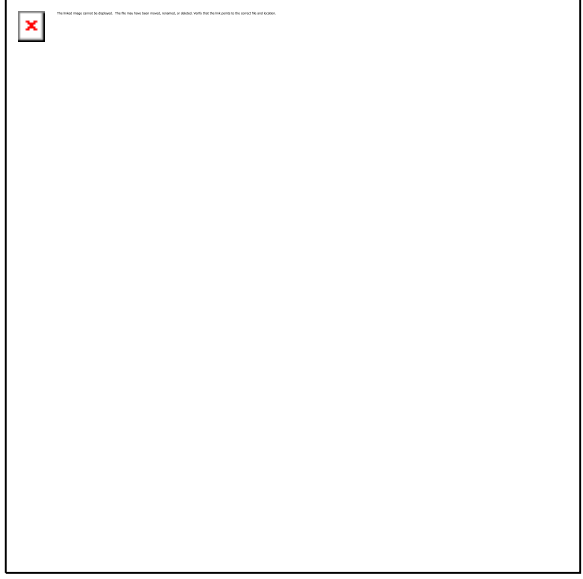




This text may appear in English. The file has been auto-translated. Accuracy is not guaranteed. Please refer to the original document.



هو العليم

دوره علوم و مبانی اسلام و تشیع (۴)

رسالة اجتهاد و تقلید

تقریرات بحث اجتهاد و تقلید

از

مرحوم آية الله حاج شيخ حسين حلي اعلى الله مقامه

تأليف:

حضرت علامه آية الله حاج سيّد محمد حسين

حسيني طهراني

قدس الله سرّه

ترجمه و تعليقات:

سيّد محمد محسن حسيني طهراني

قال الصادق عليه السلام:

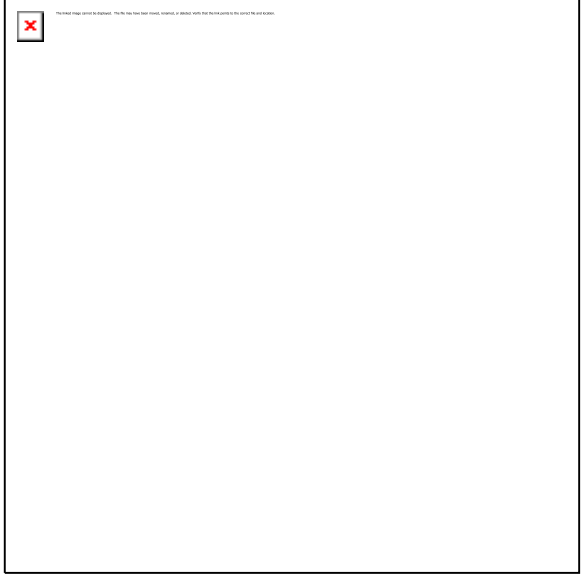
أَهْرَبُ مِنَ الْفُتْيَا هَرَبَكَ مِنَ الْأَسَدِ.

امام صادق عليه السلام فرمودند:

«از فتوا دادن پرهیز همان طور که از شیر درنده

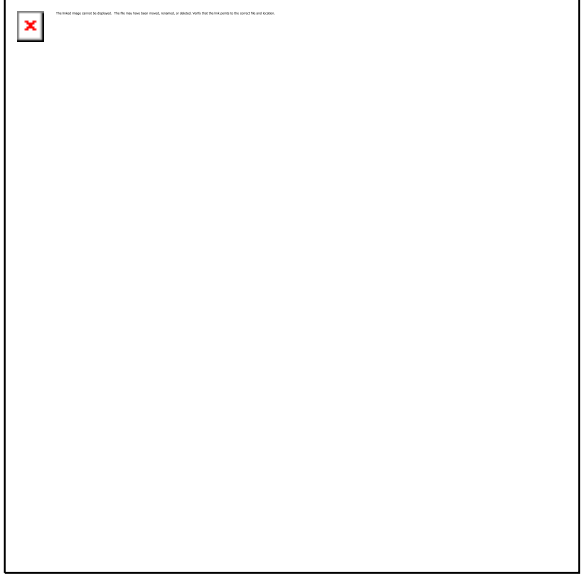
فرار می کنی!»

بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۲۶



تصوير حضرت آية الله حاج شيخ حسين حلي،

رضوان الله عليه



تصویر حضرت علامہ آیة الله حاج سید محمد

حسین طهرانی، قدس الله سره

در کتابخانه منزل مشهد مقدس

فهرست مطالب

مقدمه مترجم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ يَا ذَا الْعَرْشِ الْمَجِيدِ وَالْمَنْ الْقَدِيمِ وَالْعَطَاءِ الْعَمِيمِ وَالصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ، يَا ذَا الْكَلِمَاتِ التَّامَّاتِ وَالِدَعَوَاتِ الْمُسْتَجَابَاتِ، أَفْضِ صَلَاةَ صَلَوَاتِكَ وَسَلَامَةَ تَسْلِيمَاتِكَ عَلَيَّ أَوَّلَ التَّعِينَاتِ الْمُفَاضَةِ مِنَ الْعِمَاءِ الرَّبَّانِيِّ وَالْآخِرِ التَّنَزَّلَاتِ الْمُضَافَةِ إِلَى النَّوْعِ الْإِنْسَانِيِّ، كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ ثَانِيٌّ، وَ عَلَيَّ آلِهِ الْأَطْهَارِ الْمُتَّجِبِينَ الْأَخْيَارِ الَّذِينَ أَذْهَبَتْ عَنْهُمْ الرَّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَطَهَّرَتْهُمْ تَطْهِيرًا.

حمد و سپاس لایزال حضرت ذات ذوالجلال را سزااست که بر این حقیر مسکین منت نهاد و توفیق اقدام به طبع و نشر یکی از نفیس ترین و راقی ترین آثار علمی عالم بالله و بأمر الله، حضرت علامه آیه الله علی الإطلاق حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی - روحی له الفداء - را به او ارزانی فرمود.

این سفر قویم یادگار دوران تحصیل و اقامت ایشان در نجف اشرف، آستان ملائک پاسبان

حضرت مولی الموالی صاحب ولایت مطلقه و
لا یتناهی الهیّه امیرالمؤمنین علیه السّلام
می باشد، که به نام اجتهاد و تقلید مسمّی گردیده
است. یادگاری که از حضور مجلس درس عالم
عابد و رِع، علامه خبیر و متضلع، استاد الأساتید
آیه الله العظمی مرحوم حاج شیخ حسین حلّی
- أعلى الله مقامه - حاصل گردیده است.

شمه‌ای از احوال آیه الله حاج شیخ حسین حلی

رضوان الله علیه

مرحوم علامه طهرانی - رضوان الله علیه - در زمان حیات خود پیوسته از این عالم جلیل القدر به عظمت و علو روح و صفای ضمیر و خلوص نیت و اقتدار علمی و تزلّع بر مبانی و فروع، و احاطه‌ای اعجاب‌انگیز بر احادیث و آثار معصومین علیهم السّلام و نیز اشراف بر تاریخ و تفسیر و کلام و نوآوری‌های متداوله عصر خویش و قضایای مستحدثه راه‌یافته از فرهنگ و تمدن غرب، یاد می‌نمودند؛ و این نکته را در شکل‌گیری ذهن و قّاد ایشان در ادراک متین و اتقان نظر نسبت به مسائل و مبانی دخیل می‌دانستند. مطالعات ایشان در کتب مارکسیستی و عقاید آنها و نیز مبانی سست و خرافی پیرامون خلقت انسان و فلسفه داروین و به طور کلی مبانی دهریین، به اندازه‌ای بود که موجب شگفتی مرحوم والد شده بود.

ایشان می‌فرمودند:

روزی به منزلشان برای توضیح و رفع ابهام پاره‌ای از مشکلاتم رفته بودم. در اثناء بحث به مناسبتی ایشان مرا به صندوق بزرگی هدایت کردند، و هنگامی که درب صندوق را باز کردند دیدم تمام این صندوق مملوّ از کاغذها و

نوشته‌های ایشان است و سپس به من فرمودند:
«اینها تمام نوشته‌هایی است که از کتب مادّیین
جمع‌آوری کرده‌ام.»

تضلع اعجاب‌انگیز مرحوم حلّی در علوم مختلف، به خصوص در تاریخ اسلام
تضلع ایشان بر تاریخ و به خصوص تاریخ
اسلام، اعجاب‌انگیز بود و در بسیاری از مباحث
در درس‌های فقهی و اصولی خویش، از نکات و
ظرائف تاریخی جهت اثبات مطلب بهره
می‌بردند.

و اما تضلع ایشان در فقه و اصول زبانزد اهل
فنّ و حوزه نجف بوده است و از او به عنوان
مبرزترین شاگرد مرحوم نائینی - قدس سرّه - نام
برده می‌شد، و چه بسا بسیاری ایشان را بر استاد
ترجیح می‌دادند.^۱ دقت نظر و احاطه غریب
ایشان بر

مدارک فقهی گاهی به حدّ اعجاب می‌رسید؛ و
چه بسا در بحث از مسأله‌ای، روایت و کلامی را از
مباحث دیگر که هیچ‌گونه توقّعی را در اثبات و تأیید
مسأله ایجاب نمی‌نمود، به میان می‌آوردند و مسأله

^۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون تسلط آقا شیخ حسین حلّی - رضوان الله
علیه - در فقه و اصول رجوع شود به ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۲،
ص ۳۵.

را اثبات می‌کردند؛ و این نکته جز برای خبراء به مبانی استنباط و مجتهدین متضلع قابل فهم نیست، که البته توضیح این مطلب در پاورقی‌های اصل کتاب خواهد آمد؛ إن شاء الله.

و اما دوری ایشان از مسائل اجتماعی و مناصب مرجعیّت و امور حسبیّه و التزام به تقوا و ابتعاد از حطام دنیوی و هواهای نفسانی، که خود داستانی مفصل و حکایت دیگری دارد.

سیره مرحوم حلّی در ترجیح مصالح اسلام بر

منافع ظاهری و دنیوی خویش

دغدغه آن بزرگوار در تصدّی و یا عدم آن صرفاً و انحصاراً حفظ آبروی اسلام و شئون شریعت بوده است، و در هر جا قدمی پیش می‌نهاده‌اند این منظور فقط مورد نظر او بوده و در هر جا توقّف می‌نموده است مصالح اسلام را بر منافع ظاهری و دنیوی خویش ترجیح می‌داده است، و به اغواء اهل دنیا و اغراء متملّقین توجّهی نمی‌نموده است و پیوسته بر نفس خود از غلبه هوی و تکالب بر جیفه دنیا و ریاسات، حاکم بوده است و به کسی اجازه جرأت دخالت در امور خود را نمی‌داد و از اطرافیان و اصحاب بیوت فتنه‌انگیز سخت در حذر بود؛ و این شیوه

تمامی بزرگان و برگزیدگان الهی است که دائماً مراقب جریانات اطراف خود و متنفذین از اصحاب و به خصوص اقرباء و منتسبین به خویش می‌باشند و هیچ‌گاه کوچک‌ترین حرکت و تصرف آنان را از انظار خود دور نگه نمی‌دارند.

توصیه مرحوم علامه بر پرهیز از وساوس و

اغوای مریدان و حواریون ناآگاه

مرحوم والد معظم - رضوان الله علیه -

پیوسته این حقیر را از وقوع در چنین فتنه‌ای

برحذر می‌داشت و می‌فرمود:

بر شما باد که از اطرافیان و وابستگان به حریم خود به شدت مراقبت نمایید! این مریدان و حواریون، انسان را با لطائف‌الحیل و انواع ترفندها و تشویه افکار و بیان خلاف واقع و تغییر و تفسیر حوادث به مقتضای امیال و اهداف نفسانی خویش در مسیر و طریق شیطانی خود، ناخودآگاه قرار می‌دهند و همواره با وسوسه‌ها و تملق‌ها و مکرها ذهن و نفس انسان را با افکار شیطانی و تلبیس‌های خویش هماهنگ می‌سازند؛ و در این زمینه‌سازی چنان استادانه و مکارانه عمل می‌کنند که انسان آنان را همچون پدری دلسوز و برادری شفیق و صدیقی رفیق می‌پندارد که ابداً احتمال شائبه‌ای از مکر و نفاق و تزویر در تصرفات آنان نمی‌دهد و آنان را پیوسته در کنار خویش و همراه خویش و ملازم با خود در سفر و حضر قرار می‌دهد، و از مکر و تزویر آنان در تنظیم امور دنیوی و تنسیق نظام اجتماعی خویش بهره می‌گیرد و رأی و نظر آنان را بر افراد دلسوز و به دور از هوی و هوس‌های شیطانی ترجیح می‌دهد و به نصیحت و اندرز مشفقین وقعی نمی‌گذارد و از آنان دوری می‌گزیند و از ملاقات و دیدار با آنان اجتناب می‌ورزد.

و این روش و سیره اگر هم‌چنان ادامه پیدا

کند طولی نخواهد کشید که ذهنیت و طرز تفکر و شکل‌گیری تصوّرات و ترتیب قیاسات او به همان کیفیت و نحوه تفکر آن شیاطین متبدّل خواهد شد، و حتی از آنان جلوتر خواهد رفت و رو به مهالک و باتلاق‌های کُشنده و خسران ابدی، و در نهایت پذیرش قهر و غضب الهی و ورود در آتش دوزخ و نکبت و بوار لایزال سرعت و سبقت خواهد گرفت.

طرد نمودن آیه الله سیّد عبدالهادی شیرازی

یکی از منتسبین خویش را به دلیل دخالت در

امر مرجعیّت

مرحوم والد - رضوان الله علیه - می‌فرمودند:
یکی از اعظام و فقهای معروف نجف که چندی مرجعیّت عامّه را نیز حائز گشته بود، مرحوم آیه الله سیّد عبدالهادی شیرازی - اعلی الله مقامه - بود که دارای مراتبی از تهذیب و حالات معنوی و درجات روحانی و مکاشفات برزخی بوده، به طوری که در بسیاری از شب‌ها به واسطه غلبه واردات ملکوتیه و بارقه‌های الهی تا صبح قدرت بر خوابیدن و استراحت از او سلب می‌شد و هم‌چنان در حال جذب‌های ربّانی شب را به صبح می‌رسانید.

ایشان وقتی مشاهده کرد که برخی از منتسبین به او در امور مرجعیّت و ارتباطات اجتماعی او دخالت می‌کنند، آنها را طرد نمود و از بیت خود بیرون کرد و تا آخر عمر به منزل خویش راه نداد و از آنان فاصله گرفت.^۱

آری، این چنین است روش و ممشای مردان الهی که حفظ و صیانت از حریم شرع را بر مصالح و تعیّنات این دار فانی ترجیح می‌دهند و آن لؤلؤ تابناک فلاح و حیات اخروی را به خرمهره‌های ترفّه و لذّات شهوانی دنیای دنیّ نمی‌فروشند و تعویض نمی‌کنند: «صَبَرُوا أَيَّامًا قَصِيرَةً أَعْقَبَتْهُمْ رَاحَةً طَوِيلَةً.»^۲

استنکاف مرحوم حلّی از مرجعیّت و زعامت

عامه

مرحوم علامه آیه الله حاج شیخ حسین حلّی - اعلی الله مقامه - از زمره چنین افرادی بود. این مرد بزرگ که بطل میدان علم و فقاہت و شخص فرید وادی مرجعیّت به شمار می‌آمد، هنگامی که مشاهده کرد از جنبه امور ظاهری و کیفیّت حیازت این منصب و جری امور، مرحوم آیه الله حکیم - قدس سرّه - بر او پیشی گرفته است از

^۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون احوال آیه الله سید عبدالهادی شیرازی رجوع شود به مهر تابناک، ج ۱، ص ۱۰۵.

^۲ نهج البلاغه (عبده)، ج ۲، ص ۱۶۰.

ادامه و استمرار مسیر مرجعیّت و تصرّفات در این ورطه اعلام انصراف نمود و اطرافیان و متصدیان تدبیر و تنظیم این مسئولیّت را از ادامه این حرکت بر حذر داشت و منع نمود و فرمود: از این پس پیگیری مسأله مرجعیّت و استمرار این حرکت از ناحیه ما تضعیف اسلام و موجب وهن دین مبین خواهد شد.

و با آنکه خود بی شکّ و شبهه بر مرحوم آقای حکیم تفوّق علمی قاطعی داشت، در مجالس ایشان شرکت می کرد و در حوزه استفتاء او حضور می یافت و به

نامه‌ها و سؤالات وارده پاسخ می‌گفت، و تا آخر عمر شریف خود به تأیید و تسدید مرحوم حکیم و حضور در این مجالس ادامه داد.^۱

تواضع خاص مرحوم حلّی نسبت به اولیای الهی و عرفای بالله

مرحوم علامه شیخ حسین حلّی نسبت به اولیای الهی و عرفای بالله با تواضع خاص از مراتب ایشان یاد می‌نمود و خود را در قبال آنان ناچیز می‌شمرد و به عظمت روح و علو مقامات آنان و حقارت خویش اعتراف می‌نمود و وصول به مدارج راقیه توحید و تجرّد را از آن برگزیدگان از عرفای شامخین و علمای بالله و بامر الله برمی‌شمرد، و خود را فاقد چنین مراتبی از قُرب و تجرّد می‌دانست.

مرحوم والد - رضوان الله علیه - می‌فرمودند: بارها اتفاق افتاد که مرحوم حلّی در مجلس درس وقتی که به مناسبتی سخن از مرتبت و مقام مرجعیّت عامّه و حائزیت شرایط تقلید به میان می‌آمد و روایت معروف: «وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالِفًا عَلَى

^۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون حضور آیه الله شیخ حسین حلّی در دفتر استفتاء آیه الله حکیم رجوع شود به ولایت فقیه، ج ۲، ص ۳۳.

هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ، فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلَّدُوهُ.^۱ را

مطرح می‌کردند، در حالی که اشک از چشمان ایشان جاری بود می‌فرمودند:

«این مقام فقط درخور شأن و مرتبت خاصان از راه‌یافتگان به حریم الهی است، نه برای امثال من...^۲ که هیچ از این مطالب و مقامات خبری و اطلاعی به دست نیاوردیم، این مقامات ارتباطی به ما ندارد و ما نسبت به کُنه و حقیقت آنها بیگانه‌ایم.»

این بود شمه‌ای از احوال و اوصاف مرحوم حلّی - رضوان الله علیه - شخصیتی کم‌نظیر در حوزه علمیه نجف که همگان در تفوق علمی او بر اقران و امثال متفق بودند و در صفای باطن و خلوص فعال او تردیدی نبود به طوری که مرحوم والد - قدس سرّه - از ایشان به علامه حلّی ثانی تعبیر می‌فرمودند.^۳

قدّس الله سرّه و رضوانه علیه و حشره مع

^۱ الإحتجاج، ج ۲، ص ۴۵۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳۱.

^۲ این قلم به واسطه شرم نگارش نتوانست لفظ صریح ایشان را در متن ذکر کند، اما برای اثبات طهارت نفس و علو روح آن رجل الهی - رضوان الله و برکاته علیه - مناسب می‌داند در پاورقی بیاورد: «الاغ».

^۳ جهت اطلاع بیشتر پیرامون احوالات مرحوم آیه الله شیخ حسین حلّی رجوع شود به ولایت فقیه، ج ۱، ص ۲۵۱؛ ج ۲، ص ۳۲.

أوليائه المقربين و جزاه الله عن الإسلام و المسلمين
خيرَ جزاء المعلمين و المربيين، بمحمد و آله
الطاهرين.

شمه‌ای از احوال حضرت علامه طهرانی رضوان الله علیه

و اما شخصیت دیگر این کتاب که مقرر
مطالب درسی و تلمیذ مرحوم حلّی است،
حضرت آیه الله العظمی و حجّته الأكبر افتخار
مکتب تشیع و اسلام و مُحیی ارکان شریعت
غراء، لوادار مکتب توحید و عرفان، زعیم مدرسه
ولایت و امامت، کامل به کمالات ربّانی، وافد
حریم کبریاء سبحانی، متحقّق به فقه الله الأكبر،
حسنه دهر و فرید عصر، عالم بالله و بأمر الله،
سیّد الفقهاء و المجتهدين، مرحوم والد معظم،
حاج سیّد محمد حسین حسینی طهرانی - أفاض
الله علیه من نفحات قدسه و قدّوسه و انار الله
براهینه فی المعارف الحقّة الإلهیه - انسان العین و
عین الإنسان می باشند.

ایشان قطعاً و یقیناً از مصادیق لا یُنکر کلام
مولا امیرالمؤمنین علیه السّلام بودند که فرمود:
هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الْبَصِيرَةِ، وَ بَاشَرُوا
رُوحَ الْيَقِينِ وَ اسْتَلَانُوا مَا اسْتَوْعَرَهُ الْمُتَرْفُونَ، وَ
أَنَسُوا بِهَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْجَاهِلُونَ، وَ صَحِبُوا
الدُّنْيَا بِأَبْدَانِ أَرْوَاحِهَا مَعْلَقَةً بِالمَحَلِّ الْأَعْلَى؛
أُولَئِكَ خُلَفَاءُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَ الدُّعَاةُ إِلَى دِينِهِ، آه
آه شوقاً إلى رؤيتهم^۱

مرحوم علامه والد - قدس الله رمسه - از
معدود فقهای بود که حقیقت ملاکات احکام و
کنه مبانی و موازین تشریح را از مصدر ولایت و
منبع رسالت اتخاذ می نمود و از این جهت
می توان او را در عصر خویش عظیم النّظیر به
حساب آورد.

اساتید و مرییان مرحوم علامه

در حوزه فلسفه و حکمت به مدّت هفت سال
از محضر فیلسوف شرق و استاد الكلّ فی الكلّ،

^۱ همان مصدر، دفتر پنجم.

علامه طباطبایی - قدس سره - لیلاً و نهراً
مستفیض و مستفید بود به نحوی که در میان
فضلاء و علمای حوزه قم به زمیل و ألیف بیت
علامه طباطبایی معروف شده بود، و با ذهن وقاد
و استعدادی کم نظیر و حافظه‌ای اعجاب‌انگیز به
عمق و کنه حکمت متعالیه و مبانی رصین و
رشیق او دست یافت. و خود در آراء حکمی
صاحب نظر و رأی گردید به نحوی که علامه
طباطبایی برای افاضه و افاده بیشتر ملزم شدند که
جلسات خصوصی بین الأثنینی برایشان برقرار
نمایند، و فرمودند:

من نمی توانم به سؤالات شما در جلسه درس پاسخ دهم، جلسه درس قدرت و توان طرح مطالب شما را ندارد؛ فلذا این مطالب را در جلسه خصوصی مطرح می کنیم.

و در همان وقت تحت ارشاد و ارادت سلوکی و عرفانی مرحوم علامه به مدت هفت سال از برنامه سلوکی و پرداختن به اذکار و اوراد و قیام الّیل و مراقبه دریغ نوزیدند.

و پس از هجرت به عتبه مقدسه امیرالمؤمنین علیه السلام و باب مدینه علم سید المرسلین از محضر اساتید وقت: مرحوم آیه الله حاج شیخ حسین حلّی و خویی و شاهرودی و آقا شیخ آغا بزرگ طهرانی به مدت هفت سال بهره مند گشتند به طوری که در تمامی علماء و فضلاء نجف مشاراً بالبنان شدند، و به تصدیق فضلاء نجف در صورت بقاء در حوزه، مرجعیّت شیعه مطلقاً در انحصار ایشان قرار می گرفت.

اساتید مرحوم علامه در سیر و سلوک و توحید

حضرت حق

در زمان اقامت در نجف علاوه بر جدیّت و ممارست غیر عادی در مباحث علمی و فنون ظاهری، به دستورات سلوکی مرحوم استاد علامه طباطبایی ادامه می دادند و از صحبت و

مجالست فقهای صالحین و عباد مکرمین:
مرحوم آیه الله سیّد جمال الدین موسوی
گلپایگانی و آیه الله سیّد عبدالهادی شیرازی و
آیه الله هاتف قوچانی و دیگران، محظوظ بودند.
و در همین سنوات با عارف واصل و مربّی
نفوس، مرحوم آیه الله انصاری همدانی - قدّس
سرّه - باب مراودت و ارادت گشوده شد و
سالها از محضر ایشان مستفید و مستنیر بودند.

رسیدن حضرت علامه به عارف کامل و موحد

واصل حضرت سیّد هاشم حداد رضوان الله

علیهما

تا اینکه در سال آخر اقامت در نجف به مراد
و مطلوب و گمشده خویش که سالیان سال در
انتظار رؤیت و ملازمت او دیده به تقدیر بسته
بودند رسیدند و با مشاهده جمال بی مثال عارف
کامل، شاگرد سلوکی و عرفانی حضرت سیّد
الفقهاء و الصّدّیقین و سند الأولیاء کاملین،
مرحوم آیه الله العظمی حاج سیّد علی قاضی، به

نام حضرت حاج سید هاشم حدّاد - رضوان الله
علیهما - دیگر جای خالی در فکر و قلب و ضمیر
خویش نیافتند و یکسره دل و دین به این ولی ربّانی
سپردند و به اوج مقصود و ذروه مطلوب دست
یافتند.

مرحوم علامه طهرانی بارها می فرمودند:

من وقتی به حدّاد رسیدم به همه چیز رسیدم و او
برای من فرد دیگری بود.

تلمذ در خدمت چنین استاد و عارفی به
مدّت بیست و هشت سال، و وصول به مراتب
شهود و فناء فی الله و رجوع به عوالم بقاء، از
ایشان عارف و فقیه و حکیمی عدیم‌النظیر به
وجود آورد که به تأیید و اعتراف استاد خویش،
«سید الطائفتین» گردید.

