیع انجام دهد می گوئیم این عقد صحیح نیست؛ این هم یک عقد است الآن نسبت به این موضوع باقی مانده عقد صحیح نیست پس چرا ایشان می فرماید فقط در خصوص احکام وضعیه و تکلیفیه اگر موضوع باقی باشد نمی تواند به فتوای اولی عمل کند اما اگر موضوع باقی نمانده باشد اشکالی ندارد و عملی که بر اساس فتوای اولی انجام داده صحیح است و اثر مترتب می شود؛ وجهی برای این بیان نیست. شاهد بر این مطلب هم که ما عرض می کنیم این است: کسانی که مدعی عدم صحت اعمال سابقه مطلقاً می باشند، آنها در مورد بیع سابق هم اشکال می کنند و می گویند این بیع صحیح نیست در حالی که سید نسبت به بیع سابق که اشکالی ندارد و آن را صحیح می داند.

چگونه بین عقود و ایقاعات و عبادات و بین احکام وضعیه و تکلیفیه تفصیل داده شده

است؟ این تفصیل بین عبادات و معاملات بالمعنی الاخص از طرفی و غیر اینها از احکام وضعیه و تکلیفیه نیست ملاک کلی این است: هر چیزی که موضوع آن منعدم شده باشد ایشان می گویند اعمال سابقه ای که انجام شده، صحیح است و اگر موضوع باقی مانده باشد در واقع این نیازمند یک عمل جدید در رابطه با این موضوع باقی مانده است یعنی اگر بخواهد در رابطه با این موضوع کار جدیدی انجام دهد باید بر اساس فتوای دومی عمل کند.

پس خلاصه ی اشکال ما به آقای خوئی این شد که بطور کلی اگر موضوع باقی باشد ایشان می گویند نمی توان به فتوای مجتهد اول عمل کرد و اگر موضوع باقی نباشد عملی که به فتوای مجتهد اول انجام شده صحیح است و اثر بر آن مترتب می شود و این با تفصیلی که آقای خوئی بیان کرده اند فرق می کند.

لذا تفصیلی را آقای خوئی به سید نسبت داده که در مواردی حکم به صحت اعمال سابقه می شود و در مواردی حکم به صحت نمی شود، این در واقع این چنین نیست که بین عقود و ایقاعات و عبادات و احکام وضعیه و تکلیفیه تفصیل داده شده باشد بطور کلی هر جایی که عمل جدیدی بخواهد از ناحیه مکلف نسبت به آن موضوع صادر شود این باید بر اساس فتوای دومی باشد و اگر عمل جدیدی نباشد و در گذشته انجام شده باشد مانند عقد نکاح این دیگر عمل جدیدی محسوب نمی شود و استمرار همان زوجیت است که بین آنها برقرار شده است و اگر هم

بخواهیم این کلام سید را تفصیل بدانیم باید به این شکل بیان کنیم نه آنگونه که مرحوم آقای خوئی فرموده اند. بحث ما فعلاً در مورد این تفصیلی است که به مرحوم سید نسبت داده شده و در مقام بیان اشکالات بیان سید و اشکال آقای خوئی به مرحوم سید نیستیم.

قول دوم: قول کثیری از بزرگان مانند حائری یزدی، خوانساری و محقق عراقی و امثال اینها که قائل به عدم صحت اعمال سابقه مطلقاً هستند. (1)

قول سوم: این قول هم تفصیلی است که مرحوم آقای خوئی در مسئله داده اند ایشان معتقد است عملی که بر طبق فتوای مجتهد اول واقع شده یا به گونه ای است که نقص در آن مع السهور یا جهل مضر به صحت نیست یا نقصی است که مضر به صحت است مطلقاً؛ اگر نقصی باشد که به صحت ضرر نمی زند اعاده واجب نیست و اگر نقصی است که مضر به صحت است در آن تفصیل وجود دارد: اگر از کسی تقلید کند که قائل به عدم وجوب سوره در نماز است بعد او از دنیا برود و از کسی تقلید کند قائل است به وجوب سوره در نماز، اینجا اعاده نماز بدون سوره نه در وقت و نه در خارج وقت لازم نیست چون این نقصی نیست که مضر به صحت صلاه باشد اما در مواردی مثل طهور اینجا خودش دو حالت دارد: اگر اجتهاد دومی از باب احتیاط باشد، اعاده در وقت لازم است ولی در خارج وقت لازم نیست اما اگر اجتهاد دومی بر اساس دلیل باشد، آن وقت مطلقاً باید اعاده کند هم در داخل

ص: 890

این تفصیل در واقع یک تفصیل چند شعبه ای است.

پس ما اینجا بطور کلی یا سه قول یا چهار قول در مسئله داریم؛ اگر نظر سید یک تفصیل در مسئله بدانیم که فی الواقع تفصیل نیست. دو نکته:

قبل از اینکه اقوال را بررسی و مستندات این اقوال را بگوییم، چند نکته برای روشن شدن بحث لازم است بیان شود:

نکته اول:

در کلمات بسیاری از بزرگان حکم به صحت اعمال سابقه یا عدم صحت اعمال سابقه مبتنی بر مسئله اجزاء شده یعنی این بحث را از صغریات و مصادیق بحث اجزاء دانسته اند؛ بحث اجزاء تفصیلاً در اصول مورد بررسی قرار گرفته است. صورت این مسئله در اصول این است: آیا اتیان به امر ظاهری مجزی از واجب هست یا نه؟ یعنی اگر فرض کنید کسی مثلاً بر اساس استصحاب نماز جمعه را در عصر غیبت واجب تعیینی دانست (یک حکم ظاهری) و لذا نمازهای ظهر جمعه را ترک کرد و اتیان به مأموریه به امر ظاهری کرد یعنی نماز جمعه خواند بعد واقع قائم شد مثلاً روایتی منکشف شد بر اینکه ظهر جمعه نماز ظهر تعیین دارد و نماز جمعه جایز نیست پس اینجا مدتی نماز ظهر را ترک کرده است، سؤال این است که آیا اتیان به مأموریه به امر ظاهری مجزی از حکم واقعی هست یا نیست؟ اگر گفتیم مجزی می باشد معنایش این است که اعاده و قضاء لازم ندارد و اگر گفتیم مجزی نیست معنایش این است که اعاده و قضاء لازم دارد.

شبهه این در موارد تبدل رأی یک مجتهد مطرح است

ص: 891

یعنی اگر مجتهدی مثلاً بر اساس یک روایتی فتوی داد به وجوب تعیینی نماز جمعه بعد از مدتی به روایتی برخورد کرد و نظرش عوض شد قائل به وجوب تعیینی نماز ظهر شد (تبدل رأی برای مجتهد بواسطه ی خطا بودن حجت قبلی حاصل شد) بحث این است که آیا اعمالی که مقلد بر اساس فتوای این مجتهد سابقاً انجام داده و اتیان به یک مأمور به به امر ظاهری کرده و حالا کشف خلاف شده، این مجزی از واقع هست یا نه؟ یعنی الآن باید همه اعمال گذشته را که به فتوای آن مجتهد عمل کرده اعاده کند؟ کسی که معتقد به اجزاء است می گوید اعاده لازم نیست و کسی که قائل به عدم اجزاء است می گوید اعاده لازم است.

یا مثلاً در موارد عدول از یک مجتهد به مجتهد دیگر اینها مشهور می گویند اگر مقلد از مجتهد حی به یک حی دیگر رجوع کرد و فتوای این دو با هم فرق داشت، اینجا بحث اجزاء مطرح می شود که آیا اعمالی که بر طبق فتوای مجتهد قبلی انجام داده، صحیح است؟ آیا ما قائل به اجزاء هستیم یعنی اتیان به مأمور به، به امر ظاهری را مکفی از واقع می دانیم یا نه؟ بحث از اجزاء مفصلاً در اصول مطرح شده و ما نحن فیه را هم از صغریات بحث اجزاء قرار داده اند؛ می گویند اینجا هم وقتی از یک مجتهد میت عدول به حی کرد پس در واقع اعمالی را بر طبق فتوای میت در زمان حیات او انجام داده، آیا الآن که به فتوای مجتهد دوم آن اعمال باطل

است باید آن اعمال را اعاده کند یا نه؟ مشهور ما نحن فيه را از صغریات و مصادیق بحث اجزاء قرار داده اند.

بحث جلسه آینده: اما باید ببینیم که این مطلب درست یا نه و آیا واقعاً ما نحن فيه از مصادیق بحث اجزاء هست یا نه؟ آیا واقعاً باید این موضوع صرفاً مبتنی بر مسئله اجزاء مورد رسیدگی قرار بگیرد یا نه؟ این مسئله در فهم مسئله خیلی تعیین کننده است که انشاء الله در جلسه آینده مورد بررسی قرار خواهیم داد.

«والحمد لله رب العالمین»

### جلسه: 103

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله شانزدهم تاریخ:

17 اردیبهشت 1391

موضوع جزئی: ادله

صحت اعمال سابقه مصادف

با: 14 جمادی الثانی 1433 سال

دوم جلسه: 103

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

خلاصه جلسه گذشته:

عرض کردیم قبل از بررسی اقوال و مستندات اقوال لازم است دو نکته را متعرض شویم؛ نکته اول این بود که در کلمات بسیاری از بزرگان حکم به صحت اعمال سابقه یا عدم صحت اعمال سابقه مبتنی بر مسئله اجزاء شده است. مواردی را که در آن موارد مسئله اجزاء را مطرح کرده اند، توضیح دادیم. جامع آن موارد انکشاف خلاف در احکام است یعنی اینکه بحث می شود اگر کسی اتیان به مأموریه ظاهری کرد این کفایت از امر واقعی و واجب واقعی می کند یا نه، این در صورتی معنی پیدا می کند که کشف خلاف شود یعنی معلوم شود آنچه را که سابقاً انجام داده، صحیح نبوده و مطابق با

واقع نبوده است. در موارد تبدل رأی مجتهد در موارد دیگری که همه آنها از صغریات بحث اجزاء محسوب می شوند این مسئله مهم است «انکشاف خلاف» آن وقت باید بحث شود که آن عملی که مکلف انجام داده کفایت می کند یا خیر و نیاز به اعاده و قضاء دارد یا ندارد یعنی حال که انکشاف خلاف شده دیگر آیا لازم است عمل را بر طبق این حجت صحیح و درست انجام دهد یا نه. این روشی است که مشهور در این مسئله پی گرفته اند.

توضیح نکته اول:

اما باید دید که آیا واقعاً این درست است که اساساً ما حکم به صحت اعمال سابقه و عدم صحت اعمال سابقه را مبتنی بر اجزاء کنیم؟ یعنی بگوییم کسانی که در آن موضوع قائل به اجزاء هستند، طبیعتاً اینجا حکم به صحت اعمال سابقه می کنند و کسانی که قائل به عدم اجزاء هستند اینجا حکم به عدم صحت اعمال سابقه می کنند؛ آیا این را در اینجا می توان پذیرفت یا نه؟ به نظر می رسد این مسئله از صغریات بحث اجزاء نیست ما اصلاً نباید این مسئله را مبتنی بر مبحث اجزاء کنیم چون محل نزاع در باب اجزاء جایی است که کشف خلاف شود. این یک نکته ی محوری در باب اجزاء می باشد لذا اگر جایی مسئله کشف خلاف مطرح نبود طبیعتاً ما نمی توانیم آن مورد از صغریات مسئله اجزاء بدانیم. اصلاً غیر از این موضوع محل بحث ما در عدول از یک حی به حی مساوی مثلاً باید ببینیم که آیا اگر کسی از یک مجتهد

حی به حی دیگر رجوع کند، اینجا کشف خلاف مطرح است؟ به این معنی که الآن که رجوع به مجتهد حی می کند و فتوای این حی مخالف با فتوای مجتهد سابق است این معنایش این است که او بر خلاف واقع فتوی داده و الآن بر مقلد لازم است اعمالی را که بر طبق فتوای مجتهد سابق عمل کرده، اعاده کند. ولی قطعاً در عدول از یک مجتهد به مجتهد دیگر مسئله کشف خلاف مطرح نیست برای اینکه در زمانی که از آن مجتهد تقلید می کرد، فتوای او برای مقلد حجت بوده الآن به هر دلیلی رجوع به حیساوی می کند بعد از رجوع، فتوای مجتهد دوم برای مقلد حجت فعلیه پیدا می کند؛ اگر فتوای دوم حجت فعلیه پیدا کرد معنایش این نیست که فتوای اولی قبلاً هم حجت نبوده مقلد از این به بعد باید بر طبق فتوای مجتهد دوم عمل کند چون این فتوی بعد از رجوع مقلد حجت فعلیه پیدا کرده است. بطور کلی ادله حجت فتوای مجتهد فتاوی همه مجتهدین را حجت قرار می دهد لکن فتاوی مجتهدین حجت شأنی دارند و بعد از رجوع مقلد است که آن حجت، فعلیت پیدا می کند. اگر یک فتوایی حجت فعلیه پیدا کرد معنایش این نیست که آن فتوای که سابقاً حجت بوده در همان زمان هم حجت نداشته است پس اینجا اصلاً مسئله کشف خلاف مطرح نیست. ولی در مسئله تبدل رأی انکشاف خلاف و خطا مطرح است یعنی فرض کنید از یک مجتهدی تقلید می کرده بر اساس فتوایی که او در رساله نوشته بود عمل کرده حال



نظر مجتهد عوض می شود، معنای تبدل رأی مجتهد این است که به یک دلیل و مستندی دست پیدا کرده که به اعتبار آن دلیل و مستند رأیش عوض شده است یعنی به نظر او مستند و دلیل فتوای قبلی تمام نبوده؛ اینجا انکشاف الخلاف و خطا محقق شده است و نشان می دهد که این مجتهد به خطا چنین فتوایی داده و واقع چیز دیگری بوده است.

حال با این توضیحاتی که گفتیم ببینیم آیا اگر کسی به فتوای مجتهدی در زمان حیاتش عمل کرده و بعد از فوت آن مجتهد به مجتهد دومی رجوع کرده که فتوای او با فتوای مجتهد اول مخالف است آیا اینجا انکشاف الخلاف شده است؟ آیا اینجا اگر فتوای مجتهد دوم بر خلاف مجتهد اول باشد، این رجوع به مجتهد دوم به این معناست که فتوای مجتهد اول خطا و بر باطل بوده است؟

آنچه که به نظر می رسد این است که اینجا اصلاً مسئله کشف خلاف نیست بلکه آن چیزی که اتفاق افتاده این است که تا زمانی که مجتهد زنده بود ادله حجیت فتوی، فتوای آن مجتهد را برای این مقلد حجت فعلی قرار داده بود و موت باعث از بین رفتن حجیت فتوی در زمان حیات قطعاً نمی شود. تنها چیزی که پیش می آید این است که به سبب موت شک و شبهه ای در ذهن مقلد ایجاد می شود که مبدا فتوای او دیگر از این به بعد حجت نباشد لکن ادله ی جواز بقاء بر تقلید میت و از جمله استصحاب اثبات کرد که به این احتمال اعتنا نمی

شود یعنی حتی بعد الموت هم حجیت فتوای میت باقی می باشد. البته عده ای مثل مرحوم آخوند و نائینی می گویند وقتی موت عارض شد بقاء بر تقلید میت مطلقاً جایز نیست.

ولی بهر حال ما چه قائل به جواز بقاء بر تقلید میت باشیم و چه قائل به عدم جواز بقاء بر تقلید میت باشیم، هیچ کدام از این دو طائفه نسبت به حجیت فتوای مجتهد در زمان حیات او تردید ندارند بلکه بحث درباره پس از موت است و الا فتوای او در زمان حیاتش حجت بوده و عمل مکلف به آن فتوی هم مسقط ذمه او از اشتغال به تکلیف بوده است. حال اگر رجوع به مجتهد دوم کرد این معنایش این است که از این به بعد فتوای مجتهد دوم برای او حجیت فعلیه پیدا می کند اما این سبب نمی شود که حجیت فتوای مجتهد اول در زمان حیاتش هم از حجیت ساقط شود.

لذا به طور کلی در همه مواردی که از یک مجتهدی به مجتهد دیگر عدول می شود (چه از حی به حی و چه از میت به حی) اساساً کشف خلاف و خطا مطرح نیست. بله در موارد تبدل رأی کشف خلاف و خطا معنی دارد. بنابراین اگر در رجوع از یک مجتهد به مجتهد دیگر انکشاف خلاف و خطا مطرح نبود، دیگر معنی ندارد آن را از مصادیق و صغریات بحث اجزاء قرار دهیم چون اساس بحث اجزاء بر انکشاف خطاست و در مسئله محل بحث ما اصلاً انکشاف خلاف نشده است.

نکته دوم:

اینکه مواردی که به دلیل خاص در آنها اعاده

ص: 897

یا قضاء لازم نیست، از محل بحث ما خارج می باشند مثلاً فرض کنید در مورد همین مثالی که مرحوم سید بیان کردند یعنی اکتفاء به تسبیحه واحده که فتوای یک مجتهدی است و مقلد بر اساس فتوای او اکتفاء به تسبیحه واحده کرده است بعد از موت او رجوع به مجتهدی کرده که قائل به عدم اکتفاء به تسبیحه واحده است اینجا با وجود علم به مخالفت فتوای مجتهد دوم با فتوای مجتهد اول و با وجود اینکه عمل مقلد مخالف واقع است اما اینجا اعاده و قضاء ندارد ولی دیگر آن ربطی به بحث ما ندارد. همه کسانی که قائلند به صحت اعمال سابقه یا عدم صحت اعمال سابقه در خصوص این مورد و مسائل مربوط به نماز که ممکن است اخلاص از ناحیه اجزاء و شرایط غیر رکنی نماز باشد، همه قائلند به عدم وجوب اعاده و قضاء چون دلیل خاص داریم؛ حدیث لاتعداد اقتضاء می کند این اعمال صحیح باشد «لاتعداد الصلاه الا من الخمسه الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود»<sup>(1)</sup>.

اینجا به استناد دلیل خاص حکم به صحت نماز شده لذا این موارد از دایره بحث ما خارج است. البته در مورد اینکه حدیث لاتعداد مختص ناسی است یا شامل جاهل قاصر و مقصر است اختلاف است مرحوم نائینی معتقد است حدیث لاتعداد فقط مختص به ناسی است اگر ما حدیث لاتعداد را مختص به شخصی که این اجزاء و شرایط غیر رکنی را فراموش کرده بدانیم آن وقت جاهل قاصر و مقصر داخل محل نزاع می شوند اما اگر گفتیم حدیث لاتعداد اعم است یعنی هم شامل ناسی

ص: 898

---

1- . وسائل، ج 1، ص 371، ابواب وضو، باب 2، حدیث 8.

می شود و هم شامل جاهل قاصر و هم شامل جاهل مقصر می شود یعنی حتی اگر کسی احتمال هم می داده که تسبیحات اربعه باید تکرار شود ولی فحص و سؤال نکرده و نماز را با یک تسبیحه خوانده، در این مورد بعضی می گویند که حدیث لاتعداد حتی این مورد را هم شامل می شود و اعاده لازم نیست. بنابراین اگر ما حدیث لاتعداد را اعم از ناسی و جاهل دانستیم طبیعی است که همه اینها از محل نزاع خارج می شوند.

محصل بحث این شد که در جایی که دلیل خاص مثل حدیث لاتعداد نباشد ما می خواهیم ببینیم در جایی که کسی به فتوای مجتهدی عمل کرده و بعد از موت او به سراغ مجتهد دیگر رفته که فتوای او مخالف با فتوای مجتهد اول است، آیا اینجا حکم به صحت اعمال سابقه می شود یا اینکه حکم به عدم صحت اعمال سابقه می شود؟

عرض کردیم اقوال مختلفی اینجا وجود دارد که ما باید ادله این قول را بررسی کنیم البته با توجه به دو نکته ای که بیان کردیم. ما اینجا در مقام بررسی ادله، دیگر اجزاء را به عنوان یکی از ادله ذکر نمی کنیم؛ بالاخره قائلین به صحت وقتی می گویند این مسئله مبتنی بر اجزاء است و قائل به اجزاء هستند، یکی از ادله مهم آنها بر صحت، مسئله اجزاء است یا اگر کسی در مبحث اجزاء قائل به عدم اجزاء شد، طبق مسلک قوم که این مسئله را مبتنی بر مبحث اجزاء کردند، در اینجا قائل به عدم صحت اعمال سابقه می شود. اما

اصلاً کاری به بحث اجزاء نداریم و به طور کلی می خواهیم ببینیم که کدامیک از این اقوال حق است و بالاخره حکم به اعمال سابقه کنیم  
كما ذهب اليه الامام في التحرير و السيد في العروه یا نه مثل سایرین قائل به عدم صحت باشیم؟

قول اول: قول به صحت مطلقاً

یک قول، قول به صحت مطلقاً است؛ چند دلیل بر صحت اعمال سابقه اقامه شده است:

دلیل اول:

این دلیل به نظر ما عمده ترین دلیلی است که بر این قول می توان ذکر کرد. دلیل این است که با موت مجتهد حجیت فتوای او در زمان  
حیانتش ساقط نمی شود (همان مطلبی که در نکته اول اشاره کردیم). وقتی ما معتقدیم فتوای مجتهد حجت است و ادله حجیت فتوای  
مجتهد برای ما فتاوی مجتهدین را حجت می کند تا مادامی که مانعی در برابر این حجیت ایجاد نشده، این حجیت ثابت است در ما نحن  
فیه تنها مسئله موت احتمال سقوط حجیت را ایجاد می کند؛ گفتیم کسانی هم که قائل به عدم جواز بقاء بر تقلید میت هستند در واقع  
مدعی هستند امد حجیت به موت پایان می پذیرد نه اینکه قائل شوند به اینکه به موت حجیت فتوی حتی در زمان حیات مجتهد هم ساقط  
می شود. بر اساس مبنای عدم جواز بقاء بر تقلید میت فتوی در زمان حیات از حجیت ساقط نشده است. بنابر قول به جواز بقاء که حجیت  
الآن هم وجود دارد و زائل نمی شود تا مادامی که مقلد رجوع به مجتهد دوم نکرده باشد. بنابراین اگر ادله حجیت فتوی دلالت

ص: 900

بر حجیت فتوی بکند اعمالی که مستند به آن حجت واقع شده صحیح است و دیگر نیازی به اعاده و قضاء ندارد و فرض هم این است که کشف خلاف هم نشده تا در صحت اعمال گذشته تردید حاصل شود پس بنابراین به نظر ما مهمترین دلیل در این موضوع همین دلیلی است که ما بیان کردیم که قول به صحت به اعمال سابقه را اثبات می کند.

دلیل دوم: اجماع

بعضی بر این مسئله ادعای اجماع کرده و گفته اند بطور کلی در عبادات و معاملات اجماعی است که اعاده یا قضاء اعمال سابقه لازم نیست البته بعضی هم یک تفصیلی بین عبادات و معاملات داده یعنی گفته اند اجماع بر عدم لزوم اعاده و قضاء فقط در باب عبادات است در معاملات چنین اجماعی نیست. ما فعلاً با این تفصیل کاری نداریم. بالاخره یک دلیل قول به صحت اعمال سابقه اجماع است حتی بعضی ادعای ضرورت کرده و گفته اند این ضرورت فقه است که اعمال سابقه که مستند به حجیت فتوای مجتهد سابق است صحیح بوده و اعاده و قضاء لازم ندارد.

اشکال دلیل دوم:

این دلیل به نظر ما تمام نیست برای اینکه با وجود مخالفین زیادی که در این مسئله وجود دارد، ادعای اجماع باطل است به علاوه در مقابل این اجماع بعضی ادعای اجماع بر لزوم اعاده و قضاء کرده اند از جمله مرحوم علامه پس با وجود این ادعای اجماع در مقابل چگونه می توان گفت که این مسئله اجماعی می باشد لذا دلیل دوم به نظر ما تمام نیست. دلیل سوم: سیره مشرع

ص: 901

یره مشرعه از ابتداء بر این بوده که در این موارد اعاده و قضاء نکنند و بناء را بر صحت اعمال سابقه بگذارند؛ اگر ملاحظه شود یکی از موارد مهمی که می توان این سیره را بین مشرعه ملاحظه کرد موارد عدول از میت به حی است؛ کجا نقل شده که مشرعه وقتی از یک میت به حی رجوع می کردند و فتوای آن حی با مجتهد میت مخالف بوده، مشرعه اعاده و قضاء می کرده اند؟ بالاخره اگر چنین چیزی بود باید این مسئله در کلمات بزرگان و کتب آنها ذکر و مطرح می شد لو کان لبان. لذا این مطلب قطعاً باطل است. بلکه ما بالاتر را ادعا می کنیم یعنی این سیره مشرعه کاملاً قابل احراز است چون آنچه در سیره مهم است احراز صغراست البته اتصال آن سیره به زمان معصوم هم باید کشف شود.

لذا به نظر می رسد این سیره از نظر صغروی قابل احراز است و سیره مشرعین بر این بوده و هست؛ بنابراین وقتی این سیره محرز است و از سیر مستحدثه ی بین مسلمین هم نیست لذا ما می توانیم نتیجه بگیریم که اعمال سابقه صحیح است و لزومی به اعاده و قضاء نیست.

بحث جلسه آینده: سه دلیل دیگر هم بر صحت وجود دارد که ان شاء الله در جلسه آینده بیان خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 104

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله شانزدهم تاریخ:

18 اردیبهشت 1391

موضوع جزئی: ادله

صحت اعمال سابقه مصادف

با: 15 جمادی الثانی 1433 سال

دوم جلسه: 104

«الحمد لله رب

ص: 902

خلاصہ جلسہ گذشتہ:

بحث در ادلہ قائلین بہ صحت اعمال سابقہ مطلقاً بود؛ عرض کردیم اگر مقلدی از مجتہدی تقلید می کردہ کہ قائل بہ صحت عمل بود یعنی قائل بہ عدم اعتبار یک شرط یا جزء در عبادت یا عقد یا ایقاع بود. بعد از موت آن مجتہد سراغ مجتہدی رفتہ و از مجتہدی تقلید کردہ کہ قائل بہ اعتبار آن شرط یا جزء در عبادت یا عقد یا ایقاع است؛ اینجا اعمال سابقہ ای کہ بر اساس فتوای مجتہد اول انجام دادہ، صحیح است لکن از این بہ بعد باید بر طبق فتوای مجتہد دوم عمل کند. عرض کردیم قائلین بہ صحت حدوداً شش دلیل بر مدعای خودشان اقامہ کردہ اند کہ سہ دلیل را در جلسہ گذشتہ بیان کردیم:

دلیل چہارم:

اگر بگوییم کسی کہ از میت عدول بہ حی کردہ باید تمام اعمال گذشتہ ساش را اعادہ یا قضاء کند، این مستلزم عسر و حرج است و این عسر و حرج ہم نفی شدہ است پس نتیجہ اینکہ اعادہ یا قضاء اعمال گذشتہ لازم نیست. این بہ معنای صحت اعمال سابقہ است.

صورت این دلیل صورت یک قیاس استثنائی است؛ اگر بگوییم کسی کہ از میت عدول بہ حی کردہ باید ہمہ اعمال گذشتہ اش را اعادہ و قضاء کند (مقدم) مستلزم عسر و حرج است (تالی) إن کان المقدم فالتالی لکن التالی باطل یعنی عسر و حرج منفی می باشد و در شرع عسر و حرج نفی شدہ فالمقدم مثلہ یعنی مقلدی کہ

ص: 903



از میت عدول به حی کرده، لازم نیست همه اعمال گذشته را اعاده و قضاء کند و این معنایش این است که اعمال گذشته او صحیح بوده است.

بررسی دلیل چهارم:

مقدمه دوم این قیاس استثنائی قطعی است یعنی اینکه عسر و حرج در شریعت قطعاً نفی شده است و تردیدی در آن نیست که در جای خودش ثابت شده است. بحث در مقدمه اول است یعنی ملازمه بین مقدم و تالی که باید ببینیم اگر حکم به وجوب اعاده و قضاء بشود یا به عبارت دیگر قائل شویم به اینکه اعمال سابقه صحیح نیست آیا این مستلزم عسر و حرج هست یا نه؟ در همه قیاس های استثنائی آنچه که در مقدمه اول قیاس مهم است، اثبات ملازمه بین مقدم و تالی است و مقدمه دوم هم باید ثابت شود؛ اینجا باید دید ملازمه اعاده اعمال سابقه با عسر و حرج قابل اثبات هست یا نه. یعنی اگر مثلاً قرار بر این شد مقلد همه اعمال گذشته اش را اعاده کند آیا مستلزم عسر و حرج است واقعاً؟ قطعاً در بعضی از موارد اعاده و قضاء اعمال سابقه مستلزم عسر و حرج است مثلاً فرض کنید کسی همه نمازهایش را بخواهد اعاده و قضاء کند یا عقود و ایقاعاتی که واقع کرده اگر صحیح نباشد این در بعضی موارد مستلزم عسر و حرج می باشد یعنی ما به نحو موجهی جزئی می توانیم مقدمه اول مستدل را بپذیریم اما به نحو موجهی کلیه قابل قبول نیست و همه جا اعاده و قضاء اعمال سابقه مستلزم عسر و حرج نیست فرض کنید

ص: 904

کسی حج انجام داده است دوباره بخواهد این حج را انجام دهد این چه عسر و حرجی دارد؟ لذا ما ادعای مستدل که در مقدمه اول به نحو کلی بین وجوب اعاده و قضاء اعمال سابقه و عسر و حرج ملازمه برقرار کردند، موافق نیستیم. (عسر و حرج غیر از مشقت است و عسر و حرج یعنی مشقتی که تحمل آن برای نوع مردم مشکل است و ملاک در آن هم عسر و حرج نوعی است نه شخصی) بنابراین با ملاحظه این امور به نظر می رسد این استدلال تمام نیست.

دلیل پنجم:

به این بیان که اگر قرار باشد هر کسی که از میت به حی عدول می کند لازم باشد اعمال سابقه اش را اعاده یا قضاء کند و ما به او بگوییم اعمال گذشته تو صحیح نیست این مستلزم عدم اطمینان و عدم وثوق به فتواست و عدم وثوق به فتوی هم خودش یک امری است که توالی فاسده غیر قابل جبران دارد یا حداقل اینکه خودش فی نفسه امر قبیحی است

اگر بخواهیم این استدلال را فنی تر بیان کنیم این هم یک قیاس استثنائی می باشد به این بیان که:

اگر حکم به وجوب اعاده اعمال سابقه شود لازم می آید هیچ اطمینانی به فتوی باقی نماند و عدم اطمینان به فتوی جایز و صحیح نیست (تالی فاسد دارد) نتیجه اینکه حکم به وجوب اعاده اعمال سابقه نمی شود.

مقدمه اول این قیاس در واقع ملازمه بین دو چیز را برقرار می کند و آن دو چیز حکم به وجوب اعاده اعمال سابقه با عدم وثوق

ص: 905

به فتوی است یعنی می خواهد بین این دو امر ملازمه برقرار کند و مقدمه دوم هم معلوم است و آن اینکه عدم وثوق به فتوی تالی فاسد دارد (اینکه مکلفین نوعاً به فتاوا اطمینان نداشته باشند و همیشه نگران این باشند که این فتوی روزی ابطال آن آشکار خواهد شد و این موجب سردگمی و عدم اطمینان آنها خواهد شد) این مقدمه دوم ظاهراً بحثی ندارد یعنی عدم وثوق به فتوی قابل قبول نیست زیرا فرض کنید مکلفین که عمده ترین راه معرفت احکام برای آنها تقلید است اگر به فتاوی مجتهدین اطمینان نداشته باشند، دیگر این طریق برای آنها اطمینان بخش نخواهد بود و لذا این مسئله قابل قبولی نیست و تالی فاسدهای زیادی دارد.

اما مقدمه اول اینکه آیا واقعاً بین حکم به وجوب اعاده و قضاء اعمال سابقه و عدم وثوق به فتوی ملازمه هست یا نه؟ یعنی مثلاً به مقلد گفته شود وقتی از میت به حی رجوع کرد اگر فتوای حی مخالف فتوای میت بود همه اعمالی را که در گذشته در زمان حیات مجتهد اول انجام داده باطل است و باید همه را اعاده یا قضاء کند، آیا این مستلزم عدم وثوق و عدم اطمینان به فتوی هست یا نه؟ به نظر ما هست و قطعاً اینچنین است یعنی اگر قرار باشد ما به مقلد بگوییم همه اعمال گذشته را اعاده کن، این بطور قهری موجب عدم اطمینان به فتاوا خواهد شد چون اگر این اطمینان نباشد در مورد هر مجتهدی که به فتوای او عمل می کند، باز هم اطمینان به این فتوی و اینکه او

را به واقع برساند، ندارد. لذا در مورد هر عملی که می خواهد انجام دهد این نگرانی در او هست که به واقع نرسد و این به قصد قربت او لطمه می زند و این مسئله تالی فاسدهای متعددی خواهد داشت لذا به نظر می رسد هم مقدمه اول و هم مقدمه دوم تمام است و این استدلال به نظر ما صحیح است.

