

حقیقت تقلید

○ سید کاظم حائری

چکیده

این مقاله در شش محور سامان یافته است. در محور اول به ادله تقلید پرداخته شده و نویسنده، ارتکاز عقلا و روایات را به عنوان ادله جواز تقلید مطرح کرده، سپس به طرح و رد ادله عدم جواز تقلید پرداخته است. محور دوم به این موضوع می پردازد که آیا کسی که دارای ملکه استنباط است می تواند استنباط نکند و از دیگری تقلید کند. نویسنده معتقد است که تقلید در بعضی از فروض، برای او جایز است. محور سوم در باره مجتهد متجزی است، نویسنده هر چند عمل متجزی به فتوای خودش را با حفظ شرایط جایز دانسته اما حصول شرایط را برای او دشوار می داند. در محور چهارم به وظیفه مجتهد غیر اعلم پرداخته و افتاء غیر اعلم را جایز می داند. در محور پنجم، بررسی شده که چگونه احکام ظاهری که شرایطش فقط برای فقیه حاصل می شود، در حق مقلد منجز خواهد بود. محور ششم به موضوع اجزاء فتوای سابق از قضا و اعاده می پردازد.

کلیدواژگان: تقلید، اجتهاد، حکم ظاهری، حکم واقعی، افتاء، سیره عقلا، مجتهد متجزی، اجزاء، ارتکاز عقلا.

بر هر مکلفی واجب است که در عبادات و معاملاتش، مجتهد یا مقلد و یا محتاط باشد.^۱ در واقع این وجوب به دو بخش منحل می شود: اول، تنجّز فعلی نسبت به احکام شرعی که از پیش ثابت بوده است و برائت عقلی، قبل از فحص از دلیل، موجب عذر مکلف نبوده و جاری نمی شود. دوم، عمل مکلف با اجتهاد یا تقلید یا احتیاط برای معذّر بودن نسبت به آنچه بر او منجّز شده کافی است.

بخش اول به یکی از این دلایل ثابت می شود:

۱- علم اجمالی به تکلیف

۲- انکار برائت عقلی به صورت مطلق و یا قبل از فحص

۳- روایات وجوب تعلّم.

مکلفی که از عوام مردم است، یا این وجوب عقلی را- به یکی از وجوه سه گانه آن- می فهمد و یا به سبب اعتماد و اطمینانی که به علما دارد، از آنها می آموزد. البته این به معنای تقلید و تعبد به کلام علما بدون آن که از سخن آنها برایش اطمینان و وثوقی حاصل شود، نیست. فرض دیگر این است که این وجوب عقلی را نمی فهمد و متحیر می ماند، در این صورت تنها چیزی که در عمل برای او باقی می ماند، دفع عقاب محتمل است و این به معنای دقیق کلمه، غیر از وجوب عقلی است.

در مورد بخش دوم نیز کفایت احتیاط برای معذّر بودن در قبال احکام منجّز، روشن است؛ زیرا احتیاط مشتمل بر امتثال قطعی است؛ مگر اینکه شبهه عدم امکان احتیاط به دلیل فقدان قصد وجه یا تمییز مطرح شود که در مباحث اصولی، بطلان این شبهه را بیان کردیم.

کفایت اجتهاد برای تعذیر در قبال احکام منجّز نیز جای تردید ندارد؛ زیرا مقصود از اجتهاد، رسیدن به حکمی است که عمل به آن موجب معذرت است و

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۱.

آن یا به سبب علم به حکم واقعی است و یا به سبب علم به حکم ظاهری است که موجب عذر از حکم واقعی است. البته سخن در مورد کفایت یا عدم کفایت اجتهاد متجزی و اجتهاد غیر اعلم خواهد آمد.

پس بحث اصلی ما، کفایت تقلید برای معذر بودن در قبال وجوب منجز احکام است که آن را در چند محور پی می گیریم:

اول: ادله جواز تقلید.

دوم: آیا دلیل تقلید شامل کسی می شود که دارای ملکه استنباط است ولی فعلاً استنباط نمی کند؟

سوم: آیا مجتهد متجزی باید از مجتهد مطلق تقلید کند یا باید احتیاط کند و یا این که می تواند به نظر خودش عمل کند؟

چهارم: آیا مجتهد غیر اعلم باید از اعلم تقلید کند یا باید احتیاط کند و یا این که می تواند به نظر خودش عمل کند؟

پنجم: تحلیل افتاء و تقلید و تشریح فلسفه و حکمت آن دو.

ششم: اگر مرجع تقلید فوت کند، یا مقلد به مرجعی داناتر از مرجع خودش دست یابد، یا نظر مرجع تقلید بعد از عمل مقلد به فتوایش عوض شود، یا مقلد مجتهد شود و بطلان فتوای مرجع سابقش آشکار شود، در تمامی این فرض ها، آیا عمل مقلد به دلیل این که مطابق با آن چیزی است که هنگام عمل بر او حجّت بوده، مجزی است یا این که می بایست مطابق فتوای جدید عمل کند؛ زیرا تقلید، تنها راه برای رسیدن به واقع است و در همه این فرض ها آشکار شده که این راه، او را به واقع نرسانده است؛ همچنین اگر فتوای خود فقیه نیز عوض شود، عمل سابقش مجزی است یا خیر؟

و اینک تفصیل هریک از این محورها:

محور اول: ادله تقلید

الف: ادله جواز تقلید:

دلیل اول: سیره و ارتکاز عقلا و متشرعه در رجوع به اهل خبره یا رجوع جاهل به عالم است. گاهی ارتکاز عقلایی به آنچه میان عقلا و در زندگی آنها متعارف است تفسیر می شود، و گاهی به این که اگر کسی از عقلا به مولویتی دست یافت و در امور مربوط به خود و افراد تحت امرش از آن جهت که او مولا و آنان رعیت هستند، سخن اهل خبره را حجت قرار دهد.

برخی در تفسیر اول از سیره عقلا اشکال کرده اند که عقلا در امور مهم و سرنوشت ساز زندگی - مانند احتمال اینکه داروی پزشک موجب درمان فرزندش یا مرگ او خواهد شد - در حد امکان به تقلید عمل نمی کنند. اهمیت احکام شرعی از اهمیت مسایل زندگی دنیوی بیشتر است؛ زیرا عمل یا عدم عمل به احکام شرعی، بهشت و جهنم را در پی دارد و اهتمام به این دو بیش از اهتمام به زندگی و مرگ فرزند است.

پاسخ این اشکال آن است که بهشت و جهنم، نتیجه تنجیز یا تعذیری هستند که از جواز تقلید یا عدم جواز آن حاصل می شود، پس این دو نمی توانند تأثیری بر جواز تقلید یا عدم آن داشته باشند. عقلا به صورت طبیعی با اهداف شارع - که ملاکات هستند نه بهشت و جهنم - همانند اهداف رایج میان خود عمل می کنند؛ یعنی مثلاً صحت تقلید در این اهداف را مفروض می گیرند، بنابراین اگر شارع به این فرض آنان راضی نبود، باید آن را رد می کرد.

سیره متشرعه از راهی دیگر نیز، کاشف از تقلید است؛ زیرا اگر سیره متشرعه بر تقلید در امور شرعی نبود - هر چند این سیره برگرفته از سیره عقلا باشد - می بایست برای عمل به احکام شرعی راه دیگری را بر می گزیدند، مانند این که



همگی به احتیاط عمل کنند یا مابشرتاً به امام (ع) مراجعه کنند یا به ارتکازات خود پای بند باشند و ... و اگر چنین بود آشکار می شد.

دلیل دوم: روایاتی که دلالت بر جواز تقلید دارد، مانند:

۱. روایت مرسل در کتاب احتجاج طبرسی و در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع):

فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ، حَافِظًا لِدِينِهِ، مُخَالَفًا عَلَى هَوَاهُ، مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ، فَلِلْعَوَامِ أَنْ يُقْلِدُوهُ، وَ ذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْضُ فَقَهَاءِ الشَّيْعَةِ لَا كُلِّهِمْ؛^۲

اما هر کس از فقها که بر نفس خویش مسلط باشد و دین خود را حفظ کند و با هوای نفس خود مخالفت کند و مطیع فرمان مولای خود باشد، پس عوام مردم می بایست از او تقلید کنند و این صفات فقط در بعضی از فقهای شیعه است، نه در همه آنها.

۲. احمد بن اسحاق در روایتی صحیح از امام هادی (ع) می پرسد: با چه کسی معاشرت کنم و از چه کسی بیاموزم و سخن چه کسی را قبول کنم؟ حضرت فرمود:

العمري ثقني، فما أدنى إليك عني فعني يؤدّي و ما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له و اطع، فإنه الثقة المأمون،

و قال: سألت أبا محمد (ع) عن مثل ذلك، فقال: العمري وابنه ثقتان، فما أدنى إليك عني فعني يؤدیان و ما قال لك عني فعني يقولان، فاسمع لهما و اطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان؛^۳

عمری^۴ مورد اعتماد من است، هر آنچه را از جانب من برای تو آورد، از

۲. وسائل الشیعه، چاپ دارالکتب الاسلامیه، ج ۱۸، ص ۹۵.

۳. همان، ص ۱۰۰.

۴. مقصود از عمری، عثمان بن سعید عمری اولین نایب خاص امام زمان (ع) است.

من آورده است و آنچه را از طرف من نقل کرد، از من نقل کرده است،

سخنش را بشنو و اطاعت کن، او مورد اعتماد و امین است.

احمد بن اسحاق گوید: همین سؤال را از امام عسکری (ع) پرسید، آن حضرت فرمود: عمری و فرزندش^۵ مورد اعتماد هستند، آنچه را از جانب من برایت آوردند، از سوی من آورده اند و آنچه را از طرف من نقل می کنند، از من نقل کرده اند، سخن آن دو را بشنو و از آنها اطاعت کن، آن دو مورد اعتماد و امین هستند.

۳. اسحاق بن یعقوب در روایتی معتبر، توقیعی از امام زمان (ع) نقل می کند که آن حضرت فرمود:

و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم و أنا حجة الله؛^۶

در پیشامدهایی که واقع می شود به راویان حدیث ما رجوع کنید، آنان حجت من بر شما هستند و من حجّت خدا هستم.

در سند این روایت، اسحاق بن یعقوب است که در مورد او در کتاب «أساس الحكومة الإسلامية» و کتاب «ولاية الأمر في عصر الغيبة» سخن گفته ایم.

۴. عبدالله بن یعفور، در روایتی صحیح نقل می کند که به امام صادق (ع) عرض کردم: همیشه نمی توانم به ملاقات شما بیایم در حالی که شخصی از اصحابمان پیش من می آید و سؤالاتی می کند که پاسخ همه را نمی دانم، امام (ع) فرمود:

ما يمنك من محمد بن مسلم الثقفي، فانه سمع من أبي و كان عنده وجيها؛^۷
چرا نزد محمد بن مسلم ثقفی نمی روی؟ او روایاتی را از پدرم شنیده و نزد او آبرومند بود.