مرحوم علامه طهرانی پس از مراجعت از
نجف اشرف، حدود بیست و دو سال در طهران
به وعظ و ارشاد و تربیت مستعدّین و دستگیری
دردمندان در سیر و سلوک الی الله همّت
گماشت، و پس از انقلاب ایران به عتبه مقدّسه
حضرت ثامن الحجج علیه السّلام ملتجی گردید
و تا پایان عمر به تألیف و تصنیف دوره «علوم و
معارف اسلام» پرداخت. در این کتاب‌ها و
مقالات، مبانی و اصول مکتب و مدرسه تشیّع

تبیین و تفسیر شده است؛ و به تحقیق می توان
اذعان نمود که تألیفی این چنین شیوا و پر محتوا
در فرهنگ شیعه تا کنون نیامده است.

نتایج اندکاک و انحاء نفس قدسی حضرت

علامه در ساحت ولایت کبرای الهی

مطالب و نوشتجات و سخنرانی های او از
همان افق و ذروه های تراوش نموده است که
لواداران دین حنیف و حمّله وحی از آنجا سخن
گفته اند، و این است نتیجه اندکاک و انحاء
نفس قدوسی او در ساحت ولایت کبری؛ و بدین
جهت است که هیچ گاه خواننده از تکرار مطالعه
و تحقیق در مطالب ایشان خسته و دلگیر
نمی شود. و این حقیر پس از گذشت و انقضاء
عمر و ممارست با آثار بزرگان و زعمای دین،
اعتراف می کنم که: هرگاه مطلبی از ایشان و لو
مکرر مطالعه کرده ام حقایقی نو و افقی جدید به
رویم باز شده است که با مطالب گذشته تفاوت
داشته است؛ چنانچه

مرحوم قاضی - رضوان الله علیه - می فرمود:

من هشت بار مثنوی مولانا جلال الدین رومی
- قدس الله سره - را مطالعه نمودم و هر بار
مطلبی جدید جدای از مطالب پیشین برایم
مکشوف شده است.

پرده برداشتن حضرت علامه از افقها و

لایه‌های باطنی دین هنگام طرح مبانی فقه

علامه طهرانی در طرح مبانی فقه از افق‌هایی
پرده برمی داشت که اطلاع بر این آفاق جز برای
کسی که قلب و ضمیرش فانی در مراتب توحید
و ولایت شده باشد، ابداً امکان نخواهد داشت.
و این چنین مطالب عالی و حقایق راقیه را هر
کسی توان فهم و پذیرش نداشت، حتی اساتید
معظم ایشان همچون علامه طباطبایی در پاره‌ای
از این مبانی با ایشان در اختلاف و فاصله بودند.
و حقیر در بعضی از جلسات با علامه طباطبایی
شاهد و ناظر بودم که در بعضی از مسائل سلوکی
و فقهی و تقلید متفاوت بودند و هر کدام از افقی
خاص به مطالب می نگریستند و معتقد بودند.

و اکنون که این قلم به ذکر و یاد صالحین
موفق گردیده است، وقتی به آن مباحث و مطالب
می نگرم سر تعظیم و انکسار در پیشگاه مرحوم
علامه والد - قدس سره - فرود می آورم و بر روح

پر فتوح آن رجل الهی و بطل عرصه معرفت و

اتقان درود می فرستم؛ رضوان الله علیهما.

تفاوت‌ها و ویژگی‌های حضرت علامه نسبت

به سایر اساتید ایشان

و اما تفاوت بین ایشان و سایر اساتیدشان، چه

در قم و چه در نجف، به نحوی بود که در قیاس

و معیار نمی‌گنجد. و حقیر راقم این سطور پس

از طیّ سالیان متمادی در حوزه‌های علمیّه و

اشتغال به مباحثات عالیّه در طی سی سال، تازه

به مبانی و دیدگاه ایشان در مسائل فلسفی و

عرفانی و فقهی در خور فهم و

سعه خود دسترسی پیدا نمودم؛ و به حول و قوه
پروردگار تا جایی که ظروف و مقتضیات اجازه
دهند، به نشر و تفسیر و تبیین آنها برای شیفتگان
مدرسه اهل بیت علیهم السّلام و پویندگان مکتب
ولایت و امامت خواهم پرداخت؛ إن شاء الله تعالی.

برای روشن شدن مسأله و تذکر و تنبّه برای
اخوان فضلاء و مجتهدین و اهل درایت مناسب
می بینم به ذکر داستانی پردازم که خود نیز شاهد
و ناظر در قضیه بوده‌ام و حقیقت مبانی رشیکه و
رقیقه مکتب ولایت و زعمای شایسته و حقیقی
آن را بالعیان دریافته‌ام.

تخریب مدرسه خیراتخان مشهد و مقایسه آن

با تخریب منازل برای توسعه مسجد الحرام

در سنواتی که مرحوم والد - قدس سره - در
مشهد مقدس رحل اقامت افکنده بودند و
معتکف حریم و حرم کبریائی حضرت ثامن
الأئمّه ارواحنا فداه شده بودند، روزی یکی از
علمای معروف طهران که به مشهد مشرف شده
بود به دیدن ایشان می آید و بنده نیز در منزل و
مجلس حاضر بودم. در ضمن صحبت سخن از
تخریب مدرسه خیراتخان و انضمام آن به
محوطه آستان قدس به جهت توسعه و رفاه حال

زائران به میان آمد، و آن فرد عالم که خود نیز ظاهراً از متصدیان و مسئولان آن مدرسه بود، سخت برآشفته و با شدت و حدت این تخریب را با تعابیر تند و غیر متعارف محکوم نمود و گفت:

من پیش از تخریب رفتم طهران و با مرحوم آیه الله خمینی این مطلب را در میان گذاشتم و گفتم: ببینید در زمان مسئولیت و اقتدار شما چه می کنند و یک امر خلاف شرع بین را - که همان از بین بردن وقف و تغییر و تبدیل آن به موضوعی دیگر است - دارند انجام می دهند!

ایشان از شنیدن سخنان من خیلی متغیر شدند و لرزیدند و گفتند: «فوراً با مسئول آستان قدس تماس بگیرید و بگویید که این کار را انجام ندهند.»

ما از نزد ایشان خارج شدیم و با مشهد تماس گرفتیم تا پیغام ایشان را به فرد مسئول ابلاغ کنیم، ولی هر چه سعی کردیم نتوانستیم با ایشان صحبت کنیم و بالأخره کار از کار گذشت و مدرسه تخریب شد و وقف به کلی زیر پا گذاشته شد و از بین رفت.

پس از ختم سخنان ایشان مرحوم والد -

قدّس سرّه - فرمودند:

در زمان موسی بن جعفر علیهما السّلام، منصور دوانیقی علیه اللّٰعنة به مکه رفت و هنگام انجام طواف مشاهده کرد که صحن مسجد الحرام برای طواف حجّاج کفاف نمی‌دهد و لذا تصمیم گرفت که خانه‌های اطراف مسجد را بخرد و به بنای مسجد الحرام بیفزاید. بعضی از افراد حاضر به فروش شدند و برخی دیگر از فروش منازلشان امتناع ورزیدند. منصور دوانیقی در کار آنان متحیّر گردید، پس دستور داد فقهاء را دعوت کنند و در این باب از ایشان استفسار نماید.

تمامی فقهاء بالإتّفاق حکم نمودند که: کاری نمی‌توان کرد؛ زیرا آنان صاحبان شرعی این خانه‌ها هستند و أخذ بالقوّه و قهراً غصب و حرام می‌باشد و چاره‌ای نیست که از گرفتن این منازل صرف نظر نمایی.

در این هنگام منصور چاره کار را در استفسار از موسی بن جعفر علیهما السّلام دید و یکی به مدینه فرستاد و از آن حضرت تقاضای رفع معضله را نمود. امام موسی بن جعفر علیهما السّلام در پاسخ نامه چنین مرقوم فرمودند:

«دربارهٔ جواز و عدم جواز تخریب این بیوت و توسعهٔ مسجد الحرام، به این فقهاء بگو: آیا بناء کعبه مقدّم بوده است بر تملّک صاحبان این بیوت یا تملّک صاحبان این بیوت بر بناء کعبه مقدّم بوده است؟! و به عبارت دیگر: آیا کعبه در جوار و همسایگی این افراد قرار گرفته است یا اینکه این افراد به جوار کعبه التجاء آورده‌اند و تبرّک جستند؟!»

اگر اینها ابتدائاً در اینجا ساکن بوده‌اند و سپس کعبه در جوار این افراد مستقر گردیده است، حق با اینها می‌باشد؛ و اگر کعبه پیش از اینها بنا شده است و این افراد و پدران‌شان و صاحبان این بیوت پس از بنای کعبه به این مکان مقدّس پناه آورده‌اند، در این صورت حق با کعبه و بیت الله است که متعلّق به همهٔ افراد است الی یوم القيامة، و اینها نمی‌توانند از حقّ کعبه بکاهند و آن را محدود نمایند!

و اگر این افراد با رضا و رغبت و طیب خاطر منازل خود را واگذار

نمودند، فبها؛ و الاً قهراً خانه‌های آنها را
تصرف کن و در عوض منازلی به آنها در جای
دیگر واگذار نما.»

منصور دوانیقی فقهاء را جمع نمود و فتوای امام
موسی بن جعفر علیهما السّلام را برای آنها
قرائت نمود و همگی از این حکم و فتوای متین
و اعجاب‌انگیز متحیر گشتند.^۱

مرحوم والد - رضوان الله علیه - وقتی این
قضیه را نقل کردند آن مرد عالم فوراً گفت:
آقا چطور شما قیاس می‌کنید بین داستان مکه که
حجّ واجب است و بین زیارت امام رضا
علیه السّلام که مستحبّ است؟! و اگر این مسأله
صحیح باشد، می‌توان برای غسل روز جمعه که
مستحبّ است، حکم کنیم فردی که متمکّن از
تحصیل آب نیست برود از جیب مردم پول آب
را بدزدد و بچاپد تا اینکه توفیق غسل جمعه را
پیدا نماید!

و سپس با خنده‌ای که حاکی از نوعی
استخفاف به مطلب است ادامه داد:

زیارت امام علیه السّلام مستحب است و تخریب
وقف شرعاً حرام است، و کجا می‌تواند امر

^۱ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۸۵؛ وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص ۲۱۷؛ مطلع
انوار، ج ۲، ص ۲۳۰.

مستحب با امر حرام شرعاً تقابل و حکومت
نماید؟! آخر این چه کلامی است که می فرماید!
تازه علاوه بر این اصلاً مسأله فیما نحن فيه با
قضیه مکه تفاوت دارد؛ در آنجا ابتدائاً خانه کعبه
ساخته شد و سپس افراد آمدند و در جوار بیت
الله سکنی گزیدند، ولی در اینجا ابتدائاً قریه بوده
است به نام سناباد سپس بدن مطهر امام
علیه السلام را آوردند و دفن کردند؛ پس در
اینجا حق مردم مقدم است بر حق امام
علیه السلام.

مرحوم والد - رضوان الله علیه - هیچ سخن
نگفتند و به سکوت پرداختند و بنده نیز در بهت
و حیرت از این همه جهالت و بی خبری ماندم که
چطور این افراد

را فراگرفته است که فرقی بین استحباب زیارت
ثامن الأئمه و بین غسل جمعه و خوردن گردو همراه
با پنیر نمی گذارند؛ و اسفاه و و مصیبتاه و و جهلا!
آخر این درد را به که باید گفت که ناموس
تشیع و تمام هستی و وجود مکتب حق و همه
سرمایه حیات و همه چیز یک مسلمان، همان
ولایت و امامت است؛ و بدون آن همه ما صفر
صفر صفر می باشیم!

فردا صبح که در خدمت مرحوم والد به حرم
مطهر مشرف می شدیم، من به ایشان عرض
کردم: آقا جان! این مطلب دیروز شما را اینها
اصلاً نمی فهمند تا بخواهند درباره آن تفکر
نمایند! و به طور کلی افق ادراک و فهم این افراد
امکان ندارد به این مبانی و مطالب دسترسی پیدا
کند.

ایشان فرمودند:

بله آقا! اینها خیال می کنند زیارت امام
علیه السلام مثل سایر مستحبات و رفتن به این
طرف و آن طرف است، هزار وقف در ازای یک
زیارت امام رضا علیه السلام پوچ است و محو
است و فانی است؛ هر چه هست در ولایت است
و آن باید رأس و تاج همه امور و مسائل قرار
گیرد، و همه امور باید در راستای تحقق آن

سنجیده و ارزیابی شود.

و سپس فرمودند:

اینها چیزی از دین و شریعت جز مفاهیم و الفاظی نمی‌دانند.

حقیر در اینجا عرض می‌کنم: این سخنان از بنده و امثال بنده نیست، از فردی است که در حوزه نجف به کیاست و درایت و احتجاج و اعلمیّت و حکمت و اتقان زبانزد همگان و مشاراً بالبنان بوده است. و این است فرق بین فقیه و عارفی که دیدگاهش به احکام بر سرچشمه وحی و منبع تشریح گشوده شده است، و بین افرادی که با معرفت سطحی و عامیانه در پایین‌ترین مرتبه از مراتب شناخت و ادراک بسر می‌برند.

در اینجا است که مسأله فوق‌العاده خطیر و حسّاس می‌شود، مخصوصاً اخلاً

روحانی و فضیلتی مکرّم و متولیان ایتم آل محمّد
باید سخت نگران موقعیت و شرایط خویش باشند و
خدای ناکرده به واسطه غلبه هوی و وسوسه شیطان
و توهّمات قدم از جاده حقّ و صدق فراتر نگذارند
و مسئولیت و تعهدی را که از عهده حمل آن
بر نمی آیند به دوش بگیرند و همواره جانب احتیاط
و حزم را رعایت کنند.

دغدغه غریب و زائدالوصف حضرت علامه

نسبت به تقلید و مسأله مرجعیت

مرحوم علامه والد - قدس سره - دغدغه‌ای
غریب نسبت به مسأله حیاتی تقلید و مرجعیت
داشتند و آن را منحصرأ در صلاحیت و توان
فردی می دانستند که نفس او متصل به عالم
ملکوت و منبع تشریح شده باشد، و دخالت سایر
اشخاص را تجاوز از حریم این مسئولیت خطیر
الهی می شمردند. و در این میان در زمان حیات
مرحوم علامه طباطبایی - قدس سره - فقط ایشان
را حائز مرتبت تقلید و منزلت مرجعیت و فتوا
معرفی می کردند.

پرسش حضرت علامه از آیه الله بهجت در

باب غسل و پاسخ ایشان

به یاد دارم در زمان حیات مرحوم والد -

قدّس سرّه - روزی مرحوم آیه الله بهجت - قدّس سرّه - به منزل ایشان تشریف آوردند و از مطالب مختلف سخن به میان آمد. به ناگاه مرحوم والد به طرف مرحوم بهجت متوجّه شدند و فرمودند: یک مسأله‌ای نظر من را به خود جلب کرده است و آن اینکه: اگر فردی به مدّت سی سال تمام غسل‌هایی را که انجام داده باطل بوده است، بنابراین نمازهایی که در این مدّت بجای آورده است چه حکمی پیدا خواهند نمود؟

مرحوم آقای بهجت در پاسخ فرمودند:

اشکالی ندارد؛ زیرا در غسل اجزاء بدن در غسل فوریت شرط نیست و با تراخی می‌شود انجام داد، بنابراین این شخص در غسل اوّل سر خود را قهراً شسته است و در غسل بعدی سمت راست انجام خواهد شد و در غسل سوّم سمت چپ، بنابراین یک غسل کامل انجام داده است!!!

بنده در آن مجلس نتوانستم استغراب خویش را از این پاسخ کتمان نمایم، آخر این نمازهای بین سه غسل که ممکن است روزها به طول انجامد چگونه عن طهارۃ اتیان شده است؟! ثانیاً: جواز تراخی در اجزاء غسل در حدّ تراخی عرفی است نه به طور مطلق و نامحدود! و ثالثاً: ترتیب در اجزاء غسل باید همراه با نیت باشد، مانند وضوء، و در این صورت که بدون نیت محقق شده است اثری مترتب بر او نخواهد شد؛ به خلاف غسل ارتماسی که با یک نیت واحده غسل انجام می‌شود.

من از طرح این سؤال از مرحوم والد خیلی تعجب کردم و نفهمیدم که چه انگیزه‌ای در پشت این قضیه وجود دارد، ناگفته نماند که در آن زمان هنوز مرحوم آیه الله بهجت به طور رسمی متصدی مرجعیّت نشده بودند و حتی مقدمه و زمزمه این قضیه نیز آغاز نشده بود.

پس از رفتن از منزل، خدمت مرحوم والد عرض کردم: این چه سؤالی بود که شما از ایشان پرسیدید با این پاسخی که ایشان دادند؟

ایشان در پاسخ فرمودند:

من می‌خواستم به ایشان بفهمانم که تصدی مرجعیّت و پذیرش مسئولیت فتوای عامّ، بسیار بسیار مسأله خطیر و حسّاسی است و انسان باید

مراقب باشد و بفهمد که ملاکات احکام و مبانی تکلیف در کدام مورد و چه جایگاهی مصادیق خود را پیدا می‌کند؛ ولی ایشان متوجه این مطلب نشدند و پاسخ را به نحو دیگری دادند.

کلام مرحوم حداد در منزل آقا سید عبدالکریم

کشمیری پیرامون خطرات مرجعیت

نظیر این داستان برای استاد سلوکی و عرفانی ایشان مرحوم حاج سید هاشم حدّاد - رضوان الله علیه - اتفاق افتاد که ذکر آن نیز خالی از لطف نمی‌باشد.

یکی از آقازادگان مرحوم حدّاد به نام آقا سیّد قاسم - ائده الله و سدّه - برای حقیر نقل فرمودند:

روزی به اتّفاق مرحوم والد، حضرت حدّاد - قدّس سرّه - به نجف رفتیم و پس از زیارت مولی الموحّدین علیه السّلام به منزل آیه الله حاج سیّد عبدالکریم کشمیری - رحمة الله علیه - وارد شدیم. دیدیم قبل از ما مرد عالم و سیّدی موجّه با آقا سیّد عبدالکریم ملاقات داشته است. مرحوم حدّاد پس از مدّتی شروع کردند دربارهٔ خطرات مرجعیّت و مسئولیّت فوق‌العاده و وساوس شیطان در این مورد و کیفیّت انحراف مسیر و ابتلاء مرجع به آفات نفسانی و حسابرسی از او در روز قیامت، مطالبی مطرح کردند و ما همچنان مبهوت و متحیر که این سخنان چه تناسبی با این مجلس دارد و چطور مرحوم حدّاد این‌طور با جدیّت و حدّت به بیان آنها پرداخته‌اند! به هر حال پس از دقایقی سخنان ایشان تمام شد و از مرحوم آقا سیّد عبدالکریم و آن سیّد عالم مُعَمَّر و موجّه خداحافظی کردند و بیرون آمدیم.

پس از این جریان روزی مرحوم کشمیری را در کربلا ملاقات کردم و ایشان فرمودند:

«پس از رفتن شما آن سیّد از من پرسید: این

شخص که این مطالب را گفت آیا امام زمان بود؟

من گفتم: خیر او امام زمان نیست!

گفت: راستش را به من بگو، این قطعاً باید امام

زمان باشد!

من گفتم: آخر امام زمان که پیر نمی‌شود، چنانچه

در آثار به این نکته اشاره شده است، و این سیّد

اکنون بیش از هفتاد سال از عمرش می‌گذرد!

گفت: حال هر که می‌خواهد باشد، این مرد از

تمام منویّات و مرتکزات ذهن و قلب من یک به

یک اخبار نمود و مرا نسبت به عواقب مرجعیّت

که در صدد آن بوده‌ام و هیچ‌کس جز خدای

متعال از آن خبر ندارد آگاه ساخت، و او یا امام

زمان است و یا مرتبط با امام زمان!»

حضور حضرت علامه در درس‌ها و بحث‌های

مرحوم علامه حاج شیخ حسین حلّی

مرحوم علامه والد - قدس سره - هنگام

توطّن در نجف اشرف به درس‌ها و بحث‌های

مرحوم علامه حاج شیخ حسین حلّی - اعلی الله

مقامه - حاضر می‌شدند، که از جمله آن مبحث

اجتهاد و تقلید است و آن را به نیکوترین وجهی

تقریر و مکتوب نمودند.

علت و انگیزه معلق در چاپ و نشر تقریرات

مرحوم حلّی

حقیر پس از تورق صفحاتی از آن متوجه شدم

که بنای این رساله بر وضع مبانی و اصولی متین و

استوار و چه بسا خارج از فضای متداول و متعارف بین

فضلاء و اهل علم است؛ لذا در صدد برآمدم که ضمن

اقدام به طبع و نشر آن، مطالبی در توضیح و تبیین آن

در پاورقی بیفزایم، گرچه باید اذعان نمود که: این

الثری من الثریّا و این الأرض من الأفق الأعلیٰ.

نکته دیگر اینکه: تقریرات این بحث به قلم

حضرت والد - قدس سره - به زبان عربی تحریر

یافته است؛ ولی از آنجا که مطالعه این ابحاث

برای برخی از اهل فضل ممکن است توأم با کمی

صعوبت باشد، و از طرفی مع الأسف حتی در حوزه‌های علمیّه اشتیاق و رغبت فضلاء به مطالعهٔ مباحث علمی به زبان فارسی بیش از زبان عربی است، لذا حقیر در صدد برآمدن که علاوه بر تزییل مباحث به زبان فارسی، خود متن رساله را نیز به فارسی ترجمه نموده در یک مجموعه طبع و نشر نمایم، و به جهت حفظ امانت و دقت و تأمل بیشتر اصل رساله را با زبان عربی و املاء خود مرحوم والد و تزییلات حقیر به زبان عربی نیز طبع و نشر نمایم.

جالب توجه اینکه آن مرحوم رساله‌ای در وجوب صلاة جمعه در نجف اشرف تألیف کردند که مقتبس از تقریر بحث مرحوم آیه الله حاج سیّد محمود شاهرودی

- رحمة الله عليه - می‌باشد و این بنده آن را به همان کیفیت با تزییلاتی به زبان عربی چاپ و نشر نمودم، امّا چنانچه مشهود است فضلاء و علماء آن بهره و استفاده متوقّع و مطلوب را هنوز از آن ننموده‌اند؛ ولی نوشتارهای دیگری از این قلم که به زبان فارسی است در فرصت اندکی کمیاب می‌شده است؛ و این ضایعه‌ای است برای حوزه‌های علمیّه و مجامع علمی که باید بیش از این بدان توجّه نمود.

تأسّف شدید از تسامح و تساهل فراگیری زبان

عربی در حوزه‌های علمیه

دین و شریعت ما بر اساس لغت عرب نازل شده است؛ کتاب آسمانی ما قرآن، و نماز ما همه به زبان عربی است، تمام آثار و سرمایه سعادت ماندگار از حضرات معصومین علیهم السّلام همه و همه به زبان عربی است؛ آن وقت هرچه می‌گذرد تسامح و تساهل در توجّه به این مسأله بیشتر محسوس می‌شود!

مضافاً به اینکه اکثر قریب به اتفاق آثار علمی و معرفتی از علماء و حکماء و فقهاء و فضلاء تاریخ اسلام به لغت عرب است، و ما بی‌نیاز از ممارست و تحقیق و تدقیق در آن مطالب

نمی‌باشیم. و إن شاء الله در جای خود به این
مسأله نیز خواهیم پرداخت.

در اینجا به نوشتار مقدّمه خاتمه می‌دهیم و باقی
مطالب و ناگفته‌ها را به موارد متناسبه در بحث‌های
کتاب احاله می‌کنیم؛ بحول الله و قوّه و آخر دعوانا أن
الحمد لله ربّ العالمین.

قم المقدّسه

سیزدهم شعبان یک‌هزار و چهارصد و سی و

سه هجری قمری

و أنا الرّاجی عفو ربّه

سیّد محمّد محسن حسینی طهرانی

بخش اول: مباحث اجتهاد

فصل اوّل: حدود و تعاریف اجتهاد

فصل دوّم: وجوب اجتهاد

فصل سوّم: حجّیت حکم و فتوای مجتهد

فصل چهارم: تجزّی در اجتهاد

فصل پنجم: مبادی اجتهاد

فصل ششم: تبدّل رأی مجتهد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

و الصّلاة و السّلام علی خیر خلقه و أشرف بریّته سیّدنا

و نبیّنا محمّد

و علی آله الطّیّین الطّاهرین

و لعنة الله علی أعدائهم أجمعین إلى قیام یوم الدّین

چنین گوید، بنده محتاج و نیازمند به رحمت

پروردگار بی نیاز:

این نوشتار پیش رو، مجموعه‌ای است که از

شرکت در جلسات درس و بحث استادمان

علامه شیخ محمّد حسین حلّی - اَدَامِ اللّٰهِ ظَلَّه

الشّریف - در اصول، استفاده و جمع‌آوری

نموده‌ایم و از خدای منّان توفیق تقریر و تحریر

هرچه نکوتر و منقّح‌تر آن را خواستاریم و از

پروردگار متعال عاجزانه مسألت می‌نماییم که ما

را موفّق به تحصیل رضا و پسند خویش قرار

دهد.

فصل اوّل: حدود و تعاریف اجتهاد

استاد فرمودند: بحث در اجتهاد و تقلید است.

تعاریف اجتهاد از دیدگاه علمای اصول

بدان که برای اجتهاد تعاریف متعدّدی ذکر شده است، همچون:

۱. ملکه استعداد برای استنباط احکام شرعیّه فرعیّه.^۱

۲. به کارگیری تمام توان و استعداد در تحصیل ظنّ به حکم شرعی.^۲

۳. به کارگیری فقیه، استعداد و توان خویش را در تحصیل حکم.^۳

۴. اعمال قدرت و استعداد در تحصیل حجّت.^۴

۵. تحصیل علم و یقین به حجّت شرعیّه.