اشکال مرحوم آقای حکیم:

آقای حکیم به این استدلال اشکال دارند؛ ایشان در واقع به همین مقدمه اول اشکال کرده اند یعنی ملازمه بین حکم به وجوب اعاده و عدم وثوق به فتوی را نپذیرفتند و می فرمایند در هر جایی حکم به عدم صحت اعمال سابقه موجب عدم اطمینان به فتوی نیست. سپس این را به احکام ظاهریه تنظیر کرده و می فرمایند در بسیاری از موارد که به حکم ظاهری عمل می شود مثل اصل عملی این احتمال وجود دارد که اماره ای بر خلاف آن پیدا شود پس باید گفت در مورد اصول عملیه هم مطلقاً هیچ اطمینانی نیست؛ این چه اشکالی دارد؟ این عدم اطمینان به فتوی لزوماً از حکم به عدم صحت اعمال سابقه پدید نمی آید. البته احتمال هم دارد که بگوییم مرحوم آقای حکیم در مقدمه دوم اشکال می کنند که در موارد زیادی این احتمال وجود دارد (احتمال قیام اماره بر خلاف مقتضای اصل عملی) و احتمال قیام اماره بر خلاف مقتضای اصل عملی، چه بسا موجب عدم وثوق به فتوی نباشد. اینجا ممکن است ما اینگونه بگوییم که در کثیری از موارد که اصل عملی وجود دارد، همیشه احتمال قیام اماره بر خلاف

ص: 907

آن هست. این چه مشکلی ایجاد می کند؟ یعنی ما بگوییم در آن موارد اعاده نباید بشود؟

بررسی اشکال:

به نظر ما این اشکال مرحوم آقای حکیم صحیح نیست یعنی قیاس مانحن فیه به موارد اصول عملیه قیاس مع الفارق است زیرا در اصول عملیه از ابتداء مکلف می داند که اساساً اصول عملیه برای رفع تحیر در مقام عمل است و از اول معلوم است این یک حکم ظاهری است و امد اعتبار اصل عملی تا زمانی است که اماره ای بر خلاف آن قائم نشود بر خلاف فتوی؛ در فتوی از اول احتمال قیام اماره بر خلاف آن نیست (احتمال قابل قبول) در واقع وقتی یک اماره ای مثل روایت زراره قائم می شود بر وجوب نماز جمعه دیگر ما حالت انتظار برای پیدا شدن اماره نداریم اما وقتی با استصحاب، وجوب نماز جمعه را در عصر غیبت ثابت می کنیم آنجا همیشه حالت انتظار برای پیدا شدن یک اماره هست و چه بسا آن اماره بر خلاف مقتضای استصحاب باشد. لذا قیاس ما نحن فیه با مسئله قیام اماره بر خلاف اصل عملی یک قیاس مع الفارق است و اشکال مرحوم آقای حکیم اینجا وارد نیست.

اصل مسئله این است: اگر ما به مقلد بگوییم وقتی که از میت به حی عدول کردی باید اعمال سابقه ات را اعاده کنی؛ این یستلزم منه عدم الاطمینان بالفتوی اصلاً به جنس فتوی یک حالت عدم وثوق پیدا می کند. این در بین مردم شایع است و آثار حکم به عدم صحت اعمال گذشته در بین مقلدین نامطلوب است. اشکالی که مرحوم آقای حکیم

ص: 908

کردند این بود که فرمودند این مشکل در مورد فتاوی مبتنی بر اصول عملیه هم هست «هذا جارٍ فی كثير من الاحكام الظاهرية» چون در آنجا هم احتمال قیام اماره بر خلافش هست پس این اشکالی ندارد اما واقعاً همان گونه که ایشان هم اشاره کردند در همه دوران اجتهاد و فقاهت تعداد مواردی که مجتهد بر اساس اماره فتوی داده و اماره ای بر خلاف آن کشف شد. با مواردی که مجتهدی بر اساس اصل عملی نظر داده بعد اماره ای بر خلاف آن کشف شده؛ اینها از نظر تعداد و وقوع قابل مقایسه نیستند. ندرتاً پیش می آید که مجتهدی بر اساس اماره فتوی دهد و اماره ای بر خلاف آن قائم شود. اگر هم چنین شود این از موارد تبدیل رأی است که در موارد تبدیل رأی گفتیم حکم به عدم صحت اعمال سابقه این تالی فاسد را ندارد چون موارد آن بسیار کمتر از این مورد بحث و نزاع ما می باشد لذا در جایی که اماره ای باشد و نظر مجتهد عوض شود موجب عدم اطمینان به فتوی نیست. (1)

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 105

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله شانزدهم تاریخ:

19 اردیبهشت 1391

موضوع جزئی: دلیل

قول به عدم صحت و بررسی کلام سید مصادف با:

16 جمادی الثانی 1433 سال

دوم جلسه: 105

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

عرض شد در مسئله شانزدهم بر عدم وجوب اعاده و قضاء یا به عبارت دیگر صحت اعمال سابقه ادله ای اقامه شده که تا اینجا پنج دلیل

ص: 909

را بیان کردیم.

دلیل ششم:

این دلیل، دلیلی است که مرحوم آقای حکیم در کتاب مستمسک بیان کرده اند؛ محصل این دلیل این است: ادله ای که دلالت بر جواز عدول یا وجوب عدول به مجتهد دیگر می کند فقط نسبت به وقایع لاحقه اعتبار دارد چون عمده دلیل بر جواز یا وجوب عدول یکی از این دو دلیل است:

یا اجماع یا حکم عقل به اصالة التعین در دوران بین تعیین و تخییر؛ حال ما این دو دلیل را بررسی کنیم بینیم که آیا این دو دلیل اعتبار فتوای مجتهد دوم را نسبت به وقایع سابقه هم ثابت می کند یا فقط دلالت می کند بر حجیت فتوای مجتهد دوم نسبت به وقایع لاحقه.

اما دلیل اول: اجماع؛ عده ای ادعای اجماع کرده اند بر جواز عدول از حی به حی مساوی یا بعضی ادعای اجماع بر وجوب عدول در موارد خاصی کرده اند؛ اجماع یک دلیل لبی است، در دلیل لبی فقط به قدر متیقن می توان اخذ کرد و قدر متیقن از حجیت و اعتبار فتوای مجتهدی که به او عدول شده، در مورد وقایع لاحقه است، این دلیل اطلاق ندارد چون دلیل لفظی نیست تا به اطلاق آن اخذ کنیم و بگوییم وقتی فتوای مجتهد معدول الیه حجت شد، هم نسبت به وقایع سابقه حجت است و هم نسبت به وقایع لاحقه. با اجماع فقط می شود حجیت فتوای مجتهد دوم را در خصوص وقایع لاحقه ثابت کرد.

و اما دلیل دوم: اصالة التعین؛ تقریب استدلال به این دلیل این بود که امر ما دائر است

ص: 910

بین حجیت تعیینیه فتوای مجتهد یا حجیت تخییریه فتوای مجتهد اول و مجتهد دوم یعنی احتمال دارد که تعییناً فتوای مجتهد دوم برای ما حجت باشد و احتمال دارد هم فتوای مجتهد اول و هم فتوای مجتهد دوم به نحو تخییری برای ما حجت باشد؛ در دوران بین تعیین و تخییر عقل از باب اینکه اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است حکم می کند به تعیین یعنی اینکه به فتوای مجتهد دوم اخذ شود چون در این صورت است که انسان یقین به فراغ ذمه پیدا می کند چه حجیت تخییریه ثابت باشد و چه حجیت تعیینیه، در هر صورت فتوای مجتهد دوم یقیناً مبرئ ذمه خواهد بود.

این دلیل هم چون حکم عقل است و عقل هم دلیل لبی است، قدر متیقن از این دلیل لبی مثل اجماع این است که فتوای مجتهد دوم فقط در خصوص وقایع لاحقه اعتبار دارد و دیگر فتوای مجتهد دوم نسبت به وقایع سابقه حجت نیست. لکندر مقابل این حکم عقل، ما یک استصحابی داریم؛ به این بیان که فتوای مجتهد اول در زمان حیات در حق مقلد حجت بود و به واسطه حجیت فتوای اولی یکسری احکام ظاهریه در حق مقلد ثابت بود. الآن شک می کنیم آیا کماکان آن احکام ظاهریه در حق این مقلد ثابت است یا نه؟ استصحاب احکام ظاهریه ثابت شده به سبب فتوای مجتهد اول می کنیم. نتیجه این می شود که مقتضای استصحاب اعتبار آن فتوی و ثبوت آن احکام ظاهریه است. در حالی که مقتضای اصاله تعیین این است که فقط در خصوص وقایع لاحقه فتوای مجتهد دوم اعتبار دارد



و شامل وقایع سابقه نمی شود؛ لکن این استصحاب چون یک اصل شرعی است بر اصاله التعمین که یک اصل عقلی است وارد است یعنی مقدم بر آن است پس به مقتضای این استصحاب، حجیت فتوای میت نسبت به وقایع سابقه کماکان معتبر است و دافعی هم در برابر این استصحاب نیست. اصاله التعمین هم که فقط حجیت فتوای مجتهد دوم را نسبت به وقایع لاحقیه ثابت می کند لذا اگر مقلد به هر دلیلی رجوع به مجتهد دیگر کند که فتوایش مخالف با فتوای مجتهد اول باشد، فقط در وقایع لاحقیه به فتوای مجتهد دوم عمل می کند.

فقط در مورد عدول به اعلم ایشان می فرماید چون عدول به اعلم واجب است تدارک اعمال سابقه لازم است زیرا دلیل حجیت فتوای اعلم اطلاق دارد و شامل اعمال سابقه هم می شود.<sup>(1)</sup> البته این بر اساس مبنای ایشان است و الا یک دلیل لفظی بر حجیت فتوای اعلم وجود ندارد. (عده ای مثل امام(ره) و مرحوم سید قائلند که تقلید اعلم از باب اصاله التعمین لازم است و ما هم از باب رعایت شهرتی که در مسئله وجود داشت احتیاط واجب کردیم لذا حتی اگر ما عدول به اعلم را لازم بدانیم، آنجا هم دلیلی وجود ندارد که ما به اطلاق آن اخذ کنیم و بخواهیم حجیت فتوای اعلم را نسبت به وقایع سابقه هم ثابت کنیم.

نتیجه این دلیل این است که اعمال سابقه که بر اساس فتوای مجتهد اول انجام شده، صحیح بوده و نیازی به اعاده و قضاء ندارد و بنا بر صحت اعمال سابقه گذاشته می شود و رأی

ص: 912

مجتهد دوم هم فقط نسبت به وقایع لاحقه اعتبار دارد.

نتیجه:

در بین این ادله دلیل اول، سوم، پنجم و ششم به نظر ما تمام است لکن در بین این چهار دلیل مهم ترین دلیل قول به صحت اعمال مطلقاً همان دلیل اول است.

دلیل قول به عدم صحت اعمال سابقه مطلقاً:

دلیل قائلین به عدم صحت همان مبنای آنها در مسئله اجزاء می باشد و دلیل دیگری ندارند. عمدتاً کسانی که قائل به عدم صحت شده اند به این جهت بوده که مسئله را مبتنی بر اجزاء کرده اند و چون مبنای آنها در بحث اجزاء این است که قائل به عدم اجزاء هستند لذا اگر ما گفته شود اتیان مأمور به ظاهری مکفی از واجب واقعی نیست، قهراً در این مسئله وقتی مقلد از مجتهد میت به مجتهد حی عدول می کند معنایش این است که اعمالی را که سابقاً انجام داده چون به فتوای دومی باطل است باید این اعمال را اعاده کند. ولی چنانچه سابقاً هم بیان کردیم اساساً این مسئله مبتنی بر بحث اجزاء نیست و لذا اصل فرمایش و مبنای آنها محل بحث است.

نکته:

لزوماً این چنین نیست که هر کسی که قائل به عدم اجزاء باشد، اینجا قائل به لزوم اعاده و قضاء باشد؛ یعنی اگر کسی در مسئله اجزاء قائل به عدم اجزاء شد لزوماً اینجا قائل به عدم صحت اعمال سابقه شود و بگوید اعمال سابقه را باید اعاده و قضاء کرد. اینگونه نیست که بین قول به عدم اجزاء و قول به عدم صحت اعمال سابقه ملازمه باشد. مرحوم آقای حکیم از

ص: 913

کسانی است که قائل به عدم اجزاء اما در ما نحن فیه قائل به صحت اعمال سابقه است.

بررسی کلام مرحوم سید:

گفتیم مرحوم سید مسئله پنجاه و سوم را دو بخش کرده اند:

بخش اول:

در بخش اول فرموده اند به طور کلی هر عملی که مکلف بر طبق فتوای مجتهدی انجام دهد اعم از عبادت و عقد و ایقاع بنا بر صحت اعمال سابقه گذاشته می شود و نیازی به اعاده و قضاء اعمال گذشته نیست؛ این بخش کلام مرحوم سید قابل قبول است و نسبت به این بخش فرمایش سید بحثی نداریم کما اینکه امام(ره) هم نظری ندارند. تنها مشکلی که ما با بخش اول فرمایش سید داریم، در همان مثال تسبیحات اربعه است؛ ایشان فرمود اگر مقلدی بر اساس فتوای مجتهدی که قائل به جواز اکتفاء به یک تسبیحه از تسبیحات اربعه هست، نمازش را بخواند و بعد از موت او از کسی تقلید کند که قائل به عدم اکتفاء به یک تسبیحه از تسبیحات اربعه است، اعاده لازم ندارد و ما هم می گوئیم اعاده لازم ندارد ولی اساساً این مورد از محل نزاع ما خارج است به خاطر حدیث لاتعداد چنانچه ابتداءً عرض کردیم که مواردی که در صلاه شبیه این مورد و مشمول حدیث لاتعداد می شود، این موارد از محل نزاع ما خارج است چون دلیل خاص بر عدم اعاده داریم.

بخش دوم:

عمده محشین از جمله مرحوم آقای حکیم به بخش دوم کلام سید اشکال کرده اند که باید دید اصل بحث چیست و اشکالاتی که به مرحوم سید در این بخش

ص: 914

شده وارد است یا نه؟

در مورد غسله ایشان فرمود اگر مقلدی با غسله وضو بگیرد و نماز بخواند، تامادامی که مقلد مجتهدی است که این را طاهر می داند نمازش صحیح و لباس و دست او پاک است لکن بعد از موت مجتهد اول اگر از مجتهدی تقلید کرد که قائل به نجاست غسله است، طبیعتاً دیگر نمی تواند با غسله تطهیر کرده و نماز بخواند. حال فرضاً یک مقداری از غسله ای که قبلاً جمع شده، باقی مانده آیا با این غسله باقی مانده از قبل می تواند تطهیر کند و یا وضو بگیرد و نماز بخواند؟ یا مثلاً مجتهدی فتوی به جواز ذبح به غیر حدید داده و شخص به غیر حدید سر حیوانی را بریده و از لحم آن استفاده کرده تا زمانی که مجتهد اول در قید حیات است و به مجتهد دوم رجوع نکرده بیع و اکل آن جایز و صحیح است حال فرض این است که یک مقداری از آن لحم باقی مانده آیا بعد از رجوع به مجتهد دوم که قائل به عدم جواز ذبح به غیر حدید است، آیا بیع و اکل آن جایز و صحیح است؟ مرحوم سید می فرماید که نه جایز نیست. اشکال به بخش دوم کلام سید:

اشکالاتی به بخش دوم شده است:

اشکال مرحوم آقای خوئی:

مرحوم آقای خوئی در تعلیقه بر این بخش فرموده: «لایرجع الی محصل معقول» معنی ندارد ما بین این موارد تفصیل دهیم؛ اگر فتوای مجتهد سابق حجت باشد بر مقلدینش و تطبیق عمل بر آن به حسب بقاء جایز باشد، همه جا باید

ص: 915

بگوئیم جایز است یعنی همان گونه که شما مثلاً عقدی را که به صیغه فارسی واقع شده الآن هم می گوئید این عقد صحیح است باید بگوئید لحمی هم که از ذبیحه ی به غیر حدید باقی مانده، چون در آن زمان واقع شده همان حکم قبلی جاری است و بیع و اکل آن جایز و صحیح است. یا از اساس نسبت به آن عقد و عبادتی که سابقاً انجام داده چون به نظر مجتهد دوم باطل است، پس باید آن را هم محکوم به بطلان کنید. در هر صورت اگر فتوای او حجت است در همه جا حجت است و اگر فتوای او حجت نباشد و تطبیق عمل بر آن به حسب بقاء جایز نباشد باید در همه موارد قائل به عدم صحت شوید. لذا معنی ندارد بین این دو مثال و مثال تیمم یا مثال وقوع عقد به صیغه فارسی تفکیک کنید. (1)

بحث جلسه آینده: مرحوم آقای حکیم نیز به این بیان اشکالی دارند که مبسوط تر کلام آقای خوئی می باشد؛ ایشان هم فرموده که چرا سید این را فرموده و فرقی بین این مثالها وجود ندارد. چرا ایشان به مرحوم سید اشکال کرده اند و وجه این اشکال چیست؟ که ان شاء الله در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 106

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله شانزدهم تاریخ:

20 اردیبهشت 1391

موضوع جزئی: بررسی

کلام سید مصادف

با: 17 جمادی الثانی 1433 سال

دوم جلسه: 106

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

خلاصه جلسه

1- .التنقیح، ج 1، ص 30.

گذشته:

در مورد بخش دوم فرمایش مرحوم سید عرض کردیم که نسبت به غسله و ذبیحه ی به غیر حدید اشکال شده مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای حکیم اشکالاتی کرده اند که در این جلسه آنها را ذکر و مورد بررسی قرار خواهیم داد.

اشکال مرحوم آقای حکیم:

مرحوم آقای حکیم می فرماید این کلام سید روشن نیست چون در مورد غسله ملاقات قبلاً واقع شده و این غسله در زمان تقلید از مجتهد اول بنا بر فتوای او پاک است و به دلیل وقوع ملاقات در گذشته این مورد برای تقلید مجتهد اول است نه مجتهد دوم لذا اگر از این غسله چیزی مانده است باید حکم به طهارت آن شود ولو الآن رجوع به مجتهد دوم کرده و مجتهد حی قائل به نجاست این غسله است ولی چون سبب این حکم و اثر آن سابقاً اتفاق افتاده و این بقیه آن چیزی است که قبلاً با نجس ملاقات کرده و به فتوای مجتهد اول پاک بوده الآن هم باید حکم به طهارت آن کنیم. یعنی همین الآن ولو بقیه آن غسله است و ولو رجوع به مجتهد حی کرده است باید به همان مجتهد اول رجوع کند همچنین در مورد حلیت لحم حیوان مذبوح به غیر حدید چون حلیت از آثار تذکیه به غیر حدید بوده و مجتهد سابق که الآن از دنیا رفته است قائل بود که ذبح به غیر حدید جایز است لذا بیع آن لحم را صحیح می دانست و اکل آن را جایز می دانست پس حلیت و صحت از آثار تذکیه است که به فتوای اولی

به غیر حدید هم جایز است. این تذکیه به غیر حدید در گذشته واقع شده مثل ملاقاتی که برای آب در گذشته حاصل شده بود لذا در مورد این لحم باقی مانده مرجع همان فتوای اولی است لذا همین الآن هم فروش این لحم جایز و اکل آن جایز ولو اینکه الآن مقلد مرجع تقلیدی شده که قائل به عدم جواز تذکیه به غیر حدید است.

ایشان می فرماید بین این دو مورد و زوجه معقود علیها بالعقد الفارسی فرقی نیست؛ مرحوم سید چگونه در مورد زنی که به صیغه ی فارسی به زوجیت مردی در آمده است در زمانی که مقلد مجتهدی بوده که فتوای او جواز نکاح به صیغه فارسی بود می گوید این عقد صحیح است، الآن هم که رجوع به مجتهدی می کند که قائل به عدم جواز نکاح به صیغه ی فارسی است، اثر همان عقد باقی است و لذا می فرماید این زوجیت کماکان برقرار است و زوجه معقود علیها بالعقد الفارسی برای این مرد حلال است. چون حلیت زوجه معقود علیها بالعقد الفارسی از آثار همان عقد سابق است حال سؤال این است که اگر در اینجا شما این مورد را می پذیرید و اثر بر همان عقد سابق مترتب می کند اینجا هم باید حکم به صحت و ترتیب آثار بر همان سببی که در گذشته اتفاق افتاده بکنید یعنی همان اثر طهارت بر غساله ای که سابقاً ملاقات کرده، مترتب کنید و همچنین اثر حلیت و صحتبر لحمی که سابقاً به غیر حدید مذکی شده بار کنید پس هم در مورد غساله و هم در مورد لحم باید

به فتوای مجتهد قبلی رجوع شود و باید گفت که غسل طاهر است و ذبیحه حلال است.

بعد مرحوم آقای حکیم یک معیار کلی می دهند و می گویند: اگر اثر ثابت در حال تقلید از دومی از آثار سببی است که در حال تقلید اولی واقع شده باید بر طبق فتوای اولی عمل شود لکن اگر اثر ثابت در حال تقلید دومی از آثاری است که در حین تقلید دومی حاصل شده، باید طبق فتوای دومی عمل شود مثلاً اگر مسکری نزد این مقلد باشد که مجتهد اول فتوی به طهارت این مسکر داده و مجتهد دوم فتوی به نجاست؛ این مسکر در زمانی که این شخص از مجتهد اول تقلید می کرد پاک بود و احکام طهارت را بر آن مترتب می کرد حال اگر آن مجتهد از دنیا رفت و این مقلد کسی شد که قائل به نجاست مسکر بود این شخص باید اجتناب کند با اینکه این مسکر همان مسکر است چون این حکم از آثار این ذاتی است که الآن حاضر و موجود است، یعنی سبب خاصی قبلاً واقع نشده بلکه ذات این مایع اثری دارد که به نظر دومی نجاست است. چون این اثر از قبل ایجاد نشده یعنی سبب خاصی ایجاد نشده است.

در واقع ایشان می خواهند بگویند اثری که در حال تقلید دومی ثابت است گاهی اثر ذات آن شیء می باشد و گاهی اثر سببی است که قبلاً اتفاق افتاده است. در مورد لحم مذکی به غیر حدید و غسله، ملاک فتوای مرجع اولی است چون سبب تذکیه به غیر حدید در گذشته



اتفاق افتاده است یا سبب انفعال این ماء در گذشته بوده پس باید به همان فتوای مرجع تقلید اولی رجوع کند. اما در مورد این مایع مسکر سبب خاصی در مورد آن در گذشته اتفاق نیفتاده بلکه ذاتش خصوصیتی دارد که اولی قائل به طهارت بود، الآن که رجوع به دومی کرده قائل به نجاست شده پس باید به فتوای دومی عمل کند و اینها با هم فرق می کند. خلاصه اینکه معیاری که ایشان می دهد این است که اگر اثر ثابت در حال تقلید از دومی از آثار سببی است که در حال تقلید اولی اتفاق افتاده، ملاک فتوای اولی است اما اگر از آثار امری است که در حال تقلید دومی وجود دارد مثل اینکه مربوط به ذات این شیء است، اینجا باید به فتوای دومی عمل کند.

ایشان می فرماید: علت اینکه ما در مورد حلّیت زوجه معقود علیها به عقد فارسی در سابق، لحم حیوانی که به غیر حدید سابقاً ذبح شده یا غساله می گوئیم باید به فتوای اولی رجوع کند، این است که چون همه اینها مستند به امری است که قبلاً اتفاق افتاده است و در نظر مجتهد اول صحیح بوده و این مقلد آن شخص بوده لذا الآن هم باید به همان فتوای اولی عمل کند ولو اینکه الآن به نظر مجتهد دوم صحیح نباشد. و این با مثل این مسکری که گفتیم، فرق می کند؛ این مسکر به گونه ای نیست که طهارت یا نجاست آن مستند به یک چیزی باشد، که قبلاً اتفاق افتاده باشد اگر اولی گفته طاهر است چون ذات آن را

طاهر می دانسته و مستند به اتقاقی که قبلاً افتاده نیست اگر هم مجتهد دوم آن را نجس می داند ذات آن را نجس می داند. (1)

سؤال: تفاوت مسکر و آبی که با نجاست ملاقات کرده چیست؟ استاد: انفعال برای این ماء حاصل شده بسبب الملاقات اما در مورد مسکر می خواهند بگویند که در گذشته سببی اتقاق نیفتاده است آنجا ملاقات با نجاست، یک سببی است که موجب شده آب قلیل در اثر ملاقات با نجاست انفعال پیدا کند پس ملاقات سبب لنجاسه الماء و این سبب در گذشته اتقاق افتاده است اما در مورد مسکر سببی موجب نجاست این مایع نشده بلکه ذات این مایع نجس است. البته ما به این فرمایش آقای حکیم اشکال داریم که بیان خواهیم کرد.

بررسی اشکال آقای حکیم:

به نظر می رسد بین زوجه معقود علیها بالعقد الفارسی و مسئله غسله و لحم فرق می باشد؛ فرق این است که در مورد عقد واقع شده به صیغه ی فارسی در زمان مجتهد اول موضوع در زمان مجتهد اول واقع شده و حکم به صحت آن توسط مجتهد اول صادر شده الآن هم آن موضوع منعدم شده و تمام شده و چیزی از آن باقی نمانده است. موضوع حکم به صحت، عقد بوده است که گفته شد این عقد صحیح است «موضوع وقع و انعدم و زال» لذا الآن دیگر حکم بر موضوع منعدم شده معنی ندارد یعنی الآن معنی ندارد مجتهد دوم بخواهد فتوایش بر چیزی منطبق شود که از بین رفته است چون حکم احتیاج به موضوع دارد و این باید بر چیزی عارض شود چه حکم

ص: 921

به صحت و چه حکم به بطلان نیازمند به یک موضوع است و این موضوع همان زمان واقع شد و حکم به صحت آن شد و الآن هم باقی نیست تا بخواهد موضوع برای حکم به بطلان توسط مجتهد دوم واقع شود ولی در مورد غسله و حیوان مذبوح به غیر حدید مسئله اینگونه نیست چون موضوعی که در زمان مجتهد اول محقق شده کماکان باقی است؛ در آن زمان موضوع حکم به طهارت، ماء الغساله بود الآن هم که رجوع به مجتهد حی شده ماء الغساله باقی است لذا می تواند معروض حکم مجتهد دوم قرار بگیرد و مجتهد دوم بگوید که الآن نجس می باشد. در مورد حیوان مذبوح به غیر حدید هم همین گونه می باشد یعنی موضوع حکم به صحت بیع و حلیت اکل در زمان مجتهد اول لحم الحیوان بود الآن هم آن لحم باقی است و لذا می تواند موضوع برای حکم به فساد و عدم جواز اکل در نظر مجتهد حی بشود. پس بین زوجه معقود علیها بالعقد الفارسی و این دو مثال فرق است.

بر این اساس ما اصلاً یک معیار دیگری برای این مطلب ارائه می دهیم خلافاً لمرحوم الحکیم:

معیار این است: بطور کلی اگر عملی از مکلف در گذشته صادر شده که بر اساس فتوای مجتهد اول صحیح بوده بنا بر صحت آن عمل گذاشته می شود ولی اگر عمل جدیدی می خواهد از مکلف سر بزند، این عمل جدید باید بر اساس فتوای مجتهد دوم باشد. ملاک صدور یک عمل جدید و رفتار جدید در رابطه با آن موضوع است مثلاً نیمی

از این لحوم قبلاً توسط مقلد فروخته شده که چون مربوط به گذشته بوده صحیح است اما الآن اگر بخواهد عمل جدیدی از مکلف سر بزند، این عمل جدید باید بر طبق فتوای حی باشد. در مورد غسله همین گونه می باشد و تطهیر با ماء الغساله الآن یک عمل جدید است و لازم است بر طبق فتوای مجتهد دوم انجام شود اما اگر در گذشته این کار را انجام داده آن عمل عمل قبلی است. خود مرحوم سید در مسئله شانزدهم فرمود «نعم فیما سیأتی یجب علیه العمل بمقتضی فتوی المجتهد الثانی» یعنی آن عملی را که مقلد از این به بعد می خواهد انجام بدهد باید به مقتضای فتوای مجتهد دوم باشد؛ این به همین معناست که ما بیان کردیم و به همین جهت هم ما از ابتداء گفتیم آنچه که مرحوم سید در اینجا فرمودند به نوعی تفصیل در مسئله نیست بلکه در واقع سید در مورد این دو مثال در بخش دوم خواسته اند عمل جدید را در یک فرض تصویر کنند یعنی گویا بگویند عمل جدید مکلف گاهی به این صورت است که کلاً یک عمل جدید است مثلاً کسی بخواهد زن دوم بگیرد که این شخص دیگر نمی تواند به عقد فارسی آن زن را به زوجیت خودش دربیارود اما گاهی به این صورت است که در رابطه با یک موضوعی که از قبل باقی مانده می خواهد یک عمل جدید انجام بدهد که در این صورت هم باید به فتوای دومی عمل کند مثل اینکه این لحوم باقی مانده را می خواهد بفروشد یا با این ماء الغساله تطهیر

کند. لذا ما تأکید کردیم که سید در مسئله تفصیلی نداده و اگر هم عبارت به گونه ای است که این برداشت می شود، این در واقع تبیین و توضیح جمله «نعم فیما سیأتی یجب علیه العمل بمقتضی فتوی المجتهد الثانی» است یعنی در مورد این دو مثال ایشان در واقع دارد تصویر می کند عمل جدید را در رابطه با یک مصداقی که شاید گمان شود که این عمل جدید نیست. عمل جدید از ناحیه مکلف است و ما با سبب کاری نداریم و ملاک عمل مکلف است.

لذا به نظر ما اشکال مرحوم آقای حکیم به مرحوم سید وارد نیست و تفصیلی در اینجا وجود ندارد و همان گونه که گفتیم اگر موضوع باقی مانده باشد و نسبت به آن موضوع بخواهد یک عمل جدید و رفتار جدید صورت بگیرد باید بر طبق فتوی مجتهد دوم عمل شود.

تذکر اخلاقی:

روایتی است از امیرالمؤمنین علی علیه السلام: «الاعتبار یثمر العصمه»<sup>(1)</sup>.

می فرمایند: نتیجه و ثمره عبرت گرفتن، عصمت است؛ یعنی اگر کسی از اعمال گذشته خودش عبرت بگیرد یا جامعه ای از اعمال گذشته خود عبرت بگیرد یا خانواده ای از اعمال گذشته خود عبرت بگیرد، و به طور کلی اگر عبرت آموزی را سر لوحه ی کار خودش قرار بدهد این از لغزش ها جلوگیری می کند؛ میوه ی اعتبار و عبرت، عصمت است. اینکه انسان از خطاهای خودش و دیگران (نه فقط از خطاهای خودش) و از تاریخ جامعه خودش و از تاریخ جوامع دیگر عبرت بگیرد، موجب عصمت است (عصمت نه به معنای مصطلح آن).

متأسفانه بیشترین گرفتاری های

ص: 924

شخصی و اجتماعی ما معلول عدم اعتبار و عبرت است؛ این خیلی مهم است یعنی اینکه می گویند شکست ها مقدمه پیروزی و موفقیت های آینده است برای این است که این شکست و ناکامی های برای انسان باید تأمل و تفکر نسبت به علل ناکامی ها ایجاد بکنند و اسباب آن را پیدا کند و راه های خطایی را که طی کرده دیگر نیمایند و از اشکالات پیشگیری کند. که این شاء خداوند همه ما را از عاملین به این روایت زیبا قرار دهد.