۵. فرزند عمری، محمد بن عثمان است که دومین نایب خاص امام زمان (ع) می باشد.

۶. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۱.

۷. همان، ص ۱۰۵.

۵. یونس بن یعقوب در روایتی صحیح می گوید: نزد امام صادق (ع) بودیم

که فرمود:

أما لكم من مفرع؟ أما لكم من مستراح يستريحون إليه؟ ما يمنعكم من

الحارث بن المغيرة النضري؟^۸

آیا پناهی ندارید؟ آیا برای شما آرامشگاهی نیست که در آن آرامش یابید؟ چه

چیز شما را از حارث بن مغیره نضری باز می دارد؟

۶. علی بن مسیب همدانی می گوید: به امام رضا (ع) عرض کردم: سرزمین

من دور است و نمی توانم هر زمانی خدمت شما بیایم، از چه کسی معارف دینم را

بیاموزم؟ حضرت فرمود:

من زکریا بن آدم القمي المأمون على الدين و الدنيا؛

از زکریا بن آدم قمی که مورد اعتماد در دین و دنیا است.

علی بن مسیب می گوید: چون از نزد حضرت برگشتم به نزد زکریا بن آدم

آمدم و هر آنچه را نیاز داشتم از او پرسیدم.^۹ در سند این روایت، احمد بن ولید

است.^{۱۰}

۷. عبدالعزيز بن مهتدی و حسن بن علی بن یقطین، هریک خدمت امام

رضا (ع) عرض کردند: نمی توانم همیشه به خدمت شما بیایم و آنچه را از

راهنماهای دینم نیاز دارم، پرسش کنم؛ آیا یونس بن عبدالرحمن مورد اعتماد است

و راهنماهای دینم را از او بیاموزم؟ امام (ع) فرمود: بله.^{۱۱}

۸. همان.

۹. همان، ص ۱۰۶.

۱۰. در مورد وثاقت احمد بن ولید اختلاف است، مراجعه شود به: الفوائد الرجالية، ج ۲،

ص ۱۶ (مترجم).

۱۱. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۷.

سند این روایت با چشم پوشی از محمد بن نصیر^{۱۲}، معتبر است.

۸. عبدالعزيز بن مهتدی می گوید: به امام رضا(ع) عرض کردم: سرزمین من دور است و نمی توانم هر وقت بخواهم به خدمت شما برسم، آیا راهنماهای دینم را از یونس مولای آل یقطین بگیرم؟ امام(ع) فرمود: بله. ۱۳

در سند این روایت جبرئیل بن احمد است که کشی این روایت را از او نقل کرده است.

۹. احمد بن حاتم بن ماهویه گوید: به امام هادی(ع) نوشتم: از چه کسی معارف دینی ام را بیاموزم؟ برادر احمد بن حاتم نیز همین پرسش را از امام هادی(ع) کرد و امام(ع) در پاسخ هر دو فرمود:

فهمت ما ذکرتم، فاصمدا فی دینکما علی کلّ مسنّ فی حبنا و کلّ کثیر

۱۲. محمد بن نصیر مشترک میان کشی ثقه و نمیری است که جناب محمد بن عثمان عمری رحمه الله او را خبیث ملعون توصیف کرده است. گفته شده که محمد بن نصیر در این روایت منصرف به کشی است؛ زیرا عیاشی که راوی این حدیث است، روایت دیگری را که در آغاز کتاب رجال کشی آمده است: این روایت را ابو عمر و عبدالعزيز کشی و عیاشی از محمد بن نصیر نقل کرده اند و می دانیم که مقصود از محمد بن نصیر که ابو عمرو بن عبدالعزيز کشی از او نقل حدیث کرده است، محمد بن نصیر کشی است. بلکه گفته شده که محمد بن نصیر در این طبقه از راویان مطلقا منصرف به کشی است؛ زیرا بعید است که شیعه از نمیری کافر و ملحد نقل حدیث کرده باشد: (ر. ک: معجم رجال الحديث، ج ۱۸، ص ۳۱۶).

بعید نیست قرینه اول درست باشد؛ زیرا روایتی که ابو عمرو کشی و عیاشی با هم از محمد بن نصیر نقل کرده اند، دلالت بر این دارد که مقصود آنها از محمد بن نصیر، شخص واحدی است و تردیدی نیست که مقصود ابو عمرو و کشی از محمد بن نصیر، محمد بن نصیر کشی است. از سوی دیگر، حدس می زنیم که مقصود عیاشی نیز از محمد بن نصیر که بدون قرینه ذکر کرده است، همان شخص، یعنی محمد بن نصیر کشی است. اما قرینه دوم ضعیف است؛ زیرا احتمال دارد عیاشی این روایت را از نمیری قبل از اشتهارش به انحراف نقل کرده باشد، به علاوه که عیاشی به نقل از راویان ضعیف شناخته شده است.

۱۳. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۷.

القدم في امرنا ، فإنّهما كافوكما إن شاء الله تعالى؛^{۱۴}

فهمیدم آنچه را که نوشته بودید، در دیتان قصد کسی را کنید که در محبت ما زمانی طولانی را سپری کرده و بسیار در امر ما قدم نهاده است، این دو به خواست خداوند متعال شما را کفایت خواهند کرد.

سند این روایت معتبر نیست.

۱۰. فضل بن شاذان در مورد عبدالعزیز بن مهتدی می گوید: او بهترین فرد قم است که من دیده ام و وکیل امام رضا(ع) و از خواص آن حضرت می باشد. فضل از او روایت می کند که گفت از امام رضا(ع) پرسیدم: من در هر زمان نمی توانم به خدمت شما آیم، پس راهنماهای دینم را از چه کسی بیاموزم؟ امام(ع) فرمود:

خذ عن یونس بن عبدالرحمن؛^{۱۵}

از یونس بن عبدالرحمن بگیر.

در سند این روایت علی بن محمد قتیبی است که کشی این روایت را از او نقل کرده است.

۱۱. شعیب عقرقوفی می گوید: به امام صادق(ع) عرض کردم: گاهی سؤالی داریم و به دنبال پاسخ آن هستیم، از چه کسی پرسیم؟ حضرت فرمود:

علیک بالاسدی؛^{۱۶}

با اسدی باش (یعنی ابو بصیر اسدی).

سند این روایت معتبر است.

نسبت ارتکاز عقلایی با روایات به حسب مورد، متفاوت است، برای ما تمامیّ اطلاق در هر مورد کافی است. هنگامی که اطلاق ارتکاز در موردی تمام

۱۴. همان، ص ۱۱۰.

۱۵. همان، ص ۱۰۷.

۱۶. همان، ص ۱۰۳.

است ولی اطلاق روایات به تنهایی تمام نیست گفته می شود که اطلاق ارتکاز، موجب پدید آمدن اطلاق برای روایات می شود؛ زیرا روایات منصرف به امضای ارتکازند نه به تعبّد صرف، بنابراین برای این روایات ظهوری به وسعت ظهور ارتکاز پدید می آید. اما اگر عکس این بود؛ یعنی روایات نسبت به موردی دارای اطلاقی بود که ارتکاز، چنین اطلاقی را نداشت، در این صورت، اگر ارتکاز دارای جنبه سلبی باشد، مثلاً مولا تشریع تقلید را در موردی خاص سزاوار نداند، اطلاق لفظ تأثیر می گذارد و ارتکاز را از آن مورد منصرف می کند. اما اگر عقلا تشریع تقلید از جانب مولا را در موردی معقول بدانند، هر چند نزد خودشان ارتکاز جواز تقلید در چنین موردی وجود نداشته باشد، این عدم ارتکاز، اطلاق لفظ را از بین نمی برد.

ب. ادله عدم جواز تقلید

دو دسته ادله لفظی است که یا معارض روایات جواز تقلید است و یا رادع از سیره و ارتکاز عقلایی می باشد.

دلیل اول: آنچه دلالت بر نهی از عمل به ظن یا غیر علم می کند، مانند این دو آیه شریفه:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ^{۱۷}

از آنچه به آن علم نداری پیروی مکن.

إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً^{۱۸}

گمان، هرگز از حق بی نیاز نمی سازد.

از این دو آیه پاسخ داده شده که روایات تقلید اخصّ از این آیات است و آنها را

۱۷. اسراء، آیه ۳۶.

۱۸. یونس، آیه ۳۶.

تخصیص می‌زنند و یا این که اطلاق این آیات برای ردع از سیره و ارتکاز عقلایی کافی نیست.

مفاد این آیات و مانند آنها، نهی از این است که تکیه گاه و ریشه کارهای انسان، غیر علم باشد و این حقیقتی روشن است که هیچ عاقلی در آن تردید نمی‌کند، ولی کسی که ادعای جواز تقلید را دارد، مدعی است که علم به جواز تقلید برای او حاصل شده است، پس ادله نهی از عمل به غیر علم، ردعی نسبت به تقلید ندارد.

دلیل دوم: ادله لفظی که دلالت بر نهی از تقلید دارد، مانند آیات ذیل:

وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أو لو كان آباءهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون؛^{۱۹}

و هنگامی که به آنها گفته شود به سوی آنچه خدا نازل کرده و به سوی پیامبر بیایید، می‌گویند: آنچه از پدران خود یافته‌ایم ما را بس است. آیا اگر پدران آنها چیزی نمی‌دانستند و هدایت نیافته بودند (باز از آنها پیروی می‌کنند)؟
وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباءهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون؛^{۲۰}

و هنگامی که به آنها گفته شود از آنچه خدا نازل کرده است پیروی کنید، می‌گویند: نه، ما از آنچه پدران خود را بر آن یافتیم پیروی می‌کنیم. آیا اگر پدران آنها چیزی نمی‌فهمیدند و هدایت نیافتند (باز از آنها پیروی می‌کنند)؟!
برخی در پاسخ گفته‌اند که این آیات مربوط به اصول دین است.^{۲۱}

ولی می‌توان گفت که تعلیل در آیات نشان دهنده اطلاق آنها است. پاسخ

۱۹. مائده، آیه ۱۰۴.

۲۰. بقره، آیه ۱۷۰.

۲۱. التنقيح في شرح العروة الوثقى، سيد ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۹۰.

روشن به این استدلال آن است که آیات مذکور در واقع، تمام نبودن موضوع تقلید ارتکازی را توضیح می دهد؛ زیرا تقلید مرتکز، عبارت است از رجوع جاهل به عالم، در حالی که پدران ایشان چیزی نمی دانستند (لایعلمون شیئا) و چیزی نمی فهمیدند (لایعقلون شیئا) و هدایت نیافته بودند (لایهتدون).