۶. و یا هم چنان که استاد ما [مرحوم نائینی] فرمودند: «اجتهاد عبارت است از: ملکه‌ای که مجتهد به واسطه آن می‌تواند کبریات را به

^۱ زبدة الأصول، ص ۴۰۷.

^۲ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ص ۲۶۴، به نقل از زبدة الأصول، ص ۴۰۷؛ شرح مختصر الأصول، ص ۴۶۰.

^۳ منتهی الوصول و الأمل فی علمی الأصول و الجدل، ص ۲۰۹؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ۲۴۰؛ الفصول الغروية، ص ۳۸۷؛ تهذیب الوصول إلى علم الأصول، ص ۱۰۰.

^۴ کفایة الأصول فی علم الأصول، ص ۴۶۴.

صغریات متصل نماید و احکام شرعی فرعی را
استنباط نماید.^۱»

ولی با تمام این تفصیل ضرورتی در توضیح
و تفسیر این تعاریف دیده

^۱ منتهی الأصول، ج ۲، ص ۶۱۸.

نمی‌شود و اینکه آیا اینها مانع اغیار و جامع افراد می‌باشند یا خیر؛ زیرا اختلاف در تعبيرات به لحاظ اختلاف در حقیقت و هویت اجتهاد و استنباط نیست و معنای اجتهاد برای همه واضح و آشکار است و در این مسأله اختلافی وجود ندارد، ولی از آنجا که در مقام تبیین مراد برآمده‌اند هر کدام تعبیری را که عنوان مشیر به مقصود داشته است ابراز کرده‌اند گرچه آن تعبیر وافی به مقصود نبوده است.

شرح الإسمی بودن تعاریف اجتهاد

و چه نیکو صاحب کفایة الأصول - قدس سره - در این باب فرموده است:

فقهاء در تعریف اجتهاد در صدد بیان حدّ حقیقی و یا رسم تعریفی آن نبوده‌اند، بلکه صرفاً در مقام شرح الإسم و اشاره به اجتهاد با تعبیر دیگر و الفاظ متفاوت بوده‌اند. گرچه این تعابیر از جهت مفهوم و دلالت اخصّ یا اعمّ از لفظ و مفهوم اجتهاد است.^۱

و در هر حال بحث از معنای اجتهاد و تعریف آن، همچون بحث از اینکه از جهد مشتق است که به معنای بذل طاقت و قدرت در تحصیل

^۱ کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ۴۶۳.

حکم یا اینکه از جهد بالفتح مشتق است که به معنای تعب و رنج است و در این صورت معنای آن تحمّل مشقّت در تحصیل حکم می‌باشد، چندان مفید فایده نخواهد بود، بلکه مضرّ به مقصود می‌باشد و به مطلوب اخلال می‌رساند و موجب فوت وقت و زمان و از دست رفتن فرصت بدون نتیجه و عائد خواهد بود و راه به مقصود را منحرف و دور می‌سازد و از حق فاصله پیدا می‌کند.

اجتهاد عبارت است از: تحصیل علم به حکم

بنابراین، حق در این است که به طور کلی از تعریف اجتهاد صرف نظر نماییم. مضافاً به اینکه اجتهاد موضوع برای حکم شرعی نیست، بلکه صرفاً یک معنای اصطلاحی است که در السنّة فقهاء متداول شده است و هیچ اثر شرعی بر آن مترتب

نمی‌شود تا در مقام نقض و ابرام در تعریف
برآییم و در جامعیت یا مانعیت تعریف بحث نماییم.
اگر به ناچار بخواهیم تعریفی از اجتهاد ارائه دهیم
این‌طور می‌گوییم:

اجتهاد عبارت است از: تحصیل علم به حکم.
توضیح مطلب اینکه: از ضروری دین این
است که ما مکلف به تکالیف می‌باشیم و باید به
آنها عمل نماییم و مانند حیوانات بدون حکم و
تکلیف نمی‌باشیم؛ و تحصیل علم به این تکالیف
را اجتهاد گویند. آری، کیفیت تحصیل این علم
بر حسب مرور زمان و بُعد از مدارک احکام از
معصومین صلوات الله علیهم اجمعین متفاوت
است.

پس کسی که در زمان رسول خدا یا یکی از
ائمّه علیهم السّلام بوده است، اجتهاد در حقّ او
عبارت است از سؤال از آنها و به دست آوردن
حکم شرعی بدون واسطه از ایشان. گرچه ممکن
است همین شخص نسبت به ناسخ و منسوخ و
عامّ و خاصّ و محکم و متشابه و مطلق و مقید و
نظایر اینها مجبور به فحص و تأمل گردد، ولی از
آنجا که سؤال از معصومین علیهم السّلام بدون
واسطه صورت پذیرفته است دیگر نیازی به نظر
در راوی و جهت صدور روایت از جهت تقیه و

خلاف آن نخواهد بود.

و لیکن هرچه از زمان معصومین صلوات الله علیهم أجمعین دورتر می‌شویم، مبانی اجتهاد بیشتر و بیشتر می‌گردند و بدین لحاظ اجتهاد مشکل‌تر خواهد شد، و در این صورت است که چاره‌ای جز اطلاع بر رجال اسانید و علم درایه و انس به مفاد روایات و لحن ائمه و فهم معانی کلمات آنها و نیز تمیز جهت صدور روایت در صورت تقیه و غیر تقیه نیست؛ مضافاً به اجتهاد در قواعد اصولیه و اخذ به حکم مظنون و طرح مشکوک یا موهوم بر فرض پذیرش انسداد حکومتاً یا کشفاً.^۱

ولی همه این موارد بر فرض غیبت امام علیه السلام و عدم وصول به خدمت او و استفاده حضوری از محضر شریفش می‌باشد؛ و اما در زمان حضور، اجتهاد نیازی به این مقدمات ندارد بلکه هر فردی که حکم شرعی و تکلیف خود را از زبان رسول الله یا یکی از ائمه علیهم السلام اتخاذ نماید مجتهد محسوب می‌شود، یعنی

^۱ حکومت عبارت است از: فرض حجیت ظن از باب حکم عقل به لزوم عمل به ظن در مقام اطاعت تکالیفی که نسبت به آنها علم اجمالی وجود دارد.

کشف عبارت است از: فرض حجیت ظن از باب اینکه ظن طریق و کاشف است به سوی احکام واقعیّه و مثبت آنهاست. (محقق)

تحصیل حکم شرعی و حجّت فعلیّه قطعیه را
نموده است.

و بر این اساس ممکن است حتی بر مقلّدین
و سائلین از فتاوی مقلّدین خود نیز اطلاق
مجتهد بشود؛ زیرا طریق تحصیل علم به حکم
در حقّ آنها این گونه خواهد بود.

فصل دوم: وجوب اجتهاد

وجوب اجتهاد برای تحصیل وظیفه شرعی به

حکم واقعی یا ظاهری

و اگر خواهی می‌توانی الفاظ اجتهاد و تقلید را رأساً کنار بگذاری، ولی از این مطلب نمی‌توان گذشت که: چاره‌ای نیست برای هر فرد مکلف که تحصیل علم به وظیفه شرعی خود به عنوان حکم واقعی یا ظاهری بنماید.

و هیچ‌یک از اخباریون و اصولیون در این مسأله اختلافی ندارند، بلکه همه افرادی که اطلاعی بر موازین شریعت ما دارند و از کیفیت اخذ احکام آگاه هستند در این مسأله اختلافی نخواهند داشت؛ حتی من بعضی از مستشرقین را یافتم که در فقه حنفی و حنبلی و حتی جعفری اجتهاد می‌کردند، زیرا به موازین کیفیت تحصیل احکام از این مأخذ مطلع بودند.

بنابراین، دیگر راهی برای اعتراض اخباری بر اصولی نمی‌ماند به اینکه: اجتهاد عبارت است از: إعمال رأی و نظر، و این مسأله در شرع ممنوع می‌باشد. زیرا إعمال رأی اگر به معنای قیاس و استحسان و مشابه آنها باشد - چنانچه عامه بدان

معتقد هستند - پس اصولی از همهٔ اینها گریزان می‌باشد؛ و اگر به معنای نظر در ادله و اِعمال رأی و دقّت در کیفیت استخراج حکم از بین روایات متعارضه و استنباط حکم از ادله باشد پس این معنا و مفهوم چاره‌ای از آن نیست، و گمان نمی‌کنم که از اخباریین کسی آن را انکار بنماید. و در هر حال خلاف و اشکالی در جواز اجتهاد نمی‌باشد بلکه خلافی در وجوب آن نخواهد بود؛ زیرا عمل مکلف و حکم شرعی متوقف بر آن می‌باشد.

وجوب عینی اجتهاد

ولی سخن در این است که وجوب اجتهاد عینی است یا کفائی. پس می‌گوییم:

پس از اینکه روشن گشت که حقیقت اجتهاد عبارت است از: تحصیل علم به حکم شرعی به هر نحوی از انحاء تحصیل و از هر راهی که متصور است، و پس از اینکه دانستی که این مفهوم از اجتهاد در جمیع مکلفین - چه مجتهد اصطلاحی و چه مقلد - مشترک است، متوجه خواهی شد که وجوب آن قطعاً عینی خواهد بود.

و برای توضیح مطلب ابتدائاً باید به تفصیل مرام و مقصود پردازیم. پس بدان:

شکی نیست که احکام ثابتۀ واقعیه برای جمیع مردم وجود دارد، زیرا از ضروری مذهب و دین این است که مردم مانند بهائم خلق نشده‌اند بلکه خلقت آنان برای وصول به درجه و مرتبۀ انسانیت است؛ و ممکن نیست وصول به این درجه مگر به واسطۀ تهذیب نفس و تکمیل اخلاق فاضله و معرفت به خالق متعال و پروردگارشان به حقّ معرفت و شناخت؛ و ممکن نیست وصول به درجه معرفت مگر به واسطۀ عمل بر طبق احکامی که خدای متعال به جهت مصالح و مفاسد عباد جعل فرموده است؛

و نیز ممکن نیست عمل به احکام مگر به واسطه علم و شناخت به آنها. پس این مقدمات ثلاث را کسی نمی‌تواند انکار نماید و در آنها تشکیک بنماید.

انحصار ادله معتبره استنباط احکام در: کتاب،

سنت، اجماع، عقل

پس بدان: ادله معتبره‌ای که دلالت بر احکام

شرعیّه دارد در چهار چیز منحصر است: کتاب،

سنت، اجماع، عقل.

و اما آنچه در مذهب عامّه به عنوان دلیل ذکر

می‌شود، مانند قیاس و استحسانات و استقراء

ناقص و اولویّت ظنیّه، باید اینها را بر دیوار زد و

از آنها صرف نظر نمود، زیرا این طرق ما را به

حکم شرعی نخواهد رساند و از ناحیه شرع

نیز دلیل شرعی بر تعبد به آنها نیامده است، بلکه ادله متواتره بر بطلان آنها وارد شده است.^۱ و ظاهراً غیر از ابی حنیفه فرد دیگری از عامّه به این ادله عمل ننموده است.

بنابراین، دانسته شد که طرق موصله به احکام منحصر در این چهار دلیل می‌باشند.

اما کتاب: گرچه سند او قطعی است ولی دلالت او ظنی می‌باشد؛ زیرا هیچ حکمی از احکام ثابتۀ در کتاب نیست مگر اینکه آیه‌ای که دالّ بر او می‌باشد ظهور دارد (نه نصّ).^۲ و در این صورت برای اثبات حجّیت ظواهر کتاب نیاز به اجراء اصول عقلائیۀ داریم، مثل أصالة ظهور و أصالة عدم قرینه و تمسک به مقدّمات حکمت و غیر آن. و در عین حال آنچه از احکام در کتاب می‌باشد اصول آنها است نه فروع، و علم به این اصول از ضروریّاتی است که نیازی به اکتساب ندارد؛ مانند تشریح اصل نماز و صوم و حجّ و جواز بیع و نکاح و ارث و طلاق.

۱ رجوع شود به وسائل الشیعة، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب ۶.

۲ جهت اطلاع بیشتر بر قطعی‌السند و ظنی‌الدلالة بودن قرآن رجوع شود به نور ملکوت قرآن، ج ۴، ص ۲۵۳.

و اما سنت: پس غالباً سند آن ظنی می باشد،
 زیرا اخبار قطعیه الصدور در نزد ما بسیار اندک
 است؛ مضافاً به اینکه اکثراً ظنی الدلالة می باشند،
 زیرا خبری که نصّ در مراد باشد نه از رسول خدا و
 نه از ائمه معصومین علیهم السلام یافت نمی شود؛
 زیرا طریق علم عادی بدون نورانیت نفس و
 صفای باطن منحصر است در تفهیم و تفهّم،^۱ و
 معلوم است که این دو ممتنع خواهند بود مگر به
 اجراء اصول عقلائیّه، مانند اصالة الظهور و عدم
 القرینه و عدم التّوریة و امثال اینها.^۲

لزوم نورانیت نفس و صفای باطن جهت اطلاع

بر حقایق امور (ت)

^۱ مرحوم آیه الله شیخ حسین حلّی - رحمة الله علیه - در اینجا - چنانچه گذشت - به نکته ای بس ظریف و عمیق در اکتساب احکام و اطلاع بر حقایق امور اشاره فرموده اند و آن: نورانیت نفس و صفای باطن در اطلاع بر حقایق امور است.

^۲ در این صورت است که کشف حقیقی و علم تعیینی به تکلیف برای انسان حاصل می شود؛ [ادامه در صفحه بعد]

شمه‌ای از احوال آیه الله سیّد علی شوشتری
رضوان الله علیه (ت)

۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] فاسق بوده و این شهادت زور و باطل است، و ملک متعلّق به بیچّه می باشد نه به آن فردی که تو حکم به تعلّق ملک به او نموده بودی!“ این را گفت و رفت.

مرحوم سیّد تمام شب و فردای آن روز در فکر و اندیشه این داستان غوطه‌ور بود و شب هنگام، پاسی نگذشته بود که دید دوباره درب خانه به صدا درآمد، آمد و دید همان شخص کنار درب ایستاده و پس از سلام گفت: ”دیشب به شما گفتم که حکم فلان ملک اشتباه است، حال فردا به فلان محل می روی و زمین را می شکافی و سند آن ملک به اسم فلان طفل یتیم در آنجا مخفی شده است.“ این را گفت و خداحافظی نمود و رفت.

در اینجا دیگر بر تعجب سیّد افزوده شد و فردا صبح به اتفاق عدّه‌ای به محل مذکور رفته سند را از زیر خاک بیرون آوردند و حکم قبلی را ابطال نموده و ملک را به طفل یتیم مسترد نمود.

شب سوّم ملاّقلی جولاً به خانه مرحوم سیّد علی شوشتری آمد و به ایشان فرمود: ”مسیر شما این نیست که بدان اشتغال دارید، شما باید منزل را بفروشید و به نجف بروید و در آنجا به این اذکار و اوراد و برنامه مشغول باشید و پس از شش ماه مرا در وادی السّلام ملاقات خواهی نمود.“

مرحوم سیّد طبق توصیه ملاّقلی جولاً منزل را می فروشد و به نجف اشرف هجرت می نماید و به برنامه آن ولیّ الهی به مدّت شش ماه مداومت می نماید، تا اینکه یک روز که برای زیارت اهل قبور و قرائت فاتحه به وادی السّلام رفته بود دید جنازه‌ای را به آنجا آورده‌اند و پس از تفحص متوجّه شد متعلّق به ملاّقلی جولاً می باشد.» (رجوع شود به لب اللباب، ص ۱۴۶ الی ۱۴۹؛ تاریخ حکماء و عرفای متأخر، ص ۲۱۰؛ طرائق الحقائق، ج ۳، ص ۴۶۶ و ۴۶۷)

مرحوم سیّد در مدّت اقامت در نجف به مراتبی از معرفت و شهود رسید و ابواب مکاشفات رحمانیه و مشاهدات جمالیه بر قلب و نفس او منفتح گردید و شاگردانی کم نظیر، همچون مرحوم آیت دهر و نادره زمان: آخوند ملاّحسینقلی همدانی از محضر فیاض او به مقام انس و حریم قرب راه یافتند.

از دیگر اشخاصی که ارتباط با مردان پاک سیرت و صافی ضمیر را پیوسته مغتنم می شمرد مرحوم آیه الله العظمی حاج سیّد محمّد هادی میلانی - رضوان الله علیه - بود که در موارد عدیده‌ای که دچار شکّ و تردید در حکم و فتوا می شد، به مرحوم حاج هادی خانصنمی ابهری - رحمة الله علیه - مراجعه می نمود و می گفت: «حاجی، از این دو حکم و دو تکلیف

شمه‌ای از احوال آیه الله سیّد محمد هادی

میلانی رضوان الله علیه (ت)

مجتهدین مبرّز، آرای میرزا حسین شیشه‌گر را

نصب‌العین خویش قرار می‌دادند (ت)

کدام حکم در نظر شما ارجح است؟» و به هرچه مرحوم ابهری نظر می‌داد عمل می‌نمود.

عظمت و جلالت علمی حاج ملاّ قربانعلی

زنجانی رضوان الله علیه (ت)

ملاقات آیه الله انصاری همدانی با حاج ملا آقا

جان زنجانی (ت)

کراماتی از حاج ملا قربانعلی زنجانی رضوان

الله علیه (ت)

۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] "روزی در فصل زمستان عده‌ای از وجوه تجار و معاریف شهر به اینجا آمدند و دربارهٔ ملکی موروثی که صاحب آن اخیراً فوت کرده بود شهادت دادند که متوفی پیش از وفات آن ملک را به یکی از تجار که خود حاضر در مجلس بود فروخته است و سند آن را نیز ارائه دادند. مرحوم آخوند نیز طبق شهادت شهود حکم به ملکیت ملک مذکور نمود و خود نیز با دستخط چند سطری در تعلق ملکیت به نفع آن شخص تاجر نوشت و مهر کرد و به آن فرد تسلیم نمود.

دو سه روزی از این حکومت و قضاء نگذشته بود که یک روز صبح زود دیدیم درب خانه را می‌زنند. من رفتم و درب را باز کردم دیدم زنی با یک بچه شیرخوار پشت در است و می‌گوید: با آخوند کار لازم دارم. او را به داخل منزل و همین اطاق راهنمایی کردم و سپس مرحوم آخوند را مطلع ساختم. مرحوم آخوند آمدند بیرونی و به آن زن فرمودند: مطلب شما چیست؟

آن زن در حالی که به طفل شیرخوار خود اشاره می‌کرد گفت: آدمم به شما بگویم حکمی را که چند روز پیش دربارهٔ فلان ملک نمودید باطل است و متعلق به این طفل می‌باشد.

مرحوم آخوند از این سخن سخت برآشفته و گفت: چه می‌گویی ای عقیفه؟! من حکم را بر اساس شهادت عدول از مؤمنین انجام دادم و آنها سند این معامله را با امضاء متوفی به من ارائه دادند، آن وقت تو می‌گویی حکم باطل است؟!

آن زن گفت: من فقط آدمم به شما واقع قضیه را بگویم، دیگر خود دانید با این طفل شیرخوار در روز قیامت! و سندی را که به شما ارائه دادند قطعاً تزویر و دروغ بوده است.

در این حال مرحوم آخوند به آن زن فرمود که از اطاق خارج شود ولی طفل را همان جا بگذارد و به من هم فرمود از اطاق خارج شوم.

من از اطاق خارج شدم ولی از کنار پنجرهٔ اطاق دیگر ناظر صحنه و جریانات بودم. دیدم مرحوم آخوند دو رکعت نماز بجای آورد و پس از آن الفاظ و عباراتی را می‌خواند که من نفهمیدم، گویا نه فارسی بود و نه ترکی و عربی، و پس از لحظاتی طفل را بغل کرد و با انگشت سبابه به پیشانی او دست کشید، در این هنگام طفل شیرخوار به صدا درآمد و گفت: این ملک از مال پدر به من رسیده است و این افراد با پدر من در زمان حیات خصومت داشتند و می‌خواستند او را اغواء کنند و ملک را از دست او به‌در آورند، ولی پدر من از دنیا رفت و اینک با شهادت زور و تزویر در جعل سند و امضاء می‌خواهند

مراجعة آية الله غروي تبريزي به آقاي مجتهدی در احکام مورد تأمل (ت)

به مراد خود برسند، و سند حقیقی این ملک توسط این افراد در فلان نقطه در زیر زمین دفن شده است.

مرحوم آخوند پس از شنیدن این سخن دوباره انگشت سبّابه خود را به پیشانی طفل کشیدند و به مادر او فرمودند: فرزند خود را بردار و امروز ما سند این ملک را به تو تسلیم خواهیم کرد.

سپس به اتفاق چند نفر حرکت کردند و به محلّ مزبور رفتند و سند را از زیر زمین خارج کردند [ادامه در صفحه بعد]

پس در این صورت ممتنع است که علم قطعی وجدانی از کلام معصوم حاصل شود. حتی اگر فرض شود مثلاً کسی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شنید که: «وصیّت واجب است»، باز به واسطه استمداد از این اصول عقلائیّه است که علم به وجوب پیدا می کند؛ پس اگر برای این اصول مدخلیّت در حصول علم باشد، در این صورت علم به احکام که از این اصول برای انسان حاصل می شود دیگر یک علم قطعی نخواهد بود، بلکه یک علم عادی است و منافاتی با تطرّق احتمال خلاف ندارد. بنابراین تمسّک به جمیع این اصول عقلائیّه ممّا لا بدّ منه است؛ زیرا در غیر این صورت باب تحصیل علم به طور کلی بسته خواهد شد.

بنای اصل و اساس مذهب عامّه بر پایه اجماع

و اما مسأله اجماع: در حقیقت یک دلیل مستقلّ در قبال سنّت نیست، بلکه اگر کاشف از رأی معصوم باشد داخل در سنّت است و اگر کشف از قول معصوم ننماید دیگر دلیل نیست؛^۱ و فقط برای

^۱ به طور کلی اجماع را به عنوان دلیل و حجّت شرعی شمردن باطل محض است، و اینکه اجماع در صورت کشف از رأی معصوم باشد صرفاً یک تصوّر و تخیّل است و وجود خارجی ندارد، و ما به طور تفصیل استیفاء مطلب را در کتاب اجماع از منظر نقد و نظر نموده ایم.

عامّه دلیل می باشد، زیرا اصل و اساس مذهب عامّه بر پایه اجماع است، و غصب خلافت اثبات نمی شود مگر بر اساس اجماع مسلمین که صرفاً ادّعایی است از ناحیه عامّه.

و چه نیکو مرحوم سیّد مرتضی - رحمه الله علیه - فرموده است:

اجماع، اصلی است برای مذهب عامّه و خود آنها اصل و ریشه اجماع می باشند؛ (در شیعه این مطلب سابقه نداشته است).^۱

مضافاً بر این ما در فقه حتّی یک فرع فقهی سراغ نداریم که به واسطه اجماع ثابت شده باشد؛ زیرا اجماع منقول حجّیت ندارد، زیرا کاشف از رأی معصوم نیست؛ و اجماع محصل بر تقدیر کشف، به طور کلی وجود ندارد.^۲

و اما عقل: پس حکم قطعی در آن منحصر است در حسن احسان و قبح ظلم و عدوان، و تمام مستقلّات عقلیه باید به این دو مسأله باز گردند. و در این صورت انکشاف حکم شرعی به واسطه عقل

^۱ فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۸۴؛ نهاییه الوصول إلى علم الأصول، ص ۳۴۱.
^۲ جهت اطلاع بیشتر پیرامون عدم حجّیت اجماع منقول و عدم حصول اجماع محصل رجوع شود به المیزان، ج ۱۲، ذیل سوره حجر، آیات ۱ الی ۹.

فقط به قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع صورت می‌پذیرد؛ ولی از آنجا که تا کنون ما موردی نیافتیم برای این استکشاف، زیرا حسن احسان و قبح ظلم از ضروریات دین می‌باشند، و کذلک فروعی که بر آن دو متفرّع می‌شوند همه آنها از ناحیه شرع، منصوصه هستند؛ پس تمامی فروع مطلقاً یا به کتاب و یا به سنت وصل می‌شوند و موردی باقی نمی‌ماند که مجبور شویم به حکم عقل ارجاع دهیم.

نظر مرحوم حلّی در انحصار ادلّه معتبره در

کتاب و سنت

بنابراین ادلّه معتبره منحصر در کتاب و سنت خواهد بود و این دو، طریق به ایصال به احکام می‌باشند؛ و طریقیّت این دو طریق به جعل جاعل و اعتبار معتبر نیست، بلکه طرق عقلائی است و شارع نیز آن را امضاء کرده است؛ زیرا قبلاً ذکر شد که استفاده از کتاب و سنت نیاز به اجراء اصول عقلائی دارد، و همچنین نیاز به حجّیت خبر ثقه که از ناحیه شرع امضاء شده است.

مطلب دیگر اینکه: این طرق و ادلّه اختصاصی به خصوص مجتهدین مطلقین بر احکام ندارند، زیرا دور لازم می‌آید؛ برای اینکه

کمک و استعانت این حجج به اجتهاد رسیده است، پس چگونه می‌شود که حجّیت آنها مختصّ به او باشد؟! و کذلک کیفیت استفاده از این طرق نیز اختصاص به کسی که قادر بر استنباط از مدارک احکام می‌باشد ندارد، بلکه طرق و حجج، راه و دلیل برای تمامی مردم می‌باشند اعمّ از مجتهد و عامی.

بلی، فرد عامی قادر بر رجوع و استفاده از این طرق نمی‌باشد، ولی این دلیل نمی‌شود که ما حجّیت را مقیّد کنیم بالنسبة به خصوص قادرین بر استنباط.^۱

۱ شکی نیست که وظیفه و تکلیف مجتهد استنباط و بیان و ابلاغ حکم تکلیفی و جزئی و فرعی است برای خود و مقلّدین، و این استنباط مبتنی است اولاً: بر اطلاع و ادراک و معرفت احکام کلیه و ملاکات عامّه، و پس از آن ثانیاً: استخراج و تطبیق احکام فرعیّه و جزئیّات آن احکام کلیه و ملاکات عالیّه بر آنها؛ و در تمام این مسائل، آن نیرو و واسطه در تشخیص و تعیین عقل است؛ یعنی عقل هم در مرتبه اخذ ملاک و معرفت کلیات احکام دخالت مستقیم دارد و هم در مرتبه تعیین مصداق و انتزاع فروع از اصول کلیّه.