«الاعتبار یثمر العصمه»

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 107

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله هفدهم تاریخ:

24 اردیبهشت 1391

موضوع جزئی: وجوب

فحص در صورت شک در شرایط مفتی مصادف با: 21 جمادی الثانی

1433 سال

دوم جلسه: 107

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

بررسی تفصیل مرحوم آقای خوئی:

در مسئله شانزدهم اقوال مختلف و ادله و مستندات اقوال ذکر شد و همگی مورد بررسی قرار گرفت تنها یک تفصیلی که مرحوم آقای خوئی در این مسئله داده بودند، باقی مانده که از مجموعه ی مطالبی که تا اینجا در نقد و بررسی مستندات اقوال گفتیم اشکال فرمایش آقای خوئی هم معلوم می شود. تفصیل آقای خوئی این بود که ضابطه و معیار در این مسئله این است که عملی که بر طبق فتوای مجتهد اول واقع شده، یا به گونه ای است که نقص در آن مع السهو أو الجهل مضر به صحت است یا به گونه ای است که نقص

مطلقاً مضر به صحت نیست؛ در فرض اول یعنی آنجا که نقص مع السهو أو الجهل مضر به صحت آن است اعاده واجب نیست ولی در دومی تفصیل است یعنی اگر مثلاً مقلد کسی است که قائل به عدم وجوب سوره در نماز است و سپس از کسی تقلید کرده قائل به وجوب سوره است در این صورت اعاده نماز بدون سوره لازم نیست ولی در مثل طهور اگر اجتهاد دومی از باب احتیاط باشد، اعاده واجب است ولی در خارج وقت لازم نیست اما اگر اجتهاد دومی مبتنی بر دلیل باشد ظاهر این است که اعاده مطلقاً واجب است. از آنچه تا به اینجا گفتیم معلوم می شود این تفصیل هم وجهی ندارد و معیار در مسئله همان چیزی است که سابقاً بیان کردیم؛ ضابطه و معیار این است که به طور کلی نسبت به اعمال سابقه اعم از عقد و ایقاع و عبادت آنچه که محقق شده و موضوع آن منعدم شده بنا بر صحت اعمال سابقه گذاشته می شود لکن چنانچه موضوع آن باقی است و عمل جدیدی درباره آن صورت می گیرد باید طبق فتوای دومی عمل شود. این معیار و ضابطه ای بود که ما ارائه دادیم.

سؤال: اگر این مبنا درست باشد در مورد زوجه معقود به عقد فارسی الآن هم هرگونه استمتاع در مورد او یک فعل جدید محسوب می شود بین زوجه معقود به عقد فارسی و لحم به غیر حدید چه فرقی وجود دارد؟

استاد: فرق بین این دو این است که در آنجا این عقد وقع و انعدم. موضوع ترتیب آثار، عقد زوجیت بوده

که واقع شده و تمام شده است اما اینجا لحم باقی مانده که ما در اینجا می خواهیم بیع جدید و اکل جدید در مورد لحم انجام دهیم که این موارد از دید مجتهد دوم اشکال دارد اما در مورد زوجیت این گونه نیست و این زوجیت انعقدت و تمت یعنی موضوع منعدم شد. در حالی که موضوع باید باشد تا حکم بر آن مترتب شود. و حکم آن که جواز استمتاع است. یعنی استمتاع در مورد زوجه معقود علیها بالعقد الفارسی عمل جدیدی نیست. مسئله هفدهم:

«إذا قلد مجتهداً من غیر فحوص عن حاله ثم شک فی أنه کان جامعاً للشرائط وجب علیه الفحص و کذا لو قطع بکونه جامعاً لها ثم شک فی ذلک علی الاحوط و اما إذا احرز کونه جامعاً لها ثم شک فی زوال بعضها عنه \_ کالعداله و الاجتهاد \_ لایجب علیه الفحص و یجوز البناء علی بقاء حالته الاولی».

امام (ره) در مسئله هفدهم سه فرع را مطرح کرده اند:

فرع اول: اگر کسی بدون فحص از شرایط مرجعیت از کسی تقلید کند بعد از مدتی شک کند که آیا او جامع شرایط بوده یا نه مثلاً عدالت داشته یا نه، در این صورت فحص بر او واجب است.

فرع دوم: اگر کسی یقین دارد که مجتهدی جامع شرایط فتوی بوده بعد از مدتی که از آن شخص تقلید کرده شک می کند در اینکه مثلاً یکی یا بیشتر از شرایط فتوی را داشته یا نداشته است؛ در این مورد هم احتیاط واجب آن است که فحص کند.

فرع سوم: اینکه مقلد احراز کرده که مقلد جامع



شرایط است مثلاً آن موقع بر اساس بینه عدالت آن مجتهد را احراز کرده بعد از مدتی تقلید در زوال بعضی از آن شرایط شک می کند یعنی شک می کند که مثلاً آیا هنوز آن مجتهد عادل هست یا نه، در این صورت فحوص واجب نیست و می تواند بنا را همان حالت قبلی بگذارد و از او تقلید کند.

فرق بین سه فرع:

در فرع اول می گوید بدون فحوص از مجتهدی تقلید کرده است بعد الآن شک کرده که آن موقع این شرایط را دارا بود یا نه و اما در فرع دوم می گویند که آن موقع یقین داشت آن مجتهد جامع شرایط هست الآن شک می کند که آن موقع جامع شرایط بود یا نبود و اما در فرع سوم مسئله از این قرار است که یقین داشته یا احراز کرده که واجد شرایط تقلید بوده، الآن شک می کند آیا آن شرایط باقی است یا نیست؟

کلام مرحوم سید:

مرحوم سید همین مطلب را در مسئله چهل و دوم عروه بیان فرمودند به این بیان: «إذا قلد مجتهداً ثم شك في أنه جامع للشرائط أم لا وجب عليه الفحص» مرحوم سید به طور کلی فرموده که اگر از مجتهدی تقلید کرده و بعد شک کرده که او جامع شرایط فتوی هست یا خیر، بر او فحوص واجب است. پس ملاحظه فرمودید بر خلاف امام (ره) که سه فرع برای مسئله تصویر کردند، مرحوم سید به طور کلی و به نحو مطلق حکم به وجوب فحوص کردند لذا اکثر محشین عروه اینجا تعلیقه دارند و به مرحوم

ص: 928

سید اشکال کرده اند. مرحوم امام(ره) در تعلیقه بر این مسئله می فرمایند: «علی الا-حوط فی الشک الساری و اما مع الشک فی بقاء الشرائط فلا یجب» یعنی اینکه این وجوب فحصى که سید بیان کرده اولاً احتیاطی می باشد و ثانیاً در موارد شک ساری وجوب فحوص ثابت است؛ این اشاره به فرع دوم امام دارد شک ساری یعنی قبلاً یقین داشته به وجدان همه شرایط الآن شک در همان یقین سابق کرده است.

با جمله «و اما مع الشک فی بقاء الشرائط فلا یجب» اشاره به فرع سوم می کنند. به حسب ظاهر اشاره ای در این تعلیقه به فرع اول نشده است ولی ما عرض می کنیم فرع اول هم در دل همین فرع است. مرحوم آقای نائینی و مرحوم آقای بروجردی همین مطلب را با بیانات مختلف ذکر کرده اند. مرحوم آقای حکیم اشکال کرده و فرموده «و فی اطلاقه نظر». در هر صورت این اشکالاتی است که اینجا به کلام مرحوم سید و اطلاق کلام ایشان شده است.

نکته:

اگر بخواهیم مسئله را به نحو صحیح تصویر کنیم، باید این سه فرعی که امام (ره) فرمودند را مورد بررسی قرار دهیم تا حکم آن معلوم شود ولی قبل از آنکه ما وارد بررسی فروع این مسئله شویم این نکته را عرض می کنیم که در این سه فرع دو حیث مطرح است که این دو را باید از هم تفکیک کرد؛ این دو جهت، دو جهت مختلف می باشد:

جهت اولی در این سه فرع همین مسئله وجوب فحوص و عدم وجوب فحوص است؛ اینکه بالاخره هر کسی که

می خواهد از مجتهدی تقلید کند باید فحص کند چنانچه سابقاً هم بیان کردیم لکن اگر در ادامه مشکلی از این ناحیه پیش آمد و مثلاً شک در زوال یا اصل وجود شرایط کرد، اینجا باید ببینیم که آیا فحص الآن لازم است یا نه؟ اگر قائل به وجوب فحص شدیم معنایش این است که تا فحص جدید محقق نشده تقلید از آن مجتهد جایز نیست و پس از فحص و احراز شرایط است که می تواند تقلید کند.

لکن جهت ثانیه این است که تقلید او از این مجتهد تا به حال چه وضعیتی دارد یعنی اعمالی را که او در گذشته بر اساس فتوای این مجتهد عمل کرده چه حکمی دارد؛ بالاخره شما می گوئید در فرع اول بدون اینکه فحص کند از مجتهدی تقلید کرده حال شک کرده که آن مجتهد واجد شرایط بوده یا نبوده است. بر اساس آنچه که امام(ره) در عبارت تحریر فرمودند فحص واجب است ولی بحث اعمال گذشته در آن مطرح نشده است یعنی از این دو جهت که در این مسئله و موضوع قابل پیگیری است امام(ره) فقط به جهت اولی اشاره کرده است یعنی در هر سه فرع فقط بحث از وجوب و عدم وجوب فحص را مطرح کرده اند و در دو فرع فرموده اند فحص واجب است و در یک فرع هم فرموده اند فحص واجب نیست. اما جهت دوم بحث که این جهت اصولاً مبتنی بر لزوم فحص است و اگر ما گفتیم فحص واجب نیست خود به خود مشکله ی تقلید مقلد از مجتهد در گذشته حل می شود مانند

فرع سوم اما در فرع اول و دوم این جهت ثانیه بحث مهم است که بالا-خره در این صورت اعمال گذشته این مقلد چه می شود که این جهت در این مسئله مورد تعرض واقع نشده است هر چند که جای بحث از آن در جای دیگری است ولی ما از باب توجه به موضوع بحث و مسئله فحص این جهت ثانیه را مطرح کردیم.

بررسی فروع مسئله:

فرع اول:

اگر مقلد بدون فحص از شرایط از مجتهدی تقلید کند سپس شک کند آن مجتهد جامع شرایط بود یا نه؛ خود این فرع دو صورت دارد به خاطر اینکه وقتی گفته می شود مقلد بدون فحص از شرایط و حال مجتهد از او تقلید کرده:

صورت اول: تارةً به این صورت است که اساساً او معتقد بوده که در مفتی این شرط یا این شرایط اعتبار ندارد یعنی مثلاً معتقد بوده که عدالت در مفتی شرط نیست به عبارت دیگر شبهه در حکم داشته و چون چنین اعتقادی داشته دیگر فحص نکرده که آیا او واجد این شرایط هست یا نیست. صورت دوم: و اخیری به این صورت است که معتقد بوده این شرایط در مفتی معتبر است یعنی معتقد بوده که مجتهد و مفتی باید عادل باشد لکن در هنگام تقلید و رجوع به مجتهد اعتقاد داشته آن مجتهد واجد آن شرط هست یعنی می دانسته عدالت در مرجع تقلید لازم است و به گونه ای بوده که در آن زمان اعتقاد داشته که مفتی واجد آن شرایط هست به عبارت دیگر اینجا شبهه در موضوع است.

در عبارت امام(ره) این

ص: 931

دو صورت تفکیک نشده حال باید دید که آیا قرائنی که در عبارت وجود دارد با کدامیک از این دو صورت منطبق است؟

بررسی صورت اول:

از حیث وجوب فحوص: اینکه مقلد اساساً معتقد بوده بعضی از اوصاف از جمله عدالت در مفتی معتبر نیست لکن الآن متوجه شده که این شرایط در مفتی معتبر است ولی شک دارد آیا او در آن زمان واجد وصف عدالت بوده یا نه (شبهه در حکم) اصلاً اعتبار این شرایط برای او مجهول و مشتبه بوده و فکر می کرده که اینها معتبر نیست. در این صورت قطعاً باید فحوص کند یعنی الآن باید جستجو کند که آیا این مجتهد عدالت داشته یا نه. سابقاً معتقد بوده عدالت جزء شرایط معتبره در مفتی است ولی الآن که شک می کند باید فحوص کند چون الآن شک در حجیت قول مجتهد و مفتی دارد و تا زمانی که شک در حجیت قول مجتهد و مفتی دارد، تقلید از او جایز نیست چون شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است. حجیت برای قول فقیه جامع شرایط ثابت شده است لذا باید معلوم شود که این فقیه جامع شرایط فتوی هست یا نیست تا فتوای او در حق مقلد حجت باشد و تا زمانی که شرایط احراز نشود تقلید جایز نیست. پس او همانطور که از ابتدا باید فحوص می کرد و فحوص بر عامی واجب است الآن هم فحوص بر او واجب است.

اما از حیث اعمال گذشته: این شخص اعمال گذشته اش صحیح بوده یا نبوده است؟ آیا اعمالی را که تا به حال انجام

ص: 932

داده باید اعاده و قضاء بکند یا نه؟ اینجا باید دید که جاهل قاصر بوده یا جاهل مقصر یعنی آیا اساساً احتمال نمی داده این اوصاف معتبر هستند یا احتمال هم می داده و مع ذلک فحص نکرده است؛ تفصیل این مطلب در مسائل بعدی خواهد آمد.

بحث جلسه آینده: بحث در مورد صورت دوم از فرع اول خواهد بود.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 108

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله هفدهم تاریخ:

25 اردیبهشت 1391

موضوع جزئی: وجوب

فحص در صورت شک در شرایط مفتی مصادف با: 22 جمادی الثانی

1433 سال

دوم جلسه: 108

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در فرع اول مسئله هفدهم بود؛ فرع اول این بود: اگر کسی بدون فحص از حال مجتهد از او تقلید کند ولی بعد از مدتی شک کند که آیا او واجد شرایط افتاء بوده یا نه، در این صورت فحص واجب است.

این فرع دو صورت دارد: صورت اول جایی است که شبیهه در حکم باشد به این معنی که او معتقد بوده اوصاف خاصی مثل عدالت و امثال آن برای مرجع تقلید لازم نیست و چون معتقد به عدم اعتبار این اوصاف بوده فحص از حال مجتهد نکرده و از او تقلید کرده حال متوجه شده که این شرایط در مرجع تقلید معتبر است و شک دارد که آیا مرجع تقلید در آن زمان واجد آن شرایط بود یا نه؛ در این صورت عرض کردیم فحص واجب است دلیل آن

را هم بیان کردیم لکن از حیث صحت یا عدم صحت اعمال سابقه گفتیم که این شخص حالش مثل حال جاهل قاصر یا مقصر است. این مسئله یعنی وضعیت جاهل قاصر و جاهل مقصر تا حدودی در مسئله هجدهم و با تفصیل بیشتری در مسئله بیستم مطرح خواهد شد. لذا ما اشاره اجمالی کردیم چون بحث از جهت ثانیه در ضمن مسئله هجدهم و بیستم مطرح خواهد شد.

اما صورت دوم از فرع اول:

اینکه شبهه در موضوع بوده یعنی مقلد می دانسته در مرجع تقلید و مفتی اوصافی معتبر است مثل عدالت؛ اصل حکم و اعتبار عدالت در مفتی برای مقلد مسلم بوده لکن او گمان می کرده یا به نوعی احراز کرده که مرجع تقلید او عادل است لذا به او رجوع کرده و از او تقلید کرده مثلاً بینه ای قائم شده و او به استناد بینه از آن مرجع تقلید و مجتهد تقلید کرده است حال شک در عدالت مجتهد در آن زمان کرده چون فسق بینه آشکار شده، اینجا هم می فرمایند فحص واجب است به همان دلیلی که در صورت اول اشاره شد؛ چون وقتی بینه از اعتبار ساقط شود این به معنای آن است که تقلید او مستند به حجت نبوده و نیست لذا از این به بعد اگر بخواهد از این مجتهد تقلید کند حجتی ندارد و مقلد همانطور که در حدوث تقلید باید تقلیدش مستند به حجت باشد به حسب بقاء هم باید مستند به حجت باشد. الآن شک در حجیت دارد چون شک دارد او عادل است یا نه و وقتی شرطی در

مجتهد معتبر باشد اگر شک در آن شرط کند یعنی شک در اعتبار فتوای آن مجتهد دارد و چون شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است دیگر نمی تواند از این مجتهد تقلید کند تا مادامی که فحص کند و عدالت او برای این مقلد ثابت شود. دلیلی هم نداریم که صرف قیام بینه در گذشته ولو اینکه الآن فسق آن منکشف شده برای بقاء تقلید کافی باشد پس در صورت دوم از فرع اول هم فحص واجب است. در مورد جهت ثانیه یعنی بحث صحت یا عدم صحت اعمال سابقه و تقلید گذشته او هم همانگونه که اشاره کردیم در مسئله هجدهم و مسئله بیستم ما بیشتر درباره او سخن خواهیم گفت و آن تابع این است که ببینیم شخص جاهل قاصر است یا جاهل مقصر و حال او کدامیک از این دو حالت است.

فرع دوم:

اینکه در گذشته یقین داشت این مجتهد جامع شرایط فتوی هست لکن بعد از مدتی شک می کند که آیا از ابتدا این مجتهد واجد شرایط بود یا خیر؟

فرق این فرع با فرع اول این است که ما در فرع اول دو صورت تصویر کردیم که این دو صورت در یک جهت مشترک بودند و آن اینکه من دون فحص رجوع به مجتهد کرده و از او تقلید کرده لکن تارةً از این جهت فحص نکرده که گمان می کرده اصلاً این شرط در مفتی معتبر نیست و اخیری از این جهت که مثلاً بینه ای برای او قائم شده بر وجود شرط در مجتهد مثل عدالت و می دانسته و معتقد بوده که

ص: 935



عدالت در مفتی معتبر است. در مورد صورت اول فرع اول اصلاً امکان اشتباه با فرع دوم نیست و ظاهر عبارت امام(ره) ناظر به همین صورت است اما آنچه بیشتر امکان اشتباه و تداخل آن با فرع دوم ممکن است پیش آید، صورت دوم از فرع اول است لکن بین این دو هم فرق وجود دارد: در صورت دوم فرع اول مقلد بدون فحص به مجتهد رجوع کرده یعنی معتقد بوده شرایطی در مفتی معتبر است مثل عدالت لکن بواسطه بینه پی به عدالت او برده بود الآن شک می کند که آیا این بینه در آن زمان عادل بوده یا خیر یعنی انکشاف فسق بینه می شود ولی در فرع دوم علم وجدانی و یقین به واجدیت مجتهد نسبت به شرایط دارد و الآن شک کرده که آیا مجتهد در آن زمان واجد شرایط بود یا نه یعنی شک او سرایت کرده به گذشته و یقین او را زائل کرده است.

پس فرق فرع دوم با صورت دوم فرع اول در این است که در صورت دوم فرع اول احراز شرط به بینه بوده نه به علم وجدانی و قطع ولی در فرع دوم به یقین و قطع و علم وجدانی پی به عدالت مجتهد برده است.

سؤال: آیا بینه فحص به حساب نمی آید؟

استاد: بینه به یک معنی فحص نیست مثلاً ما در کیفیت ثبوت اجتهاد در آینده بحث خواهیم کرد که اجتهاد چگونه ثابت می شود؛ یک وقت می گویند به فحص است و یک وقت می گویند به شیاع و گاهی هم به شهادت دو مجتهد عادل

ص: 936

است. فحص آنجایی است که خود شخص جستجو می کند و کتب این مجتهد را می بیند و پی به اجتهاد او می برد اما قیام بینه این است که خودش فحص نمی کند بلکه دو نفر عادل به اجتهاد شخصی شهادت می دهند.

باید بینیم که آیا در این صورت فحص واجب است یا نه؛ صورت مسئله این است که کسی از مجتهدی تقلید کرده به گمان اینکه او عادل و واجد شرایط مرجعیت است بعد از مدت زمانی شک می کند که آیا در گذشته که من به این شخص رجوع کردم و از او تقلید کردم، او مجتهد بود یا نبود یعنی شک او سرایت می کند به همان یقین سابقش بنابراین، این مورد از موارد قاعده یقین یا شک ساری است. مورد قاعده یقین جایی است که شما مثلاً دیروز یقین داشتید وضو دارید و با آن نماز جماعت خواندید حال امروز شک می کنید که آیا دیروز که من نماز خواندم وضو داشتم یا نه؛ این شک بنای یقین سابق شما را منهدم می کند لذا به آنمی گویند شک ساری یعنی شک سرایت کننده به یقین سابق یا قاعده یقین. عموماً در قاعده یقین قائل هستند که حجت نیست یعنی اخبار لاتتقض الیقین بالشک شامل شک ساری نمی شود این معنایش این است که یقین سابق را منهدم می کند به خلاف مورد استصحاب؛ در مورد استصحاب شما یقین داشتید وضو دارید بعد از مدتی می خواهید نماز بخوانید یقین سابق به طهارت دارید الآن شک دارید آیا طهارت باقی است یا نه یعنی آن یقین اولیه متزلزل

نشده که در اینجا استصحاب می کنید و لاتنقض یقین بالشک می گوید یقین سابق را با این شک لاحق نقض نکن اما در مورد قاعده یقین اینگونه نیست و لاتنقض یقین بالشک دیگر شامل یقین و شک ساری نمی شود.

حال با توجه به این مطلب می خواهیم ببینیم در اینجا وظیفه چیست و آیا فحص واجب است یا نه؟ در اینجا فحص لازم است و الآن باید عدالت مجتهد را احراز کنیم تا بتوانیم از این به بعد از او تقلید کنیم و تا مادامی که فحص نکردیم و عدالت او برای ما ثابت نشده، تقلید از این مجتهد برای ما جایز نیست.

فقط نکته ای که اینجا وجود دارد این است که امام(ره) در این فرع دوم احتیاط کرده اند؛ فرمودند «و کذا لو قطع بذلک ثم شک علی الاحوط» یعنی احتیاط واجب آن است که فحص کند یعنی در جایی که یقین سابق دارد بعد شک پیدا می کند که آیا در گذشته واجد شرایط بوده یا نه، امام می فرماید احتیاط واجب آن است که فحص کند؛ وجه این احتیاط امام معلوم نیست به چه دلیل امام در این فرع احتیاط واجب کرده اند؟ اینجا به استناد به دلیلی که بیان کردیم، باید فتوی به وجوب فحص داد و دیگر وجهی برای احتیاط نیست.

اما جهت ثانیه فرع دوم یعنی مسئله صحت و عدم صحت اعمال سابقه مطلبی است که وابسته به این است که ببینیم که آیا او جاهل قاصر است یا جاهل مقصر؛ که در مسئله هجدهم و مسئله بیستم به تفصیل در این باره

بحث خواهیم کرد.

فرع سوم:

اینکه مقلد یقین داشته مجتهد جامع شرایط فتوی می باشد لذا بر اساس یقین به جامعیت شرایط از او تقلید کرده است لکن بعد از مدتی شک می کند که آیا آن شرایط هنوز باقی است یا نه؛

حکم این فرع کاملاً روشن و واضح است؛ اینجا شرایط استصحاب موجود است و استصحاب بقاء شرایط می کنیم (استصحاب بقاء عدالت، اجتهاد می کنیم) بنابراین اگر شرایط محرز شد ولو اینکه به واسطه استصحاب بقاء شرط احراز شده باشد، دیگر فحص بر مقلد واجب نیست.

از حیث اعمال سابقه و تقلید سابق هم اینجا هیچ مشکلی نیست چون اساساً فحص واجب نشده و تقلید سابق او قطعاً صحیح بوده (چون مستند به حجت بوده و الآن هم حجیت فتوای مجتهد کماکان به قوت خودش باقی می باشد لذا بر خلاف دو فرع قبلی که بحث از صحت یا عدم صحت اعمال سابقه مطرح شد اینجا دیگر جای این بحث نیست چون بحث از صحت یا عدم صحت اعمال سابقه مبتنی بر وجوب فحص است و اینجا دیگر فحص واجب نیست. مسئله هجدهم:

«إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقهه للشرائط من فسق أو جنون أو نسيان يجب العدول إلى الجامع لها ولا يجوز البقاء على تقليده كما أنه لو قلد من لم يكن جامعاً للشرائط و مضى عليه برهه من الزمان كان كمن لم يقلد أصلاً فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصر».

مسئله هجدهم متضمن دو فرع است:

فرع اول: در این فرع امام می فرماید: اگر مجتهد یکی از شرایط معتبر در مرجع تقلید را از

ص: 939

دست بدهد مثل عقل، عدالت، ذکر و اجتهاد دیگر تقلید از این مجتهد جایز نیست و باید عدول کند به مجتهدی که واجد این شرایط است.

فرع دوم: در این فرع ایشان می فرماید: اگر از کسی تقلید کرده که جامع شرایط نبوده و مدتی هم گذشته این شخص مثل کسی است که اصلاً تقلید نکرده است لذا حال او، حال جاهر قاصر یا مقصر می باشد. این همان مطلبی است که به نوعی در مسئله هفدهم مطرح کردیم؛ یعنی در واقع بحث از جهت دوم مسئله قبل است چون گفتیم که در مسئله هفدهم دو جهت مطرح است: یکی اصل وجوب فحص یا عدم آن و دیگری هم وضعیت اعمال گذشته و تقلید سابق اوست که آیا صحیح است یا نه. این جهت ثانیه بخشی از آن در مسئله هجدهم و البته تفصیل بیشتر این مطلب در مسئله بیستم مطرح خواهد شد.

کلام مرحوم سید:

مرحوم سید هم این دو مطلب را در مسئله بیست و چهارم و بیست و پنجم عروه مطرح کرده اند.

مسئله بیست و چهارم این است: «إذا عرض للمجتهد ما یوجب ففده للشرائط یجب علی المقلد العدول الی غیره» این همان فرع اول مسئله هجدهم تحریر است. در مورد این مسئله هم کسی حاشیه ندارد و فقط امام یک حاشیه ای دارند و می فرمایند: «الحکم فی بعض الشرائط مبنی علی الاحتیاط» وجه آن هم روشن است؛ هر شرطی که لزوم آن به نحو احتیاط وجوبی بود اینجا هم وقتی چیزی عارض شود که موجب فقدان آن شرط شود عدول هم به نحو احتیاط وجوبی می

ص: 940

باشد مثل اعلمیت که به فتوای امام لزوم آن به نحو احتیاط و جویی بود حال اگر چیزی عارض شود و این اعلمیت از بین برود باید به مجتهد دیگری عدول کند لکن عدول او به نحو احتیاط و جویی است. لذا ایشان می فرماید هر وقت شرطی از دست برود هر گونه که معتبر بوده بر اساس همان مبنا عدول به دیگری لازم می شود گاهی به صورت فتوی می گوئیم واجب است و گاهی به نحو احتیاط و جویی.

در مسئله بیست و پنجم هم مرحوم سید فرمودند: «إذا قلد من لم یکن جامعاً و مضی علیه برهه من الزمان کان کمن لم یقلد اصلاً فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصر» که عبارت این مثل فرع دوم مسئله هجدهم تحریر می باشد و هیچ کس از بزرگان تعلیقه و حاشیه ای به فرمایش سید ندارند.

بحث جلسه آینده: بنابراین مشکل خاصی در این مسئله وجود ندارد فقط باید دلیل این مسئله و مستند این دو فرع موجود در مسئله هجدهم را ان شاء الله در جلسه آینده مورد بررسی قرار دهیم.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 109

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله هجدهم تاریخ:

26 اردیبهشت 1391

موضوع جزئی: ادله قول به جواز بقاء بر تقلید

مصادف با: 23 جمادی الثانی 1433

سال

دوم جلسه: 109

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در مسئله هجدهم بود؛ عرض کردیم مسئله هجدهم دو فرع دارد: فرع اول این بود که اگر بر مجتهد اموری

ص: 941

عارض شود که موجب فقدان بعضی از شرایط معتبره در مرجعیت شود مثلاً مجتهد فاسق شود که این موجب از دست دادن شرط عدالت است یا جنون بر او عارض شود که موجب از دست دادن شرط عقل است آیا بقاء بر تقلید این مجتهد جایز است یا نه؟

قبل از اینکه به اقوال و مستندات اقوال در این موضوع بپردازیم لازم است ابتدائاً به صورت دقیق محل نزاع منقح شود تا معلوم گردد موضوع بحث در این مسئله چیست.

تنقیح محل نزاع:

سابقاً گفته شد در مرجع تقلید شرایطی معتبر است؛ حال اگر مجتهد یکی از آن شرایط لازمه را از دست داد مثلاً فاسق شد آیا می توان بر تقلید او باقی ماند و از آراء و فتاوی او که قبل از فقدان این شرط صادر شده تقلید کرد یا خیر؟ یعنی بحث در بقاء تقلید این مجتهد در فتاوی او قبل از زوال این شرط است و الا در اینکه بعد از عروض جنون و فسق و نسیان و امثال آن نمی توان از او تقلید کرد، تردیدی نیست یعنی این مطلب مورد اتفاق است که مجتهدی که یکی از شرایط معتبره در مرجع تقلید را از دست داده، اگر در این حال فتوایی بدهد، این فتوی معتبر نیست. بحث مسئله هجدهم بحث از جواز بقاء بر تقلید مجتهدی است که الآن مثلاً گرفتار جنون شده ولی فتاوایی که صادر کرده همه در حال عقل بوده و الا اگر شرایطی را که برای مرجع تقلید لازم است از دست داد و فتوایی را بعد از زوال آن شرایط صادر

ص: 942

کرد دیگر تقلید از او نسبت به فتاوی صادره بعد از زوال شرط جایز نیست. بنابراین محل نزاع فقط فتاوی است که قبل از زوال شرط صادر شده مثل آنچه که در بحث از تقلید میت گذشت بحث در آن مسئله این بود که آیا می توان از آراء این میت که در زمان حیات استنباط کرده کماکان تقلید کرد یا نه؟ چون میت که الآن نمی تواند فتوی صادر کند. اینجا هم بحث و نزاع در اعتبار و حجیت فتاوی صادره از مجتهد قبل از زوال شرط می باشد.

در این مسئله دو قول وجود دارد:

قول اول: جواز بقاء بر تقلید مجتهدی که شرطی از شرایط مرجع تقلید را از دست داده است.

قول دوم: عدم جواز تقلید و لزوم عدول به مجتهد دیگر که واجد شرایط مرجعیت است یعنی حتی در فتاوی که در زمان وجود شرایط صادر کرده نمی تواند از او تقلید کند. ادله قول به جواز بقاء بر تقلید:

قائلین به جواز بقاء بر تقلید مجتهدی که بعضی از شرایط را از دست داده به چند دلیل تمسک کرده اند:

دلیل اول: سیره عقلائیة

سیره عقلاء بر این است که کسانی که اهل علم و اطلاع نیستند به کسی که عالم و اهل اطلاع و خیره است، رجوع و به نظر او اخذ می کنند. در این سیره فرقی بین موردی که آن عالم خبرویت و اطلاع و دانش خود را حفظ کرده یا دچار نسیان شده باشد و خبرویت را از دست داده باشد، وجود ندارد یعنی بنا عقلاء بر این است که

ص: 943



به آراء و انظار اهل علم و اطلاع که در زمان خبرویت صادر شده اخذ می کنند ولو اینکه بعداً آن شخص عالم گرفتار جنون شود. این سیره توسط شارع هم ردع نشده لذا به استناد این سیره می توانیم بگوییم که بقاء بر تقلید مجتهدی که شرایط را از دست داده جایز است و اگر او اعلم باشد بقاء بر تقلید او واجب است.

بررسی دلیل اول:

در صغرای این دلیل تردیدی نیست یعنی واقعاً می توان ادعا کرد که بنای عقلاء بر این است که به نظریات اهل علم و اطلاع در هر رشته و فنی اخذ کنند و عروض بعضی از مسائل مثل جنون و نسیان لطمه ای به اعتبار آراء و انظار آن شخص که در گذشته ارائه کرده، نمی زند. لکن بحث در مقدمه دوم است که آیا شارع از این سیره عقلائی ردع کرده یا خیر؟ قائلین به عدم جواز بقاء بر تقلید این مجتهد مدعی هستند شارع از این سیره ردع کرده است. لذا باید دید آیا ادله ای که برای عدم جواز بقاء بر تقلید این مجتهد ارائه شده قابلیت ردع از سیره عقلائی دارد یا ندارد؟ بنابراین بررسی این مسئله مبتنی بر بررسی ادله قائلین به عدم جواز بقاء می باشد.

دلیل دوم: اطلاقات ادله جواز تقلید

ادله جواز تقلید اعم از آیات و روایات دلالت بر جواز تقلید از مجتهدی دارد که بعضی از شرایط را از دست داده است؛ مثل آیه نفر، آیه سؤال و امثال آن و برخی روایات که فی الجمله بر حجیت قول مجتهد و جواز تقلید

ص: 944

از فقیه و مجتهد دلالت می کند.