انسانی که به تقلید پناه می برد یا بر اموری مانند ارتکاز عقلایی که موجب علم او شده است، اعتماد می کند - هر چند شاید این علم به سبب غفلت از مناقشاتی باشد که ممکن است در آن ارتکاز باشد یا غفلت از احتمال ردع باشد - و یا اعتمادش به کلمات فقهای است که فتوا به جواز تقلید داده اند و موجب علم و اطمینان برای او شده است، نه این که تعبداً سخن آنان را بپذیرد.

محور دوم: تقلید کسی که دارای ملکه استنباط است

آیا کسی که دارای ملکه استنباط است، می تواند ترك استنباط کرده و از کسی تقلید کند که بالفعل استنباط کرده است؟

اگر تنها روایات را مورد بررسی قرار دهیم و از تأثیر سلبی یا ایجابی ارتکاز عقلایی بر روایات چشم پوشی کنیم، ثبوت اطلاق در بیشتر روایات نسبت به کسی که دارای ملکه استنباط است و بالفعل اقدام به استنباط نکرده، مشکل یا متفی است؛ غیر از توقیع شریف: «فارجعوا فیها إلی رواة حدیثنا». اطلاق این توقیع با چشم پوشی از فرض تأثیر ارتکاز عقلایی بر آن، شامل کسی که دارای ملکه استنباط است، می شود.

اما در موارد ارتکاز، گاهی گفته می شود که ارتکاز عقلا بر رجوع جاهل به عالم است و کسی که دارای ملکه استنباط است، جاهل نیست، بلکه نزد عرف، عالم است پس چگونه می تواند به عالم دیگر رجوع کند؟ اگر فرض کنیم شخصی احکام را استنباط کرده و رساله عملیه هم نوشته است ولی بعضی از فتاوایش را

فراموش کرده است آیا می توان به چنین کسی جاهل گفت؟ و آیا او می تواند بدون هیچ عذری به رساله عملیه خود مراجعه نکند و از دیگری تقلید کند؟ آیا مورد ما شبیه به چنین کسی نیست؟

در واقع، نصّی با تعبیر «رجوع جاهل به عالم»، وجود ندارد تا به این بحث پردازیم که آیا شخص دارای ملکه استنباط که بالفعل استنباط نکرده است، عالم نامیده می شود یا جاهل بلکه ما تنها با ارتکاز عقلا روبه رو هستیم، پس مهم آن است که - با چشم پوشی از الفاظ و نامگذاری ها - ببینیم آیا ارتکاز عقلا از رجوع کسی که دارای ملکه استنباط است به کسی که بالفعل استنباط کرده، پشتیبانی می کند؟

اگر فرض کنیم لازم باشد بدانیم که صاحب ملکه استنباط، عالم نامیده می شود یا جاهل، در این صورت شاید واضح باشد که عالم بر کسی صدق می کند که دارای علم فعلی است و کسی که دارای ملکه استنباط است ولی حکمی را استنباط نکرده، همچنان جاهل به حکم است، لذا از این طریق نمی توان عدم جواز تقلید چنین کسی را ثابت کرد. پس بحث اصلی این است که آیا ارتکاز رجوع به اهل خبره، شامل چنین شخصی می شود یا خیر؟

یکی از نکات مهم در این مسأله آن است که بحث باید براساس ارتکاز عقلایی باشد نه سیره متشرعه؛ زیرا دلیلی وجود ندارد که بتواند سیره متشرعه عصر معصومان(ع) را برای ما به تفصیل روشن سازد.

در هر صورت، گاهی گفته می شود که ارتکاز عقلا بر جواز تقلید کسی است که صاحب ملکه است ولی بالفعل استنباط نکرده است؛ زیرا چنین کسی بالفعل جاهل است و به همین علت در ضمن کبرای رجوع جاهل به عالم قرار می گیرد. گاهی نیز عکس آن گفته شده است، یعنی کسی که بالفعل استنباط نکرده ولی ملکه استنباط دارد از قاعده رجوع جاهل به عالم خارج است؛ زیرا چنین کسی مانند عالمی است که

فتوای خود را فراموش کرده و می تواند به رساله عملیه اش مراجعه کند ولی چنین نمی کند و اصرار بر تقلید از دیگری دارد. آیا عمل چنین کسی خلاف ارتکاز عقلا نیست؟ و آیا وضع شخص مورد بحث ما مانند چنین کسی نیست؟

ممکن است در این بحث، دو تفصیل را مطرح کرد:

تفصیل اول: مقلد، عادت مستمر به مراجعه به قول فقیه دارد، مانند مریضی که عادت به مراجعه به طبیب دارد. کسی که ملکه استنباط برای او حاصل شده، اگر فرض شود که به واسطه حصول این ملکه، عادت رجوع به فقیهی که بالفعل استنباط کرده است از او زایل شده، دیگر ارتکاز عقلایی بر جواز تقلید او از دیگری وجود ندارد، بلکه می بایست خودش، استنباط و یا احتیاط کند. اما اگر فرض شود که عادت مراجعه به فقیه از او زایل نشده، در این صورت ارتکاز عقلا بر جواز تقلید اوست.

البته باید توجه داشته باشیم که تشبیه شخص مورد بحث به کسی که بالفعل استنباط کرده و رساله عملیه نیز دارد ولی در احکامی که فراموش کرده، به رساله اش مراجعه نکرده و از دیگری تقلید می کند، بی تردید چنین کسی در عدم جواز تقلید سزاوارتر از کسی است که صرفاً دارای ملکه استنباط است.

تفصیل دوم: کسی که دارای ملکه استنباط است، گاهی به علت تنبلی استنباط را ترك می کند و گاهی به سبب اشتغال به امور دیگر زندگی، در صورت دوم این شخص برخوردار از همان نکته عقلایی است که پشتوانه قاعده رجوع جاهل به اهل خبره است و آن عبارت است از تقسیم تخصصی کارها برای تسهیل امور زندگی؛ زیرا اگر فرض شود که هر کس باید واجد همه تخصص های مورد نیاز خود باشد، چرخه زندگی محتمل می شود. با این تفصیل، تقلید چنین شخصی جایز است؛ به خلاف کسی که از روی کسالت و تنبلی، استنباط نمی کند.

قدر متیقن جواز تقلید برای کسی است که هر دو عنوان موجب جواز تقلید در

تفصیل اول و دوم - یعنی هم حالت رجوع به فقیه همچنان برای او باقی مانده و هم به سبب اشتغال او به امور دیگر زندگی، نیازمند تقلید شده باشد نه از روی تنبلی - را داشته باشد. ارتکاز عقلایی، تقلید را برای چنین کسی جایز می داند و کسی که فاقد هر دو عنوان است، ارتکاز بر عدم جواز تقلید اوست و کسی که یکی از دو عنوان را دارد میان این دو است.

اگر در جواز ارتکازی تقلید کسی که دارای هر دو عنوان است، تردید شود حداقل باید گفت که عقلا می پذیرند مولا کلام اهل خبره را نسبت به این شخص حجت قرار دهد. در این صورت، می توان گفت که اطلاق عبارت «فإنَّهم حجَّتِ علیکم» در توقیع شریف، شامل چنین موردی می شود؛ بلکه می توان گفت که در مورد صدق یکی از دو عنوان هم عقلا مانع این نیستند که مولا کلام اهل خبره را نسبت به او حجت قرار دهد و در نتیجه وجود یکی از این دو عنوان نیز برای رجوع به اطلاق، کافی است.

محور سوم: تقلید مجتهد متجزی

آیا مجتهد متجزی می تواند به آنچه استنباط کرده عمل کند یا باید تقلید یا احتیاط کند؟ در اینجا دو بحث مطرح است:

بحث اول: استنباط یا افتا از جمع دو چیز حاصل می شود:

نخست، استفراغ و سع در سطح مقدرات علمی استنباط در عصر حاضر؛ پس اگر شیخ طوسی یا سید مرتضی یا علامه حلی و مانند آنها در روزگار ما زنده شوند چه بسا می بایست تا رسیدن به سطح استنباط زمان حاضر، مقلد باشند؛ زیرا آنان به علت پدید آمدن دقت های فراوان علمی دخیل در عملیات استنباط، قادر نیستند در حد توان علمی عصر حاضر استفراغ و سع کنند.

دوم، حصول یقین یا اطمینان به نتیجه عملی برآمده از حکم واقعی یا حکم

ظاهری و یا وظیفه عملی. در غیر این صورت، هر گونه افتایی داخل در کبرای افتای بدون علم است و مشمول نهی در مانند آیه شریفه «لاتقف مالیس لك به علم» می شود.

اگر مجتهد متجزی این دو مرحله را سپری کند، معنا ندارد که فتوایش برای خودش حجت نباشد؛ زیرا این فتوا از روی علم است.

بحث دوم: پیش روی مجتهد متجزی دو گذرگاه بسیار خطرناک است که هر چند وصول او به فتوا را محال نمی کند ولی باید برای تحقق آنها بسیار دقت کرد، از این رو می بایست افتای متجزی همراه با احتیاط فراوان باشد.

امر خطیر اول، آمیختگی عجیب در مدارك، ادله، روایات و دقایق علمی میان ابواب مختلف فقهی است. گاهی روایت یا مدرك یا نکته علمی در بابی فقیه را متنبه نکته ای در باب دیگری می کند که در نگاه اولیه گمان می شود ربطی به آن باب ندارد. این روایت یا نکته یا در حکم باب دیگر مؤثر است و یا ذهن فقیه را - هر چند به صورت تصادفی - به چیزی متوجه می کند که در حکم باب دیگر مؤثر است. به همین سبب، مفتی می بایست نسبت به همه ابواب فقهی احاطه داشته باشد که معمولاً جز برای مجتهد مطلق حاصل نمی شود.

امر خطیر دوم این است که یقین و اطمینان نفس که شرط دوم حصول افتا بود در مجتهد متجزی نسبت به فقیه مطلق دشوارتر حاصل می شود؛ زیرا اولاً، مقدار تمرین دخالت زیادی در قدرت بر استنباط دارد و معمولاً تمرین مجتهد متجزی، کمتر از تمرین فقیه مطلق است. ثانیاً، آمیختگی مدارك و ادله و نکات میان ابواب مختلف فقهی موجب می شود که مجتهد متجزی دشوارتر از فقیه مطلق به یقین و اطمینان نفسانی برسد و هر چه دایره تجزّی تنگ تر باشد، این دو امر خطیر، بیشتر آشکار می شوند.