مثلاً در قاعده «لا ضرر» تشخیص اینکه چه حادثه و مسأله‌ای در نظر شارع مقدّس ضرر شمرده می‌شود و شارع از مفهوم ضرر چه قصد و منظوری دارد و اینکه آیا ضرر نوعی هم در نظر شارع ضرر محسوب می‌شود یا مقصود همان ضرر شخصی و فردی است، همه اینها به حکم عقل تشخیص و تعریف می‌شود و الاّ چه بسا اصلاً در نصوص اشاره‌ای به این مصادیق نشده باشد؛ و حال پس از تشخیص مفهوم ضرر در نظر شارع، انطباق آن بر مصادیق جزئیّه و احکام جزئیّه قطعاً در دائره حلّ و فصل عقلی قرار می‌گیرد.

و یا در قاعده: «القرعة فی کلّ أمر مشکل» تشخیص موضوع آن که تحقّق

اشکال وارد بر نظر مرحوم حلّی در انحصار

ادلّه در کتاب و سنّت (ت)

حاکمیت عقل در اجرای قاعده لا ضرر و قرعه

(ت)

اشکال و شبهه است، بر عهده کیست؟ آیا صرف تحقّق شبهه و اشکال در موردی از موارد ایجاب اعمال قرعه را می نماید؟ مثلاً در دار متداعی علیها - چنانچه بعضی فتوا به اعمال قرعه کرده اند - فقیه می تواند قاعده را انجام نماید؟ و آیا راه و طریقی دیگر برای رفع اشکال و شبهه وجود ندارد؟ در اینجا است که عقل حاکم به اتخاذ راه و طریقی است که احتمال ضرر را در قضیه به حداقل برساند، و آن تنصیف دار است نه اعمال قرعه؛ زیرا احتمال تحمّل ضرر در یکی از طرفین به نحو صد در صد مرجوح است بالنسبه به احتمال ضرر در طرفین متخصصین به نحو پنجاه در صد؛ و با این بیان دیگر شبهه و اشکال که موضوع اعمال قرعه است متفی می گردد. و قس علی هذا. [ادامه در صفحه بعد]

اشتراک حجج و طرق عقلائیّه و شرعیّه بین

قادر و عاجز

و خلاصه کلام اینکه: طرق عقلائیّه و حجج عقلائیّه و شرعیّه مانند احکام واقعیّه مشترک بین قادر و عاجز می باشند. بلی، از آنجا که عامی قادر بر اکتساب احکام از این طرق نیست، عقلاء برای آنها باب دیگری را باز نمودند به جهت مساعدت در امور آنها و آن باب رجوع به عالم است و شارع نیز این معنی را امضاء فرموده است بقوله:

﴿فَسَطُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^{۱. ۲}

^۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] و هم چنین در اجرای اصول محرزه و غیر محرزه، حاکم به اجراء و عدم اجراء در موارد مختلفه، عقل است. و هم چنین در عمل به خبر ثقه در موارد جزئیّه و عادیّه و یا در موارد مهمّه و اعتقادیّه و عدم عمل به آن، حاکم عقل می باشد. و هكذا ... بنابراین انحصار نمودن مدرک استنباط در کتاب و سنت اشتباه محض و خطاء لا یغفر خواهد بود، و قطعاً باید حکم عقل را در کنار آن دو منظور داشت. بلی، اجماع - کما حَقَّق فی محلّه در رساله مدونه از این حقیر - به طور کلی اصل و اساس ندارد و از درجه اعتبار ساقط می باشد؛ والله العالم. ۱ سوره النحل (۱۶) ذیل آیه ۴۳.

^۲ لزوم رجوع جاهل به عالم ارتباطی به سنت و سیره عقلائیّه ندارد، بلکه یک امر فطری و از جمله مستقلّات عقلیه است، گرچه از ناحیه شرع نیز بر این مسأله تأکید و تأیید شده است؛ زیرا حکم فطری و عقلی، سابق بر شرع و بعث رسل و انزال کتب است، زیرا کشف حقیقت و رفع جهل یک امر فطری است نه شرعی؛ و به همین جهت است که می فرماید: ﴿هَلْ یَسْتَوِی الذِّینَ یَعْلَمُونَ وَ الذِّینَ لَا یَعْلَمُونَ إِنَّمَا یَتَذَكَّرُ أُولَؤُلَآءِ أَلَّا یَلَّوْا بَاب﴾ (سوره الزمر (۳۹) قسمتی از آیه ۹)، و آیه شریفه: ﴿فَسَوْفَ یَلَّوْا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ اشاره به همین حکم فطری و عقلی است و ربطی به اعتبار معتبر ندارد.

و با همین قاعده و قانون، وجوب رجوع به أعلم اثبات می گردد و تفضیل

حاکمیت عقل در اجرای اصول محرزه و غیر

محرزه (ت)

مرجوح بر راجح مخدوش می شود؛ لذا می بینیم که حضرت ابراهیم به همین قاعده فطری عقلی با عموی خویش احتجاج نمود در آنجا که می فرماید:

﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ آلِ عَلِمَ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهَّ دِكَّ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾ (سوره مریم (۱۹) آیه ۴۳).

گشوده شدن باب افتاء به دلیل قانون عقلی

وجوب رجوع جاهل به عالم

و از همین اصل است که باب افتاء گشوده می‌شود، که حقیقت آن جواز رجوع جاهل به عالم است.

و از همین جا فهمیده می‌شود که ادلّه احکام و طرق مقررّه برای رسیدن به آنها در سه امر منحصر است: کتاب و سنت و افتاء، زیرا تحصیل علم یا علمی به احکام که ما نام آن را اجتهاد گذاردیم، در این سه امر منحصر است؛ پس جماعتی از مکلفین به کتاب و سنت مراجعه می‌کنند و جماعتی به فقیه عالم به احکام مراجعه می‌نمایند. پس اجتهاد با این مفهوم واجب عینی خواهد بود.^۱

۱۱ ظاهراً در اینجا خلطی رخ داده است بین حکم الله الواقعی و بین مبرّر ذمه که از آن به حکم ظاهری تعبیر می‌شود. بیان مطلب:

شکی نیست که مجتهد در رجوع به کتاب و سنت به دنبال حکم واقعی است نه حکم ظاهری؛ چنانچه در کلیه محاورات و سیره عقلائیّه مسأله این چنین است؛ یعنی در محاورات رسم و دیدن مردم بر کشف مراد جدی و واقعی از گفتار و نوشتار یک فرد است، که البته در شرع، به حکم و تکلیف اطلاق می‌شود.

و اگر ما مفهوم فقه را اوسع از واجب و حرام بدانیم و کلیه مفاهیم و قضایای شرعیّه را که از ناحیه شارع و خلفاء معصومین او ابلاغ شده است در یک مجموعه واحد فقه بنامیم، در این صورت مسأله شامل غیر تکالیف فرعیّه نیز خواهد شد؛ چنانچه در بعضی از اخبار و آثار به این معنای اعم و اوسع اشاره شده است:

أمیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

وجوب اطلاع تامّ و احاطه کافی بر حجج

اصولیه و امارات قطعیه برای استنباط احکام

پیش از این مذکور گردید که مراجعه به کتاب و سنت نیاز دارد به علم به مطلق و مقید و خاصّ و عامّ و متشابه و محکم و عرفان به لحن ائمّه علیهم السّلام و موارد تقیّه و وجوه روایات و علم به مراتب حجّیت اصول و امارات و تمییز طرق معتبره از غیر آنها و سایر مواردی که استنباط متوقّف بر آنها می‌باشد؛ بنابراین بر

«أَيُّهَا النَّاسُ لَا خَيْرَ فِي دِينٍ لَا تَفْقَهُ فِيهِ وَلَا خَيْرَ فِي دُنْيَا لَا

تَدَبَّرَ فِيهَا وَلَا خَيْرَ فِي نُسُكٍ لَا وَرَعَ فِيهِ.» (المحاسن، ج ۱،

ص ۵)

و نیز سکونی از امام صادق از آبائه از رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم روایت کرده است:

«أَفٌّ لِكُلِّ مُسْلِمٍ لَا يَجْعَلُ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ يَوْمًا يَتَفَقَّهُ فِيهِ أَمْرَ

دِينِهِ وَيَسْأَلُ عَن دِينِهِ.» (همان مصدر، ص ۲۲۵)

و همین‌طور روایت معروفه نبوی است، قال النّبی صلّی الله علیه و آله و سلّم:

«فَقِيَهُ وَاحِدٌ أَشَدُّ عَلَىٰ إِبْلِيسَ مِنْ أَلْفٍ عَابِدٍ.» (عوالی اللّثالی،

ج ۱، ص ۱۸۹)

وقال: «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهُهُ فِي الدِّينِ.» (همان مصدر، ص

۸۱)

و سایر روایات در این باب همگی بر این مفهوم اوسع دلالت دارند. و مشخص است که مقصود از این روایات صرف تعلّم احکام جزئیّه تکلیفیّه نمی‌باشد.

مکلف لازم است که به این موازین نظر کند و اطلاع تامّ بر آنها حاصل نماید، تا اینکه قادر بر استنباط گردد.

و شما می‌دانید که این مطلب ضروری است برای کسی که می‌خواهد بر احکام شرعیّه اطلاع حاصل نماید گرچه مسلمان نباشد و مثلاً از مستشرقین باشد؛ زیرا اطلاع بر این موازین، جری بر خلاف طرق و حجج عقلائیّه که حتی از ناحیه شارع امضاء شده‌اند نمی‌باشد، و در عین حال عمل به رأی نخواهد بود تا اینکه مشمول روایات متواتره بر بطلان رأی و موجب سلب اعتماد گردد. بلکه عمل به رأی عبارت از این است که: نظر را در اخذ به حکم مدخلیت دهیم، مانند قیاس و استقراء و امثال آنها؛ پس مانعی برای ما در نظر به کتاب و سنت نمی‌باشد، و در این صورت دیگر باب اجتهاد منسد نخواهد بود؛ الحمد لله.

علت انسداد باب اجتهاد در قرن چهارم هجری

آری، عامّه در قرن چهارم در زمان سیّد مرتضی - رحمة الله علیه - ابواب اجتهاد را مسدود نمودند؛ زیرا مدار فتاوی را بر فتاوی ابوحنیفه و مالک و احمد حنبل

و شافعی قرار دادند و جری بر خلاف این چهار
مذهب را کفر نامیدند.^۱ بنابراین دیگر برای یکی از
آنها جایز نیست که در کتاب و سنت نظر نماید و
استنباط حکم از پیش خود کند، گرچه از ابوحنیفه
اعلم باشد! آری، برای آنها مجتهد در خود مذهب
خاصّ می‌باشد، یعنی مجتهد در خصوص مذهب
ابی‌حنیفه یا شافعی مثلاً.

و اما اینکه شنیده می‌شود در زمان ما که: عامّه
میل به افتتاح باب اجتهاد پیدا کرده‌اند؛ مقصود
آنها اجتهاد مطلق، مانند اجتهاد ما در احکام
نیست که مدرک و منبع آن نظر در کتاب و سنت
اهل بیت علیهم‌السلام باشد، بلکه مراد آنها
تطبیق احکام بر وفق مقتضیات عصر است، چون
جواز سفور (برهنگی) و ربا و امثال آن است که
حتّی ابوحنیفه قائل به آنها نمی‌باشد، و این از هر
فاسدی افسد و اقبیح خواهد بود!

وجوب عقلی اجتهاد برای تحصیل احکام

و به هر حال، اجتهاد به معنای تحصیل احکام
عقلاً واجب است برای همهٔ افراد مکلفین؛ و به
معنای نظر در کتاب و سنت و استنباط حکم،

^۱ روضات الجنّات، ج ۴، ص ۲۹۵ و ۲۹۶.

بدون خلاف و شبهه جائز است، بلکه او نیز واجب است به وجوب کفائی؛ زیرا پیش از این روشن شد که استدلال بر حکم شرعی بر جمیع مکلفین واجب است عقلاً، زیرا عمل مکلف بدون استدلال در مقام امتثال حجّیت ندارد و مکلف در مقام عمل باید به یک حجّت قاطعه متمسک باشد و بتواند بدان استدلال نماید. و من باب مثال: اگر از او سؤال شود: به چه دلیل قائل به طهارت ماء غساله می باشی؟ باید بتواند به ادله استظهار نماید و یا اینکه به فتوای فقیه استناد نماید. پس استدلال مشترک است بین فقیه و عامی. غایة الأمر اینکه استدلال عامی سهل است و احتیاجی به تکلف و معونه ندارد؛ و اما استدلال فقیه از اعظم مشکلات است، زیرا مجتهد باید نسبت به

أعمال اربعة عارف باشد و به حقّ الإطّلاع باید بر آنها مطّلع گردد و هر کدام از آنان را در جای مناسب خود قرار دهد.

وجوب عرفان و شناخت أعمال اربعة توسط

مجتهد

عمل اوّل: إعمال ادلّة اجتهاديّه است، و آن عبارت است از: أمارات كاشفة از حكم واقعي در موارد آنها.

عمل دوّم که مترتب بر عمل اوّل است: إعمال اصول محرزه در مواردشان. و این مترتب بر اوّل است به این معنا که إعمال این اصول بر فرض عدم وجود دليل اجتهادی در مسأله است؛ و در صورت وجود دليل و اماره بر حكم واقعي نوبت به اجراء اصلي نمی رسد.

عمل سوّم که مترتب بر عمل دوّم است: إعمال اصول غير محرزه است در موارد خود.

عمل چهارم: إعمال اصول عقليّه است، که این نیز مترتب است بر عمل سوّم.

و هر کدام از این أعمال چهارگانه نیاز به نظر و تأمل تامّ دارد، حتّی جریان اصول عقلائیّه نیاز به تشخیص موضوع آنها دارد دقیقاً - مثلاً اینکه

آیا مورد از موارد قطع به عدم بیان است تا بتوان
تمسک نمود به قاعده «قبح عقاب بلا بیان»، یا از
موارد احتمال عقاب است تا از مورد تمسک به
«وجوب دفع ضرر محتمل» باشد، یا از موارد
«دوران امر بین محذورین» است تا از موارد
تخیر عقلی باشد^۱ - زیرا

بعضی از افراد این چنین می‌پندارند که دفع ضرر
محتمل اولی و ارجح است از جلب منفعت، پس
جانب حرمت را مقدم می‌دارد بر وجوب، بنابراین
مورد به واسطه این نگرش از موارد تخیر خارج
می‌شود.

وجوب عینی اجتهاد در صورت توقّف حفظ

شریعت بر آنها

و این اعمال چهار گانه را که ما اصطلاحاً
اجتهاد می‌نامیم، اگر در موقعیت و شرایطی قرار
گیرد که حفظ شریعت متوقّف بر آنها شود پس

^۱ در اینجا علمین مرحومین به طور ضمنی اعتراف و اقرار به دخالت عقل
در تشخیص موضوعات شرعیّه و بالنتیجه تشخیص مسأله شرعیّه را
نموده‌اند؛ زیرا گرچه اصل حکم کلی، مثلاً: عدم انشاء ضرر و ضرار از احکام
مجعوله شرعیّه است، ولی انطباق آن بر مصادیق و فروع جزئیّه به واسطه
قوه عاقله است و لذا مشاهده می‌کنیم یک مجتهد با اتکا و استناد به همین
قاعده حکم به جواز أخذ حق التالیف می‌نماید و مجتهدی دیگر حکم به
عدم جواز أخذ می‌کند در حالی که ادله برای طرفین روشن و واضح است.

به ناچار متحوّل و متبدّل به وجوب عینی خواهند شد؛ زیرا بدیهی است که در صورت سدّ باب اجتهاد به طور کلیّ شریعت مندرس و منمّحی خواهد شد، چون بقاء و دوام شریعت به حیات و بقاء کتاب و سنّت است، پس اگر فردی نیاید و در کتاب و سنّت تأمل و نظر ننماید و از پیش خود استنباط حکم نماید، دیگر شریعتی باقی نخواهد ماند.

وجوب تقلید از مجتهد میّت در حکم امامت دین

و شریعت است

و اینکه همه مکلفین ملتزم شوند که از مجتهد میّت تقلید کنند، در حکم امامت دین و شریعت خواهد بود؛ زیرا در این صورت، حیات و بقاء در رأی مجتهد میّت خواهد بود، نه در کتاب. و این سخن ناصواب که از بعضی غیر مطلعین شنیده می شود که: فتوای یک فقیه برای همه افراد در همه اعصار کفایت می کند و نیازی به تجدّد فقاہت و اجتهاد در هر زمان نخواهد بود - مانند کفایت فتوای ائمّه اربعه عامّه برای همه اهل تسنّن در همه اعصار - آنچنان سست و بی پایه است که نیازی به نقد و ایراد ندارد! زیرا خودش پایه و اساسش را از بن می زند؛ زیرا مرجع و بازگشت این سخن به انقضای مدّت

کتاب و سنت برمی گردد، و دین منحصر در رأی

مجتهد میّت خواهد بود،

پس عمل بر طبق فتاوی او از جمیع مکلفین،

مستلزم این محذور خواهد بود.^۱

عدم جواز تقلید از مجتهد میّت حدوثاً و بقائاً

(ت)

۱ گرچه مرحوم استاد بطلان بقاء بر تقلید میّت را در اینجا ناشی از إماتة و انحاء کتاب و سنت دانسته‌اند که با استمرار رأی و فتوای مجتهد میّت، دیگر ضرورتی در تأمل و قرائت و اطلاع بر کتاب و سنت - مگر در موارد جزئیّه و حدیثه - باقی نمی‌ماند، ولی إن شاء الله در فصول آینده ما در مسأله بطلان تقلید از میّت حدوثاً و بقائاً بحثی مستوفی خواهیم داشت، ولی نکته‌ای فوق‌العاده [ادامه در صفحه بعد]

تأسّف شدید بر عدم توجّه حوزه‌های علمیّه به

تدبّر و تأمّل در قرآن کریم (ت)

۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] و له ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ، فظَاهِرُهُ حُكْمٌ وَ
 بَاطِنُهُ عِلْمٌ، ظَاهِرُهُ أُنِيقٌ وَ بَاطِنُهُ عَمِيقٌ. له نُجُومٌ وَ عَلٰی
 نُجُومِهِ نُجُومٌ لَا تُحْصَى عَجَائِبُهُ وَ لَا تُبَلَى غَرَائِبُهُ. فِيهِ
 مَصَابِيحُ الْهُدٰی وَ مَنَارُ الْحِكْمَةِ وَ دَلِيلٌ عَلٰی الْمَعْرِفَةِ لِمَنْ
 عَرَفَ الصِّفَةَ، فَلِيَجُلُ جَالٍ بَصْرَهُ وَ لِيُبْلِغَ الصِّفَةَ نَظْرَهُ
 يَنْجُ مِنْ عَطَبٍ وَ يَتَخَلَّصُ مِنْ نَشَبٍ؛ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ حَيَاةٌ
 قَلْبِ الْبَصِيرِ كَمَا يَمْشِي الْمُسْتَنِيرُ فِي الظُّلُمَاتِ بِالنُّورِ،
 فَعَلَيْكُمْ بِحُسْنِ التَّخَلُّصِ وَ قِلَّةِ التَّرَبُّصِ.» (الكافي، ج ۲، ص

(۵۵۸)

در این کلام شریف سخنی از آیات احکامیه و احکام تکلیفیه نیست، بلکه
 تماماً اشارت و ارشاد به نورانیت قرآن و اهتداء به واسطه او و دلالت بر خیر
 و فلاح و تدبّر و تأمل در حقائق و رقائق معانی او است، آیا التجاء به قرآن
 در فتن مظلّمه مربوط به آیات الأحکام آن است؟ آیا تأمل و تفکر در باطن
 قرآن که فرمود: «**بَاطِنُهُ عِلْمٌ**» و «**بَاطِنُهُ عَمِيقٌ**» به احکام تکلیفیه
 ظاهریّه برمی گردد؟! چرا این قدر ما باید از ادراک واقعیّات به دور باشیم و
 نخواهیم مشی و مرام و منهج خود را با حقایق دین و دستورات شرع و برنامه
 تربیتی و تزکیه اولیای دین وفق دهیم؟!!

امام صادق علیه السّلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلّم
 فرمودند:

«الْقُرْآنُ هُدٰی مِنَ الضَّلَالِ وَ تَبْيَانٌ مِنَ الْعَمٰی وَ اسْتِقَالَةٌ
 مِنَ الْعَثْرَةِ وَ نُورٌ مِنَ الظُّلْمَةِ وَ ضِيَاءٌ مِنَ الْأَحْدَاثِ وَ
 عِصْمَةٌ مِنَ الْهَلَكَةِ وَ رُشْدٌ مِنَ الْغَوَايَةِ وَ بَيَانٌ مِنَ الْفِتَنِ وَ
 بَلَغٌ مِنَ الدُّنْيَا إِلَى الْآخِرَةِ، وَ فِيهِ كَمَالٌ دِينِكُمْ، وَ مَا عَدَلَ
 أَحَدٌ عَنِ الْقُرْآنِ إِلَّا إِلَى النَّارِ.» (همان مصدر، ص ۶۰۰)

براستی آیا ما که این قدر سنگ متابعت از سنّت را به سینه می زنیم و بدین
 لحاظ بر طوائف دیگر فخر می فروشیم، تا چه اندازه به این احادیث درباره

عدم انحصار حجّیت خطابات و ظهورات به

مشافهین به خطاب (ت)

قرآن عمل نموده‌ایم؟

آیا فضلاء و علمای حوزه‌های علمیّه به مقدار یک پنجم آنچه وقت و تحقیق و تدقیق در احادیث و روایات احکامیه و سایر علوم و اطلاعات مستورده از مکاتب مختلف می‌گذارند، درباره قرآن و تفسیر آن و تأمل و تدبّر در آیات انجام می‌دهند؟! این همه در روایات تأکید بر قرائت قرآن شده است و در آیات شریفه تصریح بدین جهت گردیده است، چقدر بدان ترتیب اثر داده‌ایم؟!!

در کتاب شریف الکافی، باب ثواب قرائة القرآن، از امام صادق علیه السّلام روایت می‌کند که فرمودند:

«ثَلَاثَةٌ يَشْكُونَ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: مَسْجِدٌ خَرَابٌ لَا يُصَلَّى فِيهِ أَهْلُهُ، وَ عَالَمٌ بَيْنَ جُهَّالٍ، وَ مُصْحَفٌ مُعَلَّقٌ قَدْ وَقَعَ عَلَيْهِ الْغُبَارُ لَا يُقْرَأُ فِيهِ.» (همان مصدر، ص ۶۱۳)

و نیز درباره کسانی که مداومت بر تلاوت قرآن و تدبّر در معانی آن دارند، امام صادق علیه السّلام می‌فرمایند: [ادامه در صفحه بعد]

کلام خطای یکی از اعظام حوزه نجف در عدم
لزوم ممارست و تدبّر در قرآن (ت)

در مکتب اهل بیت قرآن بر نفس و قلب تک تک
افراد تا روز قیامت نازل شده (ت)

۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] بنابراین، اینکه بعضی فتوا می دهند که: «هنگام قرائت سوره ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ و امثال آن که خطاب متوجه رسول الله است، و مصلی باید قصد حکایت و اخبار کند و الا نماز او باطل خواهد شد»، * باطل است؛ زیرا مخاطب ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾. همان قاری و مصلی می باشد، منتهی از زبان و قلب رسول الله؛ بدین معنی که رسول الله حیثیت مرآتیه پیدا نموده است برای جمیع افراد اِلی یوم القیامة. پس نمازگزار در هنگام نماز و نیز در وقت قرائت قرآن باید خود را جدّاً و تحقیقاً و واقعاً و اصالةً مخاطب آیات کریمه بداند و از این منظر به آنها توجه نماید، و قاری را ذات اقدس الهی فرض کند که از مقام شامخ ربوبی این بنده و مخلوق خود را مورد خطاب خویش قرار داده است و او را به سوی خود می طلبد.

بدیهی است که عدم توجه به این حقایق است که حوزه‌ها را به سمت و سویی دیگر می کشاند و طلاب را از پرداختن به امور ضروری و حیاتی ترین منبع علم و معرفت که همانا قرآن کریم و کلام و حیانی پروردگار است، بازمی دارد و بر ادراک متین و استوار معارف ربوبی مهر بطلان می نهد.

امروزه طلاب و فضلاء ما با اهمال و بی اعتنائی به این گنجینه و حیانی عملاً موجب انسداد باب علم و محرومیت از برکات و نفحات ربّانی گشته اند.

مجتهدی که احاطه بر کنوز آیات کتاب مبین نداشته باشد، و نه تنها نسبت به آیات الأحکام آن بلکه همه آیات مبارکات آن را با تأمل و تدبّر و استفاده از تبیین و توضیح حضرات معصومین علیهم السّلام، مورد دقت و مطالعه قرار نداده باشد، امکان ندارد بتواند به مفاهیم و مکنونات روایات و آثار اهل بیت عصمت علیهم السّلام اطلاع و دسترسی پیدا کند، و بالتّیجه استنباط او ناقص و اجتهاد او ناتمام خواهد بود.