این ادله اعم از آیات و روایات دلالت بر جواز تقلید از کسی دارد که عناوین مذکور در لسان آن ادله بر شخصی منطبق شود مثلاً آیه نفر قول منذر فقیه را حجت می کند، آیه سؤال قول اهل ذکر را حجت قرار می دهد (در صورت پذیرش دلالت آن)، روایات، جواز تقلید از فقیه یا الناظر فی الحلال و الحرام یا صائن لنفسه یا راوی احادیثنا را ثابت می کند یعنی کسی که عنوان فقیه بر او منطبق شود، قابل تقلید بوده و رأی و فتوای او حجت است لکن نکته ی مهم اینجاست که آنچه از این ادله استفاده می شود این است که مجتهد در حال اخذ فتوی از او باید واجد این اوصاف و عناوین باشد یعنی مثلاً آن وقتی که مجتهد فتوی داده و مقلد به او رجوع کرده باید فقیه باشد. پس ملاک جواز تقلید، صدق عناوین مذکور در لسان ادله لفظیه در حال رجوع است اگر استفاد از لسان ادله این باشد، دیگر در مسئله محل بحث ما مشکلی نیست چون زمانی که مقلد به مجتهد رجوع کرده او واجد این اوصاف و شرایط بوده ولو آنکه بعداً این اوصاف و شرایط را از دست بدهد. بنابراین اطلاق ادله جواز تقلید اقتضا می کند که در مانحن فیه تقلید از مجتهدی که بعضی از شرایط را از دست داده جایز باشد شاهد آن هم این است که اگر در مورد این مقلد گفته شود «أئذره الفقیه» این قضیه صادق است یا اگر بگوییم «سئل عن المجتهد و العالم» صحیح است زیرا

ص: 945

زمانی که مقلد رجوع به این مجتهد کرد او واجد شرایط بود بنابراین با توجه به اطلاقات ادله لفظیه جواز تقلید می توانیم بگوییم بقاء بر تقلید این مجتهد جایز است. پس اطلاق ادله از این جهت است که تقلید از این مجتهد به حسب اینکه واجد شرایط است، جایز می باشد اعم از اینکه بعداً این شرایط را حفظ کند یا از دست بدهد. یعنی فقدان شرایط پس از اخذ فتوای مجتهد ضرری به صحت تقلید نمی زند بر همین اساس هم سابقاً ما گفتیم که اطلاقات ادله جواز تقلید دلالت بر جواز بقاء بر تقلید میت دارد چون در زمانی که مقلد از مجتهد تقلید می کرده، آن مجتهد واجد شرط حیات بود و موت لطمه ای به تقلید او نمی زند لذا وقتی که این مسئله در مورد تقلید میت جایز بود، در مورد سایر شرایط هم همین گونه می باشد یعنی فقدان بعضی از شرایط در مجتهد موجب عدم حجیت فتاوی مجتهد نمی شود.

بررسی دلیل دوم:

در مورد این دلیل اشکالاتی مطرح شده است از جمله اینکه:

اینجا اصلاً جای تمسک به اطلاق نیست (بعضی از این اشکالات را سابقاً در بحث از اصل اعتبار این شروط و اوصاف ذکر کردیم) چون مهمترین رکن مقدمات حکمت این است که متکلم در مقام بیان باشد یعنی باید احراز شود که از این جهت متکلم در مقام بیان است و اگر این مسئله احراز نشد، دیگر جای تمسک به اطلاق نیست در ما نحن فیه هم ما نمی توانیم احراز کنیم که این آیات و روایات از این جهت

ص: 946

در مقام بیان باشند یعنی معلوم نیست این ادله از این حیث که شروط مرجع تقلید فقط حدوداً معتبرند یا حدوداً و بقاء در مقام بیان باشند لذا جای تمسک به اطلاق نیست.

پاسخ: چنانچه سابقاً گفتیم این اشکال وارد نیست چون:

اولاً: به همان دلیل که این ادله در مقام بیان از حیث اعتبار بعضی از شروط هستند یعنی حدوداً اعتبار و مدخلیت این شروط را در جواز تقلید ثابت می کنند، این جهت هم در مقام بیان می باشند و وقتی متکلم در مقام بیان باشد و قید و شرطی را ذکر نکند، اطلاق محقق است لذا مشکلی از این نظر در رابطه با اطلاقات ادله لفظیه نیست.

ثانیاً: سلمنا که شک داشته باشیم از این جهت در مقام بیان هستند یا خیر؛ اصل کون المتکلم فی مقام البیان اقتضا می کند که از این حیث در مقام بیان باشد لذا اشکال وارد نیست.

حال باید دید این ادله مخصصات و مقیداتی دارند یا نه یعنی ممکن است اطلاق محقق باشد و اثبات کند که مجتهد فقط در حال رجوع مقلد باید واجد این اوصاف باشد اما اینکه باید بعداً این اوصاف را داشته باشد یا نه، از این جهت مطلق است لکن باید فحص کرد تا مشخص شود آیا مخصص و مقیدی نسبت به این مطلقات وجود دارد یا نه؟ چه بسا دلیلی پیدا شود که مقید این اطلاق باشد که در این صورت نتیجه آن این می شود که تقلید از مجتهد واجد شرایط جایز است و فتوای او معتبر است الا اینکه شرایط را از دست

بدهد. تنها چیزی که می تواند به عنوان مقید و مخصص مطرح شود ادله ای است که قائلین به عدم جواز بقاء بر تقلید ارائه کرده اند لذا مانند دلیل اول بررسی مقید و مخصص این مطلقات، به بررسی ادله قائلین به عدم جواز بقاء بر تقلید این مجتهد موکول می شود. دلیل سوم:

دلیل سوم این است که فتوی همانند روایت و بینه است؛ باب فتوی مثل باب نقل روایت و شهادت است. در باب روایت و حدیث گفته شده که راوی مثلاً ثقه باشد مهمترین وصفی که در راوی معتبر است، ثقه بودن او است لکن عمده این است که راوی در حال نقل روایت باید ثقه باشد لذا اگر وثاقت او بعد از نقل آن روایت زائل شود، زوال وصف وثاقت، لطمه ای به حجیت روایت او نمی زند. در مورد شهادت هم همین گونه است مثلاً اگر دو شاهد در دادگاه شهادت دادند ولی بعد از ادای شهادت فاسق شدند و عدالت را از دست دادند آنجا هم گفته اند زوال عدالت در مورد شاهد بعد از ادای شهادت لطمه ای به اعتبار و حجیت شهادت او نمی زند چون در زمانی که ادای شهادت کرده، عادل بوده است و فسق بعد از ادای شهادت مضر به شهادت او نیست. حال اگر در باب شهادت و بینه زوال شرایط موجب لطمه به اعتبار قول راوی و شاهد نمی شود در باب فتوی هم همین گونه است و وقتی که مجتهدی در حال وجود شرایط فتوی داده، این فتوی حجت است ولو آنکه مجتهد بعداً بعضی از شرایط را از دست بدهد. پس

با زوال یکی از اوصاف معتبره در مرجع تقلید مشکلی در جواز تقلید پدید نمی آید چون این تقلید و رجوع زمانی واقع شده که مجتهد واجد اوصاف بوده و زوال اوصاف مرجع تقلید بعد از رجوع مقلد به او، لطمه ای به تقلید و رجوع او نمی زند چون این مطلب باعث زوال اعتبار فتوای مجتهد نمی شود.

بحث جلسه آینده: در مورد دلیل چهارم یعنی استصحاب خواهد بود که ان شاء الله در جلسه آینده بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 110

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله هجدهم تاریخ:

27 اردیبهشت 1391

موضوع جزئی: فرع اول (ادله

قول به جواز بقاء بر تقلید و عدم جواز بقاء) مصادف با: 24 جمادی الثانی 1433

سال

دوم جلسه: 110

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در ادله قائلین به عدم جواز بقاء بر تقلید مجتهدی است که بعضی از شرایط و اوصاف معتبره در مرجع تقلید را از دست داده است؛ عرض کردیم موضوع این مسئله عبارت است از اینکه مجتهد وقتی شرایط و اوصاف را از دست داد، مسلماً آراء و فتاوایی که در حال زوال شرایط از او صادر می شود معتبر نیست بحث در این است که آیا مقلد می تواند بر تقلید این مجتهد باقی بماند و از فتاوایی که از او در حال وجدان شرایط صادر شده، تقلید کند یا نه؟ گفتیم که قائلین به جواز بقاء بر تقلید این مجتهد به چند دلیل تمسک کرده اند

ص: 949

که سه دلیل آن را دیروز بررسی کردیم.

دلیل چهارم: استصحاب

به این بیان که فتوای این مجتهد قبل از زوال اوصاف و شرایط معتبره در مرجع تقلید یقیناً حجت بود. در گذشته که این مجتهد واجد این اوصاف بود ادله جواز تقلید و حجیت فتوای مجتهد، این فتوی را در حق او حجت کرده بود، الآن بعد از زوال این اوصاف و شرایط شک می کند آیا حجیت آن فتوی به قوت خودش باقی است یا نه؛ استصحاب بقاء حجیت فتوای این مجتهد را می کند.

طبق این تقریر استصحاب یک حکم وضعی است. البته این استصحاب را به انحاء دیگری هم می شود تقریر کرد مثلاً اینکه یک حکم تکلیفی را استصحاب کنیم یعنی استصحاب جواز تقلید از این مجتهد به این بیان که قبلاً تقلید از این مجتهد یقیناً جایز بود الآن شک می کند تقلید از چنین مجتهدی که شرایط را از دست داده جایز است یا نه، استصحاب جواز تقلید می کند. این هم یک نحوه تقریر از استصحاب است که یک حکم تکلیفی است یا مواردی از این قبیل که البته این مهم نیست که استصحاب یک حکم وضعی باشد یا استصحاب یک حکم تکلیفی، مهم این است که بینیم که آیا این استصحاب اینجا جریان دارد یا نه؟

بررسی دلیل چهارم:

این استصحاب به نظر ما جریان دارد و مشکلی در برابر این استصحاب نیست؛ اشکالاتی که به این استصحاب و امثال آن ممکن است وارد شود قبلاً طرح شده و پاسخ داده ایم مثلاً یک اشکال این است که رکن مهم استصحاب بقاء

ص: 950

الموضوع است و اینجا موضوع باقی نیست؛ موضوع برای حجیت فتوی قول و فتوای مجتهد جامع شرایط بود یا جواز تقلید از مجتهد جامع شرایط ثابت بود، الآن که بعضی از اوصاف را از دست داده موضوع عوض شده و استصحاب جاری نمی شود مثل اشکالی که مرحوم آقای آخوند در استصحاب حجیت فتوای میت کرده اند؛ اشکال ایشان این بود که موضوع منهدم شده لذا استصحاب جاری نیست که ما به مرحوم آقای آخوند پاسخ دادیم که موضوع باقی است حتی در جایی که مجتهد از دنیا برود گفتیم که موضوع باقی می باشد در اینجا که به طریق اولی موضوع باقی است البته در موضوع تغییراتی باید پدید آید تا منشأ شک شود و الا شک در بقاء معنی ندارد. لذا به نظر می رسد این استصحاب از این نوع اشکالات مبراست و با آن می توان جواز تقلید از مجتهدی که بعضی از اوصافش را از دست داده ثابت کرد.

این چهار دلیلی است قائلین به جواز بقاء بر تقلید مجتهدی که بعضی از شرایط معتبره در مرجعیت را از دست داده، اقامه کرده اند.

ادله قائلین به عدم جواز بقاء بر تقلید:

در مقابل هم قائلین به عدم جواز بقاء بر تقلید از چنین مجتهدی، به چند دلیل تمسک کرده اند:

دلیل اول: اجماع

بعضی بر این مسئله ادعای اجماع کرده اند به این بیان که همان اجماعی که دلالت بر اعتبار علم، عدالت و امثال آن در مرجع تقلید می کند و به استناد آن اجماع تقلید از مجتهد عادل جایز شد، همان اجماع بر اعتبار

ص: 951



عدالت و علم و امثال آنها بقاء دلالت می کند یعنی وقتی اجماع اصل اعتبار این اوصاف را حدوداً ثابت کرد چون معاهدات اطلاق دارد، لذا می توان از این اجماع اعتبار این اوصاف را بقاء هم استفاده کرد.

بررسی دلیل اول: به نظر می رسد که این دلیل قابل قبول نیست:

اولاً: این اجماع یک اجماع تبعدی نیست بلکه یک اجماع محتمل المدرکیه است چون اجماعی کاشف از رأی معصوم است که مستند و مدرک آن برای مجمعین معلوم نباشد زیرا ممکن است مجمعین بر اساس یکی از ادله ای عدم جواز، اجماع کرده باشند، لذا دیگر این اجماع تبعدی نیست و محتمل المدرکیه هم است. پس این اجماع ارزشی ندارد.

ثانیاً: بر فرض که چنین اجماعی باشد این فقط در مورد برخی از اوصاف است در حالی که بحث ما کلی می باشد و در مورد همه اوصاف و شرایط است. لذا اجماع دلیل قابل قبولی نیست.

دلیل دوم: ظهور ادله جواز تقلید و حجیت فتوای مجتهد

ادله جواز تقلید اعم از آیات و روایات ظهور در این دارند که تقلید از مجتهد در صورتی جایز است که این شرایط را هم حدوداً و هم بقاء داشته باشد و اگر چنانچه بعضی از آن شرایط زائل شد دیگر تقلید از او جایز نیست و باید به دیگری رجوع شود. حال چگونه ادله جواز تقلید و حجیت فتوای مجتهد بر این مطلب دلالت می کند؟

آیات و روایات دلالت می کنند بر اینکه مجتهد و مفتی در حالی که به رأی و نظر او عمل می شود باید

واجد این اوصاف باشد؛ مانند روایت «فللعوام أن يقلدوه» که می خواهد بگوید: اگر مجتهدی عادل بود مقلدین می توانند از او تقلید کنند. این «للعوام أن يقلدوه» یعنی أن يقلدو این مجتهد عادل را یا «لعلهم یحذرون» یعنی وقتی که از این مجتهد متحذر می شوند باید او فقاهت بالفعل داشته باشد، مجتهد باید عدالت بالفعل داشته باشد. پس ادله جواز تقلید و حجیت فتوای مجتهد ظهور در این دارد که در حین عمل مقلد به فتوای این مجتهد او باید واجد اوصاف لازمه باشد. اگر مجتهدی این اوصاف را از دست داد و این شرایط از او زائل شد، اگر مقلد بخواهد به فتوای او عمل کند او فی الواقع عمل به فتوای فقیه غیر عادل کرده یا عمل به فتوای غیر فقیه کرده است پس این دیگر تقلید از مجتهد جامع شرایط نیست بنابراین وقتی این اوصاف را از دست داد، دیگر تقلید از او جایز نیست.

بررسی دلیل دوم:

این دلیل هم به نظر ما ناتمام است؛ زیرا همان گونه که سابقاً هم بیان کردیم یکی از ادله قائلین به جواز بقاء بر تقلید این مجتهد ادله لفظیه است. گفتیم قائلین به جواز بقاء بر تقلید این مجتهد به اطلاقات ادله لفظیه اخذ می کنند و می گویند ادله جواز تقلید و حجیت فتوای مفتی مطلق است؛ چون آنچه که از ادله استفاده می شود این است که مجتهد در حین رجوع باید این اوصاف را داشته باشد «فللعوام أن يقلدوه» یعنی وقتی که مقلد می خواهد از مرجع تقلید شروع به تقلید کند و وقتی که می خواهد فتوای

ص: 953

او را اخذ کند باید واجد این اوصاف باشد اما اینکه در همه زمانها که مقلد می خواهد به فتوای این مجتهد عمل کند، باید این شرایط در مرجع تقلید موجود باشد، از ادله چنین استفاده ای نمی شود بلکه آنچه از ادله استفاده می شود عدالت حین اخذ الفتوی یعنی عدالت در هنگام حدوث تقلید است اما اینکه آیا بقاء وجود این شرایط لازم است یا نه، ادله اطلاق دارد و چنین قیدی در ادله نیست.

حتی بعضی بالاتر از این را در بحث تقلید مدعی شده و می گویند نه تنها لزومی ندارد در هنگام عمل مقلد به فتوی، مجتهد دارای شرایط باشد بلکه لزومی ندارد در حین اخذ رساله و شروع تقلید هم مجتهد واجد شرایط باشد بلکه آنچه مهم است این است مجتهد در حال استنباط این شرایط را داشته باشد به عبارت دیگر حین صدور فتوی باید جامع شرایط مرجعیت باشد لذا گفته اند تقلید ابتدائی از میت هیچ اشکالی ندارد چنانچه در بحث تقلید ابتدائی از میت گفتیم که تقلید از میت به حسب ادله اشکالی ندارد ولی رعایتاً للشهره القویه احتیاط واجب کردیم.

نتیجه اینکه به نظر ما دلیل دوم تمام نیست و به هیچ وجه از ادله استفاده نمی شود که حین عمل مقلد باید آن مجتهد واجد اوصاف باشد بلکه لازم است مجتهد در حین رجوع و اخذ فتوی این شرایط را داشته باشد.

بحث جلسه آینده: بحث در دلیل سوم از ادله قائلین به عدم جواز بقاء بر تقلید مجتهد فاقد یک شرط از شرایط معتبره در مرجعیت خواهد بود.

تذکر

ص: 954

روایتی از امیر المؤمنین علی علیه السلام که حضرت می فرماید: «احمق الناس من انکر علی غیره رذیلہ و هو مقیم علیها» (1).

احمق ترین مردم کسی است که بر دیگری به واسطه یک رذیلت و خصلت زشت اخلاقی خرده می گیرد در حالی که خودش در آن رذیلت غرق است و با آن زندگی می کند.

انسان به دلایل مختلف از جمله حب ذات (که اصل و اساس این امور حب ذات انسان است)، اشکالات و نقاط تاریک و سیاه خودش را نمی بیند اما کوچکترین نقطه ی تاریک و سیاه در دیگران به ذهنش بزرگ جلوه می کند. ما عادت داریم دیگران سرزنش را کنیم به خاطر بعضی از کارها مثل اینکه می گوئیم که فلانی غیبت نکن اما نوبت خودمان که می رسد به راحتی غیبت می کنیم یا مثلاً به دیگران می گوئیم که مواظب باشید که اسرار دیگران آشکار نکنید اما نوبت به خودمان که می رسد اسرار دیگران را آشکار می کنیم یا مثلاً به دیگران توصیه می کنیم با نرم خوئی و مهربانی با دیگران برخورد کنید اما نوبت به خودمان که می رسد به عکس عمل می کنیم. امیر المؤمنین (علیه السلام) کسی که این کار را می کند احمق ترین مردم دانسته است؛ احمق یعنی کسی که قدرت تشخیص مصلحت و مفسده در او نیست یعنی کسی که از عقل بی بهره است؛ حضرت می فرماید انسانی که دیگران را بر رذیلتی مورد ملامت قرار می دهد در حالی که خودش بر آن رذیلت مقیم است، این احمق ترین مردم است نمی گوید این احمق

ص: 955

دارد بلکه می فرماید این احمق ترین مردم است یعنی بی عقل ترین مردم است. چنین شخصی دو مشکل دارد چون اولاً خودش در آن رذیلت دارد زندگی می کند، ثانیاً اینکه دارد دیگران را از بابت این رذیلت سرزنش می کند یعنی می داند این یک رذیلت است کسی ممکن است رذالتی داشته باشد ولی خیلی متوجه قبح آن نباشد اما کسی که در این جایگاه می نشیند و دیگران را سرزنش می کند یعنی می داند این رذیلت است و به قبح و زشتی آن آگاه است به گونه ای که دارد دیگران را به خاطر آن سرزنش می کند؛ چنین حالتی مسئولیتش بیشتر و خسارتش هم بیشتر است و مجازات چنین شخصی از شخصی که خیلی متوجه قبح مسئله ای نیست و البته دیگران را سرزنش نمی کند بیشتر است.

حال ببینید که مسئولیت ما که در این مسند هستیم چقدر بیشتر می باشد و اینگونه نیست که بگوییم که ما به مردم حرف خوب زده ایم و دیگر به عمل خودمان توجهی نکنیم حال که دیگران را سرزنش کرده ایم نه تنها به حسب مقام ثبوت این مشکل را داریم و مجازاتمان سنگین تر است بلکه یک اثر مهم سوء اجتماعی هم دارد و آن اینکه انکار این رذیلت هم اثر خودش را از دست می دهد یعنی کم کم باعث می شود قباحات این رذائل در ذهن مردم از بین برود و این بدترین کاری است که ممکن است صورت بگیرد.

خداوند به همه ما توفیق عمل به آنچه که می دانیم عنایت بفرماید.

«والحمد لله رب

ص: 956

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله هجدهم

تاریخ:

30 اردیبهشت 1391

موضوع جزئی: فرع اول (ادله

قول عدم جواز بقاء بر تقلید و حق در مسئله) مصادف با: 27 جمادی الثانی 1433

سال

دوم جلسه: 111

«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 اگر مجتهدی بعضی از اوصاف و شرایط معتبره در مرجعیت را از دست بدهد آیا بقاء بر تقلید او جایز است یا نه به عبارت دیگر آیا عدول از او به مجتهد دیگری که واجد این اوصاف و شرایط است واجب است یا نه؟

عرض کردیم در این مسئله دو قول وجود دارد بعضی قائل به جواز بقاء بر تقلید و گروهی هم قائل به عدم جواز بقاء بر تقلید این مجتهد می باشند. ادله گروه اول را ذکر کرده و از قول دوم دو دلیل را بیان کردیم؛ دو دلیل دیگر باقی مانده است که این دو دلیل را بیان خواهیم کرد و در نهایت باید ببینیم که حق در مسئله کدام است.

دلیل سوم:

این دلیلی مطلبی است که از کلمات مرحوم آقای حکیم استفاده می شود.

مرحوم آقای حکیم عبارتی در مستمک العروه دارند به این بیان «و لكن الذی يظهر من بعض ادله وجوب العدول عن المیت أن وجوب العدول هنا من المسلمات» ایشان می فرماید آنچه که از بعضی از ادله وجوب عدول از میت استفاده می شود این است که وجوب عدول اینجا از مسلمات است. (1)

مرحوم آقای حکیم در

ص: 957

---

1- . مستمک العروه، ج 1، ص 57.

واقع ادعای مسلم بودن وجوب عدول از این مجتهد به مجتهدی که واجد اوصاف و شرایط است، می کنند. نهایت چیزی که در تقریب این دلیل می توانیم بگوئیم این است که طبق بعضی از ادله ی وجوب عدول از میت اینجا قطعاً باید به مجتهد واجد اوصاف عدول شود؛

بررسی دلیل سوم:

عمده این است که ایشان این مسئله را به عنوان یک امر مسلم در این عبارت بیان کرده اند در حالی که مسلم تلقی کردن این مسئله به نظر کافی نمی باشد چون بالاخره باید دلیلی به نحو قطعی یا ظنی بر مدعا دلالت کند؛ اگر یک اجماع در کار بود که دلالت بر وجوب عدول می کرد، ما این را می پذیرفتیم که این مسئله از مسلمات است چون همین که یک اجماع محصل و قطعی و تعبدی در مسئله وجود داشته باشد به نحوی که کشف رأی معصوم بشود کفایت می کند لکن چنانچه گفته شد اجماعی هم در کار نیست. وجه دیگری هم به عنوان اینکه این حکم را به عنوان یک امر مسلم ثابت کند، وجود ندارد و از ضروریات فقه هم که نیست لذا به نظر می رسد این بیان هم ناتمام باشد.

دلیل چهارم:

این دلیل مطلبی است که مرحوم آقای خوئی آن را بیان کرده اند. محصل این دلیل این است:

آنچه که از مذاق شارع استفاده می شود این است که منصب مرجعیت و زعامت دینی و افتاء از اعظم مناصب شرعیه پس از منصب ولایت است و شارع راضی نمی شود چنین منصب مهمی در اختیار کسی قرار بگیرد

ص: 958

که یا عالم نیست، یا عدالت ندارد، یا عقل ندارد چون اینها منقصت‌هایی هستند که شارع وجود آنها را در قاضی و شاهد نمی‌پذیرد چه رسد به اینکه بخواهد این منقصت‌ها را در مفتی و مرجع تقلید تحمل کند. شارع به هیچ وجه راضی نمی‌شود کسی که متصدی زعامت دینی و مقام افتاء است علم و عدالت و عقل و ذکر و امثال اینها در او نباشد. به عبارت دیگر همان دلیلی که بر اعتبار بسیاری از شرایط معتبره در مرجعیت حدوداً دلالت می‌کند، همان دلیل بعینه دال بر اعتبار این شرایط در مجتهد بقاء می‌باشد. اگر به خاطر داشته باشید ما در بحث شرایط مرجع تقلید این مطلب را مکرراً ذکر کردیم. لذا بر این اساس اگر یک مفتی مثلاً عادل بود و الآن این شرط را از دست بدهد دیگر بقاء بر تقلید او جایز نیست چون به معنای سپردن زعامت به شخص فاسق یا دیوانه یا غیر عالم است. مرحوم آقای خوئی مطلبی را در ادامه بیان می‌کنند که در واقع یک اشکال و جواب است.

إن قلت: گویا کسی به ایشان اشکال می‌کند که اگر این چنین است که شارع راضی به تصدی منصب مرجعیت و افتاء و زعامت توسط کسانی که چنین منقصت‌هایی در آنها وجود دارد نمی‌باشد، پس چگونه شما در مسئله بقاء بر تقلید میت، قائل به جواز بقاء هستید؟ آیا می‌توانیم بگوییم شارع راضی به تصدی یک میت نسبت به چنین منصب مهمی باشد؟ شما می‌گویید شارع راضی به تصدی یک غیر عالم، فاسق و

ص: 959



امثال آن بر این مسند نیست آن وقت چگونه شارع می پذیرد که یک میت متصدی مرجعیت و زعامت و افتاء شود؟ به عبارت دیگر لازمه این دلیل این است که در مسئله بقاء بر تقلید میت هم قائل به عدم جواز بقاء شویم یعنی اگر این دلیل را بپذیریم باید در آنجا هم بگوییم بقاء بر تقلید میت جایز نیست در حالی که خود ایشان و مشهور قائل به جواز بقاء بر تقلید میت هستند.

قلت: مرحوم آقای خوئی به این اشکال و توهم جواب می دهند و می فرمایند: بین مسئله بقاء بر تقلید میت و بقاء بر تقلید مجتهد حی در صورتی که بعضی از شرایط معتبره در مرجعیت را از دست بدهد فرق است؛ چرا که فقدان شرایط و اوصاف معتبره در مرجع تقلید منقصت محسوب می شود لکن موت در واقع یک منقصت نیست بلکه یک ترقی است و انتقال از یک نشئه ای به نشئه دیگر و یک کمال است اگر شخصی صفتی از اوصاف معتبره در مرجعیت را از دست بدهد این در واقع دچار منقصت هایی شده که شارع وجود این منقصت ها را در او نمی پذیرد ولی موت در واقع یک منقصت نیست لذا قیاس ما نحن فیه به مسئله بقاء بر تقلید میت قیاس مع الفارق است. (1) بررسی دلیل چهارم:

به نظر ما این دلیل در بحث از شرایط معتبره در مرجع تقلید قابل استدلال است و ما در چند موضع سابقاً به این دلیل تمسک کردیم و به استناد این دلیل، اعتبار بعضی در شروط در مرجع تقلید را پذیرفتیم از جمله اعتبار رجولیت

ص: 960

(شاید مهمترین و تنها دلیلی که در اعتبار رجولیت مطرح بود همین مسئله بود) در مسئله عدالت هم یکی از ادله آن همین دلیل بود. در هر صورت اصل اینکه منصب افتاء یک منصب مهم است و یک بخش از آن اجتهاد و صلاحیت های علمی است هر چند شایستگی ها و صلاحیت های دیگری هم نیاز دارد، از مذاق شارع فهمیده می شود چنانچه مستدل هم گفت وقتی این امور در قاضی و شاهد اعتبار دارد با اینکه اهمیت این منصب از منصب قضاوت یا امر شهادت بالاتر است، طبیعتاً اهتمام شارع به این شرائط قطعاً بیشتر است. البته ما نمی خواهیم از ادله ی قضاوت و شهادت که بعضاً شرایطی را در قاضی و شاهد معتبر کرده استفاده کنیم چنانچه بعضی به اولویت ادله ی باب قضاء و شهادت استناد کرده و می گویند در مفتی به طریق اولی این شرایط (شرایط معتبره در قاضی و شاهد) معتبر است بلکه قبول داریم اصل منصب مرجعیت و زعامت یک منصب مهمی است که اقتضاء می کند این شرایط در آن معتبر باشد یعنی در واقع ما این را به عنوان یک مؤید ذکر می کنیم.

در هر صورت در آن بحث این مطلب ثابت شد که کسانی که منقصت هایی مثل جنون و فسق و امثال آن دارند نمی توان از آنها تقلید کرد چون درست است که بعضی ملاک را وجود شرایط در حال فتوی و صدور رأی و نظر می دانند ولی اصح آن است که به حسب ادله، اعتبار این شرایط در زمان حدوث تقلید لازم است.

یعنی زمانی که

ص: 961

مقلد به سراغ مجتهد رفته و رساله او را اخذ کرده تا به فتاوی او عمل کند، مجتهد باید این اوصاف را داشته باشد پس این دلیل اصل اعتبار این شرایط در زمان حدوث تقلید را ثابت کرده حال ما معتقدیم این دلیل اعتبار این شرایط را بقاء هم ثابت می کند به این بیان که وقتی کسی که اخذ به فتوای مجتهدی می کند و به سراغ مجتهدی می رود تا از او تقلید کند اگر چه آراء و فتاوی او در حال وجود شرایط صادر شده باشد اما همین که کسی بخواهد شخص دیوانه و فاسق و امثال آن را مرجع خود قرار بدهد این از دید متشرعه مذموم است و این حاکی از یک حقیقتی است که این منقصدت ها در مرجع و مفتی و زعیم قابل قبول نیست و شارع راضی به این نیست که مردم این چنین اشخاصی را مرجع تقلید خود قرار دهند. لذا به همین بیان ما می گوئیم که بقاء هم اعتبار این شروط در مرجع تقلید لازم است یعنی آنچه که از مذاق شارع فهمیده می شود این است که مجتهد فاقد عقل، عدالت و ذکر و امثال آن نمی تواند بقاء مقلد واقع شود چون بهر حال وقتی به سراغ چنین کسی می رویم یا بر پیروی و تقلید او باقی می مانیم این در واقع یعنی پذیرش مرجعیت و زعامت کسی که دارای این منقصدت ها می باشد.

فقط نکته ای وجود دارد و آن اینکه در مورد میت همان گونه که گفته شد، اگر مقلد بر تقلید میت باقی بماند، مشکلی ایجاد

نمی‌کند چون موت به هیچ وجه منقصت محسوب نمی‌شود ما این مسئله را تنظیر می‌کنیم به وجود مقدس انبیاء و اولیاء؛ انبیاء و پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت (علیه السلام) همگی غیر از وجود حضرت حجت (عج الله فرجه) از دنیا رفته اند ولی در عین حال زعامت و مرجعیت دینی و فکری آنان پذیرفته شده و موت آنها مستلزم نقص نیست. اگر یک شخصیتی مثلاً مثل امام (ره) که در اوج علم و عرفان و سایر امور بودند، مردم بر تقلید او باقی بمانند و به فتوای او عمل کنند این هیچ منقصتی در منصب مرجعیت ایجاد نمی‌کند ولی اگر یک مجتهدی فاسق شود و کماکان مردم بر تقلید او باقی بمانند این منقصت بوده و آثار سوئی دارد. بهر حال از باب تأکید عرض می‌کنیم که این استدلال را نمی‌شود به مسئله بقاء بر تقلید میت نقض کرد. لذا در مجموع این دلیل به نظر ما تمام است.

حق در مسئله:

حق در مسئله عدم جواز بقاء بر تقلید مجتهدی است که اوصاف و شرایط معتبره در مرجع تقلید را از دست داده است.

ادله قائلین به جواز بقاء بر تقلید مجتهدی که بعضی از شرایط را از دست داده بررسی کردیم بعضی از این ادله از جمله سیره عقلائییه و اطلاعات ادله جواز تقلید و همچنین استصحاب، تمام بود یعنی حداقل سه دلیل از ادله قائلین به جواز بقاء بر تقلید مجتهدی که این اوصاف را از دست داده اشکالی متوجه آن نبود ولی گفتیم که در مورد سیره عقلائییه و اطلاعات باید دید آیا رادع و

ص: 963

مقیدی نسبت به سیره و اطلاقات ادله وجود دارد یا نه و آن را منوط به بررسی ادله قائلین به عدم جواز بقاء کردیم. در مقابل ادله قائلین به عدم جواز بقاء هم بعضاً مثل دلیل چهارم تمام بود. بالاخره اینجا حق با کدامیک از این دو قول است؟

به نظر ما دلیل چهارم قائلین به عدم جواز نسبت به سیره عقلائی که قائلین به جواز ارائه کردند رادع محسوب می شود؛ دلیل دوم قائلین به جواز این بود: سیره عقلائی بر این است که مردم به اهل اطلاع و اهل خبره رجوع می کنند و همین که در زمان خبرویت شرایط لازمه را داشته باشد برای آنها کافی می باشد و اگر بعداً خبرویت او زائل شود، این مانع رجوع مردم به آراء و انظار اهل اطلاع که در زمان خبرویت ارائه شده، نیست. اما سیره عقلاء تا زمانی اعتبار دارد که از طرف شارع رادعی نباشد و اینجا به نظر ما دلیل چهارم قائلین به عدم جواز رادع سیره عقلاء است چون شارع راضی نیست چنین منصب مهمی در اختیار کسانی قرار بگیرد که دارای این منقصدت ها هستند و آنچه که از مذاق شارع فهمیده می شود این است که متصدی منصب مرجعیت و افتاء باید عاری از این منقصدت ها و اشکالات باشد، لذا این رادع سیره عقلاء می باشد.