در هر صورت، اگر مجتهد متجزی توانست این دو امر خطیر را با موفقیت

پشت سر نهد، می تواند به فتوای خودش عمل کند و اگر در عبور از آنها عاجز ماند حق فتوا دادن ندارد. البته عدم ثبوت فتوا برای مجتهد متجزی به معنای این نیست که او حتماً می تواند تقلید کند؛ زیرا گاهی استنباط او اگر چه موجب اعتماد برای خود او نیست، ولی او را از اعتماد به فتوای کسی که مخالف نظر اوست، باز می دارد؛ به گونه ای که ویژگی طریقت تقلید از میان می رود و در این صورت، باید احتیاط کند.

این دو مشکلی که در مورد فتوای مجتهد متجزی مطرح کردیم، موجب می شود که نظریه تجزی در اجتهاد، نظریه ای انعطاف پذیر باشد که گاهی درست و گاهی نادرست است. پس نه نظر کسانی که ملکه استنباط را امر بسیطی می دانند که تجزی در آن راه ندارد و لذا قائل به محال بودن تجزی هستند، درست است، و نه نظر کسانی که به علت محال بودن طفره^{۲۲}، تجزی را امری ضروری می پندارند.

در پاسخ به نظر کسانی که تجزی در اجتهاد را امری محال می دانند، گفته شده که ملکه هر چند بسیط است ولی موارد کاربرد آن که استنباط احکام است، متعدد می باشد و ملکه به اختلاف موارد در سهولت و صعوبت، تفاوت پیدا می کند و یا به میزان توان، ملکه استنباط شخص متجزی، متفاوت می شود.

در پاسخ به نظر کسانی که تجزی را امری ضروری می دانند، نیز گفته اند که محال بودن طفره، استحاله ای عادی است نه عقلی؛ زیرا عقلاً مانعی نیست که ملکه اجتهاد مطلق و لو به اعجاز و افاضه الهی در یک لحظه حاصل شود.^{۲۳}

۲۲. طفره یعنی چیزی از مرحله ای به مرحله سوم منتقل شود بدون آن که از مرحله میانی عبور کند. مقصود استدلال کنندگان این است که محال است کسی که فاقد ملکه استنباط است دارای ملکه اجتهاد مطلق شود مگر اینکه پیش از آن، مراحل اجتهاد تجزی را مرحله به مرحله طی کرده باشد: (مترجم).

۲۳. التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۳۳.

در برخی موارد، حالت اعتمادی که برای فقیه به فتوایش لازم است، تنها برای فقیه مطلق در نتیجه گسترش آگاهی و کثرت ممارست او حاصل می شود. سخن در باره اجتهاد مطلق یا متجزی، معمولاً مربوط به ملکه اجتهاد است، اما از نظر فعلیت یافتن اجتهاد، عادتاً تجزّی پیش از اجتهاد مطلق، حاصل می شود و رأی مجتهد متجزی برای خودش حجّت است، هر چند توضیحاتی که مطرح شد در نهایت در فعلیت اجتهاد نیز بی تأثیر نیست.

مشکل اساسی که در قبال تقلید عامی از مجتهد متجزی وجود دارد این است که مقلّد ملتفت، در بسیاری از موارد به احاطه کافی مجتهد متجزی بر منابع استنباط و نیز به فتاوی او اطمینان پیدا نمی کند. همچنین همان دو امر خطیری که در اجتهاد متجزی مطرح شد، در قضاوت او نیز وجود دارد. در باب قضا، دو روایت است که از یکی از آنها استفاده می شود. آن کسی که از طرف امام معصوم (ع) برای منصب قضاوت نصب شده، فقیه مطلق است و از روایت دیگر به دست می آید که شخص منصوب برای قضاوت، می تواند مجتهد متجزی نیز باشد.

روایت اول مقبوله عمر بن حنظله است که در آن آمده است:

ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً ...؛^{۲۴}

نگاه کنند به کسی از میان خود شما که سخن ما را روایت می کند و به حلال و حرام ما نظر دارد و احکام ما را می شناسد، پس به حکمیت او راضی باشند، همانا من او را بر شما حکم کننده قرار دادم.

روایت دوم، معتبره ابی خدیجه از امام صادق (ع) است:

يَاكُم اَنْ يَحَاكُم بَعْضُكُمْ بَعْضاً اِلَى اَهْلِ الْجَوْرِ وَلَكِنْ اَنْظُرُوا اِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ

۲۴. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹۹.

یعلم شیئاً من قضایانا فاجعلوه بینکم، فإِئتی قد جعلته قاضياً فتحاكموا

إلیه؛^{۲۵}

پرهیزید از اینکه برخی از شما برخی دیگر را به قضاوت اهل جور فراخواند، بلکه نظر به مردی از میان خود کنید که چیزی از قضاوت های ما را می داند و او را قاضی میان خود قرار دهید، همانا من او را میان شما قاضی قرار دادم، پس نزد او به تحاکم بروید.

اگر اجتهاد مطلق با روایت اول ثابت شود، ظهورش در فعلیت اجتهاد است، نه ملکه اجتهاد.

دیدگاه درست این است که این دو روایت نظر به یک نکته ارتکازی دارند و آن لزوم میزانی از دانش به احکام برای قاضی است که در مورد مرافعه بتواند بر آن تکیه کند. به علاوه، روایت ابی خدیجه در کتاب وسائل الشیعه در سیاقی مشابه مقبوله عمر بن حنظله چنین نقل شده است: شیخ طوسی باسندش از محمد بن علی بن محبوب، از احمد بن محمد، از حسین بن سعید، از ابی جهم، از ابی خدیجه نقل کرده است که امام صادق (ع) مرا به نزد اصحابمان فرستاد و فرمود به ایشان بگو:

إیاکم إذا وقعت بینکم خصومة أو تدارى فی شیء من الأخذ والعطاء أن تحاکموا إلی أحد من هؤلاء الفسّاق، اجعلوا بینکم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا، فإِئتی قد جعلته علیکم قاضياً و إیاکم أن یخاصم بعضکم بعضاً إلی السلطان الجائر؛^{۲۶}

هنگامی که میان شما خصومتی بود یا در حساب و کتاب های خود درگیر شدید، پرهیزید از اینکه یکی از این فاسقان را به عنوان قاضی برگزینید. مردی را میان خود قاضی قرار دهید که حلال و حرام ما را می شناسد؛ همانا

۲۵. همان، ص ۴، ح ۵.

۲۶. همان، ص ۱۰۰.

من او را بر شما قاضی قرار دادم و بپرهیزید از اینکه خصومت میان خود را به

نزد سلطان جائر ببرید.

در اعتبار سند این روایت اختلاف است؛ زیرا ابی جهم که این روایت را از ابی

خدیدجه نقل کرده است در مورد وثاقت او بحث‌هایی مطرح است. ۲۷

۲۷. در کتاب‌های رجالی دو نفر به نام ابی جهم ثبت شده‌اند: نفر اول بکیر بن اعین است. اگر تنها به نقل ابی جهم از ابی خدیجه در این روایت نظر داشته باشیم، می‌توانیم بگوییم که مقصود از ابی جهم در این روایت همین فرد است، نزدیکی طبقه این دو راوی نیز با این نظر سازگار است؛ زیرا ابو خدیجه از اصحاب امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) است و بکیر بن اعین از اصحاب امام باقر و امام صادق (ع) است. البته شیخ طوسی در کتاب فهرست در ضمن شرح حال زرار به ذکر برادران او می‌پردازد و بکیر بن اعین را به عنوان یکی از برادران او ذکر می‌کند و سپس می‌گوید: آنها روایاتی را از امام علی بن الحسین (ع) نقل کرده‌اند: (ر. ک: الفهرست، ص ۱۳۲) ولی ما روایتی را از بکیر از امام چهارم (ع) ندیدیم.

به هر صورت، هر چند ابو خدیجه یک طبقه از بکیر بن اعین بالاتر است، زیرا بکیر از اصحاب امام باقر و امام صادق (ع) است و ابو خدیجه از اصحاب امام صادق و امام کاظم (ع) می‌باشد، ولی چون هر دوی آنها امام صادق (ع) را درک کرده‌اند، از این رو احتمال نقل روایت بکیر از ابو خدیجه وجود دارد، زیرا مطمئن نیستیم که بکیر قبل از زمان ابو خدیجه فوت کرده باشد. دلایل وثاقت بکیر بن اعین عبارت است از:

۱. کشی در ترجمه برادران زرار به با سند معتبر از حسن بن علی بن یقطين نقل می‌کند که گفت: مشایخ و بزرگان گفته‌اند که حمران و زرار و عبدالملک و بکیر و عبدالرحمن، فرزندان اعین همگی بر راه راست بودند: (ر. ک: معجم رجال الحديث، ج ۱۲، ص ۱۷).
۲. ابن ابی عمیر از او روایت کرده است؛ زیرا در مشیخه صدوق آمده است: هر روایتی که از بکیر بن اعین باشد، آن را از پدرم، از علی بن ابراهیم، از پدرش، از محمد بن ابی عمیر، از بکیر بن اعین روایت کرده‌ام و او کوفی است و کنیه اش ابوجهم و از موالی شیبان است و هنگامی که خیر مرگ بکیر بن اعین به امام صادق (ع) رسید، فرمود: آگاه باشید، به خدا سوگند که خداوند او را میان پیامبرش (ص) و امیر مؤمنان (ع) جای داده است: (ر. ک: من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۴۱).

البته جمع این روایت که دلالت بر مرگ او در زمان امام صادق (ع) دارد با آنچه شیخ طوسی

<

در این مورد، بحث مفصلی در کتاب مباحث الاصول از شهید صدر مطرح کردیم و

> ونجاشی در ترجمه محمد بن ابی عمیر آورده اند، دشوار است. شیخ طوسی می گوید: ابن ابی عمیر سه امام را درك کرده است؛ امام کاظم (ع) را که از او روایت نکرده و امام رضا و امام جواد (ع) را. این سخن دلالت بر این دارد که ابن ابی عمیر امام صادق (ع) را ندیده است. همچنین نجاشی می گوید: ابن ابی عمیر امام کاظم (ع) را دیده و از او روایت نقل کرده است: (ر. ک: رجال النجاشی، ص ۳۲۴). ظاهر این سخن نیز این است که ابن ابی عمیر امام صادق (ع) را درك نکرده است.

ممکن است این مشکل این گونه حل شود که مقصود از محمد بن ابی عمیر در سند شیخ صدوق محمد بن ابی عمیر بیاع سابری است که از اصحاب امام صادق (ع) است و در زمان امام کاظم (ع) فوت کرده است، نه محمد بن ابی عمیر ازدی که روایتش از کسی، دلالت بر وثاقت او دارد. ولی اگر مشکل این گونه حل شود، مشکل دیگری در نقل ابراهیم بن هاشم از ابن ابی عمیر به وجود می آید؛ زیرا ابن ابی عمیر در زمان امام کاظم (ع) فوت کرده و ابراهیم بن هاشم امام رضا (ع) را درك کرده است.