من باب مثال: اگر مجتهدی در موقع فتوا به وجوب حجّ در صورت تمکّن و استطاعت از اتیان به اعمال، به آیات حجّ چه نسبت به کیفیت بنای آن توسط ابراهیم خلیل که در سوره بقره آیات ۱۲۵ الی ۱۲۸ و سوره ابراهیم آیات ۳۴ الی ۴۱ و سوره حج آیات ۲۶ الی ۳۷ آمده است و چه نسبت به خود آیات حجّ، مثل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ آلِ بَنِي تَمِيمٍ مِّنْ أَسْطَعِ إِلَىٰ هَٰذَا سَبِيلٌ﴾ (سوره آل عمران (۳) قسمتی از آیه ۹۷) توجه تام و اکید و دقیق ننماید، امکان ندارد که بتواند مفهوم استطاعت را از لسان ادله و روایات استخراج نماید و مراد و منظور امام علیه السّلام را از مفهوم استطاعت استحصال کند. و آنوقت دیگر جلوی دیگران با افتخار و مباحثات، زبان نمی گشاید و نمی گوید: «علّت عدم تشرّف به حجّ در مدّت نود سال، عدم وجود استطاعت در ما بود!!»

انحطاط حوزه‌های علمیّه به جهت عدم توجّه

به معارف بلند قرآنی (ت)

- آری، همه این حرمان‌ها و سرگشتگی‌ها و جهالت‌ها و ندانم‌کاری‌ها به خاطر عدم دسترسی و اطلاع بر حقایق و حیانی و آیات مبارکات سبحانی می‌باشد.

و اما آثار قرائت قرآن و نزول انوار الهی بر قلب قاری و برکات حاصله از تلاوت قرآن در منزل، خود داستانی دیگر دارد که موجب تطویل و خروج از مبحث خواهد بود و إن شاء الله در موقع مقتضی به آن پرداخته خواهد شد.

* رجوع شود به مستمسک العروة الوثقی، ج ۶، ص ۲۸۸، مسأله ۸؛ القوانين المحکمة فی الأصول، طبع جدید، ج ۱، ص ۵۱۷؛ طبع قدیم، ص ۲۲۹؛ تبيان الصلاة، ج ۵، ص ۱۶۷؛ ج ۶، ص ۲۳۱؛ صلاة الجمعة، ص ۸۱ الی ۸۶.

وجوب تجدید اجتهاد در تمامی اعصار

و به هر حال چاره‌ای نیست از اینکه اجتهاد دائماً متجدد شود در تمامی اعصار، تا اینکه شریعت غراء زنده و پویا باشد - ادام الله حیاتها - تا روز قیامت؛ پس اگر ترک اجتهاد از عده‌ای در هر عصری مستلزم اندراس شریعت گردد، موجب وجوب عینی خواهد شد. این مسأله مربوط به حفظ شریعت است. و اما بالنسبة به اینکه اجتهاد مقدمه عمل مکلف می‌باشد، دیگر وجوب عینی نخواهد داشت؛ زیرا به وسیله احتیاط می‌توان عاذر عند الشارح بود.

و اینکه در عدم جواز او گفته می‌شود: «اعمال احتیاط در عبادات موجب تکرار یا عدم جزم در نیّت خواهد بود»، پس ما از این اشکال در مبحث قطع پاسخ دادیم. ولی باید اعتراف نمود که احتیاط بالنسبة به عامی متعذر است؛ زیرا احتیاط متوقف است بر معرفت موارد و کیفیت آن، و انسان بدون اجتهاد نمی‌تواند اطلاعی بر این موارد پیدا کند؛ اما احتیاط بالنسبة به مجتهدین امری است ممکن، پس در حق آنان جایز است اگر موجب اختلال نظام یا عسر و حرج شدید نگردد.^۱

۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون مضرات قائل شدن به احتیاط در مقام اجتهاد

نظر مرحوم حلی در وجوب تخییری اجتهاد برای مکلف

و زمانی که سخن را در باب احتیاط فرو گذاردیم، پس باب تقلید واسع است؛ زیرا ادله‌ای که از کتاب و سنت بر جواز تقلید ذکر خواهیم کرد برای اثبات مطلوب کفایت می‌کند. بنابراین دلیلی بر وجوب اجتهاد عیناً، عقلاً و شرعاً وجود ندارد، بلکه مکلف مخیر است بین اجتهاد و بین تقلید؛ بنابراین اجتهاد فی حدّ نفسه واجب کفائی خواهد بود، و بالنسبة به هر مکلفی برای فعل و عمل خودش واجب تخییری می‌باشد؛ و ممکن است همین معنا از آیه شریفه استفاده شود:

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^۱.

زیرا آیه افاده دارد که تفقه در دین فقط در حقّ جماعتی از مردم واجب است، نه در حقّ هر فرد فرد مکلفین؛ و این همان معنای واجب کفائی است.

و إفتاء رجوع شود به معاد شناسی، ج ۳، ص ۵۳، تعلیقه؛ رساله سیر و سلوک منسوب به سید بحر العلوم، ص ۱۱۸، تعلیقه؛ روح مجرد، ص ۱۴۲ الی ۱۴۶؛ سرّ الفتوح، ص ۱۰۷.
۱) سوره التّوبة (۹) ذیل آیه ۱۲۲.

فصل سوم: حجّیت فتوا و حکم مجتهد

الف: حجّیت فتوای مجتهد

تبیین حجّیت در فرض انفتاح باب علم و علمی
حجّیت فتوای مجتهد در فرض انفتاح باب علم و
علمی

حجّیت فتوای حاصل از علم به واقع

اشکال وارد بر حجّیت فتوای مجتهد برای
مقلّد، و پاسخ‌های به آن

ولی در اینجا اشکالی هست که باید برای آن
چاره‌ای اندیشید و آن اینکه: اجتهاد مجتهد فقط
دلیل و حجّت است برای خود او، پس به چه
جهتی می‌توان گفت که: حجّت و دلیل بر فرد
عامی می‌باشد؟ و به عبارتی دیگر چه واسطه و
نسبتی بین عامی و مفتی وجود دارد و چه نصیبی
برای عامی در مفتی و مقلّد او می‌باشد؟

شیخ انصاری: مجتهد نائب مناب عامی است

در استنباط احکام شرعی

پس بدان: از پاره‌ای از کلمات علامه انصاری
- قدس سرّه - این‌طور ظاهر است که مجتهد
نائب مناب عامی است در استنباط حکم شرعی،

مثل اینکه خود عامی استنباط حکم شرعی نموده است ولی نه توسط خود بلکه توسط نایب خود، پس مجتهد در این صورت مثل رایت قوم و مقدم الجیش است که زودتر از بقیه حرکت می کند، سپس به باقی افراد از طریق و خصوصیات آن خبر می رساند.^۱

مرحوم نائینی: عامی به وجود تنزیلی عین مجتهد است

ولی شیخنا الأستاذ به این استدلال اعتراض نموده است به اینکه: نیابت مجتهد از عامی نیاز به دلیل دارد که موجود نیست، پس به چه دلیلی مرحوم شیخ

^۱ فرائد الأصول، ج ۳، الأمر الثالث من مقدمات الإستصحاب، ص ۱۹.

این مسأله را داخل در باب نیابت کرده است. بلکه حقّ مطلب این است که: استنباط مجتهد و اعمال نظر او در امور اربعه مذکوره، بعینه همان استنباط تک تک عوامّ مکلفین است، که به واسطه وجود تنزیلی، عامی عین مجتهد خواهد بود و نظر او همان نظر مجتهد است بدون نقصان. تمام شد ایراد مرحوم نائینی بر شیخ.^۱

اشکال متوجّه بر شیخ انصاری و مرحوم نائینی

و لیکن مخفی نماند که همان ایراد نائینی بر شیخ بعینه در توجیه خود نائینی وارد است: توضیح اشکال اینکه: تنزیل مجتهد منزله عامی هم چنین نیاز به دلیل دارد و در اینجا مفقود است. و از مطالبی که ما توضیح دادیم روشن می شود که دلیلی بر نیابت مجتهد از عامی در موارد استنباط احکام وجود ندارد؛ هم چنان که دلیلی بر اینکه مجتهد به تنهایی منزل است منزلت جمیع مکلفین، نیز وجود ندارد؛ چنانچه شیخنا الأستاذ - قدس سره - به این مطلب در اوائل بحث استصحاب تعبیر آورده اند. مضافاً به اینکه ما معنای مستقلّ و صحیحی از تنزیل مدّعی

^۱ فوائد الأصول، ج ۴، الأمر الثانی من مقدّمات الإستصحاب، ص ۱۰۹.

علیه توسط شیخنا الأستاز غیر از همان نیابتی که
شیخ بیان داشتند نیافتیم، زیرا حقیقت نیابت
همان تنزیل است. بنابراین، ایرادی که شیخنا
الأستاز بر شیخ انصاری وارد نموده‌اند که دلیلی
بر نیابت مجتهد از مکلف عامی در دست
نمی‌باشد، و آنگاه خود شیخنا الأستاز مدعی
تنزیل مجتهد به تنهایی منزلت جمیع مکلفین
می‌باشند؛ از اغرب غرائب می‌باشد.

مرحوم حلّی: علم مجتهد به حکم واقعی

موجب علم مقلّد به حکم واقعی است

بنابراین چاره‌ای جز فحص از دلیل دیگر که
وافی به جواز رجوع عامی به فقیه باشد وجود
ندارد. زیرا شما متوجّه شده‌اید که اجتهاد عبارت
است از: أعمال

اربعه در موارد آنها؛ و مفتی اگر عالم به حکم واقعی باشد بالعلم الوجدانی، و مقلد نیز بداند که مفتی عالم به حکم است، پس در این صورت اشکالی در جواز رجوع او به مجتهد نمی‌باشد، و در این مورد احتیاجی به فحص از دلیل نداریم؛ زیرا عامی علم دارد که حکم واقعی همان حکمی است که مفتی بدان فتوا داده است و چاره‌ای

برای عامی جز رجوع به مجتهد برای تحصیل علم به حکم واقعی نمی‌باشد.^۱

۱ اشکالی که در این بیان به نظر می‌رسد این است که: علم مجتهد به حکم واقعی موجب علم عامی و مقلد به حکم واقعی نمی‌شود؛ بلکه علم مجتهد برای خود او حجیت و تنجز می‌آورد و او را ملزم به تطبیق عمل به مقتضای علم خود می‌کند، و مجتهد در فتوا و اخبار عامی بما استنبطه حکم خبر واحد - که ظنی^۱ الدلالة است - را دارا می‌باشد؛ زیرا مجتهد هر چند مطلع و متقی باشد باز جائز الخطا می‌باشد، و همین مسأله موجب حصول ظن مقلد خواهد بود نه علم او؛ و باز اشکال حجیت فتوای فقیه برای عامی به حال خود باقی می‌ماند.

و اگر گفته شود که حجیت خبر واحد در این مورد می‌تواند موجب تنجز حکم شرعی بالنسبة به عامی و مقلد گردد، جواب می‌گوییم: حجیت خبر ثقه در محکی خبر ثقه است نه در رأی و نظر و فتوا. مضافاً به اینکه در بسیاری از موارد خود مقلد و عامی می‌بیند که مجتهد به ضرس قاطع و جازماً حکمی را اعلام و سپس خلاف آن را فتوا می‌دهد؛ بنابراین دیگر چگونه می‌تواند وثوق پیدا کند که علم مجتهد به حکم واقعی، علمی واقعی و لا یتغیر و لا یتبدل خواهد بود؟ علاوه بر این در صورت تخالف و تقابل دو علم در دو مجتهد به حکم واقعی مشکل قوی‌تر می‌گردد؛ زیرا وجود علم واقعی به حکم در هر کدام از دو مجتهد موجب سقوط علم دیگر از حجیت بالنسبة به عامی خواهد بود. بنابراین، چاره‌ای جز فحص از دلیل بر حجیت فتوای مجتهد برای عامی حتی در صورت علم مجتهد بالحکم الواقعی وجود

اشکال معلق به مرحوم حلّی در دلیل رجوع

عامی به مجتهد (ت)

حکم عقل و قضاء فطرت به وجوب رجوع

عامی به مجتهد (ت)

ندارد.

بلی، می توان از حکم عقل و قضاء فطرت در وجوب رجوع به مجتهد مدد گرفت؛ چنانچه در سایر موارد ابتلاء، حکم عقل و سیره عقلانیه بر لزوم رجوع عامی به عالم در مورد ابتلاء می باشد؛ مانند لزوم رجوع بیمار به طیب که امری فطری و حکمی عقلی است و نیاز به انجام مُنَجَز و اعتبار معتبر ندارد. ولی مسأله این است که در لزوم رجوع عامی به مجتهد، دیگر فرقی بین علم مجتهد و یا ظنّ او به حکم واقعی در تمسّک به ادلّه و اصول عملیه وجود ندارد؛ زیرا مناط حجّیت در هر دو مورد یکسان است و آن: فقدان منجّز تکلیف در عامی و وجود او در مجتهد است، - - و همین مقدار کفایت می کند؛ اما شرط تنجّز و وجوب تحقّق وثاقت و اعتبار عند العامی و المقلّد است که باید قبل از رجوع حاصل گردد و بدون آن دیگر ملاک و مناط مذکور بی فایده خواهد بود.

و این مناط تا وقتی است که عامی در جهل و عدم اطلاع خود نسبت به تکلیف - چه از ناحیه تحقّق موضوع و یا از ناحیه محمول و حکم - باقی باشد؛ و اما اگر عامی به هر دلیلی نسبت به موضوع مسأله و یا محمول آن علم قطعی و یا ظنّ معتبر حاصل نماید، دیگر وجهی برای رجوع او به فتوای مجتهد باقی نمی ماند و او باید به علم و ظنّ معتبر خود عمل نماید. البتّه در قرآن کریم آیاتی بر این مطلب دلالت دارد مانند:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِّي جَاءَنِي مِنَ آلِ عِزْمَ مَآ لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾ (سوره مریم (۱۹) ذیل آیه ۴۳) و مانند آن که بعداً ذکر خواهد شد.

حجّیت فتوای حاصل از امارات کاشفه از واقع

و اما در صورتی که مفتی عالم به حکم واقعی نبود، بلکه برای استنباط حکم احتیاج به فحص از امارات دارد، و در صورت عدم ظفر به امارات، به اصول محرزه و در صورت عدم وجدان، به اصول غیر محرزه شرعیّه، و در صورت فقدان باید بنگرد که آیا مورد از موارد اصل اشتغال عقلی است یا از موارد اصالة البرائة یا تخییر عقلیّین است. بنابراین در جمیع این موارد اربعه، مفتی عالم به حکم واقعی نمی‌باشد.

امارات و اصول صرفاً برای مجتهد حجّت‌اند

نه عامی

آری، این امارات و اصول حجّت‌اند بالنسبة به او، و معنا ندارد که بالنسبة به عامی نیز حجّیت داشته باشند؛ زیرا حجّیت امارات و خبر واحد منحصرأ بالنسبة به کسی است که اماره در نزد او حاصل شده باشد، و کذلک اصول محرزه و غیر محرزه حجّیت آنها برای کسی است که فحص از اماره نموده باشد و آن را نیافته است و استصحاب نیز حجّت است بالنسبة به کسی که متیقّن به حکم است سپس

شکّ طاری برای او حاصل می‌گردد، و پرواضح است که شخص عامی فحص از موارد قیام اماره نموده است و همین‌طور متیقّن و شکّ پس از آن نمی‌باشد، بلکه اصولاً اعتباری به یقین و شکّ او نمی‌باشد در صورت تحقّق این دو برای او. پس در این صورت معنا ندارد اماره‌ای که قائم است برای مفتی یا استصحابی که حجّت است بالنسبة به او، برای عامی نیز حجّیت داشته باشد بآیّ نحو کان؛ چه اینکه قائل شویم حجّیت از احکام وضعیه است - مانند ملکیت و زوجیت - و تنجیز و تعذیر از آثار و لوازم مترتبه بر آن است؛ چنانچه صاحب کفایه - قدس سرّه - در اوایل بحث ظنّ ملتزم بدان است و مرحوم شیخ را مورد نقد و اشکال قرار می‌دهد در آنجا که شیخ قائل به عدم جریان استصحاب عدم حجّیت هستند؛^۱ زیرا نفس شکّ در حجّیت قطع موجب زوال حجّیت قطع خواهد شد، لذا در ردّ کلام شیخ می‌فرماید:

إنّ الحجّیّة من الأحكام المَجعولة - نظیر الملكیّة - فإذن لا مانع من جریان استصحاب
عدمها.^۲

^۱ فرائد الأصول، ج ۲، ص ۱۲۷.

^۲ درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد، ص ۸۰.

یا اینکه قائل شویم حجّیت عبارت است از: نفس تنجیز و تعذیر؛ چنانچه صاحب کفایه ایضاً در موارد عدیده‌ای بدان قائل است،^۱ از جمله در این مقام. و به همین جهت بعضی بر او اعتراض نموده‌اند که: معنایی برای جعل و اعتبار تنجیز و تعذیر نمی‌باشد.^۲

رجوع عامی به مجتهد در صورت عدم وصولش به حکم واقعی، همانند رجوع به یک عامی است!

و بر هر دو تقدیر حجّت، حجّت است بالنسبة به مجتهد نه بالنسبة به عامی، و با عدم حجّیت رأی مجتهد بالنسبة به عامی با فرض عدم وصول مجتهد به حکم واقعیّ قطعی، دیگر رجوع عامی به مجتهد رجوع جاهل به عالم نخواهد بود، بلکه از قبیل رجوع جاهل به جاهل است.

آخوند خراسانی: رجوع به مجتهد انسدادی همانند رجوع به عامی است

چنانچه صاحب کفایه بر این نکته تنبیه نموده است پس از آنکه می‌فرماید: «رجوع عامی به

^۱ کفایة الأصول، الأمر الثانی من مقدّمات مباحث الظن، ص ۲۷۷.

^۲ فوائد الأصول، ج ۴، التنبیه الثانی من تنبیهات الإستصحاب، ص ۱۴۹.

مجتهدی که انسدادی است از قبیل رجوع جاهل به جاهل است»، فرموده است:

اگر شما بگویید: رجوع جاهل به مجتهد بنائاً بر انفتاح ایضاً از قبیل رجوع جاهل به جاهل است، در جواب خواهیم گفت: مجتهد اگرچه در این فرض عالم به حکم نمی‌باشد و لیکن عالم به موارد قیام حجّت شرعیّه بر احکام می‌باشد، پس از قبیل رجوع جاهل به عالم شمرده می‌شود.^۱

و بر شما پوشیده نیست که این پاسخ ناتمام می‌باشد؛ زیرا مفتی هیچ‌گاه جاهل را به موارد قیام امارات آگاه نمی‌سازد، بلکه صرفاً حکم واقعی را به او ابلاغ می‌کند و در هر صورت این پاسخ ایضاً وافی به مطلوب نمی‌باشد.^۲

و اما آنچه سزاوار است در اینجا مطرح شود این است که: مجتهد یا قائل به انفتاح است و یا انسداد؛ و قائل به انسداد، یا معتقد به حجّیت ظن از باب کشف و یا از باب حکومت؛ و قائل به حکومت ایضاً یا حجّیت ظنّ را از این باب می‌بیند که عقل حاکم به حجّیت او در مقام

^۱ کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقلید، ص ۴۶۵.

^۲ و لا یخفی آنکه گرچه مجتهد در این فرض عالم به حکم واقعی نیست، ولی عالم بما وجب علیه إمام المولی می‌باشد، و آنچه که معذّر و منجز رجوع جاهل به مجتهد است علم او به حکم واقعی نیست - چنانچه قبلاً اشاره شد - بلکه علم او نسبت به تکلیف خود است و به همین مقدار شامل ادلّه وجوب رجوع جاهل به عالم می‌شود.

انسداد است هم‌چنان‌که حجّیت قطع را در مقام
انفتاح می‌بیند، و یا اینکه حجّیت ظن را از باب
تبعیض در احتیاط می‌بیند؛ زیرا

واجب بر مکلف در صورت عدم امکان وصول به واقع، احتیاط است علی الإطلاق، و بر فرض تعذر یا تعسر احتیاط، پس چاره‌ای نیست از الغاء موهومات سپس مشکوکات و سپس مظنونات بر اختلاف مراتب آنها.

و مخفی نماند که رجوع عامی به مجتهد انسدادی از باب رجوع جاهل است به جاهل به جمیع انحاء انسداد، و ادله جواز تقلید - هم‌چنان‌که پس از این خواهد آمد - شامل جواز رجوع جاهل به مجتهد انسدادی نخواهد شد در صورتی که مجتهد قائل به حکومت بر هر دو قسم آن باشد.^۱ آری، بعید نیست که شامل انحاء انسداد بشود اگر مجتهد انسدادی قائل به کشف باشد نه حکومت؛ زیرا در این صورت حال او حال سایر مجتهدین قائلین به افتتاح خواهد بود، لیکن تا کنون من ندیدم کسی از مجتهدین قائل به انسداد باشد و ظن را نیز حجت بدانند. و این بحث صرفاً یک بحث فرضی اصولی می‌باشد؛ و اما در فقه، پس جمیع فقهاء عملشان بر مبنای عمل افتتاحی بوده است.

^۱ با توجه به تعلیقه قبل، رجوع جاهل به مجتهد در هر صورت بلا مانع است و رجوع به عالم خواهد بود.

تحقیقی در روش و سیره محقق قمی در

استنباط مسائل فقهیه

و اما محقق قمی - قدس سره - که این طور معروف شده است از قائلین به انسداد است، از فتاوی و پاسخ سؤالات او، رویه و سیره سایر فقهاء - من الأخذ بالأخبار الصحيحة و طرح غیر اخبار - دیده شده است؛ و بالجمله در مسائل اصولیه، عمل او، عمل غیر او از فقهاء می باشد. بلکه ممکن است گفته شود: او در مسائل فقهیه از مداخله عقل و امور دقیقه فی النظر فرار می کند، مداخله ای که با مذاق عرف سازگاری ندارد؛ و دأب و دیدن او در فقه از حیث اعتماد به اخبار، مانند سیره صاحب حدائق - قدس سره - است که از اخباریین به حساب می آید. و آنچه در نظر تقویت می گردد اینک: گرایش او به حجیت ظن، همان ظن انسدادی نیست که مصطلح علیه فقهاء و اصولیون است، بلکه ایشان قائل به حجیت اخبار است

در حالی که اخبار مظنونه هستند، در قبال اخباریون که مدعی قطع به صحت جمیع روایات وارده در اصول اربعه می‌باشند.

دو اثر مترتب بر امارات قائمه نزد مجتهد

انفتاحی

و اما مجتهد انفتاحی، پس قیام امارات بالنسبة

به او دو اثر دارد:

اوّل اینکه: صحت تطبیق عمل خود او است

بر مؤدای امارات، بنابراین امارات هم منجز واقع و هم معذر بالنسبة به او خواهند بود.

دوّم: جواز إخبار از مؤدای امارات است با

اسقاط راوی و اماره؛ هم‌چنان که قضیه این چنین

است بالنسبة به خبر واحد و ید و سوق مسلمین و

استصحاب و أصالة الصّحّة و غیر آنها؛ چنانچه این

معنی ثابت است به بناء عقلاء که مؤید به روایات

دالّه بر او نیز می‌باشد. و به همین جهت است که

روایت وارد است بر ترتیب آثار ملکیت اگر عین در

دست شخصی باشد، و جائز است إخبار به اینکه آن

عین ملک آن شخص می‌باشد.^۱ و نیز روایت وارد

^۱ وسائل الشیعة، ج ۲۷، کتاب القضاء، الباب ۲۵ من ابواب کیفیة الحكم و احکام الدعوی، ص ۲۹۲، ح ۲.

است در اینکه: شخصی اگر به مدّت طویله‌ای سفر نماید و دارای ورثه و اموال کثیره است، و این شخص فوت کند، می‌توان نزد قاضی شهادت داد بر تعداد وراثت و مقدار اموال^۱، مستنداً إلى الاستصحاب. بنابراین، اگر روایتی به سند متصل از امام صادق علیه السّلام وارد شد که مثلاً: ماء الغسالة طاهر است، از آثار حجّیت این روایت برای کسی که این روایت را مشاهده کرده است، این است که: طهارت ماء الغسالة را اسناد به امام علیه السّلام بدهد بدون ذکر روات و وسائط، پس بگوید: قال الصادق علیه السّلام این چنین.

و فرقی در اینجا نیست بین اینکه قائل شویم معنای حجّیت اماره، همان طریقیت و وسطیت در اثبات است، و اینکه بگوییم: حجّیت اماره عبارت از جعل حکم مماثل است، و بین اینکه قائل شویم حجّیت اماره عبارت از منجزیت و معذریّت است؛ و در

^۱ همان مصدر، کتاب الشهادات، الباب ۱۷ من ابواب الشهادات، ص ۳۳۶،

هر حال، جواز إخبار بر مؤدّای اماره ممّا لا ریب فیه است. پس زمانی که مفتی خبر داد که ماء غساله طاهر است یا اینکه امام صادق علیه السّلام فرموده است که طاهر است، واجب است بر عامی که بر این إخبار ترتیب اثر دهد و کلام مفتی را تصدیق کند، به مقتضی ادلّه‌ای که دلالت بر حجّیت خبر واحد دارند، از آیه نبأ^۱ و سیره عقلاء و غیر اینها از ادلّه. پس چاره‌ای ندارد جز اینکه با ماء غساله معامله طهارت کند؛ زیرا حجّت شرعیّه بر طهارت ماء غساله بالنسبة به او قائم شده است.

استفاده از ادلّه حجّیت خبر واحد برای حجّیت

کلام مجتهد نسبت به مقلد

بنابراین، حجّیت کلام مفتی در مؤدّای امارات بالنسبة به عامی بدین جهت است که ادلّه حجّیت خبر واحد در إخبار مفتی از حکم برای عامی موجود است، و جواز إخبار مفتی از آثار مترتبه بر اماره‌ای است که برای فقیه قائم شده است نسبت به حکم شرعی؛ پس در این صورت اشکال مرتفع شده و شبهه حل می‌گردد،

^۱ سوره الحجرات (۴۹) آیه ۶.