در مورد اطلاقات ادله هم می توان همین مطلب را گفت یعنی ما می توانیم ادعا کنیم که این اطلاقات به واسطه دلیل چهارم تقیید می شود. لذا آن دو دلیل قائلین به جواز، از اعتبار ساقط می شود

و تنها دلیلی که باقی می ماند استصحاب است که در این مورد قائلین به جواز می گفتند استصحاب اقتضاء می کند که فتوای این مجتهد در زمانی که این اوصاف را از دست داده، بر حجیت خودش باقی بماند.

حال با این استصحاب چه باید کرد؟ آیا این استصحاب در مقابل این دلیل کارایی دارد یا نه؟

به نظر ما این استصحاب هم محکوم این دلیل است یعنی با توجه به اینکه شارع راضی به زعامت کسی که جامع شرایط نیست، نمی باشد دیگر جایی برای این استصحاب نمی ماند چون رکن مهم استصحاب که شک در بقاء است، از بین می رود. در صورتی استصحاب جاری است که ما شک در بقاء داشته باشیم حال که ما اطمینان به مذاق شارع داریم دیگر به نظر می رسد جایی برای جریان این استصحاب نیست.

با توجه به آنچه در بررسی ادله طرفین گفته شد، حق این است که بقاء بر تقلید مجتهدی که اوصاف و شرایط لازمه را از دست داده، جایز نیست. «هذا تمام الكلام في الفرع الاول من المسئلة الثامنة عشر»

بحث جلسه آینده: بحث در فرع دوم از مسئله هجدهم خواهد بود. «والحمد لله رب العالمين»

## جلسه: 112

صوت

Your browser does not support the audio tag.

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله هجدهم

تاریخ:

31 اردیبهشت 1391

موضوع جزئی: فرع دوم مصادف

با: 28 جمادی الثانی 1433 سال

دوم جلسه: 112

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

عرض کردیم در مسئله هجدهم امام (ره) دو فرع مطرح کرده اند که فرع اول بیان

شد.

فرع دوم: «کما أنه لو قلد من لم یکن جامعاً من الشرایط و مضی علیه برهه من الزمان کان کمن لم یقلد اصلاً فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصر».

امام می فرماید: چنانچه از کسی تقلید کند که فی الواقع جامع شرایط نبوده و مدتی هم بگذرد این مثل کسی است که اصلاً تقلید نکرده و وضعیت او مثل وضعیت جاهل قاصر یا جاهل مقصر است.

در مسئله هفدهم گفتیم که موضوع بحث کسی است که تقلید از مجتهدی کرده بعد شک می کند که آیا او جامع شرایط هست یا نه، این مسئله از دو حیث قابل بررسی می باشد: یکی از حیث وجوب فحص و دیگری از حیث صحت و عدم صحت اعمال سابقه؛ آنجا ما بحث از وضعیت این مقلد در گذشته را ارجاع به مسئله هجدهم دادیم و بعد هم به مسئله بیستم. در مسئله هفدهم بحث در این بود که اگر شک کند که این مجتهد جامع شرایط بوده یا نبوده وضعیت او چگونه بوده است؟ در مسئله هجدهم سخن از این است که این شخص به هر دلیل پی برده که او در گذشته جامع شرایط نبوده، حال وضعیت اعمال این مقلد در مدتی که از این مجتهد تقلید کرده چگونه است؟ امام(ره) در این فرع دوم دو ادعا مطرح کرده اند:

• یکی اینکه اگر مقلد مدتی از کسی تقلید کرده که جامع شرایط نبوده مثل ان است که اصلاً تقلید نکرده است.

• ادعای دیگر اینکه وضعیت او همانند وضعیت جاهل قاصر یا جاهل مقصر است.

بررسی ادعای اول:

ینکه مقلدی که از مجتهدی تقلید کرده و حال متوجه شده که او جامع شرایط نبوده مثل کسی است که اصلاً تقلید نکرده؛ وجه این ادعا روشن است یعنی در مورد ادعای اول می‌توانیم بگوییم کسی که تقلید از مجتهد غیر واجد شرایط کرده، تقلید او کلاً تقلید است.

بین کسی که اصلاً تقلید نکرده و کسی که تقلید از مجتهدی کرده که صلاحیت نداشته هیچ فرقی نیست. ما در آینده بیشتر نسبت به این مسئله سخن خواهیم گفت که عمل کسی که تقلید نکرده چگونه است. اما وقتی می‌گوییم جواز تقلید از مجتهد مشروط به این شرایط است بدین معنای است که با عدم شرط مشروط هم منتفی می‌شود (إذا انتفی الشرط انتفی المشروط) اگر این مجتهد مثلاً شرط عدالت را از دست داد یعنی در واقع شرط جواز تقلید را از دست داده است یعنی اگر عدالت منتفی شد، پس جواز تقلید منتفی شده و اساساً تقلید از این مجتهد برای مقلد جایز نبوده است. نتیجه این سخن این است که گویا اصلاً تقلید نکرده چون تقلید از مجتهد غیر جامع شرایط مثل این است که تقلیدی در کار نیست. وقتی تقلیدی از دید شارع معتبر است که مقلد دارای شرایط باشد پس اگر شرایط منتفی شد گویا اصلاً تقلید محقق نشده است به عبارت دیگر طبق تعبیر بعضی از بزرگان این شرایط در مرجع تقلید شرایط واقعی هستند نه شرایط علمیه؛ وقتی می‌گوییم شرایط واقعی هستند یعنی اگر به حسب واقع این شرط بود، تقلید محقق است ولی اگر این شرط نبود ولو او گمان می‌کرده که



مجتهد این شرط را دارد، این فایده ای ندارد مثل شرطیت طهارت برای صلاه مثلاً کسی که گمان می کرده وضو دارد و نماز می خواند ولی بعد فهمید که وضو نداشته، نمازش صحیح نیست چون طهارت برای صلاه شرطیت واقعیه دارد نه شرطیت علمیه. در هر صورت مستند ادعای اول روشن است.

بررسی ادعای دوم:

اینکه حال شخصی که از مجتهد غیر جامع شرایط تقلید کرده همانند حال جاهل قاصر یا جاهل مقصر است؛ تفصیل حکم جاهل قاصر و جاهل مقصر در مسئله بیستم خواهد آمد و ما از جهت اینکه تکرار پیش نیاید بررسی حکم جاهل قاصر و مقصر را به مسئله بیستم موکول می کنیم لکن در مورد این مقلدی که از مجتهدی تقلید کرده که واجد شرایط نبوده و حال معلوم شده که واجد شرایط نیست، باید به یک نکته توجه کرد چون در این ادعا گفته شده که حال او حال جاهل قاصر یا جاهل مقصر است و آن نکته این است که آیا حکم جاهل قاصر و مقصر یکی است یا نه؟ آیا بین جاهل قاصر و مقصر فرق است یا نه؟

در صورتی که عمل جاهل قاصر و مقصر مطابق با واقع باشد، حکمشان یکی است و هیچ فرقی نمی کند؛ فرق جاهل قاصر با جاهل مقصر این است که جاهل قاصر یعنی کسی که اصلاً احتمال نمی داده که مثلاً حکم مسئله وجوب باشد و اصلاً به مخیله او هم خطور نمی کند که دعای عند رؤیه الهلال واجب است و جاهل مقصر یعنی کسی که این احتمال در ذهن او هست یعنی احتمال

ص: 968

و جوب دعا عند رؤیه الهلال را می دهد اما فحص نمی کند که واجب است یا نه. در مورد جاهل قاصر و مقصر عرض کردیم که اختلاف نظر وجود دارد که آیا حکم اینها یکی است یا متفاوت است؛ این اختلاف در ما نحن فیه اثر دارد یعنی بعضی حکم اینها را یکی می دانند و می گویند در صورتی که عمل جاهل قاصر و مقصر مطابق با واقع باشد، هیچ فرقی بین آنها از نظر حکم نیست و اگر هم عملشان مطابق با واقع نباشد، بین آنها از حکم تفاوت وجود دارد که این را ذیل مسئله بیستم تحریر ذکر خواهیم کرد.

صرف نظر از این اختلاف که در ما نحن فیه بی تأثیر نیست مطلب دیگری هم اینجا تأثیر دارد و آن اینکه اگر ما این بحث را از صغریات بحث اجزاء دانستیم آنگاه مبنای اجزاء یا عدم اجزاء اینجا تأثیر دارد پس در رابطه با ادعای دوم که وضعیت این مقلد مثل جاهل قاصر یا مقصر است دو مطلب تأثیر دارد: یک مطلب اینکه آیا جاهل قاصر و مقصر حکمشان علی السویه است یا نه؟ و دوم اینکه اگر ما این مسئله را از مصادیق بحث اجزاء دانستیم، بالاخره مبنای اجزاء و عدم اجزاء اینجا تأثیر دارد.

کلام آقای خوئی:

با توجه به این دو نکته ای که بیان کردیم اینجا مرحوم آقای خوئی مطلبی دارند که چون این مطلب را در این مقام فرمودند متعرض می شویم.

ایشان می فرماید: چون جاهل قاصر و جاهل مقصر در صورت مطابقت عملشان با واقع، عمل آنها صحیح است و چون

به نظر ما احکام ظاهریه مجزی از واقع نیست یعنی در صورت انکشاف خلاف ما قائل به عدم اجزاء هستیم، لذا در هر دو مورد یعنی جاهل قاصر و جاهل مقصر اگر عمل مقلد مطابق با واقع باشد، عمل هر دو صحیح است ولی اگر عمل مقلد مخالف واقع باشد، عمل هر دو باطل است مگر اینکه حدیث لاتعداد شامل او شود.

آنگاه ایشان می فرماید: راه کشف مطابقت یا عدم مطابقت با واقع هم سنجش عمل مقلد با فتوای کسی است که بالفعل باید به او رجوع کند والا الآن که از واقع اطلاع ندارد؛ یعنی اگر عمل جاهل قاصر و مقصر مطابق با فتوای این مجتهد باشد، عملش صحیح ولی اگر عمل مقلد مطابق با فتوای مجتهدی که به او رجوع کرده نباشد، عملش صحیح نیست. (1)

بررسی کلام مرحوم آقای خوئی:

آنچه که ایشان در مورد جاهل قاصر و مقصر فرمودند که در صورت مطابقت عملشان با واقع هر دو اعمالشان صحیح است و در صورتی که مطابق با واقع نباشد، عمل هر دو باطل است، این بحثی است که ما در آینده به بررسی آن خواهیم پرداخت لکن آنچه که ایشان در مورد مسئله اجزاء فرمودند این جای تأمل دارد؛ آقای خوئی فرمودند چون مبنای ما در باب اجزاء این است که احکام ظاهریه مجزی از واقع نیست یعنی در صورت انکشاف خلاف اتیان به حکم ظاهری کفایت از حکم واقعی نمی کند، در واقع این سخن به این معناست که ما نحن فیه را از مصادیق و صغریات بحث اجزاء دانستند چون وقتی می گویند به نظر ما اتیان به حکم ظاهری

ص: 970

مجزی از حکم واقعی نیست یعنی این مسئله را در چهارچوب بحث اجزاء برده و این را از صغریات آن بحث قرار داده اند؛ لذا باید دید آیا واقعاً ما نحن فیه از مصادیق بحث اجزاء هست یا نه؟ یعنی اگر یک مقلدی به فتوای مجتهدی عمل کرده و بعد معلوم شده آن مجتهد واجد شرایط نبوده، این به زعم خودش به فتوای یک مجتهد عمل کرده و قول مجتهد برای او حجت بوده و حکم ظاهری محسوب می شده پس در واقع او اتیان به یک حکم ظاهری کرده حال انکشاف خلاف شده (ایشان اینگونه تصویر کرده) لکن می فرمایند چون ما به طور کلی قائل به عدم اجزاء هستیم اینجا هم نمی توانیم بپذیریم اعمال او صحیح است مگر اینکه مطابقت با واقع داشته باشد که این بحث دیگری است.

ولی این مطلب محل اشکال است چون مسئله در بحث اجزاء اساس مسئله این است که به یک حجتی عمل شده و بعد معلوم شده این حجت خطا و اشتباه بوده است و حجت هم قول مجتهد جامع الشرائط است مثل موارد تبدل رأی که اگر مجتهدی بر اساس یک حجتی فتوی داده و الآن تبدل رأی برای او حاصل شده این معنایش آن است که در مورد آن حجت خطا و اشتباه کرده اما آیا ما نحن فیه از این قبیل است؟ ما نحن فیه اینگونه نیست زیرا اساساً مقلد به فتوی و قول مجتهد جامع الشرائط اخذ نکرده یعنی او اساساً به حجت اخذ نکرده است تا ما بحث کنیم آیا اتیان به این حکم ظاهری مجزی از حکم واقعی

هست یا نیست؛ درست است این شخص آن زمان از راه بینه به این مجتهد رجوع کرد و حال انکشاف خلاف شد و معلوم شد که بینه است مشکل داشته یا بینه اشتباه کرده ولی به هر دلیل معلوم شده که این مجتهد واجد شرایط نبوده و لذا قول او معتبر نبوده و حجتی برای این مقلد وجود نداشته است. اگر کسی هم در گذشته یقین پیدا کرده که این مجتهد واجد شرایط است حال فهمید که اشتباه کرده بود و یقین او مبتنی بر مقدمات غلط و اشتباه بوده، در هر صورت عمل و تقلید او مستند به حجت نبوده است لذا نمی شود این مسئله را از صغریات بحث اجزاء قرار داد. در بحث اجزاء یعنی حجتی وجود داشته الآن انکشاف خلاف شده در حالی اینجا فی الواقع حجتی برای او نبوده است.

سؤال: فرق این مسئله با مسئله تبدل رأی چیست؟

استاد: فرق در این است که در مسئله تبدل رأی، تقلید مستند به قول فقیه جامع الشرائط بوده حال انکشاف خلاف شده اینجا جای بحث اجزاء است ولی در این بحث مسئله این است که مجتهد جامع شرایط نبوده است و اصلاً حجتی نبوده تا بخواهد به قول او عمل کند لذا بحث اجزاء دخالتی ندارد و به نظر می رسد بین اینها از این جهت فرق است.

مسئله نوزدهم:

«یثبت الاجتهاد بالاختبار و بالشیاع المفید للعلم و بشهادة العدلین من اهل الخیره و کذا الاعلمیه و لایجوز تقلید من لم یعلم أنه بلغ مرتبه الاجتهاد و إن کان من اهل العلم کما أنه یجب علی غیر المجتهد أن

ص: 972

يقلد أو يحتاط وإن كان من اهل العلم وقريباً من الاجتهاد».

در مسئله نوزدهم امام سه فرع را ذکر می کنند:

فرع اول: در این فرع بحث در باره طرق ثبوت اجتهاد و اعلمیت می کنند و فرقی بین طرق ثبوت اجتهاد و طرق ثبوت اعلمیت نیست. ایشان می فرماید اجتهاد و اعلمیت با سه روش ثابت می شود:

راه اول: اینکه یا خود شخص قدرت تشخیص دارد و مجتهد را امتحان می کند و اجتهاد مجتهد را ارزیابی می کند.

راه دوم: این است که اجتهاد و اعلمیت او به اندازه ای شیوع دارد که موجب علم و یقین می شود پس شیاع بین خواص و عوام موجب یقین به اجتهاد می شود.

راه سوم: شهادت دو عادل از اهل خبره بر اجتهاد و اعلمیت.

این سه، راه های ثبوت اجتهاد و اعلمیت است که در فرع اول به ان اشاره می کنند.

فرع دوم: در این فرع امام(ره) می فرمایند تقلید از کسی که ما نمی دانیم و یقین نداریم به مرتبه ی اجتهاد رسیده یا نه، جایز نیست و حتماً باید از کسی تقلید کرد که یقین به اجتهاد او داریم.

فرع سوم: در این فرع هم ایشان می فرمایند کسی که اهل علم و اطلاع است ولو اینکه قریب الاجتهاد باشد مادامی که هنوز مجتهد نشده، یا باید احتیاط کند و یا از مجتهدی تقلید کند یعنی قریب الاجتهاد گمان نکند می تواند اجتهاد کند و به فتوای خودش عمل کند بلکه مثل عوام مردم یا باید احتیاط کند و یا

تقلید کند.

بحث جلسه آینده: مرحوم سید در عروه این مطلب را در مسئله بیستم اشاره کرده اند که إن شاء الله در جلسه آینده به بررسی آن خواهیم پرداخت.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 113

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: نوزدهم

تاریخ:

1 خرداد 1391

موضوع جزئی: فرع اول (راه های

ثبوت اجتهاد و اعلمیت) مصادف با: 29 جمادی الثانی

1433 سال

دوم جلسه: 113

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

بحث در مسئله نوزدهم تحریر الوسيله بود؛ عرض کردیم امام(ره) در این مسئله سه فرع را بیان می کنند. فرع اول این بود که راه های ثبوت اجتهاد و اعلمیت عبارتند از اختبار، شیاع مفید للعلم و بینة؛ این مطلب را مرحوم سید در مسئله بیستم عروه بیان کرده اند.

کلام مرحوم سید:

مسئله بیستم عروه این است: «يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني كما إذا كان المقلد من اهل الخبرة و علم باجتهاد شخص و كذا يعرف بشهادة عدلين من اهل الخبرة إذا لم تكن معارضة بشهادة آخرين من اهل الخبرة ينفیان عنه الاجتهاد و كذا يعرف بالشیاع المفید

للعلم و كذا العلميه تعرف بالعلم أو البينه غير المعارضه أو الشيع المفيده للعلم».

تقريباً مضمون آنچه را كه سيد در اين مسئله بيان فرمودند و مسئله نوزدهم تحرير يكسان است و فقط عبارات فرق می كند. مرحوم سيد هم همان سه طريق را برای ثبوت اجتهاد و اعلميت ذكر كردند با اين تفاوت كه در طريق اول امام(ره) فرمودند «يعرف بالاختبار» مرحوم سيد فرموده «بالعلم

ص: 974

الوجداني» و گرنه شيع و بينه در عبارت هر دو آمده است. آقايانی هم كه به عروه حاشيه دارند نوعاً اين فرمايش را قبول کرده اند فقط در مورد شيع مفيده للعلم هم در مورد ثبوت اجتهاد و هم در مورد ثبوت اعلميت مرحوم آقای خوانساری فرموده اند: «الظاهر كفايه الوثوق» يعنى لازم نيست شيع مفيده علم باشد بلكه همين كه شيع مفيده اطمينان باشد كافي است و ديگر لازم نيست افاده علم و يقين كند چون در تعبير مرحوم سيد اين بود كه «يعرف بالشيع المفيده للعلم».

در مورد شهادت عدلين هم مرحوم آقای خوئی فرمودند: بعيد نيست كه شهادت عدل واحد برای ثبوت اجتهاد و اعلميت كافي باشد بلكه شهادت ثقه كافي است يعنى حتى لازم نيست شهادت از ناحيه شخص عادل باشد و همين مقدار كه ثقه باشد كفايت می كند در صورتی كه معارض نداشته باشد. حال ما به طور كلي می خواهيم بينيم طرق ثبوت اجتهاد و اعلميت کدامند چون همان طريقي كه اجتهاد به آنها ثابت می شود اعلميت نيز به همان طرق ثابت می شود. از مجموع كلمات اصحاب به طور كلي چند طريق و راه برای ثبوت اجتهاد و اعلميت استفاده می شود كه ما اين طرق را نام برده و يكايك مورد بررسی قرار می دهيم:

طرق ثبوت اجتهاد و اعلميت:

" راه اول: علم و يقين

" راه دوم: اطمينان " راه سوم: شيع مفيده علم يا مفيده وثوق

" راه چهارم: خبر ثقه

" راه پنجم: بينه

البته اگر ما طريقيت خبر ثقه را پذيرفتيم حتماً طريقيت بينه

ص: 975



ثابت می باشد کما اینکه اگر طریقت اطمینان را پذیرفتیم حتماً طریقت علم و یقین برای اثبات اجتهاد و اعلمیت ثابت خواهد شد.

طریق اول: یقین و علم

در اینکه یقین و علم یکی از طرق ثبوت اجتهاد و اعلمیت می باشد تردیدی نیست؛ زیرا علم حجیت ذاتیه دارد و عقل این حجیت و اعتبار را برای قطع و یقین و علم وجدانی قائل است و کسی هم نمی تواند حجیت و اعتبار را از یقین سلب کند یا به آن اعطا کند. (معنای ذاتی این است.) فرقی هم نمی کند این علم و یقین از چه طریقی حاصل شده، آنچه مهم است حصول یقین در انسان است اینکه ما یقین کنیم زید اعلم است و سبب آن مهم نیست. به همین دلیل است که امام(ره) اختصار را مطرح کردند یعنی یکی از جهات ذکر اختصار این است که اختصار مفید علم و یقین می باشد و یکی از اسباب حصول علم و یقین به اجتهاد و اعلمیت است و گرنه خصوص اختصار موضوعیت ندارد.

همچنین شیاع مفید للعلم که هم امام(ره) ذکر کردند و هم سید این هم در واقع به عنوان یکی از اسباب حصول علم و یقین است آنچه مهم است نفس یقین و علم به اجتهاد و اعلمیت است و شیاع به عنوان یک سبب برای حصول علم و یقین به اعلمیت و اجتهاد مطرح است یعنی علم و یقین ممکن است از راه اختصار حاصل شود و ممکن است از راه شیاع حاصل شود لذا آنچه که به عنوان یک طریق برای ثبوت اجتهاد و اعلمیت می

ص: 976

توان ذکر کرد، علم و یقین است و شیاع مفید علم و اختبار طرق مستقلى نیستند. پس به یک معنی هم به عبارت مرحوم سید و هم به مرحوم امام(ره) می توانیم اشکال کنیم که اگر مرحوم سید علم وجدانی به عنوان یک طریق ذکر کردند دیگر معنی ندارد که شیاع مفید للعلم را به عنوان طریقی در عرض آن ذکر کنند یا امام(ره) که دو مصداق از مصادیق اسباب مفید علم را بیان کردند، بهتر آن بود که این دو مصداق در یک عنوان می آمد که «یثبت بالعلم الوجدانی کالاختبار و الشیاع». اگر علم و یقین یک سبب است این دیگر استدلال نمی خواهد چون علم و یقین حجیت ذاتیه دارند لذا لازم نیست ما برای طریقت علم و یقین استدلال ذکر کنیم.

طریق دوم: اطمینان

اطمینان به اعلمیت و اجتهاد هم می تواند یکی از طرق ثبوت آنها باشد همان گونه که اشاره شد مرتبه اطمینان از مرتبه علم پایین تر است چون در علم و یقین احتمال خالف اصلاً نیست ولی در اطمینان احتمال بسیار ضعیفی وجود دارد.

اگر این طریق را معتبر دانستیم دیگر فرقی نمی کند از چه سببی حاصل شود البته اطمینان تفاوت هایی با قطع از حیث آثار دارد که باید در جای خود رسیدگی شود اما بهر حال اطمینان اگر حاصل شد و اعتبارش را پذیرفتیم چه بسا از طریق اختبار این اطمینان حاصل شود و یا چه بسا شیاع مفید اطمینان باشد لذا اختبار مفید اطمینان یا شیاع مفید اطمینان هم قابل قبول است یعنی آنچه مرحوم آقای خوانساری اینجا بیان کرده اند

ص: 977

«والظاهر كفايه الوثوق» حق با ایشان می باشد و لازم نیست شیاع مفید علم باشد (البتهما در مورد حجیت اطمینان بحث می کنیم و بر فرض اعتبار اطمینان به عنوان یک طریق اثبات اعلمیت و اجتهاد طبیعتاً اختبار و شیاع می توانند مفید اطمینان باشند).

حال باید دید که اطمینان به اعلمیت و اجتهاد کافی می باشد یا نه؟

دلیل اعتبار اطمینان:

قطعاً ما نمی توانیم برای اطمینان حجیت ذاتیه قائل شویم یعنی عقل حکم به اعتبار و حجیت اطمینان نمی کند چون احتمال بسیار ضعیفی بر خلاف موثوق به داده می شود لکن اطمینان از دید عقلاء حجت است یعنی یک حجت عقلانی محسوب می شود. بنابراین اگر اطمینان یک حجت عقلانی بود باید حداقل عدم ردع شارع را احراز کنیم؛ امر عقلانی برای اینکه یک حجت باشد، باید معلوم شود شارع هم نسبت به آن امر عقلانی ردع و انکار نداشته یا تأیید کرده است.

عمده مسئله این است که آیا شارع از این حجت عقلانی ردع کرده یا خیر؟ در اینکه اطمینان یک حجت عقلانی می باشد، تردیدی نیست و عقلاء به اطمینان اخذ و اعتماد می کنند اما باید دید این را شارع پذیرفته است و از دید شارع این امضاء شده است؟ آنچه می تواند به عنوان رادع حجیت اطمینان مطرح شود دو چیز است و دو احتمال در مورد رادع وجود دارد:

دو احتمال در مورد ردع از اطمینان:

رادع اول: عمومات ناهیه از عمل به غیر علم

آیات و روایاتی داریم که دلالت می کند بر نهی از عمل به غیر

ص: 978

علم و نهی از عمل به ظن مثل «إن الظن لا یغنی من الحق شیئاً» و «لا تقف ما لیس لک به علم» و روایات زیادی که نهی از عمل به غیر علم کرده است. اطمینان از مصادیق غیر علم است اگر اطمینان توسط این عمومات نفی شود دیگر به عنوان یک طریق برای ثبوت اجتهاد و اعلیمت قابل اعتماد نیست. بالاخره اطمینان با علم فرق دارد و آیات و روایات هم نهی کرده اند از عمل به غیر علم و اطمینان قطعاً علم نیست لذا در دایره این عمومات قرار می گیرد و این بدان معنی است شارع از اعتبار عقلانی اطمینان منع کرده و آن را نپذیرفته است.

بررسی رادع اول:

آیا این احتمال در مورد رادع درست است یا نه؟

به نظر می رسد این عمومات رادعیت از حجیت اطمینان ندارند چون آیاتی که نهی از عمل به ظن کرده در واقع ظن را معتبر نمی داند و وثوق و اطمینان قطعاً از مصادیق ظن محسوب نمی شود درست است که اطمینان علم واقعی نیست ولی بالاخره علم عادی هست حداقل این است که شمول عمومات ناهیه از عمل به غیر علم نسبت به اطمینان روشن نیست و ما نمی توانیم آن را به عنوان رادع بپذیریم.

رادع دوم: روایت خاصه

این رادع خبر مسعده بن صدقه است. در ذیل این روایت جمله ای وارد شده که در مورد چیزهایی است که انسان در حرمت آنها شک دارد: «و الاشیاء کلها علی ذلک حتی یستبین لک أو تقوم به البینه»<sup>(1)</sup>. بر اساس این روایت موضوعات فقط به یکی از این دو طریق

ص: 979

---

1- . کافی، ج 5، ص 313، حدیث 40 - وسائل الشیعه، ج 17، ص 89، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب 4، حدیث 4.

ثابت می شود یعنی اگر بخواهیم بفهمیم چیزی نجس است این فقط از راه علم است چون می گوید «حتی یستین» یا اینکه بینه بر آن قائم شود.

پس در واقع بر اساس این خبر به غیر از بینه و علم راه دیگری برای اثبات اجتهاد و اعلمیت نیست و این معنایش این است که اطمینان معتبر نیست چون نه مصداق علم است و نه مصداق بینه وقتی راه معرفت موضوعات را به این دو طریق منحصر می کند معنایش این است که اطمینان برای اثبات اجتهاد و اعلمیت قابل اعتماد نیست.

بررسی رادع دوم:

آیا این روایت به عنوان رادع می تواند محسوب شود یا نه؟

در مورد این روایت خصوصاً در بحث بینه در جلسات آینده تفصیلاً سخن خواهیم گفت یعنی هم بحث سندی دارد و هم بحث دلالتی که بعداً بحث خواهیم کرد اما آنچه که فعلاً در این مقام قابل ذکر است این است که در این روایت تعبیر حتی یستین آمده است؛ حتی یستین یعنی اینکه «والاشیاء کلها علی ذلک» اشیاء بر حلیت هستند تا زمانی که آشکار و روشن شوند که این شامل اطمینان هم هست یعنی استبانة بواسطه اطمینان هم حاصل می شود بنابراین به نظر می رسد خبر مسعده بن صدقه هم رادع از این حجت عقلانی نیست.

نتیجه اینکه اطمینان یک حجت عقلانی می باشد و از طرف شرع هم رادعی نسبت به این حجت عقلانی وارد نشده لذا اطمینان طریق معتبری برای معرفت موضوعات از جمله اجتهاد و اعلمیت است. (که این دو یکی از موضوعات می باشند.)

البتة

ص: 980

بحثی وجود دارد و آن اینکه آیا اطمینان در مطلق موضوعات معتبر است یا در بعضی موضوعات؟ ظاهر این است که اطمینان یک حجت عقلانی است که از طرف شارع از آن ردعی نشده لذا در مطلق موضوعات معتبر است الا اینکه در مورد به خصوص شارع منع کرده باشد به جهت اهمی که به آن موضوع دارد.

حال با عنایت به این مطلب، شیاع مفید اطمینان به عنوان یک طریق و مصداق برای اطمینان است لذا شیاع لازم نیست مفید علم باشد چون اگر اطمینان حجت شد، هر سببی که موجب حصول این اطمینان شد کافی می باشد و همچنین اخبار که یک مصداق از اموری است که موجب حصول اطمینان است.

چند نکته:

فقط در اینجا چند نکته وجود دارد که باید بیان کنیم:

نکته اول:

اگر اطمینان به عنوان یک طریق برای اثبات اجتهاد و اعلمیت پذیرفته شد، آنگاه می توان گفت اطمینان کفایت می کند و دیگر نیازی نیست علم و یقین حاصل شود و به نظر می رسد مطلق اطمینان کفایت می کند لذا باید مسئله را اینگونه بیان کرد «یعرف الاجتهاد و الاعلمیه بالاطمینان او...» و نیازی به ذکر علم قبل از اطمینان نیست چون به طریق اولی وقتی اطمینان کافی باشد علم کفایت خواهد کرد. نکته دوم:

شیاع به خودی خود اعتباری ندارد و ما دلیل شرعی هم بر حجیت و اعتبار شیاع در مطلق موضوعات نداریم فقط در بحث عدالت گفته اند که عدالت به شیاع شناخته می شود و در ما نحن فیه هم گفته اند اجتهاد و اعلمیت به شیاع شناخته می

ص: 981

شود ولی شیاع خودش موضوعیت ندارد بلکه شیاع به عنوان امری که مفید علم یا اطمینان است، مورد قبول می باشد. لذا اگر شیاع مفید علم و اطمینان نباشد در همان بحث عدالت هم صحیح نمی باشد و در ما نحن فیه هم صحیح و معتبر نخواهد بود. پس شیاع موضوعیت ندارد.

نکته سوم:

وقتی شیاع را به عنوان یکی از اسباب حصول علم و اطمینان به اجتهاد و اعلمیت ذکر می کنیم، عدد این شیاع به چه میزان است؟ چند نفر و در چه محدوده ای می باشد؟

شیاع با تواتر فرق دارد؛ در تواتر عدد خاصی بیان نمی کنند و می گویند آن مقداری که توافق آنها بر کذب محال باشد و همچنین تواتر مفید علم است ولی شیاع مفید علم نیست به حسب عادت. اگر شیاع مفید علم باشد، این همان تواتر می شود اما شیاع مفید اطمینان، غیر از تواتر است لذا اگر شیاع مفید اطمینان باشد معتبر است ولو اینکه به حد تواتر نرسیده باشد لذا ما تعداد و عددی نمی توانیم ذکر کنیم و باید گفته شود که به اندازه ای باشد که موجب علم یا اطمینان شود. البته باید در نظر داشت که شیاعی که از طرق عادی بدست بیاید مورد نظر است نه شیاع حساب شده و حمایت شده از طرف افراد خاص یعنی شایعه که امروزه مطرح است، مورد نظر نمی باشد.

بحث جلسه آینده: بحث در بیان طرق دیگر خواهد بود.