نفر دوم که در کتاب های رجال با کنیه ابی جهم معرفی شده، ثویر بن ابی فاخته است. احتمال دارد شخصی که از ابو خدیجه روایت نقل کرده است، همین فرد باشد؛ زیرا شیخ او را از اصحاب امام سجاد و امام باقر و امام صادق (ع) شمرده است، پس ممکن است که او از ابو خدیجه که از اصحاب امام صادق و امام کاظم (ع) بوده، روایت کرده باشد. در کتاب محاسن، حدیثی به نقل از برقی از پدرش از هارون بن جهم از ثویر بن ابی فاخته از ابو خدیجه از امام صادق (ع) نقل شده است: (ر. ک: المحاسن، ج ۲، ص ۳۶۸).

گاهی برای وثاقت ثویر به روایت کلینی از احمد بن عبدالله از احمد بن محمد از پدرش از ابن ابی عمیر از ابی جهم از فضیل اعور استدلال شده است: (ر. ک: وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۶). اگر ابن ابی عمیر را در این روایت ابن ابی عمیر ازدی بدانیم، نه ابن ابی عمیر سابری چون محمد بن خالد برقی از او روایت کرده است مقصود از ابی جهم در این روایت بکیر بن اعین نیست؛ زیرا او در زمان امام صادق (ع) فوت کرده و در این صورت، ممکن نیست ابن ابی عمیر ازدی از او نقل روایت کرده باشد. پس مقصود از ابو جهم، ثویر بن ابی فاخته خواهد بود که تاریخ وفاتش معلوم نیست و با نقل ابن ابی عمیر ازدی از او، وثاقتش ثابت می شود.

<

>

البته دو اشکال باقی می ماند: نخست وثاقت احمد بن عبدالله است که کلینی این روایت را از او نقل کرده و دوم، پذیرش امکان روایت ابن ابی عمیر از ثویر بن ابی فاخته است که تقریباً در طبقه بکیر بن اعین و از اصحاب امام سجاده (ع) می باشد.

بعید نیست مقصود از ابوجهم شخص سومی باشد که ما او را نمی شناسیم، زیرا گروهی از راویان متأخر که یقین داریم از بکیر بن اعین روایت نکرده اند - زیرا او در زمان امام صادق (ع) فوت کرده - از ابوجهم روایت کرده اند و نیز حدس می زنیم که مروی عنه آن راویان ثویر بن ابی فاخته نیز نباشد، زیرا عصر ثویر نیز نزدیک به بکیر بن اعین است.

از جمله این دسته روایات، همین روایت مورد بحث ما است؛ زیرا کسی که از ابوجهم در این روایت نقل کرده است حسین بن سعید است که از اصحاب امام رضا و امام جواد و امام هادی (ع) می باشد و بعید است حسین بن سعید، ثویر بن ابی فاخته را که در عصر امام سجاده (ع) بوده، درک کرده باشد و امکان ندارد حسین بن سعید از بکیر بن اعین که در عصر امام صادق (ع) فوت کرده، روایت نقل کند، پس ابوجهم در این روایت مجهول خواهد بود به همین سبب سند این روایت اعتباری نخواهد داشت، مگر اینکه کسی ادعا کند که چون حسین بن سعید و ابن ابی عمیر هر دو از فردی به نام ابوجهم روایت کرده اند و هر دو در یک طبقه اند پس این شخص سوم نیز به دلیل روایت ابن ابی عمیر از او، ثقة است، ولی به نظر می رسد اطمینان به وثاقت ابوجهم با این قرینه ضعیف حاصل نمی شود.

ثویر بن ابی فاخته دارای نواده ای به نام هارون بن جهم است و او ثقة و دارای کتابی است و از اصحاب امام صادق (ع) می باشد. از برخی روایات به دست می آید که کنیه او نیز ابوجهم است، مانند روایت احمد بن ابی عبدالله برقی در محاسن از پدرش از ابی جهم هارون بن جهم از موسی بن بکر واسطی (ر. ک: المحاسن، ص ۳۵۶). اگر این مطلب را بپذیریم و نیز قبول کنیم که ابوجهم در این روایت منصرف به این شخص است و لو به این جهت که این شخص دارای کتاب است در این صورت، سند روایت معتبر خواهد بود، ولی می توان بر این ادعا این گونه اشکال کرد که نامیدن هارون بن جهم به ابی جهم در سند روایات بسیار کم است و لذا نمی توان ادعا کرد که این فرد معروف به این کنیه بوده است و در هیچ یک از کتب رجال و تراجم از این کنیه برای او یاد نشده است، پس با این وجود چگونه می توان ادعا کرد که کنیه ابوجهم منصرف به اوست؟ با توجه به این اشکال اخیر، سند روایت غیر معتبر خواهد بود.

۲۸. مباحث الاصول، قسم دوم، ج ۱، ص ۱۹۶.

فهرست
کتاب

۵۰

سال ۱۶، شماره ۶۱

در این مقاله تنها به ذکر دو نکته اکتفا می‌کنیم:

نکته اول: اگر مخالفت اعلم با غیر اعلم موجب شود که غیر اعلم به نظر خودش اعتماد نکند و حاضر به عمل به فتوای خودش نشود، در این صورت نمی‌توان ادعا کرد که این لزوماً به معنای جواز تقلید غیر اعلم از اعلم است؛ زیرا در صورتی که تفاوت علمی میان آنها خیلی زیاد نباشد، رجوع او به اعلم مصداق رجوع غیر اهل خبره به اهل خبره نیست که در ارتکاز عرفی روا شمرده شده و یا مشمول اطلاقات باشد، بلکه می‌بایست احتیاط کند یا با اعلم مباحثه داشته باشد تا حقیقت برایش روشن شود.

نکته دوم: دو بیان برای شبهه اعتماد غیر اعلم به فتوای خودش وجود دارد: بیان اول این است که غیر اعلم مادامی که احتمال می‌دهد در صورت بحث با اعلم از نظرش بر می‌گردد، نمی‌تواند از درستی فتوای خودش در مورد حکم واقعی یا ظاهری یا وظیفه عملی مطمئن باشد.

بیشتر نقض‌هایی که در کتاب مباحث الاصول آورده‌ایم بر این بیان وارد است و پاسخ حلی آن، این است که اعلم فقط در صورتی می‌تواند نظر غیر اعلم را برگرداند که موضوع حجیت را برای او با ابراز نکته‌ای که او در فحص خود نیافته است، تغییر دهد، پس جایی برای طرح این شبهه نیست، مگر اینکه بیان دوم، مورد نظر باشد.

بیان دوم این است که عمل به حجت لفظی یا عملی یا عقلی، متوقف بر فحص است و یکی از موارد فحص، رجوع به اعلم برای مباحثه با اوست هرگاه احتمال می‌دهد اعلم می‌تواند نظر او را تغییر دهد. در این صورت رجوع به اعلم بر او واجب است؛ بلکه اگر اعلم نیز احتمال دهد که با گفتگو با غیر اعلم ممکن است نظرش به صورت اتفاقی تغییر کند، مباحثه با غیر اعلم بر او واجب است؛ زیرا از مصادیق فحص است.

پاسخ این بیان که در کتاب مباحث الاصول به تفصیل آن را مطرح کرده ایم، این است که ادله فحص بیش از این دلالت ندارد که می بایست به میزانی که اهل خبره به صورت متعارف به مصادر احکام، یعنی کتاب و سنت مراجعه می کنند، فحص کرد و مباحثه با اعلم از این موارد نیست. در عین حال سخن منصفانه این است که قضاوت در این مورد، به مقدار احتمال بازگشت از رأی بعد از مباحثه با اعلم یا غیر اعلم بستگی دارد. پس اگر احتمال، زیاد و قابل اعتنا باشد، مباحثه با اعلم یا غیر اعلم از موارد عرفی و جوب فحص که از ادله فهمیده می شود، خواهد بود.

محور پنجم: تحلیل و فلسفه عملی افتاء و تقلید

بی تردید، تقلید طبق فهم ارتکاز عقلایی که آن را جایز می داند، عبارت از رجوع غیر اهل خبره به اهل خبره است. هنگامی که فقیه از حکم واقعی خبر می دهد، این تجویز ارتکازی به وضوح بر آن منطبق است؛ چون فقیه، اهل خبره به احکام شرعی است، پس برای غیر فقیه جایز است که از باب رجوع به خبره از فقیه تقلید کند. ولی مشکل در بسیاری از مواردی است که فقیه به حکم ظاهری فتوا می دهد؛ زیرا گفته شده که احکام ظاهری، احکامی برای خود فقیه است نه برای مقلد و این بدین سبب نیست که حکم ظاهری اختصاص به فقیه دارد، نه عامی؛ بلکه به این علت است که حکم ظاهری، مشروط به شرایطی از قبیل فحص یا یقین سابق یا علم اجمالی و مانند آن است که نسبت به غیر فقیه فعلیت ندارد. در این صورت، آیا فرد عامی می بایست فقط در حکم واقعی از فقیه تقلید کند یا در حکم ظاهری که برای فقیه است و یا در حکم ظاهری که برای خود فرد عامی است؟

در فرض اول، مفروض این است که علم به حکم واقعی ندارد، از این رو چگونه می توان در چیزی که نمی داند از او تقلید کرد؟ در فرض دوم، معنا ندارد مقلد از حکم مختص به فقیه پیروی کند؛ زیرا مقلد در پی یافتن حکم خودش است



نه حکم مختص فقیه. در فرض سوم، چنین فقیه‌ی، نسبت به احکام ظاهری شخص عامی، از اهل خبره نیست، بلکه او خبره به احکام ظاهری خودش است، پس چگونه عامی می‌تواند به او رجوع کند؟

توجه به این نکته لازم است که ظاهر ادله لفظی، امضای ارتکاز عقلایی است؛ خصوصاً در عباراتی همچون «امالکم من مفزع، اما لکم من مستراح یستریحون إلیه؟» فهم عرفی از این عبارات و مانند آن، این است که احکام واقعی و ظاهری در مرتبه قبل از جواز تقلید، مشترک میان فقها و عوام است و تقلید فقط از آن رو جایز است که فقیه از اهل خبره به این احکام است. ارتکاز متشرعه نیز بر همین است و ارتکاز عقلایی در امر تقلید نیز منطبق بر آن است. از آنجا که بحث در اینجا در باره اصل جواز تقلید نیست؛ بلکه مفروض ما جواز تقلید است یا به دلیل لفظی یا ارتکاز متشرعه یا ارتکاز عقلایی و امضای شارع، در این صورت حجیتی برای ظهور روایات در مورد رجوع به اهل خبره و اینکه احکام در مرتبه قبل از جواز تقلید، مشترک میان فقیه و عامی است، باقی نمی‌ماند؛ زیرا حجیت ظهور در روایات هنگامی معنا دارد که دارای اثر عملی باشد، در حالی که بعد از اثبات اینکه جواز تقلید در شریعات بر پایه تکلیف عقلایی و به ملاک رجوع به اهل خبره است، در این صورت، چه فرقی می‌کند که اشتراک عامی و فقیه در حکم، بعد از جواز تقلید باشد یا بعد از تقلید؟

گاهی گفته می‌شود که در اینجا اثر عملی وجود دارد و آن جواز افتاء برای عامی به حکم مختص به خود فقیه است، هر چند تقلید عامی از آن شخص جایز نباشد؛ به عبارت دیگر، جواز افتاء به حکم مشترک، در مرتبه قبل از جواز تقلید است.