افتاء مجتهد، إخبار منتهی به حسن است نه

حدس

اگر اشکال کنی و بگویی: ادلّه حجّیت بالنسبة
به خبر واحد فقط و منحصرأً دلالت بر حجّیت
خبر واحد دارد در محسوسات، نه در حدسیات؛
پس آن مفتی که اماره پیش او قائم شده است،
إخبار او از مؤدّای اماره، إخبار عن حدس است؛
زیرا مفتی با حواسّ ظاهری خود ادراک مؤدّای
اماره را ننموده است و فقط اخبار حسّی او این

۱ برای حلّ مشکل و معمّای جواز رجوع عامی به مفتی و حجّیت فتوای
مجتهد برای عامی، نیازی به این تطویل و اتعاب نفس نمی‌باشد؛ زیرا
همان‌طور که گذشت، مسأله لزوم و وجوب رجوع عامی به عالم یک مسأله
فطری و عقلی است،* مضافاً به قیام سیره عقلانیّه بر این مطلب.

بنابراین، حتّی در صورت قول به انسداد و عدم حجّیت امارات و احادیث،
باز در حکم عقل و قضاوت نفس و وجدان، حجّیت ظنّ بر اساس شدّت و
قوّت و ضعف آن مقول به ترتّب و تشکیک است؛ بدیهی و ضروری است
که قیام ظنّی با شصت درصد نزد انسان با ظنّ هشتاد و نود درصد فرق می‌کند
و هر دو در یک سطح قرار ندارند! بنابراین حتّی برای فقیه قائل به انسداد،
ظنّ حاصل از رجوع به روایات و احادیث، با ظنّ عدم رجوع قطعاً زمین تا
آسمان تفاوت دارد؛ و همان ظنّ به عنوان ضرورت انسدادی برای او حجّت
خواهد بود. و وقتی او عالم و قاطع به تکلیف خویش شده است، عامی نیز
بر همین قیاس می‌تواند به او رجوع کند.

* رجوع شود به امام شناسی، ج ۳، ص ۹ و ۱۱؛ ولایت فقیه در حکومت
اسلام، ج ۲، ص ۱۵۶ الی ۱۶۰؛ ج ۳، ص ۱۸۷ و ۲۱۴؛ نگرشی بر مقاله بسط
و قبض تئوریک شریعت، ص ۳۲۹.

است که بگوید: من از فلان از فلان از زراره شنیدم که امام صادق علیه السّلام این چنین فرمود (در حالی که در مقام، این چنین نیست).

در پاسخ می‌گوییم: معنای إخبار حدسی إخبار است از اموری که نیاز به تأمل و دقت دارد و بالأخره مستند به حسّ نیست؛ نظیر إخبار منجم از رؤیت هلال و إخبار اهل خبره در باب تقویم. و اما إخبار از حکمی که به مجتهد می‌رسد به وسائط و اسباب وصول، تماماً حسّی است؛ بنابراین إخبار از حدس نیست. و اگر مستشکل بنا بر طرح یک اصطلاح جدید دارد ایرادی ندارد. علاوه بر این اگر فرض شود این إخبار از جمله إخبارهای حدسیّه است، در این صورت باید گفت که ادلّه

حجّیت خبر واحد قطعاً شامل این نوع از اخبار حدسی خواهد شد.^۱

اشکال معلق مبنی بر عدم شمول ادلّه حجّیت

خبر واحد برای اثبات مطلوب (ت)

راه حلّی ساده برای اثبات مطلوب (ت)

^۱ این شمول عین مصادره به مطلوب است؛ زیرا هنوز مسأله حدسی یا حسّی بودن این اخبار حل نشده است.

۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] کلام متکلم و یا واقعه خارجیّه ندارد؛ و لذا می‌بینیم که دو نفر یا بیشتر اگرچه در نفس نقل کلام از متکلم واحد اتفاق نظر دارند ولی در بیان منظور و مقصود متکلم چه بسا اختلاف داشته باشند و این یک امر بدیهی است، و چه بسا دیده شده است که متکلمی در یک مجلس مطلبی را مطرح کرده است و هرکدام از مستمعین یک برداشت مختصّ خود را نموده است.

بارها اتفاق افتاده است که این بنده خود در محضر بعضی از اعظام حضور داشتم و آن بزرگ مطلبی را مطرح نموده بود و منظور خاصی از طرح آن داشت، ولی برخی از حاضرین که خود نیز از اهل فضل بوده‌اند درست یک صد و هشتاد درجه در جهت مخالف مقصود و هدف او کلامش را توجیه و تفسیر کردند، و مترتب بر این در مجالس و محافل همان برداشت صد در صد غلط خود را به آن مرد بزرگ نسبت می‌دادند.

اتفاقاً در سیره عقلائیّه و روابط اجتماعیّه نیز مطلب چنین است؛ در محاکم قضایی برای ادای شهادت، هیچ‌گاه قاضی از برداشت و نظر شاهد در بیان یک واقعه سؤال نمی‌کند، بلکه از نفس اخبار از واقعه و یا کلام مورد بحث پرسش می‌نماید.

حتّی در خود اخبار از واقعه و کلام متکلم نیز مطلب دقیق‌تر و بالاتر است. سیره عقلاء در محاورات نسبت به مراتب مختلف مخبر عنده متفاوت است و بر حسب اهمّیت موضوع نسبت به حجّیت و عدم حجّیت خبر واحد نظر متفاوتی دارند، و از اینجا است که بسیاری از اعظام حجّیت خبر واحد را در اعتقادیات و اصول نمی‌پذیرند.*

حال اگر مفتی بدانند که من باب مثال ابوبصیر در نقل روایت از امام صادق علیه السّلام مقصود و منظور حضرت را بیان کند نه عین الفاظ و یا نقل به معنا و مفهوم، دیگر نمی‌تواند کلام او را به عنوان خبر واحد معتبر بدانند و بدان ترتیب اثر بدهد. بلی، می‌تواند به عنوان قرینه و اماره ما و تأیید به آن بنگرد نه مستقلاً؛ زیرا در این صورت دیگر ابی‌بصیر اخبار نفرموده است بلکه نظر و رأی خود را نسبت به کلام امام علیه السّلام بیان داشته است، و این قابل اعتبار و توثیق نمی‌باشد و مجتهد به هیچ‌وجه نمی‌تواند بدان ترتیب اثر بدهد.

حال همین مطلب بعینه در فتوا و رأی مجتهد وجود دارد؛ زیرا مجتهد عین کلام و رأی امام علیه السّلام را برای مقلّد اخبار نمی‌کند، بلکه نظر و رأی خود را پس از دقّت و تأمل و جرح و تعدیل و ترجیح أحد الطّرفین و لحاظ جهت صدور و... برای مقلّد اخبار می‌نماید.

بنابراین، ادلّه حجّیت خبر واحد به هیچ‌وجه من الوجوه کافی و وافی به

استفاده از ادلّه حجّیت قول اهل خبره برای

اثبات مطلوب

و اگر در امکان شمول ادلّه حجّیت خبر واحد در مقام اصرار و ابرام نمودی و معتقد گشتی که إخبار فقیه بالنسبة به عامی، إخبار عن حدس است نه عن حسّ، پس این را نمی توان انکار کرد که ادلّه حجّیت قول اهل خبره برای اثبات مطلوب کفایت می کند، پس چاره‌ای از این نیست که مقلّد عامی به مجتهد مراجعه کند؛ چنانچه جاهل پیوسته به اهل خبره مراجعه می نماید.

و اگر این را نیز نپذیرفتی و قائل به لزوم تعدّد در حجّیت اهل خبره شدی، پس ادلّه تقلید بحمد الله وافی به مطلوب می باشد و مجالی برای خدشه در آنها نمی باشد، چنانچه پس از این خواهد آمد، إن شاء الله تعالی.

تام بودن و تنجّز فتوای مجتهد در حق عامی

بالنسبة به امارات کاشفه از حکم واقعی

حال که این مطلب مفهوم گشت پس بدان:

وثاقت و اعتبار فتوای مجتهد در حقّ عامی نمی باشند.

*. مهر فروزان، ص ۱۲۲؛ اسرار ملکوت، ج ۲، ص ۵۲۸؛ تفسیر المیزان، ج ۸، ص ۱۴۳؛ ج ۱۰، ص ۳۶۵، ج ۱۲، ص ۲۷۸، ج ۱۴، ص ۱۴۴.

این نکته‌ای را که ذکر کردیم بالنسبة به فتاوی فقیه در مواردی که اماره بر حکم واقعی نزد او قائم شده است، واضح است؛ و به عبارت دیگر: این حجیت و تنجز فتوای فقیه در حق عامی تامّ است بالنسبة به عملِ اوّل از اعمال اربعه‌ای که فقیه احتیاج به آنها به ترتیب دارد.

حجیت فتوای حاصل از اصول محرزه

عدم تنجز فتوای مجتهد در حق عامی بالنسبة

به اصول محرزه و تعبّدیه و عقلیه

و اما بالنسبة به اصول محرزه و اصول تعبّدیه و اصول عقلیه چنین تنجز و حجّیتی وجود ندارد؛ زیرا موارد جریان این اصول شکّ در حکم واقعی است و مشخص است که اعتباری به شکّ عامی نمی‌باشد؛ زیرا شکّی که مورد برای اصول محرزه است، شکّ بعد الفحص از اماره و عدم ظفر به اماره است (در حالی که عامی کاری به این حرف‌ها ندارد). و اما شکّی که مورد برای اصول غیر محرزه است، شکّی است که پس از فحص از اماره و اصول محرزه و عدم اطلاع بر آنها حاصل می‌شود، و اما بالنسبة به اصول عقلیه، مورد آنها شکّی است که پس از فحص از امارات و اصول شرعیّه جمیعاً حاصل شود.

صور مذکوره در حجّیت استصحاب مجتهد

بالنسبة به عامی

ولی با تمام این احوال، ممکن است عامی به مجتهد در جمیع این اصول رجوع نماید؛ اما در اصول محرزه مانند استصحاب که در مورد یقین سابق و شکّ لاحق و فعلی جاری است، بدین جهت است که مجتهد بنفسه از آنجا که از وجود امارات فحص نموده است ولی برای او حاصل نشده است، پس به این مسأله متیقّن می‌باشد و در عین حال شکّ؛ و در این صورت اماراتی که دلالت بر استصحاب دارد نزد او تمام خواهد بود، پس حکم واقعی را همان مؤدّای استصحاب می‌شمرد و همین حکم را به عامی اخبار می‌دهد، و بدین لحاظ برای عامی به واسطه حجّیت خبر واحد حجّت خواهد بود؛ (زیرا قبلاً ذکر شد که حجّیت خبر عادل شامل این نوع از اخبار نیز می‌شود).^۱

و چه بسا بعضی قائل به حجّیت استصحاب بالنسبة به عامی شده‌اند به دو صورت دیگر:

وجه اوّل اینکه: مجتهد به عامی خبر می‌دهد

^۱ لا یخفی عدم حجّیت خبر عادل در این قسم از اخبار، به جهت اخبار از حدس لا عن حسّ است؛ چنانچه گذشت.

و این اخبار به واسطه یقین سابق او است؛ مثلاً
این طور می‌گویی: اماره نزد مجتهد بر نجاست آبی
که تغیر پیدا نموده است قائم شده است، پس در این
هنگام خود مقلد بنفسه متیقن است بر حکم - مانند
مجتهد - سپس مجتهد خبر می‌دهد به عدم قیام اماره
بر بقاء این نجاست پس از زوال تغیر از این آب، پس
در این موقع عامی شک است نسبت به بقاء حکم
نجاست پس از زوال تغیر در این آب، و در این وقت
خود عامی می‌تواند استصحاب بقاء نجاست را
جاری نماید. بنابراین، قول مجتهد به بقاء نجاست
ماء متغیر در وقت زوال تغیر به منزله اخبار او است
از اسباب یقین و شک او، درست مثل اینکه عامی
خودش به اجراء استصحاب پرداخته است. و در این
وجه معیار و

میزان به یقین عامی و شکّ او برمی گردد، ولی مجتهد به واسطهٔ اِخباری که از مؤدّای استصحاب می دهد به منزلهٔ اِخبار او است از اسباب یقین و شکّ او.^۱

و اَمّا وجه دوّم این است که: مفتی به عامی خبر می دهد که اماره بر نجاست ماء متغیّر قائم است، پس عامی متیقّن به نجاست ماء متغیّر می گردد، ولی عامی بنفسه شکّ است در بقاء نجاست این ماء پس از زوال تغیر، و شکّ او وجدانی است نه تنزیلی؛ و در این صورت یقین سابقش را از مجتهد گرفته و آن را به شکّ فعلی خود منضمّ نموده است و به این نحو ارکان استصحاب تمام می شود.

و در این وجه مورد استصحاب بالنسبة به عامی تلفیق شده است از یقین او که متّخذ است از اِخبار مجتهد به قیام اماره، و از شکّ وجدانی فعلی او؛ به خلاف وجه اوّل که در وجه اوّل هم یقین و هم شکّ او متّخذ است از اِخبار مجتهد

^۱ آنچه در این وجه بلا وجیه مشاهده می شود عدم وجود حلقهٔ رابط بین منزل و منزلّ عنه است. آری، اگر استصحاب برای مجتهد حجّیت داشته باشد، به تنزیل می تواند برای عامی نیز حجّت باشد؛ لذا در اینکه حجّت عند المجتهد برای عامی حجّت باشد اشکال است، إلا بالتّزیل؛ و هو کما تری.

تنزیلاً.

ولی به نظر می‌رسد در هر دو وجه بُعد از

اتقان و متانت محقق است.^۱

تمام این نفی و اثبات‌ها هم‌چنان که برای

استصحاب ذکر شد، برای باقی اصول محرزه نیز

ثابت است.

حجّیت فتوای حاصل از اصول غیر محرزه

اشکال اقوی در رجوع عامی به مجتهد بالنسبة

به اصول غیر محرزه

آری، اشکال رجوع عامی به مجتهد در عمل

سوّم اقوی است از رجوع عامی به مجتهد در

اصول محرزه که عمل دوّم است، و آن اصول غیر

محرزه است؛ چون

^۱ ما که بُعدی در این دو توجیه مخصوصاً در توجیه ثانی - صرف نظر از اشکالی که خود وارد ساختیم - نمی‌بینیم. و بنا بر مذاق مرحوم آخوند که إخبار مجتهد را در محدوده حجّیت خبر واحد قرار می‌دهد دیگر چه محذوری در این دو وجه می‌توان یافت؟ زیرا إخبار مجتهد همان یقینی را برای او به ارمغان می‌آورد که برای خودش حاصل شده است.

موضوع اصول شرعیّه غیر محرزه، شکّ در حکم واقعی است، و عامی گرچه شکّ است لکن اعتناء و اعتباری به شکّ او نیست؛ زیرا موضوع جریان اصل، شکّ خاص می‌باشد و آن شکّی است که بعد از فحص از امارات و اصول محرزه و عدم ظفر به آن حاصل شود.

مثلاً حائض اگر شک کند در جواز حمل مصحف در جیب خود یا حمائل خویش، امکان ندارد که به فقیه رجوع کند، و حکم ثابت بر کسی که شکّ در حرمت حمل مصحف کند پس از عدم ظفر به حرمت، را بر خود از فقیه اخذ کند؛ زیرا مجتهد پس از عدم ظفر به حرمت حمل مصحف برای حائض اگرچه عالم است به جواز حمل مصحف برای حائض به جهت قیام اماره دالّه بر ترخیص در موارد مشکوکه، لکن اخبار فقیه به جواز منحصرأ حجّت است برای کسی که عالم به حرمت نیست پس از فحص از دلیل و عدم وصول به آن، نه بالنسبه به مطلق شکّ.

عدم حجّیت اخبار مفتی نسبت به فرد شک

و به عبارت دیگر: اخبار مفتی، فقط حجّت است بالنسبه به کسی که موضوع است برای حکمی که مخبر به است؛ و فرد شاکّی که فحص

از دلیل نکرده است موضوع برای ادله برائت و احتیاط و تخییر نمی‌باشد؛ پس معنا ندارد که اخبار مفتی حجّت باشد بالنسبه به او. آنچه گفته شد بیان اشکال رجوع عامی است به مجتهد در اصول تعبّدیه.

کلام صاحب کفایه در رفع اشکال رجوع عامی

به مجتهد در اصول عقلیه

و پاسخ این اشکال به تمهید دو مقدمه روشن می‌شود؛ و پیش از شروع در بیان مقدمتین مناسب است کلام صاحب کفایه در رفع اشکال در رجوع عامی به مجتهد در اصول عقلیه ذکر شود به جهت فایده‌ای که در اینجا بر آن مترتب است. مرحوم آخوند - قدس سره - می‌فرماید:

اگر شما بگویی رجوع عامی به مفتی در موارد
فقد اماره معتبره عند المفتی - که مرجع در این
موارد اصول عقلیه است - همان رجوع جاهل به
جاهل خواهد بود، در جواب می‌گوییم:

رجوع جاهل به مفتی به جهت اطلاع مفتی است
از عدم اماره معتبره و شرعیّه در حالی که عامی
عاجز است از این اطلاع بر عدم اماره شرعیّه؛ و
اما تعیین آنچه حکم عقل است و اینکه در این
موارد باید برائت را جاری نمود یا احتیاط را، به
خود عامی برمی‌گردد. پس تکلیف آن چیزی
است که عقل در او استقلال دارد، گرچه بر
خلاف آن حکمی باشد که مجتهد او بدان رأی
داده باشد.^۱ فافهم.

در اینجا باید توضیح داد اولاً: عدم تعرض
صاحب کفایه - قدس سره - نسبت به اصول محرزه
و غیر محرزه - که عمل ثانی و ثالث مجتهد
محسوب می‌شوند - و بیان اشکال در خصوص
اصول عقلیه، بدان جهت است که مرحوم آخوند این
دو اصل را در موارد امارات داخل کرده است؛ زیرا
دلیل حجّیت اماره و این دو اصل از امارات است؛
بنابراین به اعتبار دلیل بر اعتبار آنها، نه به خاطر خود

^۱ کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقلید، ص ۴۶۶.

آنها مرحوم آخوند این دو اصل را از زمره مواردی دانسته است که اماره بر آنها قائم شده است.

و ثانیاً: شما می‌نگرید که ایشان در پاسخ از اشکال رجوع عامی به مجتهد در اصول عقلیه می‌گویند: عامی در اجراء اصول به مجتهد مراجعه نمی‌کند، بلکه از آنجا که مورد اجراء اصول عقلیه فقد اماره شرعیّه است، پس عامی از این جهت به مجتهد رجوع می‌کند تا استعلام کند که آیا اماره‌ای در مقام موجود است یا نه؛ و در این هنگام مجتهد خبر از فقد اماره به او می‌دهد و اینجاست که عامی باید اصول عقلیه را طبق آنچه نظر او در مسأله حکم می‌کند اجراء نماید، خواه اصل براءت عقلیه باشد یا اصالة دفع ضرر محتمل؛ گرچه ممکن است در اختیار این اصول، با نظر و اختیار مجتهد خود در تعارض باشد.

و به هر حال رجوع عامی به مجتهد در مقام، رجوع جاهل به جاهل نیست؛ بلکه مجتهد در اینجا عالم به عدم قیام اماره است و عامی رجوع می کند به او در این امر عدمی، نه در یک امر وجودی. پس زمانی که به واسطه اخبار مجتهد به این امر عدمی التفات پیدا کرد - یعنی عدم قیام اماره - خود عامی بنفسه اصول عقلیه را جاری می سازد.

بیان دو مقدمه برای اثبات عدم حجیت اخبار

مفتی نسبت به فرد شاک

حال که این سخن روشن گشت ما این دو مقدمه را بیان می کنیم.

مقدمه اولی: شکی که در اجراء اصول تعبّدیه

ملاک قرار گرفته است، در جنس و نوع مغایر با سایر

شکوک نیست تا گفته شود: اعتباری به شک عامی

نمی باشد، بلکه موضوع برای ادله اصول شک خاص

است یعنی شک بعد الفحص و عدم ظفر به دلیل.

بنابراین، موضوع مرکب می شود از دو امر: اوّل:

فحص و عدم ظفر به دلیل؛ دوّم: وجود شک. و

روشن است که عامی واجد یکی از دو جزء موضوع

مرکب است، و آن شک است. و زمانی که فحص از

دلیل ضمیمه او گردید هر دو جزء موضوع کامل

می‌شود.

مقدمهٔ ثانیه: ما بخشی از کلام صاحب کفایه را مورد استناد قرار می‌دهیم و آن اینکه: «رجوع عامی به مجتهد در اصول عقلیه، در حقیقت رجوع به او است در صورت عدم امارهٔ شرعیّه.»^۱ ما نیز همین عبارت را در مقام می‌آوریم و می‌گوییم: جریان اصول تعبّدیه از آنجا که متوقّف است بر عدم قیام اماره بر حکم واقعی و بر اصل محرز، و مجتهد مطلع است بر این عدم؛ پس عامی رجوع می‌کند به او و از او استعلام می‌کند این امر عدمی را، و مجتهد نیز به عامی اخبار می‌دهد به عدم قیام اماره و اصول محرز در مورد.

بنابراین، این اخبار حجّت است بالنسبهٔ به عامی، و در این صورت مقلّد واجد تمام موضوع ادلّهٔ اصول خواهد بود؛ إمّا بالنسبهٔ به شکّ که وجدانی می‌باشد، و إمّا عدم دلیل، پس آن را از مجتهد اخذ نموده است، مجتهدی که قول او حجّت است؛ (زیرا عادل و صادق است و مشمول ادلّهٔ حجّیت خبر واحد می‌شود).

پس یکی از دو جزء موضوع وجدانی و

^۱ همان مصدر.

دیگری تعبّدی خواهد بود. بناءً علی هذا، مقلّد
شاکّ است در مورد عدم دلیل، و رجوع به
مجتهد می‌کند و از او استعلام حکم شاکّ در
صورت فقدان دلیل را می‌نماید و مجتهد او را به
احتیاط یا براءت آگاه می‌سازد؛ پس این حکم نیز
حجّت است بالنسبة به عامی. بنابراین حائض
می‌تواند حمل مصحف نماید به این نحو از
رجوع او به فقیه.

و از آنچه ذکر شد روشن گردید که رجوع
عامی در این موارد به فقیه در اخذ یکی از دو
جزء موضوع است، و پس از آن در اخذ حکم
موضوع مرکب است بعد از اینکه این جزء را با
جزء وجدانی در وجود خویش ضمیمه نماید.
و لیکن بر این تقریب ایراد می‌شود:

اولاً: اینکه دلیلی بر حجّت قول مفتی بالنسبة
به مقلّد در امور عدمیه نمی‌باشد؛ زیرا دلیل فقط ادلّه
حجّیت خبر واحد و ادلّه حجّیت فتوای اهل خبره یا
ادلّه تقلید می‌باشد و شمول آنها به امور عدمیه محل
تأمّل است؛ هم‌چنان که بعضی از مشایخ محقّقین ما
تصریح دارند.

و ثانیاً: اینکه برای مجتهد ممکن نیست که به
عامی خبر از عدم وجود اماره بدهد، زیرا ممکن
است موجود باشد و از دید او مخفی شده باشد. و

نهایت چیزی که می‌تواند به عامی بگوید اینکه: ظفر به قیام اماره پیدا نکرده است؛ و دلیلی بر حجّت عدم ظفر مجتهد بالنسبة به عامی در دست نیست؛ زیرا عامی اگر فحص کند ممکن است که به دلیل مختفی از دیدگان مجتهد ظفر یابد. بنابراین، إخبار مجتهد به عدم ظفر به اماره نمی‌تواند حجّت شرعی برای عامی باشد تا اینکه خود عامی بدین لحاظ غیر واصل به دلیل شمرده شود تنزیلاً و تعبّداً.

آری، اگر مجتهد خبر دهد به عدم وجود اماره قطعاً، در این صورت اخبار او می‌تواند برای عامی حجّت باشد؛ اما چگونه ممکن است فردی این‌طور به نحو جزم بتواند خبر دهد؟

بنابراین باید به دنبال روش و تقریبی دیگر رفت که بتواند مقصود را ایفاء نماید.

مرحوم شیخ حسین حلّی: موضوع ادله براءت،

شک بعد از فحص متناسب با توان و سعه شاک

است

پس می‌گوییم: موضوع ادله براءت، شاک پس از فحص در کتب اربعه نیست - که در این کتب اماره داله بر حکم نیافته باشد - بلکه فحص به حسب اختلاف مراتب مردم مختلف است:

پس مورد فحص برای مجتهد جمیع کتبی است که احتمال وجود اماره را در آنها می‌دهد، و اگر احیاناً قادر بر فحص نبود با وجود کتبی که احتمال وجود اماره را در آنها می‌دهد - مثلاً آن کتب در صندوقی باشند و کلید آن را گم کرده است - نمی‌تواند به اصل براءت رجوع کند، زیرا قادر بر فحص می‌باشد و ملکه و استعداد فحص از اماره را دارا می‌باشد گرچه فعلاً متمکن از وصول به کتب نمی‌باشد. و به همین جهت است که در مسائلی که هنوز به دنبال استنباط آنها نرفته

است نمی‌تواند اصل براءت جاری کند، با اینکه مفروض این است که مجتهد قادر نیست به یکباره و دفعه‌ما جمیع مسائل را استنباط نماید.

و اما فرد عامی پس قدرت ندارد که فحص از مظان قیام اماره معتبره در کتب بنماید، و فحص او همان رجوع به فقیه عالم خواهد بود؛ پس زمانی که به او مراجعه نماید و فقیه او را خبر دهد به عدم قیام اماره، او نیز در این صورت فحص از دلیل نموده است و به او ظفر پیدا نکرده است، و در این صورت شاک در حکم خواهد بود پس از فحص و عدم وجدان دلیل. و این موضوع یک موضوع وجدانی خواهد بود بتمامه، نه اینکه تلفیقی است از یک امر وجدانی و تعبّدی.