«والحمد لله رب العالمین»

**جلسه: 114**

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: نوزدهم

تاریخ:

2 خرداد 1391

موضوع

ص: 982

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث درباره طرق ثبوت اجتهاد و اعلمیت بود؛ عرض کردیم از مجموع کلمات بزرگان چند طریق برای ثبوت اجتهاد و اعلمیت استفاده می شود.

طریق اول علم و طریق دوم اطمینان بود. نتیجه بحث این شد که نه ذکر اختیارات که در عبارت تحریر آمده لازم است و نه ذکر شیاع چرا که اختیارات و شیاع اگر مفید علم باشند در طریق اول قرار می گیرند و اگر مفید اطمینان باشند در طریق دوم قرار می گیرند و این دو از مصادیق علم و اطمینان هستند لذا نه ذکر اختیارات لازم است و نه ذکر شیاع. در بین این دو راه هم اگر ما اطمینان را برای ثبوت اجتهاد و اعلمیت کافی دانستیم دیگر نیازی به ذکر علم و یقین نیست. لذا ذکر اختیارات و شیاع در کلام امام (علیه السلام) و مرحوم سید محل اشکال است.

طریق سوم: خبر ثقه

خبر ثقه به عنوان یک راه برای ثبوت اجتهاد و اعلمیت نه در کلام مرحوم سید در عروه آمده و نه در کلام امام (ره) در مسئله نوزدهم تحریر، اما بعضی از بزرگان از جمله مرحوم آقای خوئی قائل به کفایت خبر ثقه برای اثبات اعلمیت و اجتهاد شده اند. مرحوم آقای حکیم هم در مستمسک فرموده اند: «ربما یقال بثبوت خبر الثقه»<sup>(1)</sup>

ایشان البته استدلال بر این مدعا را ذکر می کند ولی در نهایت می

ص: 983



گوید ممکن است ادعای تحقق ردع از این طریق شود لذا در ثبوت اجتهاد و اعلمیت به خبر ثقه تأمل دارند.

حال ما می خواهیم بررسی کنیم و ببینیم آیا واقعاً خبر ثقه به عنوان طریقی برای ثبوت اعلمیت و اجتهاد قابل قبول هست یا نه؟ بهر حال این تابع یک بحث مستقل اصولی پیرامون حجیت خبر ثقه در موضوعات است. چنانچه در اصول ملاحظه فرموده اید در اینکه احکام شرعیه به خبر ثقه ثابت می شوند هیچ تردید و نزاعی نیست و به ندرت کسی یافت می شود که حجیت خبر ثقه را قبول نداشته باشد. در مسئله حجیت خبر واحد بحث در این است که آیا خبر واحد ثقه می تواند حجت بر احکام شرعیه باشد یا نه؟ عمدتاً حجیت خبر واحد را قبول دارند یعنی اگر مثلاً زراره خبری را از امام معصوم نقل کرد مبنی بر وجوب نماز جمعه، این خبر حجت است و معنای حجیت خبر هم این است که وجوب نماز جمعه که یک حکم شرعی است بواسطه این خبر ثابت می شود. بهر حال در اینکه احکام شرعیه بواسطه خبر ثقه ثابت می شوند تردیدی نیست. همچنین در مورد ثبوت بعضی از موضوعات که دلیل خاص بر حجیت خبر ثقه در آن قائم شده باشد نزاعی نیست.

لکن بحث و نزاع در این است که آیا خبر ثقه در مطلق موضوعات خارجیه حجیت دارد یا نه؟ آیا می توان در مورد مطلق موضوعات خارجیه به خبر شخص ثقه اعتماد کرد و ترتیب اثر داد؟ مشهور بین متأخرین عدم ثبوت موضوعات خارجیه به خبر ثقه است. اجتهاد و اعلمیت هم از موضوعات

خارجیه هستند لذا معتقدند با خبر ثقه ثابت نمی شوند. البته بدیهی است موضوعات خارجیه ای که دارای اثر شرعی است محل بحث ماست و اگر یک موضوع خارجی دارای اثر شرعی نباشد، از دایره بحث ما خارج است. اجتهاد یک موضوع خارجی می باشد؛ اینکه مثلاً زید مجتهد است یا نه؟ اینکه مثلاً عمر و اعلم است یا نه؟ اینها یک موضوع خارجی می باشند. حجیت خبر ثقه در مورد اجتهاد و اعلمیت در واقع تابع پذیرش حجیت خبر ثقه در مطلق موضوعات است. ولی چنانچه ملاحظه فرمودید نوع محققین این طریق را مطرح نکرده اند مرحوم امام در مسئله نوزدهم از خبر ثقه به عنوان یک راه ثبوت اعلمیت و اجتهاد سخنی به میان نیاوردند. مرحوم سید هم در مسئله بیستم از خبر ثقه نامی به میان نیاوردند. این بدان جهت است که اینها اساساً حجیت خبر ثقه در مطلق موضوعات قبول ندارند و قائل به این هستند که موضوعات به خبر ثقه ثابت نمی شود اما ما باید بررسی کنیم که آیا خبر ثقه در مطلق موضوعات معتبر است یا نه؟ اگر این مطلب پذیرفته شد نتیجه این می شود که اجتهاد و اعلمیت با خبر ثقه قابل اثبات است.

حال ما نمی خواهیم وارد این بحث به گستردگی مطرح شده در علم اصول بشویم لکن اجمالاً ادله اعتبار حجیت خبر ثقه در موضوعات را بررسی می کنیم. این بحث مهمی است و آثار مهمی در فقه دارد.

ادله اعتبار خبر ثقه در موضوعات:

چند دلیل بر اعتبار و حجیت خبر ثقه در موضوعات قائم شده است:

دلیل اول:

ص: 985

منظور از اولویت این است که از حجیت خبر ثقه در احکام به طریق اولی حجیت خبر ثقه در موضوعات استفاده می شود؛ چنانچه گفتیم خبر ثقه قطعاً در احکام حجت است و احکام شرعیه به خبر ثقه ثابت می شوند. وقتی شارع در مورد احکام شرعیه با همه اهمیتی که دارند و آثار زیادی بر آنها مترتب می شود از جمله مسئله امثال، عصیان، عقاب، ثواب و امثال آن به خبر ثقه اعتماد می کند به طریق اولی در اثبات یک موضوع خارجی دارای اثر شرعی که درجه اهمیت آن کمتر از اهمیت احکام شرعی می باشد، بر خبر ثقه اعتماد خواهد کرد. این اولویتی است که عقل آن را استفاده می کند.

إن قلت:

ما نمی توانیم کلیت این اولویت را بپذیریم و بگوییم همه جا اهمیت احکام از موضوعات بیشتر است پس به طریق اولی همه جا موضوعات با خبر ثقه ثابت می شوند. چون در بعضی از موارد شارع ثبوت موضوعات را متوقف بر بینه یا بینتین کرده است در بعضی موارد ثبوت موضوعات را متوقف بر شهادت دو شاهد عادل کرده و در بعضی از موضوعات ثبوت موضوع را متوقف بر چهار شاهد عادل کرده است مانند زنا؛ وقتی ما ملاحظه می کنیم شارع در مورد بعضی از موضوعات خارجی بهینه یا بینتین اعتماد کرده در حالی که در هیچ حکم شرعی اینگونه عمل نکرده است، این نشان می دهد که بنای شارع بر این نیست که در موضوعات به خبر ثقه اعتماد کند. پس اولویتی را که مستدل ادعا کرده قابل قبول نیست.

قلت:

به نظر ما این اشکال وارد نیست و اولویت ادعا شده از سوی مستدل ثابت است لکن اولویتی که در اینجا ادعا می شود در واقع نسبت به موضوعاتی است که خود شارع طریق خاصی بر ثبوت آن بیان نکرده باشد؛ ما می گوئیم اهمیت موضوعات فی الجمله کمتر از احکام است و اگر احکام شرعیه با خبر ثقه ثابت شوند به طریق اولی موضوعات با خبر ثقه ثابت می شوند مگر در مواردی که شارع بنا به دلالتی لازم دیده احتیاط و سخت گیری بیشتری کند که در این موارد خبر ثقه قابل قبول نیست. آن مواردی را هم که شارع نسبت به موضوعات لازم دیده بینه یا بینتین قائم شود، بواسطه شدت حکمی است که بر آن موضوعات مترتب می شود مثل قتل، سنگسار و امثال آن، لذا شارع به خاطر شدت حکم در این قبیل موضوعات سخت گرفته و جز یک نفر را کافی نمی داند. لکن این موارد استثناء بوده و دلیل خاص دارد و به غیر از موارد استثناء که خود شارع تأکید به عدم کفایت خبر ثقه برای ثبوت آنها کرده، ما می توانیم این اولویت را در رابطه با موضوعات استفاده کنیم لذا به نظر ما استدلال تمام است.

دلیل دوم:

روایات زیادی که از ائمه معصومین (علیه السلام) وارد شده که متضمن بیان حکم شرعی نیست مثلاً در مورد شخصی اظهار نظر کرده اند یا مثلاً یک فعل و عملی از امام معصوم (علیه السلام) نقل شده که قصد افاده حکم شرعی در آن نبوده ولی در عین حال به آن روایات عمل شده و به عبارت دیگر کسی در

ص: 987

حجیت خبر ثقه بین اخبار از احکام و اخبار از موضوعات تفصیل نداده است یعنی همانطور که روایات صادره از معصومین را بالنسبه الی الاحکام حجت می دانند و بر آن اثر مترتب می کنند، در مورد موضوعات هم همین گونه است. بعلاوه اصلاً سیره عملی بزرگان، علماء و اصحاب ائمه (علیه السلام) بر اخذ به این اخبار بوده لذا معلوم می شود خبر ثقه در موضوعات هم حجت است.

حال کسی نمی تواند در صغرای این دلیل اشکال کند و بگوید که نه چنین سیره ای بین علما نیست؛ نه واقع این است که همین الآن می توان دید روایاتی که سند صحیح و معتبری دارد، حتی اگر متضمن یک حکم شرعی هم نباشد، حجت نیست؟ قطعاً این حجت است.

بحث جلسه آینده: چند دلیل دیگر اینجا مطرح شده که إن شاء الله در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 115

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: نوزدهم

تاریخ:

3 خرداد 1391

موضوع جزئی: فرع اول (راه های

ثبوت اجتهاد و اعلمیت) مصادف با: 1 رجب

1433 سال

دوم جلسه: 115

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

تا اینجا دو دلیل بر حجیت خبر ثقه در مطلق موضوعات ذکر کردیم یکی اولویت بود و یکی هم عمل و سیره اصحاب و فقهاء و بزرگان نسبت به روایاتی که متضمن بیان یک حکم شرعی نیستند که این روایات هم نزد آنان معتبر بوده و به آن ترتیب اثر می دهند.

دلیل سوم:

این دلیل را مرحوم آقای

ص: 988

حکیم در کتاب مستمسک بیان کرده است. ایشان از راه دیگری حجیت خبر ثقه نسبت به موضوعات را اثبات می کند و آن راه عموم ادله ای است که دلالت بر حجیت خبر ثقه در احکام می کند؛ ایشان می فرماید: ادله ای که حجیت خبر ثقه در احکام از آنها استفاده می شود عام است یعنی هم شامل احکام و هم شامل موضوعات می شود و همان گونه که حجیت خبر ثقه را در احکام ثابت می کند، حجیت خبر ثقه را در موضوعات هم اثبات می کند.

ادله ای مثل سیره عقلاء و آیه نبأ که عمده ترین آن سیره عقلاء می باشد شامل موضوعات هم می شود به این بیان که مراد از احکام که در این ادله مورد نظر است، خود حکم نیست بلکه منظور چیزی است که یؤدی الی الحکم الکلی اعم از اینکه به مدلول مطابقی باشد یا مدلول التزامی. در این بیان مرحوم آقای حکیم دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول:

مثلاً وقتی زراره خبری می دهد «قال الصادق (علیه السلام) صلاه الجمعه واجبه» این خبر یک مدلول مطابقی دارد و یک مدلول التزامی؛ مدلول مطابقی این خبر یعنی قول الامام و مخبر عنه یک موضوع خارجی است و مدلول التزامی آن هم حکم کلی است یعنی وقتی زراره می گوید امام این چنین فرمود بالالتزام دلالت می کند بر آن حکم کلی که عبارت است از وجوب صلاه الجمعه. پس مدلول مطابقی همان موضوع خارجی یعنی قول الامام است و مدلول التزامی عبارت است از حکم کلی وجوب صلاه جمعه.

پس ادله ی حجیت خبر

ص: 989

واحد که خبر ثقه را در احکام حجت می کند یعنی ما یؤدی الی الحکم الکلی را حجت می کند اعم از اینکه به مدلول مطابقی باشد یا به مدلول التزامی. در ما نحن فیه هم مسئله این گونه است اگر شخص ثقه ای گفت زید مجتهد است مدلول مطابقی این خبر اجتهاد زید است که یک موضوع خارجی است ولی مدلول التزامی آن ثبوت یک حکم واقعی کلی است که نظر مجتهد به آن منتهی شده است. وقتی اجتهاد این شخص ثابت شد به دلالت التزامی اعتبار فتوای او هم ثابت می شود. پس به نظر مرحوم آقای حکیم عموم ادله دال بر حجت خبر ثقه در احکام به گونه ای است که شامل موضوعات هم می شود.

احتمال دوم:

اینکه منظور آقای حکیم این است که ادله حجت خبر، ما یؤدی الی الحکم الکلی را حجت می کند لکن ما یؤدی الی الحکم الکلی تارة بالدلاله المطابقیه دلالت بر حکم می کند و مثل آنکه وقتی زراره خبری را از قول امام (علیه السلام) نقل می کند، در واقع قول امام ما یؤدی الی الحکم الکلی است که به دلالت مطابقی بر حکم کلی دلالت می کند؛ و اخری بالدلاله الالتزامیه دلالت بر حکم می کند.

آنچه از ذیل کلام مرحوم آقای حکیم استفاده می شود این احتمال است لکن مشکل این است که هم قول امام (علیه السلام) و هم اجتهاد زید هر دو موضوع خارجی هستند و از این جهت فرقی ندارند آنگاه دیگر نمی توان گفت قول امام ما یؤدی الی الحکم الکلی است که به دلالت مطابقی بر حکم دلالت می کند چون

ص: 990

روشن است که بین قول امام (علیه السلام) و حکم کلی فرق است زیرا قول امام حاکی از حکم کلی است نه خود آن. پس در این صورت باید گفت دلالت هر دو بر حکم کلی بالالتزام است یعنی هر دو به عنوان یک موضوع خارجی بالالتزام دلالت بر حکم کلی می کنند که این همان احتمال اول است ولی همانگونه که گفته شد ظاهر کلام ایشان با احتمال دوم مساعد می باشد.

إن قلت: ادله ی حجیت خبر ثقه دلالت بر حجیت فتوای مجتهد نمی کند با اینکه اخبار از یک حکم کلی دارد یعنی گویا مستشکل در اینکه ادله ی حجیت خبر واحد می تواند شامل موضوعات هم بشود بحثی ندارد (به بیان آقای حکیم که حکم را تفسیر به ما یودی الی الحکم کردند) لکن می گوید از این ادله حجیت فتوای مجتهد استفاده نمی شود چون ادله ی حجیت خبر ثقه مختص به اخبار عن حس است و شامل اخبار عن حدس نمی شود یعنی وقتی زراره خبری نقل می کند، این اخبار از قول امام است و به تبع آن اخبار از یک حکم کلی هم هست ولی این اخبار عن حس است اما وقتی خبر از اجتهاد زید می دهد درست است که فتوای مجتهد اخبار از یک حکم کلی است ولی عن حس نیست بلکه عن حدس است لذا شامل فتوای مجتهد نمی شود.

قلت:

مرحوم آقای حکیم در پاسخ به این اشکال می فرماید: حس در مدلول مطابقی معتبر است نه در مدلول التزامی؛ وقتی بحث خبر ثقه است، در هر دو مخبر عنه باید محسوس

ص: 991



باشد چه اخبار از قول امام و چه اخبار از اجتهاد در واقع اخبار عن حسن است. وقتی خبر از قول امام می دهد مدلول مطابقی آن یعنی حکم کلی عن حسن است اما مدلول التزامی لازم نیست عن حسن باشد. وقتی اخبار از اجتهاد زید می دهد این اخبار عن حسن است اما مدلول التزامی آن یعنی فتوای مجتهد و حکم شرعی لازم نیست حسی باشد. (1) البته این استدلال را مرحوم آقای حکیم نقل می کنند لکن در پایان می فرمایند: «لکنه محل تأمل لإمكان دعوا تحقق الردع عنه» چون ممکن است ادعا شود که از این دلیل ردع شده است که در مسائل بعدی مثل بحث نجاست ماء البئر به این رادع اشاره می کنند. ما فعلاً این دلیل را ذکر کردیم اما اینکه آیا رادع دارد یا نه؛ بعداً در مورد آن بحث خواهیم کرد.

اشکالات دلیل چهارم:

مرحوم آقای فاضل (ره) به دلیل مرحوم آقای حکیم اشکالاتی کرده اند:

اشکال اول:

اساساً ادله حجیت خبر واحد اختصاص به احکام کلیه ندارد بلکه ظاهر ادله، عمومیت حجیت خبر ثقه را هم نسبت به موضوعات و هم نسبت به احکام ثابت می کند لذا نوبت به این بحث نمی رسد که آیا اخبار ثقه از اجتهاد مشمول عموم ادله حجیت خبر واحد هست یا نه؟ چون مقتضی برای شمول ادله ی حجیت خبر ثقه نسبت به موضوعات از جمله اجتهاد وجود دارد و مشکل از ناحیه مقتضی نیست برای اینکه مهمترین دلیل حجیت خبر ثقه سیره عقلاست که در این سیره فرقی بین اینکه مخبر به حکم باشد یا موضوع نیست و

ص: 992

عقلاء همانطور که در احکام اثر مترتب می کنند در موضوعات هم اثر مترتب می کنند یا آیه نبأ که یکی از آیات مورد استدلال است اصولاً خبر از یک موضوع خارجی است یعنی ارتداد بنی المصطلق لذا اساساً وجهی برای تلاش مرحوم آقای حکیم برای شمول این ادله از طریق مدلول التزامی نسبت به موضوعات نیست. بلکه مشکل از ناحیه مانع است. بحث این است که ادله حجیت خبر ثقه نمی توانند شامل موضوعات خارجی بشوند چون مانع در برابرش وجود دارد و آن مانع هم همان موثقه مسعده بن صدقه می باشد. آنچه از این موثقه استفاده می شود این است که نمی توانیم به یک نفر بجای دو نفر و به وثاقت بجای عدالت اکتفاء کنیم بلکه باید دو عادل وجود داشته باشد تا خبر آنها در مورد موضوعات پذیرفته شود.

پس اشکال اول مرحوم آقای فاضل این است که در ادله اقتضای شمول نسبت به موضوعات هست لکن مانع در برابرش وجود دارد و آن هم خبر مسعده بن صدقه می باشد.

اشکال دوم:

بر فرض آنچه مرحوم آقای حکیم فرمودند تمام باشد این فقط حجیت خبر ثقه را در اجتهاد ثابت می کند نه در مطلق موضوعات خارجی در حالی که بحث از حجیت خبر ثقه در مطلق موضوعات خارجی است. چون اخبار از اجتهاد به مدلول التزامی طبق نظر آقای حکیم اخبار از حکم کلی الهی است. وقتی می گوید منظور از حکم یعنی «ما یؤدی الی الحکم الکلی» این فقط در مورد اجتهاد قابل تطبیق است چون اجتهاد به عنوان یک موضوع خارجی است که

ص: 993

يؤدى الى الحكم الكلى اما در مورد ساير موضوعات خارجيه اين گونه نيست بلکه ساير موضوعات خارجيه نوعاً احكام جزئيه بر آنها مترتب مى شود اگر ثقه گفت زيد مجتهد است طبق نظر آقاى حڪيم اين اخبار به دلالت التزامى دلالت بر يك حكم كلى الهى مى كند اما اگر گفت زيد عادل است يا اين آب نجس است، آنچه كه بر اين خبر مترتب مى شود يك حكم جزئى است. پس اين بيان ايشان فقط در مورد اجتهاد صادق مى باشد و در مورد ساير موضوعات مفيد نيست. اشكال سوم:

صرف اخبار از اجتهاد اساساً اخبار از حكم كلى الهى نيست حتى به نحو مدلول التزامى چون اگر فرضاً با خبر ثقه اجتهاد كسى ثابت شود، اين ملازمه اى با حكم كلى الهى ندارد چون چه بسا با خبر ثقه ثابت شود زيد مجتهد است ولى لزوماً معلوم نيست هر مجتهدى استنباط کرده باشد يعنى با خبر ثقه اثبات مى شود زيد واجد ملكه و قدرت استنباط است ولى چه بسا مجتهدى پيدا شود كه ملكه و قدرت اجتهاد را داشته باشد اما اصلاً استنباط نكرده باشد. حال اگر مجتهدى استنباط نكرده باشد آنگاه مى توان گفت اخبار از اجتهاد اين مجتهد اخبار از يك حكم كلى الهى است؟ فقط هنگامى مى توان اين ادعا را كرد كه آن مجتهد يك حكم الهى را استنباط کرده باشد. پس مجرد اخبار از اجتهاد ولو به دلالت التزامى اخبار از حكم كلى الهى نيست.

اشكال چهارم:

اساساً بين اخبار از اجتهاد و بين اخبار از قول امام فرق است و قياس اين دو موضوع

ص: 994

به هم قیاس مع الفارق است چون در اخبار از قول امام (علیه السلام) آنچه که مورد نظر و مقصود بالذات است خود حکم است یعنی قول الامام مغفول واقع می شود و صرفاً طریق و واسطه ای است برای حکم کلی شرعی پس اخبار زراعه از قول امام در واقع اخبار از خود حکم است و کسی در اینجا توجهی به این مدلول مطابقی ندارد ولی در اخبار از اجتهاد مسئله دقیقاً بالعکس می باشد یعنی آنچه که مغفول است همان حکم کلی است و آنچه که منظور و مقصود بالذات است همین اجتهاد یعنی موضوع خارجی است. پس اگر اخبار از اجتهاد به دلالت التزامی بر اخبار از حکم هم دلالت کند، ولی این اصلاً مقصود نیست در حالی که در اخبار از قول امام مسئله عکس است. (1)

بحث جلسه آینده: این چهار اشکالی است که مرحوم آقای فاضل (ره) به دلیل چهارم ایراد کرده اند که در جلسه آینده به بررسی این اشکالات اربعه خواهیم پرداخت.

تذکر اخلاقی: سیاست حقیقی

امیرالمؤمنین علی علیه السلام می فرمایند: «من ساس نفسه ادرك السياسة». کسی که نفس خودش را سیاست کند، سیاست را درک کرده است.

آنچه که متفاهم از لفظ سیاست است تدبیر دیگران است حال این سیاست می تواند در حد یک جمع کوچک خانوادگی باشد یا در یک مدرسه یا در یک شهر و یا در یک مملکت باشد بالاخره سیاست فارغ از آن معنای مصطلح امروزی آن در واقع به معنای این است که کسی با فکر و تدبیر برای اداره امور برنامه ریزی کند و اهدافش را تعقیب کند. اینجا حضرت

ص: 995

علی (علیه السلام) بر یک نکته اساسی تأکید می کنند و آن اینکه سیاست النفس هم سیاست است بلکه بالاتر حقیقت سیاست را کسی درک می کند که خودش را سیاست کند. سیاست النفس یک معنای وسیعی دارد و هم به امور معنوی ارتباط دارد و به امور مادی هم به امور دنیایی انسان مربوط می شود و هم به امور آخرتی انسان این خیلی مهم است کسی خودش را سیاست کند نه از جنس سیاست های معمول و متعارف و رایج در دنیا بلکه سیاست نفس یعنی نفس و قوای نفس و تمایلات آن را بشناسد و نفس اماره و نفس لوامه را بشناسد و مدیریت کند هوای نفس و خواسته های نفس را؛ اصل و اساس سیاست این است.

لذا امیر المؤمنین (علیه السلام) گاهی که گفته می شد معاویه خیلی سیاست مدار و زیرک است می فرمود اگر من بخواهم آن گونه عمل کنم از همه آنها بیشتر می توانم ولی من اهل آن گونه سیاست نیستم. سیاست نفس یک مبنایی است برای سیاست بر دیگران. کسی که خودش را سیاست کند طبق فرموده امام (علیه السلام) سیاست را درک کرده، کسانی که خود را سیاست نمی کنند و به نام سیاستمدار شهرت دارند سیاست بازند ولی حقیقت سیاست را درک نکرده اند و تصور می کنند اهل سیاستند و سیاست می فهمند چرا که حقیقت سیاست، سیاست نفس است.

«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 116

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: نوزدهم

تاریخ:

6 خرداد 1391

موضوع جزئی: فرع اول (راه های

ثبوت اجتهاد و اعلمیت) مصادف با: 4 رجب

1433 سال

دوم

ص: 996

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

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در دلیل سوم یعنی کلام مرحوم آقای حکیم بود؛ عرض کردیم مرحوم آقای فاضل اشکالاتی به استدلال ایشان ایراد کرده اند. دلیل ایشان بر حجیت خبر ثقه در اجتهاد و مطلق موضوعات خارجی این بود که ادله حجیت خبر ثقه در احکام کلیه عمومیت دارد و شامل موضوعات خارجی هم می شود به این بیان که منظور از حکم در اینجا ما یؤدی الی الحکم الکلی است چه به مدلول مطابقی و چه به مدلول التزامی و این بر موضوعات خارجی هم منطبق است.

بیان این دلیل گذشت و اشکالات چهارگانه آقای فاضل به این دلیل هم ذکر شد. حال باید دید این اشکالات به بیان مرحوم آقای حکیم وارد یا نه:

بررسی اشکال اول:

اشکال اول این بود که در این دلیل در مورد وجود مقتضی در ادله حجیت خبر ثقه نسبت به موضوعات بحث شده است یعنی آقای حکیم تلاش می کنند که اثبات کنند مقتضی در ادله حجیت خبر نسبت به موضوعات وجود دارد در حالی که در مورد مقتضی بحثی نیست و این ادله که مهترین آن سیره عقلائییه می باشد، شامل موضوعات می شود اما مشکل این است که در برابر این ادله مانع وجود دارد و آن هم عبارت است از خبر مسعده بن صدقه.

به نظر می رسد که خبر مسعده صلاحیت مانعیت در برابر شمول ادله نسبت به موضوعات ندارد البته خود مرحوم آقای حکیم هم در آخر استدلال اشاره

ص: 997

کرده اند که امکان تحقق ردع از سوی شارع وجود دارد ولی به نظر ما چنین منع و ردعی از طرف شارع وارد نشده است البته ما این را تفصیلاً در آینده اثبات خواهیم کرد که نه تنها خبر مسعده بن صدقه بلکه بعضی از اخبار دیگر هم که به آنها استناد شده برای اثبات رادعیت و مانعیت، صلاحیت ردع و منع ندارند لذا به نظر ما اشکال اول ایشان وارد نیست.

بررسی اشکال دوم:

اشکال دوم این بود که بر فرض ما از اشکال اول صرف نظر کنیم این دلیل فقط حجیت خبر ثقه را در اجتهاد ثابت می کند نه در همه موضوعات چون آنچه که در موضوعات خارجی مترتب می شود احکام جزئی است در حالی که در این دلیل گفته شده که مراد از حکم ما یؤدی الی الحکم الکلی است و این فقط بر اجتهاد تطبیق می کند اما بر غیر اجتهاد من الموضوعات الخاریه منطبق نیست مثلاً اگر خبر ثقه نجاست لباسی را ثابت کند نتیجه اش یک حکم جزئی می باشد و نهایتش این است که نمی شود با آن نماز خواند اما ما یؤدی الی الحکم الکلی بر آن تطبیق نمی کند.

خلاصه اینکه این استدلال نهایتش حجیت خبر ثقه را در اجتهاد ثابت می کند نه در مطلق موضوعات خارجی در حالی که بحث در مطلق موضوعات خارجی می باشد.

به نظر ما این اشکال هم وارد نیست زیرا مرحوم آقای حکیم در مقام استدلال بر ثبوت اجتهاد به خبر ثقه بخصوصه می باشند یعنی در واقع یک دلیل برای حجیت خبر ثقه

ص: 998

در مطلق موضوعات ذکر می کنند لکن چون بحث در مورد اجتهاد به عنوان یک موضوع خارجی می باشد، عمومیت خبر ثقه را نسبت به موضوعات بر خصوص اجتهاد تطبیق کرده اند لذا گفته اند مراد از احکام ما یؤدی الی الحکم الکلی است چه به مدلول مطابقی و چه مدلول التزامی. البته اولی این بود که مرحوم آقای حکیم به جای ما یؤدی الی الحکم الکلی می فرمود ما یؤدی الی الحکم که شامل احکام جزئی هم بشود اما در عین حال چندان مشکلی ایجاد نمی کند چون بهر حال در اینجا اجتهاد به عنوان یک موضوع خارجی محل بحث است و ایشان می خواهد ثابت کند که با خبر ثقه می شود این موضوع خارجی را اثبات کرد و الا لفظ حکم کلی در اینجا خصوصیتی ندارد.

بررسی اشکال سوم:

اشکال سوم این بود که صرف اخبار از اجتهاد، اخبار از حکم کلی الهی نیست چون بر فرض با خبر ثقه اجتهاد فلان شخص ثابت شود لکن این لزوماً مؤدی به یک حکم کلی الهی نیست چون ممکن است کسی مجتهد باشد اما استنباط نکرده باشد یعنی یک حکم کلی الهی استخراج نکرده باشد؛ این اشکال هم به نظر ما وارد نیست چون:

اولاً: چنانچه سابقاً در بحث از معنای اجتهاد گفتیم، در معنای اجتهاد فعلیت استنباط دخیل است و صرف قدرت استنباط نیست لذا تا هنگامی که کسی مسئله فقهی را استنباط نکرده باشد، اصلاً به او مجتهد نمی گویند. این اشکال مبنایی است.

ثانیاً: صرف نظر از این اشکال مبنایی ما می توانیم کلام مرحوم آقای حکیم را این

ص: 999



گونه تفسیر کنیم که منظور از ما یؤدی الی الحکم الکلّی این نیست که یؤدی الی الحکم الکلّی بالفعل بلکه منظور ما یصلح أن یؤدی الی الحکم الکلّی است یعنی چیزی که صلاحیت دارد تا به یک حکم کلی برسد لذا اگر کسی مجتهد باشد و استنباط هم نکرده باشد. این اشکالی تولید نمی کند. حجیت خبر ثقه در موضوعات، اخبار از اجتهاد را شامل می شود چون اخبار از اجتهاد اگرچه ملازمه با حکم کلی الهی بالفعل ندارد ولی بهرحال به این معناست که اگر زید که اجتهاد او ثابت شده حتی اگر یک مسئله هم استنباط نکرده باشد و اجتهاد او مؤدی به یک حکم فعلی کلی الهی نشده باشد اما این صلاحیت را دارد که یک حکم کلی الهی از آن استفاده شود لذا منظور از ما یؤدی الی الحکم الکلّی، ما یصلح أن یؤدی الی الحکم الکلّی است.

نقض روشنی که می توان به آقای فاضل (ره) ایراد کرد این است که اصلاً این مسئله ممکن است در مورد خبر ثقه ای که حاکی از قول امام است نیز اتفاق بیفتد؛ مثلاً وقتی زراره خبری را از امام نقل می کند لزوماً مؤدی به یک حکم کلی الهی نیست چون ممکن است در خبر زراره اجمال و ابهام باشد و ما اصلاً نتوانیم یک حکم کلی الهی استفاده نکنیم. مگر در آنجا لزوماً همیشه حکم کلی الهی استفاده می شود؟ مگر اخبار از قول امام ملازم با اخبار از یک حکم کلی الهی است؟ لذا بطور کلی باید اینگونه معنی کنیم تا به کلی مشکل برطرف شود و آن اینکه بگوییم منظور

از ما یؤدی الی الحکم الکلّی «ما یصلح أن یؤدی الی الحکم الکلّی» است و آنگاه «ما یصلح أن یؤدی الی الحکم الکلّی» هم خبر ثقه ای که ممکن است مؤدی به حکم کلی نشود و هم آنجا را که خبر از اجتهاد زید می دهد و ممکن است مؤدی به یک حکم کلی الهی نشود را شامل می شود. لذا اشکال سوم هم به نظر ما وارد نیست.