ولی این اثر عملی، بنابر قول به قیام ظهورات یا مطلق امارات به جای علم موضوعی صفتی، کافی نیست. اما بنابر عدم پذیرش این قول، می‌تواند دارای اثر

باشد؛ به دلیل عدم اعتراف به علم اعتباری که محقق نائینی به آن قائل بود و عدم شمول ادله حجیت نسبت به اثر اخبار که از آثار قطع موضوعی صفتی است و مانند استصحاب نیست که اثر یقین سابق است، ظاهراً استصحاب اثر یقین طریقی است، بنابراین دلیلی بر حجیت ظهور دلیل لفظی در اینکه تقلید در شریعات مانند تقلید نزد عقلا می باشد، وجود ندارد.

آثاری برای این مسأله مطرح شده است، از جمله:

۱. اگر امام جماعت، نماز را تمام بخواند اما فتوایش در وضعیتی که در آن قرار دارد، قصر باشد؛ مانند اینکه در سفر باشد ولی برای رعایت احتیاط، جمع بین قصر و تمام کند، سپس مأمومی که به فتوای مرجع خود وظیفه اش در سفر نماز تمام است بخواهد به نماز این امام اقتدا کند، در این صورت بنابر کیفیت تقلید نزد عقلا، اقتدا به این امام برای او جایز و صحیح است؛ زیرا نماز امام بنابر فتوای مرجع مأموم، صحیح است، هر چند مطابق فتوای امام نیست. اما بنابر اینکه اشتراك در حکم ظاهری، در طول جواز تقلید باشد، چون امام جماعت خودش فقیه است و نمی تواند از مرجع مأموم، تقلید کند؛ بنابراین نمازش نه به حکم واقعی درست است؛ چون مرجع فتوا به حکم واقعی نداده است، و نه به حکم ظاهری؛ زیرا آنچه مرجع به آن فتوا داده حکم ظاهری برای امام جماعت نیست، پس اقتدای مأموم به او جایز نمی باشد.

اما این ثمره صحیح نیست؛ زیرا موضوع جواز اقتدا، صحت نماز امام جماعت طبق حکمی ولو ظاهری نیست که تبعیت از آن بر امام جایز باشد، بلکه موضوع آن، صحت واقعی است. البته برای مأموم جایز است که به صورت ظاهری آثار نماز واقعی را بر نماز امام تا هنگامی که نماز امام ظاهراً در مورد مأموم صحیح است، مترتب کند و در این مورد، نماز امام، ظاهراً در مورد مأموم صحیح است، هر چند این صحت، در طول تقلید مأموم از مرجع خودش باشد.

۲. اگر در نیابت از میّت مثلاً بگوییم که ظاهر عقد اجاره، عمل به حکم میّت

است و اگر تقلید میّت از مرجع شخص نایب به سبب اینکه میّت خودش فقیه بوده یا آن مرجع در زمان حیات میّت به درجه فقاہت نرسیده بوده و یا به هر دلیل دیگری جایز نباشد، در این صورت ثمره عملی دو مبنا آشکار می شود؛ زیرا اگر قایل شویم که احکام ظاهری در مرتبه قبل از جواز تقلید، میان عالم و جاهل مشترك است، پس مقلد می تواند در عمل نیابتی خود مطابق فتوای مرجعش عمل کند؛ چون فتاوی مرجع او در برگیرنده احکام همه افراد از جمله میّت است، ولی اگر گفتیم که اشتراك احکام، اثر جواز تقلید است، پس چون تقلید میّت از مرجع نایب جایز نبوده، از این رو، فتاوی او نیز در حق میّت جاری نیست و نایب نمی تواند در عمل نیابتی خود مطابق فتوای مرجعش عمل کند.

این ثمره بیش از آن که عملی باشد، نظری است؛ زیرا اگر انصراف عقد اجاره به حکم میّت صحیح باشد، معنایش انصراف به وظیفه فعلی اوست؛ یعنی عمل مطابق فتاوی کسی که میّت است، عمل به فتاوی او را مجزی می دانست بدون آن که چگونگی تقلید، تأثیر سلبی یا ایجابی بر آن داشته باشد.

۳. اگر در بحث علم اجمالی قائل شویم که قیام اماره بر معلوم اجمالی در بعضی از اطراف علم اجمالی، سبب انحلال علم اجمالی می شود، ولی قیام اصل مثبت تکلیف در بعضی از اطراف علم اجمالی موجب انحلال نمی شود. در این صورت، گاهی گفته می شود که بنا بر اشتراك احکام میان عالم و جاهل، اگر عالم به استناد اماره، فتوایی مطابق حکم معلوم به اجمال، در مورد یکی از اطراف علم اجمالی بدهد، در این صورت، فتوایش برای عامی، اماره بر حکم است و موجب انحلال علم اجمالی می شود. اما بنا بر این که اشتراك احکام در طول جواز تقلید باشد، گاهی گفته می شود که فتوای فقیه در حکم اصل است و موجب انحلال علم اجمالی نمی شود.

این ثمره نیز، بیش از آن که عملی باشد، نظری است. اگر تفصیل میان اماره و اصل را بپذیریم که اولی بر خلاف دومی، موجب انحلال علم اجمالی می شود و بپذیریم آنچه عرف از تقلید می فهمد، در مقام عمل امضا شده است؛ نهایت چیزی که از این مطلب به دست می آید این است که فتوای فقیه حتی اگر در طول جواز تقلید باشد، اماره و علم خواهد بود نه اصل عملی محض و دیگر نوبت به کشف اشتراك همه احکام ظاهری - به هر صورتی - میان عالم و جاهل قبل از جواز تقلید نمی رسد.

در هر صورت، برای بیان کیفیت تقلید در احکام ظاهری به گونه ای که به قانون رجوع به اهل خبره نزد عقلا برگردد، می توان وجوهی را بیان کرد:

وجه اول: براساس مبانی محقق نائینی، فقیه به حکم واقعی فتوا می دهد نه فقط به حکم ظاهری. این وجه مبتنی بر مبنای علم اعتباری به واقع است و در این صورت، مشکلی در اشتراك احکام واقعی میان عالم و جاهل نیست.

اما این وجه، از جهت مبنا و بنا صحیح نیست. ما مبنای علم اعتباری را قبول نداریم و اگر هم مورد قبول باشد، مختص به فتوا براساس امارات خواهد بود نه براساس اصول. به علاوه که علم اعتباری، خبرویت شمرده نمی شود تا تقلید در آن، رجوع به اهل خبره باشد. پس تقلید از کسی که عالم به چنین علمی است، شبیه تقلید کسی است که علمش از طریق رمل و اسطرلاب و استخاره حاصل شده است و علمی که از این راه ها حاصل شود، ارتباطی به تقلید اهل خبره ندارد؛ هر چند آگاه به چنین علمی را عالم بگویند.

وجه دوم: ما از بحث جواز تقلید کشف می کنیم که با تنزیل حالات فقیه برای عامی، موضوع حکم ظاهری در شان عامی نیز تمام است، پس گویا فحص فقیه، فحص عامی است و علم اجمالی او، علم اجمالی عامی و یقین او، یقین عامی است.

این وجه برای تطبیق حقیقت تقلید عقلایی بر تقلیدی که در شرع جایز شمرده شده، سودمند نیست؛ زیرا این تنزیل با جواز تقلید ثابت می شود، پس در مرتبه پیش از جواز تقلید، احکام ظاهری، میان عالم و عامی مشترک نیست؛ چون شرایط آن احکام در حق عامی محقق نشده است و رجوع به عالم، رجوعی به سبب خبرویت او نیست. در این صورت، جواز این تقلید، امر تعبیدی محض خواهد بود، در حالی که ظاهر روایات اشاره به همان تقلید مرتکز میان عقلا دارد.

وجه سوم: از ظهور ادله لفظی جواز تقلید که اشاره به امر عقلایی دارد، اطلاق احکام ظاهری برای عالم و عامی را به طور یکسان و در همه حالات، حتی به لحاظ زمان قبل از جواز تقلید کشف می کنیم؛ یعنی، خداوند حکم ظاهری را که با استنباط صحیح به دست می آید و مشتمل بر شرایطی مانند فحص و علم اجمالی و یقین سابق است، برای همه مردم، حکم ظاهری قرار داده است و اگر حکم عقلی باشد و شرایط آن در عامی نباشد، خداوند حکمی مماثل آن در مورد عامی قرار داده است. از آنجا که هر فقیهی معتقد است استنباط او صحیح است، بنابراین معتقد است حکمی را که به دست آورده، مطلق است و شامل عامی نیز می شود؛ لذا براساس آن فتوا می دهد. پس کشف اطلاق احکام نسبت به عامی، اگر چه فی الجمله در طول دلیل اصل جواز تقلید است، ولی در طول خود جواز تقلید نیست. پس حتی عالمی که همه شرایط جواز تقلید را ندارد، مانند آن که فاسق است، می تواند برای مصاحب خود براساس استنباطش فتوا بدهد.

این وجه و وجه قبل از آن، صرف نظر از اشکال پیشین، متوقف است اولاً: بر فرض وجود ثمره عملی برای ظهور دلیل تقلید در امضای ارتکاز عقلایی تا در نتیجه حجت تعبیدی باشد، یا این ظهور، از ظهورات قطع آور باشد. و ثانیاً بر این فرض که راه حل دیگری براساس قواعد و بدون نیاز به مؤونه اضافی، مانند مؤونه ای که در این وجه و وجه پیشین بود، وجود نداشته باشد.

وجه چهارم: این وجه طبق مقتضای قواعد است و نیازی به مؤونه اضافی

تعبدی ندارد و آن عبارت است از اینکه همه شروط حکم ظاهری که عبارتند از فحص، علم اجمالی، یقین سابق و شک در عامی وجود دارد. فحص در واقع، شرط نیست، بلکه نبودن مقید یا مخصص یا دلیل حاکم یا دلیل ملزم که در معرض دست یافتن است، شرط است و کسی که اهل خبره است تحقق این شرط را تشخیص می دهد. جایگزین علم اجمالی نیز در مورد عامی، احتمال تکلیف قبل از فحص است یا اینکه گفته شود که منشأ علم اجمالی تعبدی که برای فقیه حاصل می شود و آن مثلاً خبر ثقه ای است که در معرض وصول می باشد، منجز اطراف علم اجمالی است. در مورد یقین سابق نیز در اصول گفته ایم که یقین سابق در استصحاب شرط نیست، بلکه ذات متیقن سابق کفایت می کند و فقیه است که خبره تشخیص این امر است. شک نیز بی تردید برای عامی حاصل می شود.