پس رجوع عامی به مجتهد به این جهت است که جزء وجدانی دیگر را در موضوع تحصیل نماید و آن فحص از دلیل و عدم ظفر به آن است؛ سپس بعد از این فحص و عدم ظفر به دلیل، رجوع می‌کند به مجتهد و از او درباره حکم شاکی که فحص کرده و به دلیل دست نیافته سؤال می‌کند، و در این صورت است که مجتهد او را به اجراء یکی از اصول تعبّدیه إخبار می‌دهد. بنابراین، رجوع عامی به مجتهد فقط در یک امر خواهد بود و آن سؤال از حکم شاکی است. و پس از اینکه مجتهد او را از حکم شاکی آگاه نمود، به مقتضای آن عمل می‌نماید. و ظاهراً اشکال و

ایرادی بر این تصویر وارد نمی‌شود.^۱

۱ ولی انصاف در مقام این است که اشکال و ایراد در این فرض افحش و اقوی است از فروض قبلی، و ظاهراً مرحوم حلی - قدس سره - بین جهل به حکم و شک در حکم خلط فرموده‌اند.

توضیح اینکه: جهل لغةً به معنای عدم اطلاع است بر امر موجود و یا معدوم خارجی. حال این عدم اطلاع مقرون با عدم فحص و جهل بسیط باشد و یا مقرون با شک و تردید نسبت به آن موضوع و یا مقرون با حکم مخالف باشد که به آن جهل مرکب گفته می‌شود؛ و در تمام این موارد اطلاق جاهل بر فرد، ممکن است، گرچه هر کدام در رتبه و جایگاه خاص خود قرار دارد. و اما شک که قسم جهل و نوعی از آن می‌باشد عبارت است از: تردید انسان در نفس خود نسبت به وقوع و عدم وقوع یک امر.

إذا عرفت هذا فاعلم: موضوع ادلة اصول - چه محرزه و چه غیر محرزه - شک بعد الفحص از دلیل است نه شک به طور مطلق که نوعی است از انواع جهل؛ زیرا اگر شک به طور مطلق موضوع اجراء اصول عملیه و عقلیه باشد،

به جهت جنس آن که جهل به موضوع است، خُب همین ملاک در جهل مرگب نیز ساری و جاری است، در اینجا نیز مکلف جاهل به موضوع است و در عین حال از اطلاع بر حکم شرعی طفره می‌رود و سر باز می‌زند، در حالی که بالضرورة من الشرع و العقل يُعدُّ عاصياً و آثماً. پس مقصود شارع از شک و تردیدی که موضوع برای اصول عملیه است، شک خاص و تردید خاص است که یکی از دو قسم شک می‌باشد.

لذا به جاهل در روز قیامت پس از سؤال از عدم اتیان به تکلیف و پاسخ او به جهالت، خطاب می‌رسد: «هَلَّا تَعْلَمْت؟»^۱ و این نشان می‌دهد که موضوع برای اجراء اصول نفس شک به طور مطلق نیست، بلکه شک بعد الفحص و عدم الظفر بالدلیل می‌باشد؛ زیرا اجراء اصول عملیه بالنسبة به جميع المكلفين سواءً، چه مجتهد و چه مقلد. و از آنجا که فحص برای همه افراد متعسر بلکه متعذر است، برای جواز اجراء اصول عملیه بالنسبة به مقلد و عامی باید چاره‌ای اندیشید.

و اما رجوع عامی به مجتهد کجا به معنای فحص از دلیل است؟! عامی در رجوعش به مجتهد اصلاً کاری ندارد که در مقام، دلیلی و اماره‌ای وجود دارد یا ندارد و کیفیت استنتاج چگونه است و... بلکه صرفاً می‌خواهد حکم و تکلیف را کما أنزل الله به دست بیاورد و لا غیر. و اینکه ما رجوع عامی را به مجتهد همان فحص از دلیل بشماریم هذا ممَّا يضحك به الثكلى.

آری، عامی در هنگام رجوع به مجتهد همان جاهل به جهل بسیط است نه به شک در مورد و تکلیف، و پس از اطلاع از جواز اجراء اصول تعبداً و تنزیلاً مُجری اصول عملیه در موارد مشکوکه و مصداقیه خواهد بود، نه ابتداءً و أولاً بلا أوّل.

بنابراین، مفاد بیانات مرحوم حلّی - قدس سرّه - که شک را در هر دو یکی دانسته‌اند و رجوع عامی را به مفتی همان فحص قلمداد نموده‌اند این است که: شک عامی را هنگام رجوع به مفتی و شک مفتی را هنگام اجراء اصل، به اصل الجهل به نحو مطلق برگردانده‌اند؛ در حالی که جهل مقسم است برای جهل بسیط مثل عامی، و برای شک مثل مجتهد هنگام اجراء اصل براءة بعد الفحص عن الدلیل و عدم الظفر به، و برای جهل مرگب. و این خلط باعث شده است که حکم شارع را به جواز اجراء اصول شامل عامی به جهل بسیط نیز بدانند.

و اما حلّ مطلب چنانچه اشاره شد سابقاً: حکم عقل و قضاء فطرت و سیره عقلائیة بر رجوع عامی به عالم است،^۲ مضافاً به آیات و روایاتی که در این باب آمده است،^۳ فتنّه.

خلط مرحوم حلّی بین جهل به حکم و شکّ در

حکم (ت)

-
۱. جهت اطلاع بر مفاد و مصدر این روایت شریف رجوع شود به معاد شناسی، ج ۳، ص ۵۵.
 ۲. رجوع شود به ص ۴۷، تعلیقه ۲؛ ص ۶۸، تعلیقه.
 ۳. سوره النحل (۱۶) آیه ۴۳؛ سوره الزمر (۳۹) آیه ۹؛ سوره مریم (۱۹) آیه ۴۳.

تمام این مطالب در صورت رجوع عامی به
مجتهد است در عمل سوّم که همان اجراء اصول
تعبدیّه است.

حجّیت فتوای حاصل از اصول عقلیّه

اشکال اقوی و افحش در رجوع عامی به

مجتهد بالنسبة به اصول عقلیه

و امّا در رجوع عامی به مفتی در عمل چهارم
که عبارت است از اجراء اصول عقلیّه، پس مسأله
مشکل تر خواهد شد؛ زیرا نوبت اجراء اصول
عقلیّه نمی رسد مگر زمانی که مجتهد به امارات
و اصول تعبدیّه دسترسی نداشته باشد و در این
صورت

او صفر الکفّ خواهد بود بالنسبة به ادلّة شرعیّه،
و فقط عقل برای او می ماند و بس. پس اگر احساس
کرد مورد از موارد قبح عقاب بلا بیان است اصالة
البراءة را جاری می سازد، و اگر دید که از موارد دفع
الضرر المحتمل است اصالة الاحتیاط را اجراء
می کند. پس رجوع عامی به مجتهد در این وقت در
واقع رجوع است به او در مواردی که عقل او اقتضاء
می کند، پس به چه دلیلی ادراک مجتهد و رأی او در
امور عقلیّه نه شرعیّه برای عامی حجّت است؟

آخوند خراسانی: «عامی در اصول عقلیّه صرفاً

جهت استعلام به مجتهد رجوع می کند»

و برای این اشکال، صاحب کفایه - قدس

سرّه - قائل شده است به اینکه:

عامی در اصول عقلیّه به مجتهد مراجعه نمی کند
بلکه رجوع می کند تا از او استعلام کند که در
صورت عدم قیام اماره معتبره چه باید کرد؟ پس
إخبار مجتهد به عدم قیام اماره معتبره حجّت
است بر مقلّد که او را بر عدم وجود اماره مطمئن
می سازد؛ و در این صورت، حال عامی حال
مجتهد است در اینکه هر کدام از آن دو اصول
عقلیّه را برای خودش جاری می سازد. پس ناچار

باید گفت که خود عامی این اصول عقلیه را بر حسب آنچه عقل و رأیش در مورد اقتضاء می کند اجراء می نماید، گرچه در تشخیص این اصول در مورد با نظر مجتهد مخالف باشد.

مثلاً اگر مجتهد ببیند که مورد از موارد قبح عقاب بلا بیان است و لیکن عامی احساس کند که از موارد احتیاط به شمار می رود و مشمول دفع ضرر محتمل است، باید احتیاط کند گرچه مفتی و مجتهد او احتیاط نکند؛ و همچنین در موارد دوران امر بین المحذورین اگر مجتهد ببیند که در این مورد تساوی فعل و ترک است در مزیت، ولی عامی رأیش اولویت دفع ضرر محتمل بر جلب منفعت باشد، پس چاره ای ندارد از اینکه ترک کند گرچه مجتهد مخیر بین الأمرین است.

اشکال مرحوم حلّی به آخوند در رجوع مقلّد

به مجتهد در اصول عقلیه جهت استعلام

ولی ناگفته نماند که ارجاع این امور به خود مقلّد نیز خالی از اشکال نیست؛ زیرا غالباً عوام از ادراک این مسایل عاجزند، پس در تحیر و درماندگی فرو خواهند رفت مانند کسی که بینَ السَّماء و الأرض معلق شده است. و آنچه به نظر مناسب می‌رسد در مقام این است که:

عمده ادلّه تقلید که همان سیره عقلاییه است شامل موارد رجوع جاهل به عالم در امور عقلیه نیز می‌گردد؛ و بدین جهت است که در بسیاری از اوقات عامی با فرد مجرب و متخصص در امورات شخصیّه و اجتماعیّه و در مسائل سیاسی مشورت می‌نماید. و این مشورت گرچه در بعضی از اشخاص بدین لحاظ صورت می‌گیرد که مستشیر مناط کلام مشیر را به دست می‌آورد و مطلوب او را می‌فهمد و به آن علم پیدا می‌کند، چنانچه ابتدائاً خود مشیر به آن علم پیدا کرده بود؛ ولی غالباً استشاره بدین جهت است که مستشیر متابعت مشیر را بنماید و از رأی او تقلید نماید بدون توجه به ادراک حقیقت مشارّبه، بلکه اطمینان به صحّت کلام مشیر است که مستشیر را ارشاد می‌کند به عمل طبق رأی و نظر

مشیر.

وقتی این مطلب روشن شد، متوجّه می شویم که رجوع عامی به مفتی در جریان اصول عقلیه، از صغریات رجوع جاهل به عالم است، و در این هنگام سیره عقلاییه بر این مسأله ما را از سایر ادلّه بی نیاز خواهد کرد.^۱

فتوای مجتهد بر اساس ملازمات و استلزامات

قواعد عقلیه محضه

مطلبی که در اینجا باقی می ماند این است که: مفتی در بسیاری از موارد بدون استناد به کتاب و سنّت فتوایی صادر می کند و این به جهت ادراک او است از ملازمات و استلزامات و لوازم یک امر. و به عبارت دیگر: از جهت قواعد عقلیه

^۱ در اینجا مرحوم حلّی خود اعتراف می کنند که حجّت و دلیل در این موارد همان سیره عقلاییه است و نیازی به فحص از ادلّه نداریم.

محضه است، مانند امتناع اجتماع ضدّین و
مماثلین و امتناع اجتماع نقیضین و استحالة انفکاک
معلول از علّت و اثر از مؤثر و امثال آن؛ بلکه شما
ملاحظه می‌کنید که بسیاری از فروع فقهیّه بر همین
امور عقلیّه مبتنی می‌باشند و بسیاری از مسائل
اصولیّه که مدرک احکام شرعیّه فرعیّه هستند نیز بر
مدار این اصول عقلیّه دور می‌زنند.

مانند رأی مجتهد در امتناع اجتماع دو حکم
متمائل یا متخالف بر موضوع واحد؛ مثل اینکه
می‌بیند وضو در وقت از آنجا که به خاطر نماز
واجب، واجب است، صحیح نیست که مکلف
آن را به داعی استحباب بیاورد؛ پس حکم به
بطلان وضوی او می‌نماید، با اینکه این بطلان نه
در کتاب وجود دارد و نه در سنت.

و همین‌طور حکم به بطلان نماز در مسجدی
می‌دهد که در آن نجاستی باشد پیش از آنکه آن
را ازاله نماید؛ زیرا او قائل به این است که امر به
شیء مقتضی نهی از ضدّ اوست، در صورتی که
بطلان این صلاة منصوص در کتاب و سنت
نیست؛ اما مجتهدی دیگر بر خلاف نظر و رأی
مجتهد اوّل، امر به شیء را مقتضی نهی از ضدّ آن
نمی‌داند، پس حکم به صحّت صلاة می‌نماید؛ و

مجتهد سوّم ملازمه بین امر به شیء و عدم امر به
ضدّ آن می بیند، بنابراین بر امتناع صلاة مأموربها
حکم می کند، در نتیجه حکم به بطلان صلاة
می نماید، زیرا این صلاة مسبوق به امر نمی باشد؛
و مجتهد چهارم وجود ملاک را در صحّت
عبادت کافی می داند و بعضی از مقدّمات عقلیه
را در وجود ملاک نسبت به این نماز جاری
می نماید و حکم به صحّت نماز می کند؛ و مجتهد
پنجم این طور احساس می کند که طریقی به
اثبات و احراز ملاک به جز امر از ناحیه شارع
وجود ندارد و لکن اثبات امر به واسطه قاعده
ترتّب است - چنانچه تفصیل آن در باب ترتّب
مذکور است - پس حکم به صحّت می نماید،
در حالی که معلوم است یکی از این احکام
خمسّه در کتاب و سنّت نیامده است و لیکن
مجتهد مع ذلک بر طبق اینها حکم جزمی بر

موضوعی از موضوعات شرعی می‌نماید.^۱

و همین‌طور است حکم در مسأله اجتماع امر و نهی؛ پس کسی که ترکیب بین این دو را ترکیب انضمامی می‌داند قائل به جواز اجتماع امر و نهی و در نتیجه صحّت عبادت در ارض مغضوبه خواهد شد، و کسی که ترکیب را اتّحادی می‌داند حکم به امتناع اجتماع نموده و در نتیجه حکم به بطلان صلاة می‌کند بنائاً بر اینکه جانب حرمت بر وجوب غالب گردد.

و نیز کسی که در ارض مغضوبه قرار دارد و اراده خروج از آن را دارد ممکن است مفتی فتوا به حرمت خروج و حرمت بقاء بدهد و استدلال

۱ در مسأله ترتّب - چنانچه در باب خود مذکور است - تعلق حکم بر موضوع بر فرض عدم تحقق موضوع دیگر است، یا به انتفاء آن موضوع رأساً به علّتی از عِلل، و یا به واسطه عدم امتثال مکلف به حکم آن موضوع که در اینجا به جهت بقاء ملاک در موضوع ثانی، امر از ناحیه شارع به تحقق آن تعلق خواهد گرفت.

بنابراین، در فرض مذکور که حکم به ازاله نجاست آمده است، در صورت عدم اقدام مکلف بر ازاله یا به جهت عدم تمکّن از ازاله و یا به جهت اهمال و بی‌اعتنایی به آن، نفس ملاک مطلوبیّت صلاتیّه موجب جایگزین شدن امر به صلاة به جای ازاله نجاست خواهد شد. و در این صورت صلاة فی المسجد با وجود عین نجس مطلوب شارع و مأموربها می‌گردد و الصلاة تصیر صحیحه فی هذه الحالة.

و لا یخفی اینکه: تحقق ملاک مطلوبیّت صلاة در ظرف وجود عین نجس و امر به ازاله آن، امری است مستهجن و مستبعد از مذاق شرع، و جریان اصالة عدم المطلوبیّه در عبادات - إلا ما ثبت بالدلیل - حاکم است؛ و استدلال بر مطلوبیّت عامّه و اندراج ما نحن فیه در مطلوبیّت عامّه لا یثبت إلا بالأصل المثبت؛ هذا.

نماید به اینکه: امتناع به اختیار منافاتی با اختیار ندارد؛ و هکذا فروعاً کثیره‌ای که مدرک آنها همین استلزامات و ملازمات عقلیه است.

و همین‌طور است مسأله در بسیاری از ابواب معاملات؛ پس مجتهد حکم به

فساد بیع و اجاره می‌نماید، زیرا نهی شرعی در این مورد موجود است؛ و یا اینکه حکم به خیار می‌نماید در مورد تخلف شرط با این استدلال که عقد، التزام در التزام است ولی التزام شخص دیگر مقید به التزام طرف مقابل است؛ پس اگر شخص اول وفای به التزامش نکرد در ضمن التزام خودش، دیگری ملتزم به عقد نمی‌باشد و می‌تواند عقد را حلّ و فسخ نماید؛ و هكذا ... بلکه جمیع ابواب معاملات با کثرت فروع آنها از این قبیل می‌باشد، مگر به ندرت.

پاسخ به اشکال مقدّر انحصار نمودن مدرک

احکام در کتاب و سنّت

و لیکن از جهتی ممکن است که بر این مطلب ایراد و اشکال شود به اینکه: پیش از این ادّعا کردیم که مدرک احکام منحصر است در کتاب و سنّت، با اینکه مدار اغلب این احکام همین استلزامات عقلیه است، و از طرفی هرچه را که از کتاب و سنّت استنباط می‌کنیم غالباً ظنی می‌باشند مگر در موارد شاذّ که ضرورت بر حکمی قائم شده است، پس کسی که قائل به وجوب مقدمه و حرمت ضدّ است، حکم به

و جوب مقدمه و حرمت ضد می کند؛ در نتیجه مدرک احکام قطعیه، عقل و مدرک احکام ظنیه، کتاب و سنت می باشد. و لازمه این مطلب این است که عقل قوی تر از کتاب و سنت باشد به مراتبی؛ پس چگونه ما می توانیم دلیلیت عقل را در مقابل کتاب و سنت باطل نماییم؟^۱

اشکال وارد بر مبنای صاحب کفایه در عدم

جواز رجوع عامی به مفتی در مسائل عقلیه

و از جهتی دیگر اشکال بر صاحب کفایه وارد است به اینکه: ایشان قائل به عدم جواز رجوع عامی به مفتی در مسائل عقلیه هستند و به این جهت مدعی رجوع عامی به مفتی در عدم قیام اماره در موارد جریان اصول عقلیه می باشند، نه رجوع عامی به مفتی در جریان نفس اصول.^۲ بنابراین، لازمه این سخن عدم امکان متابعت عامی از مجتهد در این استلزامات عقلیه است، و

^۱ پاسخ از این اشکال را پیش از این در دخالت ملازمات عقلیه در کیفیت انعقاد و تحقق موضوع داده ایم و اینکه عقل در تفسیر و تبیین نظر شارع دخالت می کند نه در اصل موضوع، در قبال موضوع شرعی؛ فتأمل.*
و اینجاست که فرق بین یک حکیم و فیلسوف با غیر او در تفسیر و تکوّن یک موضوع شرعی کاملاً آشکار می شود، تا چه رسد به یک عارف و ولی الهی؛ چنانچه بعداً خواهد آمد.**

*. رجوع شود به ص ۷۰.

** . رجوع شود به ص ۳۵۵.

^۲ کفایة الأصول، بحث اجتهاد مطلق و متجزی، ص ۴۶۶.

دیگر در این صورت سنگی روی سنگی نخواهد
ایستاد؛ زیرا ممکن نیست که عامی اطلاعی بر
این امور دقیقه پیدا کند، پس همه احکام باطل
خواهند شد؛ زیرا عامی قدرتی بر ادراک این
ملازمات عقلیه ندارد و حیاری همین طور باقی
خواهد ماند.^۱

ولی می توان در دفاع از صاحب کفایه گفت:
مجتهدی که ادراک این ملازمات را می کند قطع
به حکم دارد و به همین جهت قاطعانه حکم و
فتوا می دهد، و در نتیجه جائز است برای او که به
عامی خبر دهد که حکم واقعی این است؛ و
درجه و مرتبه قطع پایین تر از اماره نیست، زیرا
قبلاً گفتیم که از آثار حجیت اماره جواز اخبار از
مؤدای اماره است، تا چه رسد به قطع!^۲

پاسخ به اشکال انحصار ادله احکام در کتاب و

سنت

۱ حتی در صورتی که عامی بر این استلزامات مطلع باشد، از آنجا که بنا بر
ادعای صاحب کفایه نمی تواند به مفتی مراجعه کند، پس می تواند در قبال
مفتی حکم به خلاف فتوای او کند و این صورت اسوء است از تحیر و تردید
عامی نسبت به احکام، به مراتبی.

۲ اشکالی که بر این تقریر وارد می شود این است که: ملازمات عقلیه گرچه
موجب قطع به حکم خواهد بود، ولی ملازماتی که مترتب بر امارات و
مصادر ظنیه هست به واسطه اینکه نتیجه تابع اُخسّ مقدمات است، موجب
قطع نخواهد بود.

و اما پاسخ از اشکالی که متوجّه ما بود این است: مجتهدی که حاکم به حکم واقعی است به جهت این ملازمات، وقتی حکم به واقع می کند که این ملزومات برای او ثابت شده باشد؛ به جهت اینکه اگر اصل وجوب صلاة برای او ثابت نشده باشد دیگر قادر نیست بر اینکه حکم به وجوب مقدمه صلاة بنماید. و روشن است که جمیع ملزومات به وسیله کتاب و سنت ثابت می شود؛ پس صحیح است گفته شود که: مدرک این ملازمات کذلک همان کتاب و سنت است. پس عقل در استنباط احکام مستقلّ نمی باشد بلکه به معونه کتاب و سنت کشف از حکم واقعی می نماید؛ پس دلیل همان کتاب و سنت است به ناچار.

و با این بیان روشن شد که: حکم مفتی به این لوازم قطعی نمی باشد، بلکه حکم او در لوازم تابع حکم ثابت در ملزومات است. پس وقتی حکم به وجوب صلاة ظنی باشد، حکم او به وجوب مقدمه صلاة ایضاً ظنی خواهد بود؛ زیرا نتیجه تابع احسنّ مقدمتین است، و از آنجا که جمیع احکامی که مستفاد از کتاب و سنت است ظنی می باشند فلا محاله جمیع این احکامی که ثابت است به واسطه ملازمات عقلیه ایضاً ظنی خواهند بود.

آری، اگر حکمی بالضرّورة من الدّین ثابت شود - مثل وجوب صلاة در وقت - لازم این وجوب که وجوب تحصیل اتیان به مقدمات صلاة است، ایضاً قطعی خواهد بود؛ پس این نکته را فراموش نکن.

تمام این مطالب بر این فرض است که قائل به انفتاح باب علمی شویم.

حجّیت فتوای مجتهد در فرض انسداد باب علم و

علمی

و اما در صورت قائل شدن به انسداد باب علم و علمی، قبلاً مطرح شد که انسداد ممکن است حجّیت ظنّ را افاده کند از باب کشف، به این معنی که شارع آن را در این صورت حجّت قرار داده است هم‌چنان که خبر واحد و بینة ید را حجّت قرار داده است در حال انفتاح؛ و ممکن است حجّیت انسداد از باب حکومت باشد و این حجّیت به دو نحو خواهد بود:

اوّل اینکه: در وقت انسداد باب علم و علمی، عقل حکم به حجّیت ظن می‌کند هم‌چنان که حکم به حجّیت قطع دارد در حال انفتاح.

دوّم اینکه: پس از عدم امکان احتیاط به جمیع اطراف احتمالات از مشکوکات و موهومات و مظنونات، عقل حکم به عزل و کنار گذاشتن موهومات می‌کند در مرتبه اوّل سپس مشکوکات در مرتبه دوّم؛ و اما مظنونات: اگر از عمل به جمیع مظنونات بنا بر اختلاف مراتب آنها عسر و حرج لازم نیاید که هیچ، و الاّ حکم می‌کند به وجوب عزل دسته‌ای از ظنون ضعیفه، سپس ظنونی که به یک درجه از آنها قوی‌تر است تا اینکه عزل به حدّی

برسد که از عمل به سایر ظنون محذوری حاصل نشود؛ پس عمل بر طبق این ظنون، غیر از مشکوکات و موهومات، به حکم عقل خواهد بود.

بنابراین، این نحو قسمی از حکومت خواهد بود اگرچه حقیقت و واقع امر، تبعیض در احتیاط است.

حجّیت فتوا بر مبنای کشف

وقتی این مسأله روشن شد پس بدان که مشکل است بگوییم عامی در جمیع این اقسام می‌تواند به مجتهد رجوع نماید؛ اما بنائاً بر کشف: پس مجتهد پس از اتمام مقدمات انسداد کشف می‌کند که شارع ظنّ را بالنسبة به او حجّت قرار داده است، نه بالنسبة به کسی که ظنّ برای او حاصل نشده است.

و به عبارت دیگر: مجتهد کشف می کند که شارع ظن را حجت قرار داده است در حق کسی که ظن نزد او حاصل شده است؛ پس هر کسی که ظن به حکم پیدا کند، این ظن طریق شرعی است به حکم واقعی بالنسبة به او؛ و از مقدمات انسداد کشف نمی شود که شارع ظن شخص واحد را که مجتهد باشد طریق و حجت قرار داده است بالنسبة به جمیع مکلفین. بنابراین، حجیت ظن بالنسبة به خصوص ظان خواهد بود، مانند قوله تعالی: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^۱ که از این مقابله جمع با جمع استفاده می شود که بر تک تک افراد واجب است که به عقد خودش وفاء نماید، نه اینکه واجب است بر هر فرد که به طبیعت عقد وفاء نماید، گرچه عقد برای غیر انسان محقق شود.

و این آیه فرق می کند با آیه وجوب صلاة که می فرماید: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾^۲؛ زیرا واجب در این آیه است که بر هر فرد فرد از مکلفین واجب است اقامه این طبیعت.^۳

۱ سوره المائدة (۵) قسمتی از آیه ۱.

۲ سوره النور (۲۴) قسمتی از آیه ۵۶.