بررسی اشکال چهارم:

اشکال چهارم این بود که اینکه آقای حکیم فرموده هیچ فرقی بین اخبار از اجتهاد و اخبار از قول امام نیست مگر در یک جهت این سخن درست نیست و بین اخبار از اجتهاد و اخبار از قول امام فرق است چون در اخبار از قول امام آنچه که مقصود اصلی است، خود حکم است و قول الامام مغفول عنه است یعنی وقتی مثلاً زراره می گوید قال المعصوم «الصلاه الجمعه واجبهٌ اینجا کسی دیگر توجهی به قول امام به عنوان یک موضوع خارجی ندارد و همه توجهات به سمت آن حکم و جوب نماز جمعه معطوف می شود پس خود قول الامام یک واسطه است و اصلاً به آن نگاه نمی شود اما در اخبار از اجتهاد خود اجتهاد مقصود بالذات است و آن حکم کلی که ممکن است مجتهد اظهار کند مغفول عنه است یعنی نسبت اخبار از قول امام و اخبار از اجتهاد عکس یکدیگر است در اولی همه قصد و توجه به سمت حکم کلی است که از قول الامام استفاده می شود و در دومی همه توجه به سمت خود اجتهاد است و دیگر اصلاً اذهان به

ص: 1001

سمت حکمی که مجتهد می خواهد استنباط کند، متوجه نیست.

پاسخ ما به مرحوم آقای فاضل این است که ما هم قبول داریم بین آنها تا حدودی فرق است اما مشکل این است که با این بیان، شما گویا دلالت را تابع قصد و اراده فرض کردید و این باطل است چون وقتی ما گفتیم مراد از حکم «ما یؤدی الی الحکم» است چه به مدلول مطابقی و چه به مدلول التزامی آنگاه دیگر سخن از قصد و توجه معنی ندارد و مغفول بودن یا نبودن تأثیری در این دلالت ندارد زیرا الدلاله لیست تابعه للارادات و القصود دلالت تابع اراده و قصد نیست. در دلالت التزامی دال بالملازمه دلالت بر مدلول می کند حتی اگر متکلم نسبت به آن غفلت داشته باشد. اگر متکلمی سخنی بگوید و کلام او به دلالت التزامی دال بر یک مطلبی باشد، عقلاء به کلام او می توانند اخذ کنند و او نمی تواند عذر بیاورد که من اصلاً قصد دلالت التزامی را نکردم چون دلالت تابع قصد نیست. البته برخی می گویند دلالت تابع قصد و اراده است ولی قطعاً این نظریه باطل است.

در دلالت مطابقی هم همین گونه است؛ اگر کسی بگوید من این کلام را گفته ام ولی مدلول مطابقی را قصد نکردم، عقلاء به مدلول مطابقی این کلام ولو متکلم ادعا کند مقصود و مراد من نبوده است اخذ می کنند و عذر او برای عدم توجه نسبت مدلول مطابقی یا غفلت از مدلول مطابقی به هیچ وجه قابل قبول نیست. لذا این فرق نمی تواند در شمول ادله حجیت نسبت به

ص: 1002

موضوعات مشکلی ایجاد کند.

اما مع ذلک کله سخن آقای حکیم صحیح نیست و اشکالات دیگری متوجه مرحوم آقای حکیم است.

بحث جلسه آینده: بررسی دلیل سوم و سخن آقای حکیم خواهد بود. «والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 117

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: نوزدهم

تاریخ:

7 خرداد 1391

موضوع جزئی: فرع اول (راه های

ثبوت اجتهاد و اعلمیت) مصادف با: 5 رجب

1433 سال

دوم جلسه: 117

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

عرض کردیم اشکالات چهارگانه مرحوم آقای فاضل که به دلیل سوم وارد کرده بودند، صحیح نیست لکن به طور کلی باید ببینیم آیا دلیل سوم یعنی آنچه که مرحوم آقای حکیم فرمودند قابل قبول هست یا نه؟

بررسی دلیل سوم:

اولاً: به نظر می رسد اساساً برای شمول ادله حجیت خبر ثقة نسبت به موضوعات نیاز به طریقی که آقای حکیم بیان کرده اند، نیست؛ ایشان برای اینکه حجیت خبر ثقة در موضوعات را اثبات کنند فرمودند ادله حجیت خبر در احکام کلیه عام است به این بیان که منظور از حکم ما یؤدی الی الحکم الکلی است. عبارت ایشان این بود «و ربما یقال بثبوته بخبر الثقة لعموم ما دل علی حجیته فی الاحکام الکلیه اذ

المراد منه ما يؤدي الى الحكم الكلي سواء كان بمدلولة المطابقي أو الالتزامي» یعنی ابتدائاً گویا ادعا می کنند ادله دلالت بر حجیت خبر  
ثقه در احکام کلیه دارد و بعد با تفسیری که در مورد حکم کلی می کنند، شمول آن ادله را می خواهند نسبت

ص: 1003

به موضوعات می خواهند ثابت کنند در حالی که اصلاً نیازی به این طریق نیست؛ ادله حجیت خبر، به طور کلی دلالت بر حجیت خبر  
ثقه دارد چه مخبر به یک حکم کلی باشد و چه یک موضوع خارجی یعنی در حقیقت ایشان باید اینگونه می فرمود «و ربما يقال بثبوته بخبر  
الثقة لعموم ما دل على حجيته» و دیگر این قید «فی الاحکام الکلیه» که بعد ناچار شود آن را تفسیر کنند به «ما يؤدي الى الحكم الكلي»  
اصلاً آوردن این قید نافی عمومیت ادله می باشد و می توانیم به طور کلی ادعا کنیم ادله حجیت خبر شامل احکام و موضوعات مشترکاً می  
شود. چون مهمترین دلیل حجیت خبر ثقه سیره عقلائیة است که خودش مستقلاً مورد بحث قرار خواهد گرفت که این سیره بر اخذ به خبر  
ثقه و ترتیب اثر بر خبری است که شخص ثقه نقل می کند و در این سیره و سلوک عملی عقلاء هیچ فرقی بین اینکه خبر از یک موضوع  
خارجی باشد یا از یک حکم، وجود ندارد. و شارع هم که از این سیره ردع نکرده است پس این بیان درست نیست تا بعد ما بخواهیم از راه  
دلالت مطابقی و دلالت التزامی وارد شویم.

ثانياً: سلمنا که ما ناچار به بیان شمول ادله از راه دلالت التزامی نسبت به ما نحن فيه باشیم کما سلکه المحقق الحکیم لکن مشکل این  
است که به کلی برای صحت خبر باید خود مضمون خبر برای مخبر محسوس باشد یعنی مخبر عن حس خبری را بدهد و خبر از چیزی  
عن حدس درست نیست. اینجا

ص: 1004

آنچه عن حسن از آن خبر داده می شود اجتهاد است که تقریباً عن حسن است (قریب به حسن است) پس مدلول مطابقی خبر مضمول ادله حجیت خبر ثقه هست چون اخبار عن حسن است لکن مدلول التزامی عن حسن نیست لذا مضمول ادله حجیت خبر نمی شود. اینکه ایشان فرموده در مدلول مطابقی حسن معتبر استنه در مدلول التزامی این به یک معنی ممکن است درست باشد به این معنی که کلام متکلم دلالت بر مدلول التزامی دارد و این عقل است که این مدلول التزامی کلام را می فهمد اما اگر عقل چیزی را استنتاج کرد این به معنای اخبار نیست چون در اخبار خصوصیت خبر دادن عن حسن معتبر است تا بخواهد مضمول ادله حجیت خبر باشد. ممکن است کلامی به دلالت التزامی بر یک امری دلالت کند ولی این مضمول ادله حجیت خبر واقع نمی شود چون در این موارد مدلول التزامی در واقع اگر هم مخبر به باشد، مخبر به حسی نیست لذا ادله حجیت شاملش نمی شود.

بنابراین در مجموع به نظر می رسد فرمایش مرحوم آقای حکیم و استدلال ایشان تمام نیست.

دلیل چهارم: عمومیت ادله حجیت خبر

دلیل چهارم در حقیقت از همین اشکالی که ما به مرحوم آقای حکیم کردیم قابل استخراج است و آن عمومیت ادله حجیت خبر است (اعم از آیه نبأ، سیره عقلائییه و سایر ادله حجیت خبر) اساساً این ادله شامل موضوعات هم می شود و تنها مشکل مسئله رادع و مانع است که آن را باید بررسی کنیم.

دلیل پنجم: سیره عقلاء

سیره عقلاء نه به

ص: 1005

عنوان یکی از ادله حجیت خبر ثقه بلکه مستقلاً مورد نظر است. اگر کسی در دلیل اول یعنی اولویت ادله حجیت خبر ثقه در احکام یا در عمومیت ادله حجیت خبر خدشه کند و بگوید اصلاً اولییتی در کار نیست یا مدعی شود ادله حجیت خبر فقط دلالت می کند که خبر ثقه بالنسبه الی الاحکام معتبرند؛ می توان مستقلاً به خود سیره عقلائییه اخذ کرد به این بیان که سیره عقلاء بر این است که در موضوعات خارجی به خبر ثقه اخذ می کنند و اساساً مدار زندگی عقلاء بر خبر ثقه استوار است بلکه بالاتر اصلاً اگر دقت بیشتری کنیم عقلاء در زندگی خودشان نه تنها به خصوص خبر ثقه، به خبر کسی هم که ثقه بودن او برایشان معلوم نیست، عمل می کنند. فقط بر خبر کسی که یقین به دروغگو بودن او دارند، اثری مترتب نمی کنند.

پس در اینکه سیره عقلائییه بر اخذ به موضوعات و ترتیب اثر به خبر ثقه در موضوعات است، تردیدی نیست و شارع هم از این سیره ردعی نکرده نتیجه اینکه می توان ادعا کرد خبر ثقه در مطلق موضوعات معتبر است.

بررسی دلیل پنجم:

لکن در مورد این دلیل باید بررسی کرد که آیا رادعی از این دلیل هست یا نه؟ عمده مسئله حجیت خبر ثقه در موضوعات همین مشکله ی رادع می باشد این رادع هم نسبت به سیره عقلاء می تواند مشکل ایجا کند و هم نسبت به سایر ادله حجیت خبر ثقه.

پس در مورد صغرای دلیل بحثی نیست یعنی این سیره عقلائییه قطعیه است که عقلاء

ص: 1006

به خبر ثقة اعتماد و اثر بر آن مترتب می کنند و در این مسئله هم کسی اشکال نکرده است و همه این را قبول دارند.

اما در مورد کبرای دلیل بحث است که آیا از ناحیه شارع ردعی از این سیره شده یا نه؟ در این رابطه دو روایت به عنوان رادع بیان شده است: رادع اول: خبر مسعده بن صدقه

«مسعده بن صدقه عن ابي عبدالله عليه السلام قال: سمعت يقول (عليه السلام) كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه و تدعه من قبل نفسك» همه چیز برای تو حلال است تا مادامی که به عینه بداننی حرام است و هنگامی که دانستی حرام است، آن را رها کن (و) ذلک مثل ثوب یکون علیک قد اشتریته و هو سرقة أو المملوک عندک و لعله حر قد باع نفسه او خدع و بیع قهراً» این مثل آن است که لباسی خریداری شده در حالی که احتمال دارد این لباس دزدی باشد و فروشنده مالک نبوده یا در مورد عیدی که خریداری شده، احتمال دارد این حر باشد یا نیرنگ زده است؛ «أو امرئاً تحتک و هی اختک» یا یک زنی است که در فراش شماست اما احتمال دارد خواهر شما باشد.

پس در مورد همه چیز در زندگی این احتمال وجود دارد که حرام باشد اما امام می فرماید: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» بعد در ذیل روایت این گونه فرمودند: «و الاشیاء کلها علی هذا حتی یستین لک غیر ذلک أو تقوم به البینه» همه چیز همین قاعده را دارد تا زمانی که

ص: 1007



برای شما روشن شود (استبانه) غیر این امر یا بینه بر آن قائم شود. (1)

دو تقریب برای استدلال به این روایت ذکر شده است:

تقریب اول: گفته اند بر حسب این روایت فقط دو چیز می تواند موضوعات خارجی را اثبات کند: یکی استبانه و دیگری قیام بینه؛ یعنی در واقع از این روایت استفاده حصر شده است. پس راه ثبوت موضوعات خارجی بنا بر آنچه که در این روایت آمده یا استبانه است یا بینه و اگر قرار بود خبر ثقه هم مثل بینه مثبت موضوعات باشد، حتماً باید بیان می شد در حالی که فقط همین دو طریق برای اثبات موضوعات خارجی ذکر شده است.

پس از حصر مستفاد از روایت مسعده بن صدقه بدست می آوریم که خبر ثقه نمی تواند مثبت موضوعات خارجی باشد یعنی اگر فرضاً خبر ثقه بر دزدی بودن این شیئی قائم شود، اساساً از این روایت فهمیده نمی شود که می شود به آن هم اعتماد کرد پس این روایت ردع از سیره عقلاء می باشد.

تقریب دوم: تقریب دیگر اینکه ما اصلاً کاری به دلالت روایت بر حصر نداریم و کاری نداریم که آیا روایت دلالت بر حصر ثبوت موضوعات خارجی به استبانه و بینه دارد یا خیر؟ بلکه فرض می کنیم روایت در مقام نفی طرق دیگر نیست و به طریق دیگری هم می توان یک موضوع خارجی را اثبات کرد لکن همین که بینه را معتبر کرده با قطع نظر از سایر طرق اثبات موضوعات خارجی خود این به معنای عدم اعتبار خبر ثقه است به این بیان که بینه عبارت است از دو

ص: 1008

---

1- . کافی، ج 5، ص 313، حدیث 40- وسائل، ج 17، ص 89، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب 4، حدیث 4.

شاهد عادل یعنی یک ملاک برای کمیت و یک ملاک برای کیفیت خبر دهنده ذکر کرده است وقتی می گوید اشیاء بر حلیت هستند مگر اینکه بینه قائم شود یعنی اینکه اشیاء بر حلیت هستند مگر آنکه دو شاهد عادل بگویند حرام است؛ هم عدد داده که باید دو نفر باشند و هم خصوصیت مخبرین را بیان کرده که باید عادل باشند یعنی بینه هم یک نفر اضافه دارد بر خبر ثقه و هم یک قید اضافه دارد که عدالت باشد. حال مسئله این است که اگر خبر ثقه هم مثل بینه در موضوعات خارجیه معتبر بود دیگر ذکر بینه به عنوان مثبت موضوعات لغو است چون اگر قرار باشد شارع به خبر ثقه در موضوعات اعتماد کند و اثر بر آن مترتب کند، دیگر چه لزومی دارد بگوید یک راه هم این است دو عادل شهادت بدهند؟ وقتی مسئله با یک چیزی که در مرتبه اقل است حل می شود دیگر چه ضرورتی دارد یک مرتبه ی بالاتر را بگویند؟ پس نفس ذکر بینه و لو قائل شویم روایت در صدد حصر طرق اثبات موضوعات خارجی نیست به تنهایی نافی اعتبار خبر ثقه در موضوعات است.

پس طبق تقریب دوم رادعیت خبر مسعده نسبت به سیره عقلائییه متوقف بر دلالت این خبر بر حصر نیست چون نفس دلالت موثقه بر حجیت بینه معنایش آن است که خبر ثقه معتبر نیست و این یعنی ردع از سیره عقلائییه.

بررسی راع اول: خبر مسعده بن صدقه

اگر رادعیت این خبر ثابت شود نه تنها در خصوص سیره عقلائییه مشکل ایجاد می کند بلکه اساساً نسبت

به ادله دیگر هم مانعیت دارد. حال ما باید بررسی کنیم که آیا واقعاً خبر مسعده بن صدقه نسبت به سیره عقلائییه و سلوک عملی عقلاء در اخذ به خبر ثقه و ترتیب اثر بر آن، رادع محسوب می شود یا نه؟

بررسی تقریب اول: این تقریب صحیح نیست چون اصلاً از این روایت حصر استفاده نمی شود؛ اگر از این روایت حصر استفاده شود معنایش این است که همه طرق دیگری که با آنها اثبات موضوعات می شود، هیچ کدام اعتبار ندارد مثل استصحاب، اقرار، حکم حاکم و امثال آن که به این موارد موضوع خارجی ثابت می شود لذا این مطلب که ما بخواهیم رادعیت این خبر را نسبت به این سیره از طریق دلالت این خبر بر حصر استفاده کنیم، قابل قبول نیست و اصلاً این تقریب نمی تواند رادعیت نسبت به سیره را ثابت کند چون اگر بخواهد دلالت بر حصر داشته باشد، تخصیص اکثر لازم می آید.

بحث جلسه آینده: اما تقریب دوم را إن شاء الله در جلسه آینده بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

### جلسه: 118

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله نوزدهم تاریخ:

8 خرداد 1391

موضوع جزئی: ادله حجیت

خبر ثقه در مطلق موضوعات خارجی (سیره عقلاء) مصادف با: 6 رجب 1433

سال

دوم جلسه: 118

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

خلاصه جلسه گذشته:

در مورد دلیل چهارم یعنی سیره عقلائییه بعضی ادعا کرده اند شارع از این سیره عقلائییه رد کرده است. رادع اول خبر مسعده

بن صدقه بود؛ عرض شد برای استدلال به این روایت جهت ردع از سیره عقلائیّه دو تقریب ذکر شده که اگر رادعیت این روایت نسبت به سیره عقلاء ثابت شود، آن وقت دیگر نمی توان به سیره عقلاء برای حجیت خبر ثقه در مطلق موضوعات استدلال کرد. علاوه بر این شمول ادله حجیت خبر ثقه نسبت به موضوعات هم مخدوش می شود لذا بحث از رادع و بررسی رادعیت این روایت یا روایت دیگری که در این زمینه مورد استدلال قرار گرفته، بحث مهمی است. تقریب اول را ذکر کردیم و اشکال آن را هم بیان کردیم.

تقریب دوم:

در تقریب دوم گفته شد همین که روایت، بینه را معتبر کرده این به معنای آن است که خبر واحد ثقه معتبر نیست در روایت آمده بود که «الأشیاء کلها علی ذلک حتی یستین لک غیر ذلک أو تقوم به البینه» بینه و خبر ثقه هم از جهت کمیت و هم از جهت کیفیت با هم تفاوت دارند. بینه یعنی دو شاهد عادل که معنایش این است که یک نفر کافی نیست بعلاوه آن دو نفر باید عادل باشند و صرف وثاقت کافی نیست. پس ذکر بینه برای اثبات موضوعات در واقع متضمن نفی اعتبار خبر ثقه در موضوعات است. خبر ثقه یعنی یک شخص ثقه و بینه یعنی دو عادل وقتی شهادت دو عادل ملاک باشد، معنایش این است که خبر یک نفر و شهادت یک نفر که عادل نباشد، معتبر نیست. این تقریبی است که مرحوم آقای فاضل برای رادعیت این روایت نسبت به سیره ذکر کرده اند. (1)

بررسی تقریب دوم:

اولاً: اساس

ص: 1011

این تقریب بر این استوار است که بینه در این روایت به معنای مصطلح باشد؛ معنای مصطلح بینه عبارت است از شهاده عدلین اما اگر معلوم شد که بینه به معنای مصطلح نیست آن وقت دیگر نمی توان به این روایت استدلال کرد. به نظر می رسد این مطلب محل اشکال است یعنی بینه به معنای مصطلح نیست بلکه به معنای لغوی می باشد؛ معنای لغوی بینه عبارت است از ما به البیان و الظهور یعنی آنچه که به وسیله آن چیزی آشکار و واضح و روشن می شود. دلیل بر اینکه ما می گوئیم بینه در این روایت به معنای لغوی می باشد این است که بینه حقیقت شرعیه یا متشرعیه نیست. حقیقت شرعیه یعنی اینکه لفظی که در لغت معنایی دارد توسط شارع به یک معنای خاصی نقل داده و یک وضع جدید برای آن پیدا شود یا در محیط شرع این اتفاق بیفتد ولی ما هیچقرینه و شاهدی بر اینکه بینه یک حقیقت شرعیه یا متشرعیه باشد نداریم. در استعمالات قرآنی کثیراً بینه به معنای لغوی استعمال شده در روایت هم اگر قرینه ای بر اراده معنای اصطلاحی نباشد، ظاهراً باید حمل بر همان معنای لغوی شود. در واقع بینه به معنای مصطلح بیشتر در لسان فقها و در کتب فقها رایج و شایع شده است. حداقل این است که برای ما محرز نیست که در زمان نزول قرآن و در زمان صدور روایات، بینه به معنای مصطلح یعنی شهادت عدلین باشد.

ثانیاً: سلمنا حقیقت شرعیه برای بینه ثابت باشد، یعنی یک وضع جدید توسط شارع صورت گرفته باشد، باز هم

معلوم نیست که در آن زمان هنوز معنای لغوی مهجور شده باشد چون وقتی وضع جدیدی محقق می شود باید مدت‌ها همراه قرینه استعمال شود تا به مرور زمان استعمال این لفظ در معنای جدید زیاد گردد به حدی که معنای لغوی قبلی متروک شود. بر فرض حقیقت شرعیه در مورد بینه ثابت شود ولی معلوم نیست که در آن زمان هنوز معنای لغوی بینه متروک شده باشد لذا به طور کلی ما نمی توانیم بینه را در استعمالات روایی به معنای مصطلح بگیریم.

پس اگر بینه به معنای لغوی باشد معنای روایت این می شود: اشیاء همه حلال هستند تا زمانی که مبان شوند یا بینه بر آنها قائم شود.

إن قلت: اگر بینه به معنای لغوی باشد، آنگاه عطف استبانه بر بینه شده صحیح نیست چون استبانه یعنی روشن شدن و واضح شدن بالعلم اعم از علم وجدانی یا علم عادی لذا اگر بینه به معنای لغوی باشد، ذکر بینه بعد الاستبانه و عطف بینه به معنای لغوی بر استبانه مستهجن است و حداقل خلاف ظاهر است چون بینه و استبانه نسبتشان عام و خاص است و عطف آنها به یکدیگر از قبیل عطف خاص بر عام است و این خلاف ظاهر است.

قلت: در این روایت بینه حمل بر معنای لغوی می شود و معنای روایت این است: اشیاء حلال هستند تا زمانی که استبانه یا ما به البیان و الظهور قائم شود. آنگاه مراد از استبانه، استبانه بنفسه و مراد از بینه یعنی آن چیزی که دلیل و حجت و بیان بر او قائم شود به عبارت دیگر

عطف بینه بر استبانه در واقع به این معناست: الاستبانه بنفسه أو بغيره یعنی خود به خود وضع آن معلوم شود یا چیزی قائم شود و وضعیت آن را معلوم کند. که در این صورت این عطف صحیح بوده و اشکالی هم متوجه آن نیست.

نکته:

این بیان هیچ منافاتی هم با اینکه روایت در مقام افاده یک قاعده کلیه هست، ندارد چون در ذیل روایت جمله ای آمده که ظهور در این دارد که امام در مقام بیان یک ضابطه کلی است. این دو ملاک در مقام القاء یک ضابطه کلیه است که همه چیز حلال است تا فی نفسه حرمت آن معلوم شود یا یک چیزی برای ما این مسئله را آشکار کند و دیگر فرقی هم بین موضوعات نیست و لازم نیست برای توجیه عدم ذکر خبر ثقه در روایت بگوییم چون مربوط به موارد خاص است (همانطور که آقای خوئی فرمودند)<sup>(1)</sup>.

در هر صورت این تفسیر از روایت هیچ مشکلی ندارد و لغویت ذکر بینه که در تقریب دوم به عنوان یک محذور جدی ذکر شده بود، بر طرف می شود. این قلت:

روایاتی داریم که دلالت بر اعتبار و حجیت بینه کرده است؛ اگر شما به استناد این روایت می گوید این روایت رادعیت ندارد و مانعی در مقابل اعتبار خبر ثقه محسوب نمی شود، پس به طور کلی بینه دیگر نباید معتبر باشد. اگر شهادت یک ثقه در موضوعات کافی باشد، پس بینه دیگر بکار نمی آید و به طور کلی بساط بینه را باید جمع کرد در حالی که در بسیاری از موارد داریم که بینه در آنها

ص: 1014

قلت:

لازم نیست که ما بساط بینه را بر چینیم بلکه اعتبار و حجیت بینه مربوط می شود به موارد خاص که دلیل خاص داریم به عبارت دیگر ادعای ما این است: خبر ثقه در مطلق موضوعات خارجیّه معتبر است (این یک اصل است و ادله هم این مطلب را ثابت می کنند و رادعی هم در مقابل این ادله نیست.) لکن در بعضی از موارد مثل باب قضاء، در منازعات و خصومات جای بینه می باشد و همچنین در مواردی که دلیل خاص بر اعتبار بینه داریم قطعاً به خبر ثقه نمی شود اعتماد کرد اما اگر دلیل خاصی بر اعتبار بینه نباشد می گوئیم خبر ثقه معتبر بوده و کفایت می کند.

نتیجه:

نتیجه اینکه خبر مسعده بن صدقه که به عنوان رادع سیره عقلاء مطرح شده، نه به تقریب اول و نه به تقریب دوم رادعیت نسبت به سیره عقلاء ندارد. پس سیره عقلاء بر اخذ به خبر ثقه در موضوعات تمام است و شارع هم از آن ردعی نکرده لذا به نظر ما حجیت خبر ثقه در موضوعات محل اشکال نیست.

البته در مورد خبر مسعده بن صدقه بحث های سندی هم شده که دیگر ما وارد آن نمی شویم چون از دو حال خارج نیست یا سند این روایت معتبر نیست که اگر سند این روایت معتبر نباشد به طور کلی بحث رادعیت این خبر کنار می رود و اگر سند آن معتبر باشد که پاسخ آن همین مطالبی است که عرض کردیم. لذا بحث سندی از این روایت



در موضوع مورد بحث ما تأثیری ندارد. اگرچه که بعضی مثل مرحوم علامه در خلاصه الاقوال(1)

او را تضعیف کرده اند لکن شیخ انصاری این روایت را موثقه می داند و در اسناد کامل الزیارات هم آمده است و همچنین بزرگان زیادی این روایت را موثقه می دانند.

رابع دوم: روایت عبدالله بن سلمان

رابع دوم روایتی است از عبدالله بن سلمان روایت این است «کل شیء لک حلال حتی یأتیک شاهدان یشهدان أن فیہ میتة» هر چیزی بر شما حلال است تا اینکه دو شاهد شهادت بدهند که در آن چیز میته وجود دارد.

تقریب استدلال به این روایت برای ردع از سیره عقلائیة این است که در این روایت گفته همه چیز بر شما حلال است تا زمانی که دو شاهد شهادت بدهند بر اینکه در آن میته وجود دارد در خصوص مورد میته دیگر تردیدی وجود ندارد چون نص روایت است که شهادت یک نفر کافی نیست. در تقریب استدلال به این روایت می گویند ما از این روایت الغاء خصوصیت می کنیم و می گوئیم میته خصوصیتی ندارد بلکه در مورد همه موضوعات خارجیة مطلب از این قرار است یعنی در مورد همه اشیاء باید دو شاهد شهادت بدهند تا حرمت آن شیء ثابت شود و تا زمانی که دو شاهد نیامده ولو یک ثقه هم خبر به حرمت چیزی بدهد این قابل قبول نیست و این دقیقاً ردع از سیره عقلائیة است.

بررسی رابع دوم:

این روایت هم به نظر ما صلاحیت رادعیت ندارد چون:

اولاً: مشکل عمده ی این روایت ضعف سندی آن است؛ در مورد

ص: 1016

عبدالله بن سلمان در کتب رجالی هیچ مدحی وارد نشده است و کسانی که از او روایت نقل کرده اند آنها هم مشکل وثاقت دارند. ابان بن عبدالله کسی است که از عبدالله بن سلمان روایت کرده و از حیث عقیده و وثاقت وضعش معلوم نیست. همچنین در سند این روایت محمد بن ولید واقع شده که آن هم مشکل دارد لذا سند این روایت به لحاظ اشتغال بر افرادی که گفته شد، مورد قبول نیست.

ثانیاً: اینکه گفته شده شاهدان در آن هیچ شرطی ذکر نشده که این شاهدان باید ثقه باشند یا عادل باشند و این ابهام و اجمالی است که در این روایت وجود دارد.

پس نتیجه اینکه دلیل چهارم بر حجیت خبر ثقه در مطلق موضوعات خارجی تمام است و هیچ یک از دو روایتی که به عنوان رادع ذکر شده صلاحیت رادعیت ندارد.

دلیل پنجم:

دلیل پنجم اخبار خاصه است؛ روایات متعددی داریم که در آنها به حسب موارد مختلف اعتماد بر خبر ثقه یا خبر واحد عادل شده است. خود این روایات متعدد که در موضوعات مختلف وارد شده نشان می دهد که نمی توان گفت خبر ثقه فقط در بعضی موارد خاص حجیت است چنانچه بعضی ادعا کرده اند که خبر ثقه در مطلق موضوعات خارجی حجیت نیست در حالی که اگر در این روایات دقت شود مواردی که به خبر ثقه اعتماد شده و حجیت خبر ثقه در آنها مورد قبول قرار گرفته، آنقدر زیاد است که نمی توانیم بگوییم خبر ثقه در موارد خاص معتبر است.

روایت اول: صحیح هاشم بن سالم

ص: 1017

امام(علیه السلام) می فرماید: «والوکاله ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوکاله بتقهِ يبلغه أو يشافهه بالعزل عن الوکاله»(1) وکالت وکیل ثابت است تا زمانی که خود موکل شفاهاً او را از وکالت عزل کند یا ثقه ای خبر عزل او را از وکالت به او برساند؛ به حسب این روایت عزل وکیل به دو طریق ثابت می شود: یکی مشافهت و دیگری ابلاغ ثقه. یعنی همانگونه که مشافهت و قول موکل در عزل وکیل اعتبار دارد، ابلاغ ثقه هم اعتبار دارد. نفس عطف ابلاغ ثقه بر مشافهت دلیل بر اعتبار ابلاغ ثقه در عزل وکالت است. پس در حجیت خبر ثقه در خصوص وکالت تردیدی نیست و ما می توانیم از آن الغاء خصوصیت کنیم یعنی از دید عرف مسئله وکالت خصوصیتی ندارد تا گفته شود خبر ثقه فقط در خصوص وکالت معتبر است و در بقیه موضوعات معتبر نیست.

بحث جلسه آینده: روایات دیگری هم وجود دارد که در جلسه آینده إن شاء الله مطرح خواهیم کرد. ن«والحمد لله رب العالمین»

## جلسه: 119

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله نوزدهم

تاریخ:

9 خرداد 1391

موضوع جزئی: ادله حجیت

خبر ثقه در مطلق موضوعات خارجی(روایات خاصه) مصادف با: 7 رجب 1433

سال

دوم جلسه: 119

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

بحث در دلیل پنجم حجیت خبر ثقه در مطلق موضوعات خارجی بود؛ عرض کردیم روایات خاصه ای وجود دارد که به آنها استدلال شده که برای حجیت خبر ثقه.

روایت دوم:

1- . وسائل الشیعه، ج 19، ص 162، باب 2 از ابواب الوکاله، حدیث 1.

عبدالله (علیه السلام) قال: سئلته عن رجلٍ كان له عندی دنانیر و كان مریضاً، از امام (علیه السلام) درباره مردی سؤال کردم که مقداری پول نزد من داشت در حالی که بیمار بود «فقال لی» آن شخص بیمار به من گفت: «إن حدث لی حدثٌ فأعط فلاناً عشرين دیناراً و أعط أخی بقیه الدنانیر» اگر اتفاقی برای من افتاد به فلانی بیست دینار بده و بقیه دینارها را به برادرم بده «فمات و لم أشهد موته» سپس آن شخص فوت کرد و من شاهد موت او نبودم یعنی من هنگام مرگ او حاضر نبودم و مطلع نشدم «فأتانی رجل مسلمٌ صادق» پس یک مرد مسلمان راستگویی نزد من آمد «فقال لی إنه امرنی أن أقول لك أنظر الدنانیر الی الی أمرتك أن تدفعها الی أخی فتصدق منها بعشره دنانیر أقتسّمها فی المسلمین و لم یعلم أخوه أنّ عندی شیئاً» و گفت که صاحب پول یک پیغامی برای تو به من داده که از آن دینارهایی که گفتم به برادرم بده، ده دینارش را به عنوان صدقه بده در حالی که برادرش نمی دانست که نزد من چیزی وجود دارد. «فقال (علیه السلام) أری أن تصدق منها بعشره دنانیر» امام (علیه السلام) فرمود: از آن دینارهایی که گفته به برادرش بدهی، ده دینار را صدقه بده. (1)

بر اساس این روایت با اینکه صاحب پول خودش به این امین گفته بود که این پول ها را چگونه مصرف کند اما همین که شخصی پیغامی از او می آورد (رجل مسلم صادق) امام (علیه السلام) می فرماید این صدقه را بده؛ لذا دلالت بر اعتبار خبر ثقه حداقل در این موضوع می کند. از این مورد می

1- . وسائل الشیعه، ج 19، ص 433، باب 97، ابواب وصایا، حدیث 1.