وجه پنجم: این وجه نیز طبق مقتضای قواعد، تمام است و نیاز به مؤونه تعبدی ندارد و آن عبارت است از اینکه اگر نپذیریم که عدم مخصص، مقید، حاکم، ملزم، متیقن سابق و منشأ تعبدی مثل خبر ثقه برای علم اجمالی، کفایت می کند، نوبت به مثل شرط فحص نمی رسد، بلکه آنچه شرط است، احراز ولو تعبدی این امور است، علت ذکر قید «تعبدی» این است که تعبد، جانشین علم طریقی و علم موضوعی طریقی است.

بنابراین، از نظر تحلیلی تقلید عامی در حکم نهایی به تقلید اولیه او در عدم مقید و مخصص و دلیل حاکم و دلیل ملزم و در ثبوت متیقن سابق و منشأ علم اجمالی که منجز است یا به افتای مرجع به حکمی که برای مقلد معلوم است و در نتیجه، مقلد از او تقلید می کند، باز می گردد. حجیت فتوای اول در تقلید اول، به تحقق شرط تقلید دوم است و تقلید اول گاهی تقلید در امر واقعی است که نسبت به عالم و عامی یکسان است، و گاهی تقلید در حکم ظاهری است مانند اینکه متیقن

سابق برای فقیه، ظاهراً - نه واقعاً - ثابت است؛ پس این تقلید نیز به دو تقلید تحلیل می‌شود و همچنان ادامه می‌یابد تا به تقلید در امر واقعی منتهی شود.

این وجه، اگر چه در تبیین تقلید براساس رجوع به خبریت اهل خبره قبل از تقلید و قبل از جواز تقلید، تمام است؛ زیرا برای گسترش دامنه این خبریت پیشین نسبت به هر تقلیدی ولو به سبب تقلید سابق کافی است، اما وجه چهارم به ذوق متشرعی که اشتراك احکام میان عالم و عامی را قبل از هر تقلیدی و قبل از جواز تقلید می‌داند، نزدیک تر است. به علاوه، دلیلی بر این که احراز این امور و شروط، شرط باشد، وجود ندارد.

محور ششم: مجزی بودن عمل به فتوای سابق از قضا و اعاده

در مباحث اصولی بیان کردیم که اصل در امر ظاهری، عدم اجزا است، ولی اطلاق فرمایش امام صادق (ع) در روایت پنجم از روایات دلالت کننده بر جواز تقلید که فرمود: «آیا پناهی ندارید؟ آیا برای شما آسایشگاهی نیست که در آن آرامش یابید؟» دلالت بر آرامش و اعتماد کامل دارد که جز با فراغ بال از عدم وجوب اعاده و قضا در آینده محقق نمی‌شود. پس روایت به روشنی دلالت بر اجزا دارد. هر چند ارتکاز عقلایی اقتضای اجزا در این موارد را ندارد، ولی مانع از این نیست که مولا بتواند عمل به فتوای سابق را مجزی قرار دهد و اطلاق ادله لفظی را از میان بر نمی‌دارد.

به عبارت دیگر، در ارتکاز عقلایی مراجعه به اهل خبره در زندگی معمولی مانند مراجعه به پزشک و مهندس اجزا به معنای امن از عقاب و عدم بازخواست و عدم تنجیز، معنا ندارد، بلکه این اجزا در تقریب دوم از ارتکاز حاصل می‌شود؛ بدین صورت که آن کسی از عقلا که جایگاه مولویت دارد، تقلید از اهل خبره را در رسیدن به مقصود خودش بر رعیت حجت قرار می‌دهد و این تقریب نسبت به اجزا و عدم اجزایی طرف است. پس هر چند ارتکاز مقتضای اجزا از قضا و اعاده بعد از

کشف خلاف نیست، ولی مانع از اجزا هم نیست، بلکه جعل اجزا را مادامی که خطای عبد، ناشی از خطا در حجّت باشد مناسب می بیند. پس ارتکاز مانع اطلاق در دلیل لفظی نیست.

اشکال: اگر نگاه دلیل لفظی به ارتکاز تنها از این جهت باشد که تقلید امری ارتکازی است، توجیه پیشین که تنگنای ارتکاز مادامی که مفاد سلبی ضد اطلاق نداشته باشد موجب ابطال اطلاق لفظ نمی شود، درست است، ولی روایت «اما لکم من مفرع؟ اما لکم من مستراح تستریحون الیه؟» اشاره لفظی روشنی به ارتکاز دارد؛ زیرا با الفاظی که دلالت بر سرزنش و استفهام انکاری دارد بیان شده که تنها با این فرض سازگار است که به آنچه پیش از این براساس ارتکاز ثابت شده است، دعوت می کند. پس در این صورت، خودتنگنای ارتکاز موجب شکسته شدن اطلاق لفظی می شود؛ زیرا لفظ، تنها در صدد امضای ارتکازی است و شکستن اطلاق متوقف بر دلالت سلبی ارتکاز ندارد.

پاسخ: اگر دلالت مباحثی لفظ، ناظر بر این بود که مقصود، امضای ارتکاز است، تنگنای ارتکاز مانع اطلاق لفظ بود، ولی مدلول مباحثی لفظ چنین نیست، بلکه این مطلب را از سرزنش و استفهام انکاری در لفظ می فهمیم و عرف در به کارگیری این لفظ، همین مقدار را کافی می داند که اصل رجوع به اهل خبره ارتکازی باشد، هر چند دامنه ارتکاز دقیقاً منطبق بر دامنه اطلاق لفظ نباشد. پس مادامی که ارتکاز دارای مفهوم سلبی مخالف اطلاق نباشد، اطلاق قابل تمسک است.

چند نکته

۱. روایت صحیح یونس از امام صادق (ع) که در آن می فرماید: «اما لکم من مفرع؟ ...» چنانکه دلالت بر حجیت فتوا دارد، دلالت بر حجیت خبر واحد نیز دارد. پس این روایت همان گونه که بر اجزای تقلید در مواردی که کشف خلاف

شود و خطا در فتوا باشد، نه در تلاش عامی برای رسیدن به فتوا، دلالت دارد، بر اجزای عمل به خبر واحد برای فقیه هنگامی که خطا در راوی ثقه باشد نه در استنباط فقیه، دلالت دارد. پس اگر فقیه در استنباط، اشتباه کند، عمل خود او به فتوایش مجزی از قضا و اعاده بعد از کشف خلاف نیست، ولی فتوایش برای عامی مجزی از قضا و اعاده است. البته اگر خطای فقیه نتیجه خبر دادن غلط راوی باشد، عمل فقیه نیز مجزی است.

۲. در دو مورد نیازی به بحث اجزا از قضا و اعاده نداریم:

اول، موردی که حدیث «لاتعداد» و مانند آن شامل آن باشد - بنابراین که حدیث «لاتعداد» مختص به فراموشی نباشد - در این صورت، اجزا بدون نیاز به این بحث ثابت است.

دوم، موردی که رأی جدید فقیه، احتیاط باشد و احتیاط او ناشی از علم اجمالی او به وجوب فتوای سابقش یا به وجوب امر دیگری باشد، مانند اینکه فتوا به قصر داده و سپس میان قصر و اتمام به تردید افتاده است یا فتوا به نماز جمعه داده و سپس میان نماز ظهر یا جمعه به تردید افتاده است. در این فرض، اجزا تمام است بدون آن که نیازی به این مباحث باشد؛ زیرا این علم اجمالی برای عامی مردد است میان آنچه خارج از محل ابتلا است و آن عملی است که انجام داده، و میان آنچه داخل در محل ابتلا است و آن عملی است که انجام نداده یا قضای آن عمل است.

۳. حدود اجزای مورد بحث از دو جهت در خور بررسی است:

جهت اول، گاهی فرض می شود که رأی تغییر یافته یا رأیی قطعی بوده و گاهی فرض می شود که رأیی تعبدی باشد. تغییر رأی نیز گاهی عبارت است از علم به خلاف رأی گذشته، و گاهی حصول تعبدی بر خلاف تعبد قبلی است. آیا اجزا در همه این فرض ها جاری است یا در برخی از آنها؟

این تقسیم، مختص به جایی است که اجزا، برای خود فقیه باشد؛ مانند

هنگامی که خطای فقیه به خطای راوی بر می گردد. اما در مود مقلد، هر دو رأی عادتاً برای او تعبدی است و آن تعبد به فتوای فقیه است. در هر صورت، اگر رأی اول به قطع ثابت شده باشد نه به تعبد، بعد از کشف خلاف مجزی نیست؛ زیرا حکم ظاهری نیست تا بگوئیم مجزی است، مانند اینکه فقیه به استناد برائت عقلی، جزئی از عمل عبادی را نفی کند، سپس کشف خلاف شود، یا مانند اینکه رأی اول به ظن آنسدادی بر حکومت ثابت باشد که در این صورت، دلیلی بر مجزی بودن حکم عقل بعد از کشف خلاف نیست.

براساس آنچه از روایت یونس فهمیده می شود، هرگاه کسی که دارای پناهگاهی است - راوی یا فقیه - خطا کند، اجزا ثابت است، چه کلام او موجب قطع شود یا نشود و هرگاه خطا از خود مقلد یا فقیه باشد، بعد از کشف خلاف، اجزا نخواهد بود.

اشکال: اگر خطای رأی اول به قطع ثابت شود، مجزی نیست؛ زیرا بی تردید، رأی اول باطل خواهد بود، اما اگر خطای آن به تعبد ثابت شود، معلوم نیست کدام تعبد صحیح است؟ تعبد اول در اجزای آنچه در زمان خودش واقع شده نافذ است، همچنان که تعبد دوم نیز در اجزای آنچه در زمان خودش واقع شده نافذ است.