توان الغاء خصوصیت هم کرد؛ چون صدقه و دینار خصوصیت ندارد بلکه مهم این است که یک شخص صادق در مورد یک موضوع خارجی خبری آورده است و این نشان می دهد خصوصیتی برای آن مورد نیست لذا می توان الغاء خصوصیت کرد و در موضوعات خارجی خبر ثقه اعتبار دارد. روایت سوم:

«صحيحه ابن ابی نصر قال سئلت أبا الحسن الرضا عليه السلام من الرجل يصيد الطير يساوي دراهم كثيره و هو مستوی الجناحين فيعرف صاحبه أو يجيئه فيطلبه من لا يثمه قال (عليه السلام) لا يحلّ له إمساكه يردّه عليه»<sup>(1)</sup>.

اینجا راوی می گوید از امام رضا (علیه السلام) سؤال کردم در مورد کسی که پرنده شکار می کند و این پرنده ارزش زیادی دارد؛ حال اگر کسی که او را می شناسد و ثقه و مورد اطمینان است، راجع به این پرنده ادعا کرد آیا این شخص شکارچی باید این پرنده را به او بدهد؟ امام (علیه السلام) می فرماید: نگهداری طیر برای او جایز نیست و باید آن را برگرداند.

اینجا هم دلالت روایت بر اعتبار خبر ثقه

روشن است چون می گوید من لا يثمه و لولا اعتبار حجیت خبر ثقه وجهی نداشت امام بگویند این پرنده را برگرداند و امساک آن جایز نیست.

روایت چهارم:

روایتی است از سماعه «سئلته عن رجل تزوج جاریهً أو تمتع بها» از امام (علیه السلام) درباره مردی که یک جاریه ای را به زوجیت خودش در آورده یا از او استمتاعی می برد، سؤال کردم «فحدثه رجلٌ ثقهٌ أو غير ثقه؛ فقال إن هذه امرتی و لیست لی بینه» مردی به این شخص می گوید کسی که تو به زوجیت خودت

ص: 1020

---

1- . وسائل، ج 23، ص 388، باب 36، ابواب صید، حدیث 1.

در آوردی همسر من است و بینة ای هم بر آن ندارم «فقال (علیه السلام) إن كان ثقةً فلا یقربها و إن كان غیر ثقةً فلا یقبل منه» امام (علیه السلام) فرمود: اگر این مردی که ادعا می کند این جاریه زن اوست، ثقة باشد دیگر از آن زن اجتناب کن ولی اگر ثقة نیست به حرف او توجه نکن. (1)

این روایت بر خلاف روایات قبلی اطلاق دارد و نیازمند الغاء خصوصیت نیست چون در ذیل روایت امام جمله ای فرموده که اطلاق دارد و امام در مقام اعطاء یک ضابطه کلیه است یعنی لسان امام به گونه ای است که گویا اگر ثقة مطلبی را بگوید، سخش مقبول و معتبر است و اثر بر آن مترتب می شود ولی اگر ثقة نباشد اثری بر آن مترتب نیست. این مطلب اگرچه در خصوص زوجیت و در خصوص زنی است که کسی در مورد او ادعایی دارد ولی جمله ای که امام فرمودند ظهور در بیان یک ضابطه ی کلیه دارد لذا این جمله و این روایت قابل اخذ به اطلاق دارد.

اشکال:

در مورد این روایت اشکالی شده؛ اشکال این است که این روایت اساساً مربوط به باب مرافعات و منازعات و مخاصمات است چون زن وقتی زوجیت این مرد را قبول کرده در واقع منکر زوجیت با مردی است که مدعی همسری این زن است؛ درست است که لساناً چیزی نگفته لکن نفس پذیرش زوجیت آن مرد به معنای این است که این شخص قبول ندارد همسر شخصی دیگری است و از طرف دیگر این شخص هم ادعا می کند که این زن همسر اوست پس در واقع

ص: 1021

---

1- . وسائل، ج 20، ص 300، باب 23، ابواب عقد النکاح و أولیاء العقد، حدیث 2.

مسئله، مسئله نزع و خصومت بین این زن و مردی که ادعای همسری او را دارد، می باشد لذا اگر مربوط به باب مرافعات شد، بالاتفاق در نزع و خصومت و باب قضاء هممقائل هستند خبر ثقه اعتبار ندارد و فقط باید به بینه اخذ شود لذا اساساً این روایت معرض عنه است کما اینکه از این روایت هم اعراض کردند و بر طبق روایتی که معارض با این روایت است فتوی داده اند.

روایت معارض روایتی است از یونس «قال: سئلته عن رجل تزوج امرأة في بلد من البلدان» از امام سؤال می کند در مورد مردی که در یکی از شهرها با زنی ازدواج کرده «فسلها ألك زوج» این مرد از او سؤال کرده تو شوهر داری؟ «فقالت لا فتزوجها ثم إن رجلاً اتاه فقال هي إمراة» زن گفت نه سپس مردی آمد و گفت این زن همسر من است «فأنكرت المرأة ذلك» اما زن ادعای زوجیت این رجل ثانی را انکار کرد «ما يلزم الزوج؟» آیا این زوج به چه چیزی ملزم است؟ «قال(عليه السلام) هي امرته الا أن يقيم البينه» امام فرمودند: این زن همسر رجل اول است الا اینکه مرد دوم بینه اقامه کند. (1)

این روایت معارض روایت قبلی است. طبق این روایت صرف ادعای آن شخص کافی نیست و باید بینه اقامه کند. پس اجمال اشکال این شد که این روایت مربوط به باب نزع و خصومت است و در باب خصومات هیچ کس قائل به اعتبار خبر ثقه نیست و مؤید آن هم روایت یونس است که مشهور بر طبق فتوی داده اند نتیجه اینکه این روایت قابل استدلال

ص: 1022

پاسخ:

به نظر ما این اشکال وارد نیست؛ چون اساساً روایت سماعه مربوط به باب مرافعه و خصومت و نزاع نیست یعنی طبق این روایت بین زن و رجل دوم نزاعی صورت نگرفته مرد دوم ادعای زوجیت کرده در حالی که اصلاً آن زن خبر ندارد و به گونه ای نیست که او انکار زوجیت کند. در تنازع و خصومت یک طرف منکر است و یک طرف مدعی؛ انکار به این است که او بگوید آن شخص دروغ می گوید و من زن او نیستم و مرد بگویند زن من هستم. اگر یک انکار و ادعا به این شکل واقع شود، این داخل باب خصومت و نزاع می شود ولی در روایت سماعه چنین چیزی نیست ولی در روایت یونس کاملاً روشن است که مسئله، مسئله نزاع و خصومت است چون مرد ادعا می کند که این زن من است و زن انکار می کند و این معنای نزاع و خصومت است چون یکی مدعی و دیگری منکر است. به محض اینکه یکی مدعی و دیگری منکر شد قاعده «البینه علی المدعی و الیمین علی من انکر» می گوید مدعی باید بینه بیاورد و دیگر خبر ثقه و شاهد عادل فایده ای ندارد و معتبر نیست بنابراین به نظر ما اصلاً بین این دو روایت معارضه نیست و مشهور هم که فتوی بر طبق روایت یونس داده اند علی القاعده بوده و صحیح می باشد چون در باب خصومت و نزاع به غیر بینه نمی توان اعتماد کرد. روایت سماعه هم اعتبار خبر ثقه در موضوعات را

ص: 1023



ثابت می کند و چون ربطی به باب مخاصمات و منازعات ندارد لذا هیچ معارضه ای بین روایت یونس و این روایت نیست.

روایت پنجم:

بر طبق بعضی روایات اذان مؤذن مؤتمن اماره دخول وقت دانسته شده است. یعنی اگر مؤذن مورد اعتماد و امین اذان بگوید نشانه دخول وقت نماز است. در بعضی از این روایات برای امارت اذان مؤتمن بر دخول وقت تعلیل آورده «بأن المؤذنين أمناء» یعنی وقتی مؤذنین اذان می گویند شما می توانید نماز بخوانید و اطمینان به دخول وقت پیدا کنید، به خاطر اینکه آنها امین هستند. تعلیلی که در ذیل این روایت آمده، عمومیت دارد و گویا هر کسی که مؤتمن باشد قابل اعتماد است. لذا از این روایات می توان استفاده کرد که خبر ثقه در مطلق موضوعات حجت است.

نتیجه: فی الجمله روایات خاصه دلالت بر اعتبار و حجیت خبر ثقه در موضوعات می کند لکن در مقابل این اخبار خاصه دو اشکال وجود دارد که باید این دو اشکال را بررسی کرد:

اشکال اول:

اینکه در بعضی از روایات نسبت به موضوعاتی مثل طلاق، رؤیت هلال، عتق، رضاع، موت زوج و امثال آن بر اعتبار بینه تأکید شده است و این بدان معناست که خبر ثقه معتبر نیست. در باب زنا هم که خصوصاً بیئتین به عنوان دلیل ذکر شده است این نشان می دهد در موضوعات خارجیه خبر ثقه کافی نیست.

پاسخ:

به نظر ما این اشکال وارد نیست چون از لابلای مطالبی که تا به حال بیان کردیم این مطلب استفاده می شود که موضوعاتی که نام برده شد

ص: 1024

و روایاتی که در موضوعاتی مثل طلاق و عتق و رضاع و امثال آن بینة را مطرح کردند، همه مربوط به باب حکم و قضاء است و ارتباطی با مواردی که در آنها نزاع و مخاصمه نیست ندارد لذا این روایات به عنوان معارض نمی تواند مورد استناد قرار گیرد.

اشکال دوم:

روایت مسعده بن صدقه با این اخبار خاصه معارض است چون در این خبر آمده «و الأشياء كلها على ذلك حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينه» که این دلالت بر انحصار ثبوت موضوعات در این دو طریق می کند یعنی استبانه و نقیام بینة و به غیر این دو راه موضوع خارجی قابل اثبات نیست.

پاسخ:

پاسخ به این اشکال از مطالبی که در بررسی رادعیت این خبر نسبت به سیره عقلاء داده شد، مطرح شد، معلوم می گردد:

اولاً: بینة در اینجا به معنای بینة اصطلاحی نیست چون متوقف بر ثبوت حقیقت شرعیه است و این معلوم نیست بنابراین معنای روایت این است که اشیاء یا به استبانه واقعیه و به نفسه معلوم می شوند یا به قیام الحجج و بغيره پس شامل خبر ثقه هم می شود.

و ثانیاً: اگر هم مراد بینة اصطلاحی باشد، دلالت بر حصر ندارد که فقط به این دو طریق اثبات موضوع خارجی شود چون اگر دلالت بر حصر داشته باشد، تخصیص اکثر لازم می آید چون قطعاً طرق دیگری هم برای اثبات موضوعات خارجیة وجود دارد مثل استصحاب، اقرار و امثال آن. لذا مجموعاً این دو اشکال نسبت به اخبار خاصه وارد نیست.

نتیجه: ما تا اینجا

ص: 1025

عرض کردیم طریقه چهارم برای اثبات اجتهاد و اعلمیت خبر ثقه است. پنج دلیل اقامه کردیم بر حجیت خبر ثقه در مطلق موضوعات و فی الجملة اعتبار خبر ثقه در موضوعات ثابت شد. اگر حجیت خبر ثقه به نحو مطلق ثابت شود، معلوم می شود این طریقه برای اثبات اجتهاد و اعلمیت هم کافی است.

بحث جلسه آینده: بحث در طریق پنجم که آخرین طریق می باشد را در جلسه آینده إن شاء الله مطرح خواهیم کرد.

## جلسه: 120

صوت

Your browser does not support the audio tag.

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله نوزدهم

تاریخ:

10 خرداد 1391

موضوع جزئی: طریق چهارم (بینه) و فرع

دوم و سوم مصادف با: 8 رجب 1433

سال

دوم جلسه: 120

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

تا اینجا درباره سه طریق از طرق ثبوت اجتهاد و اعلمیت بحث کردیم؛ طریق اول علم، طریق دوم اطمینان و طریق سوم خبر ثقه بود.

طریق چهارم: بینه

این طریق هم در کلمات امام(ره) و هم در عبارت مرحوم سید به عنوان یکی از طرق ثبوت اجتهاد و اعلمیت ذکر شده است. قبل از بررسی ادله حجیت این طریق بیان سه نکته ضروری به نظر می رسد که باید با توجه به این دو نکته به بررسی ادله حجیت طریق چهارم بپردازیم:

نکته اول:

با توجه به مباحثی که در حجیت خبر ثقه در مطلق موضوعات خارجیّه داشتیم، بدیهی است که این طریق مبتنی بر فرض عدم حجیت خبر ثقه در موضوعات و به ویژه اجتهاد و اعلمیت است چون اگر قول ثقه

ص: 1026

پذیرفته شود، به طریق اولی حجیت قول دو شاهد عادل پذیرفته خواهد شد زیرا وقتی می‌گوییم قول ثقه حجت است مطلقاً یعنی اینکه ثقه ولو یک نفر باشد، قولش معتبر است حال اگر به جای یک نفر، دو نفر و به جای ثقه، عادل قرار بگیرد، معلوم است که به طریق اولی قول دو شاهد عادل حجت و معتبر خواهد بود. در هر صورت اگر ما اعتبار خبر ثقه را پذیرفتیم، اعتبار بینه به طریق اولی ثابت می‌شود پس این بحث که آیا بینه معتبر است یا نه، در فرض عدم اعتبار خبر ثقه در موضوعات و اجتهاد و اعلمیت است.

نکته دوم:

برای حجیت بینه به ادله استدلال شده ولی ابتدا باید معلوم شود آیا استدلال به بینه برای مطلق موضوعات خارجیّه است که منها الاجتهاد و الاعلمیه یا استدلال برای اعتبار بینه مربوط به خصوص باب مرافعات و مخاصمات و حکم حاکم است؟ قدر متیقن از حجیت بینه باب تخاصم و نزاع است یعنی در این مسئله اختلافی نیست که بینه مسلماً در موارد خصومت و نزاع معتبر است و می‌شود ادعا کرد حجیت بینه در باب نزاع و خصومات از مسلمات و ضروریات فقه است و کسی در این تردید نکرده است اما در زائد بر این قدر متیقن یعنی آنچه که مربوط به باب مخاصمات نیست آیا بینه معتبر است یا نه، باید مقتضای ادله مورد بررسی قرار بگیرد.

اگر خبر ثقه در موضوعات حجت باشد و ما بخواهیم بر اعتبار بینه در کنار سایر طرق استدلال کنیم آنگاه حجیت بینه لغو است لذا دقیقاً

ص: 1027

باید معلوم شود که ما چه هدفی را دنبال می‌کنیم. به عبارت دیگر اگر ما استدلال کردیم به ادله برای اثبات حجیت بینهدر خصوص باب قضاء و حکم، آنگاه اینجا مشکلی نداریم و ادله بینه لغو نخواهد بود اما اگر بخواهیم استدلال کنیم برای اعتبار بینه و هدف این باشد که در مطلق موضوعات بینه را معتبر بدانیم، اینجا باز دو فرض وجود دارد: گاهی بینه به عنوان یکی از طرق بدون اینکه نافی اعتبار خبر ثقه باشد و گاهی ممکن است بینه را معتبر بدانیم به این عنوان که دون بینه مثل شهادت مخبر واحد ثقه اعتبار ندارد یعنی گاهی هدف این است که اعتبار بینه برای اثبات موضوعات ثابت شود بدون اینکه نافی طرق مشابه خود مثل خبر ثقه باشد ولی گاهی ممکن است در صدد باشیم بینه را در موضوعات معتبر بدانیم ضمن اینکه نافی اعتبار خبر ثقه هم هست. لذا این جهات باید مورد توجه قرار بگیرد که اولاً در مورد باب قضاء و حکم اختلافی در باب بینه نیست. و ثانیاً مطلوب ما در استدلال چیست؛ آیا می‌خواهیم اعتبار بینه در مطلق موضوعات را ثابت کنیم یا می‌خواهیم اعتبار بینه را در موارد خاصی که جامع آن موارد باب قضاء و مخاصمات و نزاع و حکم حاکم هست، اثبات کنیم؟ آن وقت اگر ما توجه به این نکته داشته باشیم نوع استدلال و تقریب استدلال به ادله هم فرق می‌کند.

نکته سوم:

اینکه بینه فی نفسه مفید اطمینان است چون وقتی خبر ثقه مفید اطمینان باشد، بینه به طریق اولی مفید اطمینان است ولی

ص: 1028

مسئله این است که ما ثابت کردیم خبر ثقه برای اطمینان در موضوعات کافی می باشد و معنای کفایت و ثوق به خبر ثقه برای اثبات موضوعات این است که اگر بخواهد بینه در بعضی موارد ملاک اثبات و اعتبار باشد، این دیگر یک طریق شرعی تعبدی محسوب می شود. با اینکه می تواند یک طریق عقلانی باشد ولی اگر ملاک عقلاء را برای اثبات موضوعات حصول اطمینان دانستیم، وقتی با خبر ثقه این اطمینان حاصل شد، دیگر بینه ضرورتی ندارد اما مع ذلک ما می بینیم شارع در بعضی موارد فقط بینه را معتبر دانسته است مثل رؤیت هلال، فسق، عدالت، طلاق یا زنا که در آن اعتماد بر بینتین شده؛ اگر در مواردی بینه ملاک ثبوت قرار گرفت این معنایش این است که بینه یک طریق شرعی تعبدی است و گرنه عقلاء در اثبات موضوعات صرفاً به خبر ثقه اکتفا می کنند ولی بحث ما در حداقل مورد نیاز برای اثبات یک موضوع خارجی می باشد.

ادله طریق چهارم:

برای اعتبار بینه در مطلق موضوعات خارجی به چند دلیل تمسک شده است:

دلیل اول: اجماع

بر حجیت بینه در مطلق موضوعات خارجی ادعای اجماع شده است؛ از جمله کسانی که ادعای اجماع کرده صاحب جواهر می باشد. (1)

بررسی دلیل اول:

این اجماع اگر بخواهد بر اعتبار بینه در مطلق موضوعات خارجی دلالت کند به گونه ای که نافی اعتبار خبر ثقه باشد، محل اشکال است. لذا اگر منظور این است که بینه هم در موضوعات خارجی مثل خبر ثقه می تواند مثبت موضوع خارجی باشد، در این تردیدی نیست اما اگر

ص: 1029

منظور این است که بینه مثبت موضوع خارجی است به گونه ای که نافی اثبات یک موضوع خارجی و سیله خبر ثقه باشد، ما این اجماع را قبول نداریم و می گوئیم که چنین اجماعی وجود ندارد. و ثانیاً مخالفینی در مسئله وجود دارد و ثالثاً محتمل المدرکیه می باشد.

دلیل دوم: اولویت مستفاد از حجیت بینه در باب قضاء

شارع بینه را در موارد نزاع و مرافعه حجت قرار داده و در این تردیدی نیست حتی بینه را بر سایر حجج غیر از اقرار در باب نزاع و خصومات مقدم کرده مثل یمین حال اگر بینه در موارد قضاء معتبر باشد با اینکه در آنجا معارضه و اختلاف است. پس در مواردی که معارضه و اختلاف و نزاع نباشد، به طریق اولی معتبر خواهد بود.

پس دلیل دوم این است که اگر بینه در باب قضاء معتبر باشد در غیر باب قضاء به طریق اولی معتبر است چون در باب قضاء بینه با وجود ابتلاء به معارض بر آن معارضات مقدم است الا اقرار. لذا در جایی که معارضی نداشته باشد به طریق اولی معتبر خواهد بود.

بررسی دلیل دوم:

اولویت ادعا شده در این دلیل مورد اشکال است چون اینگونه نیست که هر چیزی در باب نزاع معتبر بود در غیر نزاع و مرافعه هم معتبر باشد مثل یمین که در باب قضاء فصل خصومت به یمین شرعاً واقع می شود ولی در غیر مرافعات یمین معتبر نیست پس اصل اعتبار آن ثابت نیست چه رسد به اینکه بخواند به طریق اولی معتبر باشد. وجه آن هم این است

ص: 1030

که در نزاع و مخاصمه هدف حل نزاع است چون اگر اختلافات و نزاع باقی بماند این موجب اختلال نظام خواهد بود اما این مشکل در جای دیگر نیست لذا اگر چیزی در مخاصمات معتبر بود لزوماً در غیر آن معتبر نیست. پس دلیل دوم هم قابل قبول نیست.

دلیل سوم: خبر مسعده بن صدقه

به روایت مسعده بن صدقه بر حجیت بینه در مطلق موضوعات خارجی استدلالات شده است. در روایت این گونه آمده که در مورد لباس و مملوک ید معتبر است. در باب رضاع اصاله عدم تحقق نسب حجت است. بعد در روایت یک استثناء کرده و می گوید: ید در ثوب، مملوک و اصل عدم تحقق نسب یا رضاع هم در مورد زن حجت است. این اماره و اصل تا جایی معتبر است که بر خلافش علم یا بینه محقق نشده باشد. ولی با حصول یا قیام بینه بر خلاف، دیگر ید و آن اصل محکوم علم و بینه واقع می شود. نتیجه این است که بینه در اثبات موضوعات طبق این روایت حجت است. بعد در ذیل روایت هم قرائنی وجود دارد که از آن استفاده می شود این در همه موضوعات است نه فقط در موضوعات مذکور در روایت چون در ذیل روایت دارد که «الاشیاء کلها لک حلال حتی یستین لک غیر ذلک أو تقوم به البینه» این الاشیاء جمع محلی به لام است و با کلها تأکید شده و این نشان می دهد در همه موضوعات بینه می تواند مثبت موضوع باشد (مثبت ملکیت نسبت به لباس یا عبد باشد) بنابراین اگر اعتبار بینه در

ص: 1031



مطلق موضوعات ثابت شد، از جمله موضوعات اجتهاد و اعلمیت است پس بینه اجتهاد و اعلمیت را هم ثابت می کند. بررسی دلیل سوم:

این استدلال به نظر می رسد اشکال دارد و این اشکال از مطالبی که ما سابقاً در مورد خبر مسعه بن صدقه گفتیم، معلوم می شود؛ این روایت مشکل سندی ندارد گرچه بعضی سند این روایت را ضعیف می دانند اما این روایت موثق است اما از حیث دلالت ما گفتیم این روایت نمی تواند بر اعتبار بینه در مطلق موضوعات خارجیه دلالت کند چون:

اولاً: گفتیم بینه در اینجا به معنای اصطلاحی نیست بلکه به معنای لغوی است (به معنای ما به الی بیان و الحجج می باشد) اگر معنایش این شد دیگر نمی تواند مورد استدلال قرار بگیرد.

ثانیاً: سلمنا که بینه در اینجا به معنای اصطلاحی هم باشد، دلالت بر حصر ندارد چون اگر بخواهد دلالت بر حصر داشته باشد یلزم تخصیص الاکثر و هو مستهجنٌ چون قطعاً به غیر از بینه و استبانه طرقی وجود دارد که به واسطه آن طرق موضوعات اثبات می شوند.

پس ادله ای که برای اثبات اعتبار بینه در مطلق موضوعات خارجیه مورد استدلال قرار گرفته، همگی مخدوش است یعنی از این ادله، اعتبار بینه به گونه ای که نافی اعتبار خبر ثقه باشد، استفاده نمی شود ولی اگر بگوییم بینه در کنار خبر ثقه و به طریق اولی می تواند مثبت یک موضوع خارجی باشد، این صحیح است و قابل قبول می باشد.

نتیجه بحث:

نتیجه بحث این شد که در مسئله نوزدهم امام (ره) سه طریق

ص: 1032

برای ثبوت اجتهاد و اعلمیت ذکر کردند. اما به نظر ما «یثبت الاجتهاد و الأعلمیة بالإطمینان و خبر الثقة» این به این معنی نیست که علم اعتبار ندارد چون وقتی ما اطمینان را ملاک قرار دادیم به طریق اولی علم هم می تواند مثبت اجتهاد و اعلمیت باشد. اگر خبر ثقة را ملاک ثبوت اجتهاد و اعلمیت قرار دادیم به این معنی نیست که بینه نمی تواند مثبت اجتهاد و اعلمیت باشد بلکه به طریق اولی بینه هم مثبت اجتهاد و اعلمیت خواهد بود. پس باید بگوییم «والظاهر کفایه الطریقین» این تعلیقه ای است که می شود هم به مسئله نوزدهم تحریر و هم مسئله نوزدهم عروه زد.

فرع دوم: تقلید من لم یعلم أنه بلغ مرتبه الاجتهاد

آنچه بیان شد فرع اول مسئله نوزدهم بود؛ اگر به خاطر داشته باشید در مسئله نوزدهم دو فرع دیگر هم وجود دارد؛ فرع دوم این است «و لایجوز تقلید من لم یعلم أنه بلغ مرتبه الاجتهاد و إن کان من اهل العلم» تقلید کسی که مقلد نمی داند آیا به مرتبه ی اجتهاد رسیده یا نه، جایز نیست ولو اهل علم باشد (مهم رسیدن به مرتبه اجتهاد است).

همین مطلب را مرحوم سید در مسئله نوزدهم عروه فرموده اند «و لایجوز تقلید غیر المجتهد و إن کان من اهل العلم».

این فرع حکمش روشن است و کسی هم اینجا تعلیقه ای ندارد و ما نیز بحث هایی را که پیرامون این مسئله انجام داده ایم تکرار نمی کنیم. (در ابتداء بحث اجتهاد و تقلید گفتیم ادله فقط فتوای مجتهد را حجت می کند

و این ادله کافی است برای اینکه اثبات کند فتوای غیر مجتهد حجت نیست. بنابراین اگر فتوای غیر مجتهد حجت نباشد، تقلید از غیر مجتهد جایز نیست لذا اگر ما نمی دانیم کسی به مرتبه ی اجتهاد رسیده یا نه، تقلید از او جایز نیست چون عنوان مجتهد باید در مورد او احراز شود تا مشمول ادله قرار گیرد مثلاً اگر بگویند اکرم العالم اول باید عنوان عالم احراز شود تا عموم اکرم العلماء شامل او شود. اگر در جایی شک داشته باشیم کسی عالم است یا نه، قطعاً مشمول وجوب اکرام علماء نیست چون در این صورت تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام می شود که جایز نیست. لذا وقتی ما نمی دانیم که این شخص مجتهد است یا نه، طبیعتاً ادله حجیت فتوی شامل او نمی شود. البته عبارت امام و مرحوم سید یک فرق جزئی دارند و آن اینکه امام (ره) می فرمایند: «و لایجوز تقلید من لم یعلم أنه بلغ مرتبه الاجتهاد» یعنی رسیدنش به مرتبه اجتهاد مشکوک است اما سید می فرماید: «و لایجوز تقلید غیر المجتهد» یعنی کسی که غیر مجتهد است تقلید از او جایز نیست.

فرع سوم:

«كما أنه يجب على غير المجتهد أن يقلد أو يحتاط وإن كان من أهل العلم وقريباً من الاجتهاد»

امام (ره) می فرماید: همان گونه که غیر مجتهد واجب است تقلید یا احتیاط کند اگر این غیر مجتهد خودش از اهل علم باشد یا حتی قریب الاجتهاد باشد، نیز باید تقلید یا احتیاط کند.

سید هم در ادامه مسئله نوزدهم هم همین مطلب را فرموده اند:

ص: 1034

«كما أنه يجب على غير المجتهد التقليد وإن كان من اهل العلم» كما اینکه تقلید بر غیر مجتهد واجب است اگرچه آن غیر مجتهد از اهل علم باشد.

اینجا فقط مرحوم آقای گلپایگانی تعلیقه ای به عبارت مرحوم سید دارند که به نظر درست هم می باشد؛ نوشته اند: «او الاحتیاط» یعنی در واقع باید سید می فرمود: «يجب على غير المجتهد التقليد أو الاحتیاط وإن كان من اهل العلم».

این فرع هم در ابتداء بحث اجتهاد و تقلید مورد بررسی قرار گرفت؛ ما در بحث از ابدال ثلاثه مفصلاً راجع به این فرع بحث کردیم که به حکم عقل مکلف باید یکی از این سه طریق (اجتهاد و تقلید و احتیاط) را اختیار کند. حال اگر باب اجتهاد به روی کسی بسته باشد یعنی خودش مجتهد نباشد، چاره ای جزء احتیاط و تقلید ندارد. لذا فرع سوم هم مسئله قابل بحثی ندارد.

«هذا تمام الكلام فی المسئلة التاسع عشر»

تذکر اخلاقی: غنیمت شمردن ابواب خیر

در این جلسه از جهت اینکه هم روز چهارشنبه است و هم روز پایانی سال تحصیلی 90-91 روایتی را از رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) بیان می کنیم:

قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): «مَنْ فَتِحَ لَهُ بَابٌ مِنَ الْخَيْرِ، فَلْيَنْتَهِزْهُ، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي مَتَى يُغْلَقُ عَنْهُ.»

هر کس که برای او در خیر و نیکویی گشوده شد، حتماً آن را غنیمت بشمارد چرا که نمی داند چه زمانی این باب خیر به روی او بسته می شود.

این یک مطلب بسیار مهمی است که همیشه باب خیر به روی انسان باز نیست؛

اولاً خیر چیست و برترین خیرها کدام است. خیر یک معنای وسیعی دارد و هر لحظه و جزئی از اجزاء زندگی انسان می تواند همراه با خیر برای خود انسان و دیگران باشد. برترین خیرها معرفت الهی و کسب علم حقیقی است. ما توفیق تحصیل و ورود به حوزه های علمیه و پیمودن راه علم الهی را پیدا کردیم یعنی بزرگترین ابواب خیر برای ما گشوده شده است و این در باز است ولی معلوم نیست که این در کی به روی ما بسته می شود. بسته شدن این در مراتب و شئون مختلف دارد؛ بالاترین آن مرگ و رسیدن اجل برای انسان است مگر اینکه انسان یک سرمایه ای اندوخته باشد که بعد بتواند در آن عالم استکمال داشته باشد. گاهی بسته شدن این باب خیر به این است که انسان توفیق حضور در حوزه را از دست می دهد؛ این کلاس ها و این درس ها و این اجتماعات و این مباحثات. لذا تا در متن آن زندگی می کنیم ارزشش برای ما معلوم نیست. گاهی آنقدر دچار گرفتاری روزمره ای می شویم که قدر و منزلت همین لحظات را فراموش می کنیم.

بزرگانی را من مکرراً دیدم که توصیه می کردند که قدر این ایام و لحظات را بدانید و ما آرزو می کنیم که به همان دوران حضور در درس ها، بحث ها و مطالعات و نشاط علمی برگردیم و الان رمق و توان این را نداریم. ما ممکن است از این رفت و آمدها و حضور در کلاس ها و تقییدات خسته شویم اما به روزی فکر کنیم که این

باب به روی ما بسته می شود به اسباب مختلف از جمله مرگ، بیماری، گرفتاری، هجرت و امثال اینها باعث دوری از برترین باب خیرها بشود. الآن برترین باب خیر برای ما مفتوح است. «فاستبقوا الخیرات» برترین باب خیر برای ما مفتوح است و طبق فرموده پیامبر (صلی الله علیه و آله) کسی که باب خیر برای او گشوده می شود باید آن را درک کند و غنیمت بشمارد چون هر لحظه ممکن است که این باب برای او بسته شود. لذا تا مادامی که این باب به روی ما باز هست باید استفاده کنیم و بفهمیم که کار ما برترین خیرها و این دوران بهترین و زیباترین و کاملترین و عالی ترین دوران زندگی یک انسان است به شرطی که قدر و منزلتش برای او معلوم شود و بفهمد که کجا هست و بفهمد هدفش چیست و چه باید بکند.

خدا نکند روزی برسد این در و این باب خیر بروی ما بسته شود آن وقت انسان بگوید که ای کاش در آن ایام از این باب خیر بیشتر بهره می بردیم و بیشتر تلاش و کار می کردیم. الآن هم که تعطیلات تابستان پیش می آید مواظب باشید تعطیلات به معنای بسته شدن باب خیر به روی شما نباشد. نمی گوئیم که خیر دیگری نیست؛ خیر زیاد است مثل تبلیغ و انذار و کمک به دیگران و امثال اینها همه اینها خیر است اما برترین خیر برای ما تحصیل و علم آموزی است، باب برترین خیر را برای خودمان نبندیم و در تعطیلات هم ولویک روزنه و پنجره کوچکی را باز بگذاریم و بگذاریم این نسیم

روح افزا به روح و روان ما بوزد تا این طراوت و تازگی را حفظ کنیم.

خداوند ان شاء الله به ما توفیق بدهد تا زمانی که این باب برای ما باز است از آن استفاده کنیم.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 1038

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