پاسخ: این اشکال وارد نیست؛ زیرا تعبد اول، بعد از اینکه در زمان دوم از بین رفت، نه برای عمل جدید و نه برای نفی اعاده و قضا در زمان دوم نافع است و فقط برای اجزای عمل اول مادامی که این تعبد وجود دارد، کافی است و اگر تعبد زایل شود، فایده ای نخواهد داشت، مگر با دلیل تعبدی، اجزای عمل اول از قضا و اعاده ثابت شود و ما با دلیل تعبدی این اجزا را ثابت کردیم و آن اطلاق روایت یونس بود. پس مهم این است که ببینیم آیا این نص که بر اجزا دلالت دارد، دارای اطلاقی هست که شامل موردی شود که خطای رأی اول به قطع ثابت شده است یا خیر؟

شاید مقتضای تحقیق این باشد که گفته شود اگر از این نص، اجزای واقعی به دست آید، اطلاق آن شامل موردی می شود که خطا به قطع ثابت شده باشد؛ چنانچه حدیث «لا تعاد» که دلالت بر اجزای واقعی دارد، شامل موردی که خطا به قطع و یقین آشکار شده است نیز، می شود. ولی اگر کسی ادعا کند که فهم عرفی از نص، بیشتر از اجزای ظاهری نیست؛ زیرا اصل حجیت فتوا چیزی جز یک حکم ظاهری نیست، در این صورت، بقای حکم ظاهری بعد از کشف قطعی خلاف، معقول نیست؛ زیرا هر حکم ظاهری با کشف قطعی آن از بین می رود.

نتیجه سخن آن که در صورت کشف قطعی خلاف، فتوای فقیه مجزی نیست و اجزا به جایی که کشف خلاف تعبدی باشد، اختصاص دارد.

ادعای ظاهری بودن اجزا تنها یک استظهار است و الا صرف اینکه حجیت فتوا ظاهری است، مستلزم این نیست که اجزای نیز ظاهری باشد، و بسا حکم ظاهری یا حکم خیالی محض که موجب اجزا واقعی می شود؛ مانند اینکه انسان در جایی که باید نماز را به جهر بخواند، اخفات بخواند یا بالعکس یا در سفر نماز را تمام بخواند و مستندش حکم ظاهری خیالی باشد که خطای آن کشف شود.

جهت دوم، متیقن از اجزا، اجزا از قضا است، ولی موارد دیگری هم هست که در آنها احتمال اجزا می رود:

مورد اول: اعاده در داخل وقت. ممکن است گفته شود که اضطراب نفسانی به جهت احتمال ابتلای بعد از عمل به اعاده، نوعی عدم اعتماد است که اطلاق عبارت «اما لکم من مفزع؟ اما لکم من مستراح تستریحون إلیه؟»، شامل آن می شود، ولی استاد ما شهید صدر میان قضا و اعاده تفصیل داده و اجزا به لحاظ قضا را پذیرفته و در اعاده در داخل وقت احتیاط کرده است.^{۲۹}

مورد دوم: صحت و بطلان به لحاظ احکام وضعی. آیا دلیل اجزا شامل این مورد هم می شود؟ اگر مقلد عقد بیع یا نکاحی ببندد و یا حیوانی را ذبح کند یا کاری را که مربوط به احکام وضعی است، به استناد تقلید اول انجام دهد، سپس فتوا عوض شود یا مرجع او تغییر کند و آن عقد یا ذبح، براساس فتوای جدید باطل باشد، آیا به صحت این گونه امور که در زمان تقلید اول واقع شده حتی به لحاظ آثار تکلیفی آن در زمان جدید، حکم می کنیم که به معنای اجزاء است و یا حکم به بطلان آن امور به لحاظ آثار تکلیفی جدید می کنیم که به معنای عدم اجزاء است؟

با این بیان، تهافت پوشیده در کلام سید یزدی در مسأله ۵۳ کتاب عروه آشکار می شود. او می گوید:

اگر کسی از مرجعی تقلید کند که یک بار تسیحات اربعه را کافی می داند یا به یک بار دست زدن بر خاک در تیمم اکتفا می کند، سپس آن مرجع فوت کند و مقلد از کسی تقلید کند که تعدد را واجب می داند، اعاده اعمال گذشته بر او واجب نیست. همچنین اگر عقد یا ایقاعی را به واسطه تقلید از مجتهدی صحیح شمرد و سپس آن مجتهد فوت کند و او از کسی تقلید کند که حکم به بطلان می کند، مقلد می تواند بنابر صحت بگذارد؛ بلکه در اعمال بعدی اش می بایست مطابق فتوای مجتهد دوم عمل کند.

اما اگر از کسی که قائل به طهارت چیزی مثل غسله است تقلید کند، سپس مرجع او فوت کند و او از کسی تقلید کند که فتوا به نجاست آن چیز داده است، پس نمازها و اعمال گذشته اش صحیح است، هر چند از این شیء در آنها استفاده کرده باشد، اما آن چیز اگر باقی است دیگر محکوم به طهارت نیست. همچنین است در حکم به حلیت و حرمت، پس اگر مجتهد اول فتوا به جواز ذبح با غیر آهن را بدهد

۲۹. التعلیقة علی منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۶. تفصیل این فتوا در کتاب الفتاوی الواضحة آمده است ولی احتیاط در اعاده در آنجا حذف شده است: (ر. ک: الفتاوی الواضحة، ص ۲۶).

و او حیوانی را به غیر آهن ذبح کند و مجتهد وی فوت کند و او از کسی تقلید کند که قائل به حرمت ذبح با غیر آهن است، اگر آن حیوان را فروخت یا مصرف کرد، حکم به صحت بیع و اباحه اکل می شود، اما اگر حیوان ذبح شده هنوز موجود است، بیع و اکل آن جایز نیست.^{۳۰}

ما فرق میان مثال عقد و ایقاع و مثال ذبح را نمی فهمیم. اگر مفاد حدیث یونس، اطمینان و آرامش نسبت به هر عمل وضعی یا تکلیفی است، پس باید حکم به صحت هر یک از عقد و ایقاع و ذبح واقع در زمان اول شود و آثار صحت در زمان دوم نیز مترتب باشد؛ هر چند در زمان دوم، عقد و ایقاع و ذبحی که مطابق نظر اول انجام گرفته صحیح نباشد. و اگر مفاد حدیث مزبور به لحاظ حصول امتثال و عدم حصول امتثال باشد، یعنی به لحاظ وقوع عمل بر اساس حکم تکلیفی در زمان اول باشد، در این صورت آثار صحت بر هیچ یک از این امور در زمان دوم مترتب نخواهد بود.

به نظر ما برداشت دوم، یعنی اینکه روایت ناظر به وقوع عمل بر اساس حکم تکلیفی در زمان اول است، ترجیح دارد؛ زیرا فزع و استراحتی که در روایت آمده و از آن اجزا را فهمیدیم، منصرف به فزع و استراحت به لحاظ امتثال وظایف است، و ارزش صحت و فساد امور دیگر، در نهایت به امتثال و عصیان بر می گردد. اگر در این استظهار شک شود، به اصل رجوع می کنیم که گفتیم اصل در احکام ظاهری، عدم اجزا است و ما اجزا را در اینجا به دلیل تعبیدی که روایت یونس است، ثابت کردیم، پس باید به قدر متیقن از آن اکتفا کنیم.

۳. اگر در مورد تساوی دو فقیه، قائل به تخییر شدیم و گفتیم این تخییر یک تخییر فقهی است، نه اصولی، یعنی آنچه بر مقلد منجز است حتی در فرض ابطال فتوای دیگری، مقدار جامع بین دو فتواست، نه اینکه هر فتوایی را برای تقلید

۳۰. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴۱.

انتخاب کند. همچنین اگر قائل به تخییر استمراری شویم، سپس مقلد براساس آن، به فقیه دوم عدول کند، بعد از آن که به فتوای فقیه اول عمل کرده است، اجزا در اینجا نتیجه طبیعی مبانی تخییر فقهی استمراری خواهد بود و برای اثبات اجزا نیازی به مباحثی که مطرح کردیم، نیست. آنچه در گذشته و آینده بر او منجز می باشد، جامع بین دو فتوا است و در عمل گذشته اش، ضمن عمل به فتوای اول به قدر جامع عمل کرده است و عدول از اعمال گذشته نکرده تا اعاده یا قضا بر او واجب باشد. بله، گاهی مقلد، علم اجمالی به بطلان یکی از دو عملش دارد؛ مانند اینکه در ظرف زمانی مشابهی، یک نماز را بر اساس فتوای مرجعی قصر بخواند و نماز دیگر را براساس فتوای دیگر تمام بخواند، در اینجا اجمالاً می داند که یکی از دو نمازش باطل است. بله، گاهی علم تفصیلی به بطلان پیدا می کند مانند اینکه ظهر را براساس فتوای مرجعی قصر بخواند و عصر را براساس فتوای دیگر، تمام بخواند با اینکه هر دو نماز در موقعیت یکسان بوده است. در این صورت، به سبب زیاد کردن دو رکعت و یا به سبب فوت شدن شرط مترتب میان دو نماز، علم تفصیلی به بطلان نماز عصر دارد، ولی این مشکلات، مربوط به قول به تخییر استمراری است که بحث آن خواهد آمد.

۴. اگر مقلد از رأی اول به رأی دوم عدول کند، با اینکه رأی اول به لحاظ زمان خودش بر رأی دوم ترجیح دارد، در این صورت اجزا بدون نیاز به مباحث گذشته یک امر طبیعی خواهد بود، مانند اینکه تقلید از اعلم کند و سپس اعلم فاسق شود، در این صورت او بنابر دلیل تعبدی شرط عدالت به تقلید از غیر اعلم روی می آورد. پس فتوای دوم، کاشف از بطلان فتوای اول در زمان خودش نیست؛ زیرا فتوای اول به لحاظ زمان خودش فتوای فقیه جامع الشرایط بوده است و فقیه اول نسبت به فقیه دوم حتی در زمان دوم نیز اعلم است. پس واجب است بر تقلید فقیه اول به لحاظ اعمالی که در زمان عدالت آن فقیه انجام داده است باقی بماند.

البته، اجزای مستفاد از این بیان فقط یک اجزای ظاهری است. این بیان ثابت می‌کند چیزی که آن فتوا را در زمان خودش ساقط کند، وجود ندارد؛ یعنی براساس این بیان، اجزا نسبت به بقای حجیت آن فتوا به لحاظ آن اعمال مترتب می‌شود و روشن است که حجیت فتوا چیزی جز حجیت ظاهری نیست، پس اجزایی که از محض حجیت آن فتوا استفاده می‌شود نیز، ظاهری است.

در نتیجه، اگر دلیل اجزا منحصر به این باشد، مقلد باید از گرفتار کردن خود در علم تفصیلی به خلاف پرهیز کند؛ یعنی اگر مقلد نماز ظهر را براساس تقلید از فقیه اول، قصر بخواند و سپس آن فقیه فاسق شود و عدول به کسی که فتوا به تمام داده است بر مقلد واجب شود، باید نماز ظهر را به صورت تمام اعاده کند، نه به سبب اینکه نماز قصرش نسبت به تکلیف ظهر معجزی نبوده است، بلکه به این سبب که نماز عصرش صحیح باشد.