۳ این تقریب به نظر صحیح نمی نماید؛ اما نقضاً: به جهت اینکه اگر به جای ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾، «أَقِمُوا الصَّلَاةَ» بود؛ چنانچه در جای دیگر می فرماید: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُكِنُّوْنَ بِهَا نَفْسَكُمْ وَالصَّلَاةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُكِنُّوْنَ بِهَا نَفْسَكُمْ﴾ (سوره البقرة (۲) صدر آیه ۲۳۸) باید قائل شویم که بر هر فرد فرد این تکلیف واجب

انحلالی بودن حجّیت ظن در فرض انسداد

باب علم و علمی

در هر صورت شکی نیست که مقدمات انسداد، حجّیت ظن را به خصوص شخص ظانّ نتیجه می‌دهد؛ پس حجّیت در این موقع انحلالی خواهد بود؛ به این معنی که هر فردی که ظن به حکم دارد، شارع به جهت ظنی که دارد حجّتی برای او قرار داده است غیر از آن حجّتی که برای فرد دیگر قرار داده است اگر او نیز ظن به حکم پیدا می‌نمود. و در این صورت چگونه عامی می‌تواند رجوع به مجتهد کند با اینکه حظّ و نصیبی در ظن مختصّ به مجتهد اصلاً ندارد؟

پاسخ مرحوم حلّی به اشکال صاحب کفایه بنا

نیست چون جمع در جمع است.

و اما حلاً: باید گفت که فرقی بین الصّلاة و الصّلوات جز دلالت اولی بر طبیعت صلاتیه و دلالت ثانیه بر تعداد و کمّیت رکعات نمی‌باشد، و هر دو تعبیر به یک معبرّ عنه اشاره و دلالت دارد؛ و همین‌طور در آیه ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ و «أوفوا بالعقد» مطلب از این قرار است، یعنی در آیه اگر «أوفوا بالعقد» آمده بود، دلالت بر طبیعت عقدیه بآیّ نحو کان می‌نمود، و حال که عقود آمده است، دالّ بر کیفیت عقدها از بیع و اجاره و نکاح و جعاله و شرکت و... می‌باشد و هیچ فرقی در جمع با مفرد آن نخواهد بود.

و اما اینکه قائل شویم مقصود از عقود، کمّیت افراد و مصادیق عقد است بالنسبة به تعداد عاقدین، فهذا فی غایة البعد به نحوی که انسان از چنین برداشتی به راستی در تعجّب و شگفتی می‌افتد.

ولی رفع اشکال بر مبنای ما که جواز اخبار از امارات است، چندان دشوار نیست؛ زیرا نتیجه حجیت این ظن برای مجتهد؛ هم‌چنان که تنجیز و تعذیر است بالنسبه به او، همین طور نتیجه این ظن جواز اخبار است بر طبق مؤدای اماره به عامی، پس ادله حجیت خبر واحد یا ادله تقلید شامل آن خواهند شد؛ بنابراین مخبر به بالنسبه به عامی نیز حجّت می‌باشد.^۱

و همین طور دفع اشکال بر مذهب شیخنا الأستاذ - قدس سره - سهل می‌باشد؛ زیرا ایشان معتقد است که مجتهد به تنهایی نازل منزله جمیع مکلفین می‌باشد، زیرا ظن او در اینجا به منزله ظن مکلفین است، بنابراین ظن او حجّت است بالنسبه به جمیع مکلفین.

و اما بر مسلک نیابت هیچ مدفعی برای این اشکال نمی‌باشد؛ زیرا حقیقت نیابت تنزیل نیست بلکه تحمّل حمل و بار غیر است، یا به رساندن او به بار و یا به رساندن بار به او؛ پس چاره‌ای نیست از اینکه در اینجا باری باشد که متعلق به شخص منوب عنه است و باید او به

^۱ قبلاً ذکر شد که ادله حجیت خبر واحد اخبار عن حس را شامل می‌شود نه عن حدس.

بارش برسد، ولی او به بارش نخواهد رسید زیرا
عاجز است. پس نائب تحمل می کند از منوب^۲
عنه و او را به بارش می رساند یا

بار را به او می‌رساند. و این متصور است بالنسبة
به نیابت مجتهد در حجّیت امارات خاصّه و خبر
واحد، نه ظن بر مسلک کشف؛ زیرا حجّیت امارات
خاصّه و خبر واحد اختصاص ندارد به خصوص
کسی که اماره مؤدّای به او شده باشد یا به خصوص
کسی که خبر به او رسیده باشد، بلکه او حجّت است
بالنسبة به جمیع مکلفین، ولی برای کسی که به او
نرسیده باشد حظّی نخواهد بود. و در این هنگام
صحیح است برای مجتهد نیابت از او بدین نحو که
مکلفین را به خبر یا خبر را به آنها برساند.

و اما در ظن بنا بر تقدیر کشف، از آنجا که
حجّیت آن مختصّ است برای خودش، دیگر
معقول نیست تحقق نیابت اصلاً؛ زیرا منوبٌ عنه
چیزی در اختیار ندارد تا از او نیابت شود به
رساندن آن به غیر، و نصیبی برای او نیست در
ظن مجتهد به طور کلی، پس چگونه مجتهد
می‌تواند از او نیابت کند.

کلام مرحوم حلّی در بقاء اشکال مذکور بر

مسلک صاحب کفایه

و هم‌چنین مدفعی برای این اشکال بر مسلک
صاحب کفایه نیست؛ زیرا ایشان ملتزم است در

باب امارات به اینکه مجتهد حکم واقعی را به مکلفین اعلام نمی‌کند، زیرا خود به آن عالم نمی‌باشد تا اینکه مشمول ادلّه تقلید گردد و رجوع جاهل به عالم شود؛ بلکه آنها را به موارد قیام امارات خبر می‌دهد، و از این جهت او عالم خواهد بود و به ضمیمه ادلّه تقلید باید مکلفین به او رجوع نمایند، زیرا رجوع آنها به مجتهد در این معنی از قبیل رجوع جاهل به عالم می‌باشد.^۱ ولی شما بطلان این مبنا را پیش از این دریافتید.

و علی کلّ حال، بنا بر این مسلک اشکال به حال خود باقی می‌ماند؛ زیرا مجتهدی که عالم به ظن خود می‌باشد وقتی به سایرین خبر دهد که چنین ظنی وجود دارد، فائده و نتیجه‌ای برای این اخبار وجود ندارد، زیرا از آنجا که ظن حجّت است برای خصوص مجتهد و شارع آن را فقط برای او حجّت قرار داده

^۱ کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقلید، ص ۴۶۵.

است، دیگر اخبار او به غیر حتی به ضمیمه ادله رجوع جاهل به عالم نتیجه‌ای برای غیر، به جز اطلاع او بر احکام مجتهد به بار نمی‌آورد و آنها را بالنسبه به احکام خودشان آگاه نمی‌سازد؛ زیرا ظن از آنجا که مختص به مجتهد است، حکمی که بر اساس آن مترتب می‌شود مختص به مجتهد خواهد بود و در این صورت اثری در اخبار غیر، به ظن خود نخواهد بود و ادله تقلید شامل مقام نخواهد شد.

و برخی بر صاحب کفایه اشکال نموده‌اند؛ زیرا ایشان ملتزم به این اشکال می‌باشد و پاسخی برای آن نمی‌یابد در آنجا که می‌فرماید:

اشکال آخوند به جواز رجوع عامی به مجتهد

در فرض کشف

و اما بر تقدیر کشف و صحّت آن، جواز رجوع عامی به مجتهد در غایت اشکال است؛ زیرا ادله تقلید با جواز رجوع عامی به کسی که حجّیت ظن اختصاص به او دارد موافقت ندارد؛ و جریان مقدّمات انسداد، اختصاص حجّیت ظن است برای کسی که این مقدّمات در حقّ او جاری است نه هر کس دیگر، گرچه بپذیریم که مقتضای مقدّمات انسداد اعتبار مطلق ظن است شرعاً، مانند ظنون خاصّه‌ای که دلیل خاص

دلالت بر اعتبار آنها دارد؛ فتأمل.^۱

پاسخ برخی به اشکال آخوند در فرض مذکور

و حاصل اشکال این است که: فرقی در جواز تقلید در صورت اطلاع مجتهد بر اماره‌ای از امارات بنا بر قول به انفتاح، و بین صورتی که ظن به حکم پیدا می‌کند بنائاً بر کشف در صورت انسداد، وجود ندارد؛ زیرا در هر دو صورت برای مجتهد حجّیت شرعیّه بالنسبة به حکم واقعی موجود است. پس هم‌چنان که نیابت در موارد امارات برای او صحیح می‌باشد یا اینکه جایز است برای او که از موارد قیام امارات إخبار نماید، همین‌طور جایز است نیابت و جایز است إخبار از موارد ظنون او در هنگام انسداد؛ پس ادلّه تقلید شامل هر دو مقام به نحو مساوی خواهند شد.

و شما به فساد این اشکال آگاه می‌باشید؛ زیرا چقدر فرق است بین اماراتی که حجّت است بالنسبة به همه افراد که در این صورت مجتهد می‌تواند از عامی

^۱ همان مصدر، ص ۴۶۵.

نیابت کند و او را به حجّت شرعی که برای خودش قائم شده برساند یا حجّت خود را به او برساند و همین طور جایز است برای او اینکه عامی را به موارد امارات که برای او حجّت‌اند خبر دهد، و بین ظنونی که حجّیت آنها مختصّ است بالنسبة به خود مجتهد و حظّی برای غیر در این حجّیت ابداً نمی‌باشد.^۱

پاسخ محقق اصفهانی به اشکال آخوند

و به جان خود قسم می‌خورم که من نتوانستم

۱ و أنا أقول: بل أنت خبير به فساد و بطلان کلام مرحوم حلّی - قدس سرّه - چنانچه پیش از این نیز بدان اشاره نمودیم، و آن اینکه: حجّیت ظن برای مجتهد نه به جهت حصول آن برای نفس مجتهد است بلکه به لحاظ اقریبّت مفاد آن با حکم الله الواقعی از بین جمیع احتمالات و طرق است، و همین لحاظ در مورد امارات و ظنونی که بر مبنای قوم حجّیت عامّه دارد برای جمیع افراد می‌باشد، که در این صورت مجتهد از عامی و جاهل در اخبار و ایصال به آن نیابت می‌کند؛ زیرا در آن صورت نیز حجّیت عامّه بر نفس ظنّ بما هو ظنّ تعلق نگرفته است و اماره از این حیثیت فاقد ارزش و مقدار است، بلکه حجّیت عامه در امارات، بالنسبة به مجتهد و عامی فقط و فقط به لحاظ اقریبّت طریقیّت او است به واقع و نفس الامر از بین طرق محتمله، نه به جهت نفس اماریت آنها. و بدین جهت دیگر فرقی بین امارات در صورت حجّیت عامه و بین ظنّ انسدادی برای مجتهد ابداً وجود نخواهد داشت، زیرا حیثیت حجّیت در هر دو یکسان است.

بعینه ما همین مسأله را در مورد ملاحظات مردم و سیره عقلائیّه در روابط اجتماعی و غیره ملاحظه می‌نماییم. و بدین جهت چه تفاوتی بین سیره شرعیّه و سیره عقلائیّه در ترتّب آثار و احکام بر اساس ملاکات نفس الامریه می‌تواند وجود داشته باشد؟ فتأمّل در این بیان؛ زیرا این مبنا می‌تواند زیر بنای بسیاری از احکام و تکالیف و هدایت‌گر مجتهد در استنباط مسائل و فروع گردد.

معنا و مفهوم کلام محقق اصفهانی - قدس سره
- را در حاشیه در مقام نقد کلام صاحب کفایه
دریابم در آنجا که می گوید:

و پاسخی که از این اشکال می توان داد - پس از
جریان استصحاب که متقدم به یقین و شک است
که هر دو قائم به مجتهد هستند، با اینکه مرحوم
صاحب کفایه ایرادی به جریان استصحاب و
حجیت آن برای عامی

اشکال معلق به پاسخ مرحوم حلی (ت)

نفرموده است - این است:

مقدّمات دلیل انسداد اقتضای حجّیت ظن متعلّق به حکم را دارد؛ پس وقتی ظن تعلّق گرفت به حکم غیر، و بر طبق آن ظن حکم مماثل مجعول قرار دارد، پس چه مانعی دارد که ادلّه تقلید شامل این مورد نیز بشود؟ و با وجود تمامیت مقدّمات بالنسبة به مثل این ظن، دیگر موجبی برای عدم حجّیت این ظن وجود ندارد. و اینکه اقتصار شود بر ظن متعلّق به حکم خود مجتهد به ملاحظه قیام ظن به مجتهد، زیرا قیام ظن به مجتهد، اقتضاء نمی‌کند که بالنسبة به غیر حکم الله واقعی نباشد، و به همین جهت است که مرحوم آخوند در آخر اشکال امر به تأمل نموده است؛ فتدبّر.^۱

تام بودن اشکال نقضی محقق اصفهانی به

موارد استصحاب

و من چنین گویم: اما نقض محقق اصفهانی

به موارد استصحاب تام است؛ زیرا مجتهد، عامی را به موارد یقین و شکّ خودش خبر می‌دهد، در حالی که استصحاب حجّت است بالنسبة به کسی که خود دارای یقین و شکّ است (نه شخص

^۱ نه‌ایة الدراية، ج ۶، ص ۳۷۰.

دیگری، زیرا یقین و شکّ او ربطی به غیر ندارد)، و شکّ در اینجا خصوص مجتهد است و اثری به اخبار مجتهد به یقین و شکّ او بالنسبة به عامی وجود ندارد؛ مگر اینکه این طور بگوییم: مجتهد از آنجا که خبر می دهد عامی را به موارد یقین خود، عامی دیگر عالم به حکم خواهد بود و به ضمیمه علم او به شکّ فعلی او، موضوع برای استصحاب خواهد بود؛ پس استصحاب در حقّ عامی جاری می باشد.

غیر سدید بودن پاسخ حلّی محقّق اصفهانی به

اشکال مذکور

و اما پاسخ حلّی مرحوم محقّق اصفهانی به هیچ وجه سدید نمی نماید؛ زیرا مقدمات انسداد اقتضای حجّیت ظن متعلّق به حکم را مطلقاً نمی نماید - هم برای خود ظانّ و هم غیر او -؛ مگر اینکه حجّت شرعیّه مجعوله بر طبق این ظن فقط مختصّ به مجتهد ظانّ باشد، و در این صورت حکم مماثل مجعول فقط مربوط می شود به خصوص مجتهد نه غیر او؛ پس در اینجا دیگر ادلّه تقلید شامل نخواهد

شد تا اینکه صحیح باشد بگوییم - چنانچه خود محقق اصفهانی استدلال نموده‌اند -: وقتی که ظن تعلق به حکم غیر گرفت و بر طبق ظن حکم مماثل مجعول وجود داشته باشد، دیگر مانعی برای شمول ادله تقلید وجود نخواهد داشت، بلکه - هم‌چنان‌که روشن گشت - مقدمات انسداد اقتضای حجیت ظن متعلق به حکم را بالنسبه به خود ظان می‌کند نه غیر ظان، حال این استدلال بر مبنای کشف می‌باشد.

حجیت فتوا بر مبنای حکومت

و اما بر مبنای حکومت، پس باید در هر دو قسم آن علی‌حده بحث نماییم، گرچه تاکنون کسی متعرض حکم هر کدام از دو قسم مستقلاً نشده است، و به همین جهت است که در کلام بزرگان در این دو قسم خلط شده است.

لذا برای توضیح مسأله می‌گوییم: اما در صورت قول به استقلال عقل به اینکه ظن در زمان انسداد حجّت است و مقدمات انسداد نیز تمام باشد، در این صورت، مسأله مشکل خواهد شد؛ زیرا حجّت عقلیه مانند حجّت‌های شرعیّه نیست که از آثار آنها جواز اخبار بر طبق مؤدّی باشد تا اینکه ادله حجیت خبر واحد و ادله تقلید شامل آن گردند، بلکه حجیت عقل بیش از اثبات

منجزيّت و معذريّت در حقّ خود ظانّ نمی باشد.
و لکن مطلبی که در اینجا هست این است
که: حکم عقلی و عرفی حکم خارج از مرحله
ذهن انسان و افکار او نیست تا اینکه برای
تحصیل آن نیاز به رجوع به خارج باشد و طبق
رأی عقلا و عرف در آن قضیه بدان عمل نمود،
بلکه احکام عقلیه و عرفیه احکامی هستند که هر
شخص به حسب قوه تمییز خویش آنها را ادراک
می کند و نیز به واسطه ارتکازات حاصله از وقوع
آن در اجتماع، مسأله را می یابد. و ما وقتی به
خود مراجعه می کنیم متوجّه می شویم که فرقی
بین حجّت شرعیّه و بین حجّت عقلیه در جواز
إخبار بر طبق مؤدّی نیست؛ بنابراین چاره‌ای
نیست که گفته شود: در این قسم از

حکومت نیز مجتهد می‌تواند اخبار از مؤدای
ظنون خود را بنماید و آن اخبار برای عامی حجّت
خواهد بود، زیرا ادلّه حجّیت خبر واحد و ادلّه تقلید
شامل آن خواهند

اشکال معلق به محقق حلّی بر حجّیت فتوا طبق

مبنای حکومت (ت)

بود؛ گرچه ما فردی را که موافق با ما در این

مسلك باشد تاکنون نیافتیم.^۱

۱ در کلام مرحوم حلّی (ره) مواضعی از نقد و اشکال وجود دارد؛ زیرا:
اولاً: اگر ما مبنا در حجّیت ظن را در ظرف انسداد، استقلال عقل بدانیم دیگر
چگونه است که عقل مستقلّ به حجّیت برای شخص ظان می‌باشد ولی در
حجّیت آن برای عامی که رجوع به فرد خبیر و عالم می‌کند استقلال ندارد؟!
زیرا ملاک در حجّیت عقل در ظرف انسداد همان رجحان احد الطّرفین است
لا ازیّد من ذلک، بنابراین استقلال عقل در حجّیت ظنّ در ظرف انسداد برای
مجتهد موجب استقلال عقل به حجّیت کلام مجتهد برای عامی خواهد بود؛
زیرا با فرض رأی و فتوای مجتهد، مسأله نزد عامی قطعاً از استواء طرفین
خارج می‌شود، چون رأی مجتهد با رأی غیر مجتهد در ملاک حجّیت
متفاوت است و عقل مستقلّ است در رجوع عامی به خبیر، گرچه برای خبیر
ظنّ حاصل شود نه قطع.

و ثانیاً: بر فرض عدم قبول استقلال عقل به حجّیت کلام خبیر برای غیر در
ظرف انسداد می‌گوییم: همان‌طور که برای مجتهد ظنّ به حکم به واسطه
رجوع به ادلّه حاصل می‌شود و طبق مقدمات انسداد در ظرف انسداد حجّیت
می‌یابد، همین‌طور برای عامی که هیچ اطلاعی از حکم ندارد و نسبت به
ثبوت و نفی آن علی السّواء می‌باشد به واسطه استماع رأی مجتهد و رجوع
به آن ظنّ به حکم حاصل می‌شود، و شکی در این مسأله وجود ندارد؛
بنابراین همان حجّیت ظنّ در ظرف انسداد نیز برای عامی حاصل می‌شود،
زیرا در استقلال عقل به حجّیت ظنّ در ظرف انسداد استثنایی وجود ندارد.
و ثالثاً: اگر ما استقلال عقل را در حجّیت کلام مجتهد برای عامی نپذیریم،
إمّا به رجوع عامی به خبیر و إمّا در حصول ظنّ برای خود عامی، دیگر عدم

و اما اگر مبنا بر تبعیض در احتیاط باشد، پس هیچ حجّتی در بین نخواهد بود نه شرعاً و نه عقلاً؛ زیرا مشخص شد که انسداد بر این تقریب، اثبات احتیاط به نحو مطلق می‌کند، ولی از آنجا که مستلزم عسر و حرج یا اختلال نظام است چاره‌ای از ترک بعضی از احتمالات و اتیان به باقی احتمالات نمی‌باشد. و در این وضعیّت عقل حاکم است به اینکه: اتیان به مضمونات و ترک موهومات اولی است از عکس آن؛ پس در حقیقت عمل به مضمونات از باب حجّیت آنها نزد عقل نیست بلکه از باب منجزیّت خود علم اجمالی است که موجب تبعیض در احتیاط است در جایی که عمل به احتیاط رأساً غیر ممکن باشد، و در این صورت عقل مضمونات را بر موهومات و مشکوکات ترجیح می‌دهد. بنابراین وجهی برای تقلید عامی از مجتهد در اینجا نخواهد بود، زیرا بر هر کدام از آنها واجب است

تفاوت حجّت شرعی و حجّت عقلی نفعی در مسأله نخواهد داشت؛ زیرا ادلّه حجّیت خبر واحد صرفاً در مقام صدق و تحقّق حجّیت ظنّ است برای خود مجتهد، نه اینکه موجب تحقّق حجّیت برای مخبر به و عامی بشود؛ و نهایت چیزی که ادلّه حجّیت خبر واحد می‌تواند اثبات کنند این است که این حکم برای مجتهد حجّیت دارد و تحقّق خارجی یافته است نه بیشتر. و اما ادلّه تقلید در هر حال - چه انسداد و چه غیر انسداد - اثبات حجّیت کلام مجتهد را برای عامی می‌نماید؛ و ذکر آن در مقام، مفید فایده نخواهد بود و ثمره‌ای بر آن مترتب نخواهد شد.

که بر طبق احتیاط عمل نمایند و مجتهد و عامی در حدّ سواء خواهند بود.

حال بر تقدیر عدم امکان احتیاط مطلق، واجب است که بر طبق مضمونات عمل نمود؛ پس در این مرتبه نیز مجتهد و عامی مساوی خواهند بود و گریزی نیست از اینکه هر شخص عمل به مضمونات خودش نماید که برای او حاصل شده است و به مضمونات غیر خود نباید عمل نماید.^۱ پس اگر برای عامی نیز مضموناتی باشد که برای انحلال علم اجمالی کفایت کند مطلوب حاصل است.

و در غیر این صورت، اگر در جمیع احکام شکّ است پس چاره‌ای نیست که بعضی از مشکوکات را رها کند و باقی مشکوکات را بجای آورد، و جایز نیست که به مجتهد رجوع نماید در حالی که حجّت شرعیّه و عقلیّه بالنسبه به او در رجوع به مجتهد قائم نشده است.^۲

۱ مگر اینکه مضمونات غیر برای خود او نیز مضمون باشد؛ چنانچه قبلاً گذشت.

۲ آخر چطور ممکن است که یک فرد با علم و اطلاع بر جهل خویش و شکّ در قضیه‌ای خود را قانع نماید که به فرد خبیر و مجتهد رجوع نکند؟! بلکه باید گفت: این مطلب حتّی در عالم فرض و ذهن نیز ممتنع می‌باشد، چه رسد به تحقّق خارجی آن!

اشکال آخوند بر جواز تقلید از مجتهد در

فرض انسداد باب علم و علمی

و به همین نکته صاحب کفایه - قدس سره -

اشاره می کند در آنجا که می گوید:

به خلاف صورتی که باب آن دو (علم و علمی)

بر شخص مسدود است، که در این حال جواز

تقلید از مجتهد در غایت اشکال است؛ زیرا

رجوع عامی به مجتهد از باب رجوع جاهل به

عالم نیست بلکه رجوع جاهل به جاهل است.^۱

و ادلّه جواز تقلید فقط بر جواز رجوع جاهل به

عالم دلالت می کنند و مقتضای مقدمات انسداد

منحصراً اثبات حجّیت ظنّ را بر خود مجتهد

می نماید نه بر غیر او، پس چاره‌ای نیست از اینکه

برای اثبات حجّیت اجتهاد او بر غیر به دنبال دلیل

دیگری غیر از ادلّه تقلید و دلیل انسداد

بگردیم...^۲ - إلى آخر.

و این عبارت صریح است در عدم حجّیت قول

مجتهد بالنسبة به عامی بنائاً بر حکومت، لکن ممکن

است از عبارت ایشان: «و قضیة مقدمات الانسداد»،

این طور استظهار شود که مرحوم آخوند در صدد بیان

^۱ اگر مطلب چنین است پس فرق بین مجتهد و عامی چه خواهد بود؟!

^۲ کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقلید، ص ۴۶۴ و ۴۶۵.

حکم حکومت است بر قسم اوّل که ظن، حجّت عقلی است، نه بر قسم دوّم که مناط حجّیت همان علم اجمالی است.

و به هر حال اگر مراد صاحب کفایه همان قسم اوّل باشد، شما پیش از این متوجّه شدید که مجتهد می تواند از مؤدّای ظنون خویش إخبار نماید در حالی که آنها بالنّسبة به او دارای حجّت عقلی می باشند.

و اگر مراد ایشان قسم ثانی باشد، پس آنچه را که ذکر کرده اند از عدم جواز رجوع عامی به مجتهد بسیار متین و متقن خواهد بود، چنانچه روشن شد؛^۱ زیرا در این صورت مجتهد و عامی در وجوب عمل به احتمالات و ترک بعضی از آنها عند التّعذر و یا تعرّس مساوی می باشند.

کلام محقّق اصفهانی در صدق علم و معرفت

بر مجرد قیام حجّت شرعی یا عرفی یا عقلی بر

احکام ائمه

مرحوم محقّق اصفهانی در حاشیه بر کفایه

فرموده است:

^۱ بلکه به عکس بسیار موهون و سست می باشد، چنانچه روشن شد.

و ممکن است این طور گفته شود که: علم و معرفت صدق می کند بر مجرد قیام حجّت شرعی یا عرفی یا عقلی بر احکام ائمه علیهم السّلام؛ چنانچه شاهد بر این مطلب اطلاق معرفت است بر مجرد استفاده از ظواهر در کلام امام علیه السّلام: «يعرف هذا و أشباهه من کتاب الله.»^۱ و نیز کلام امام علیه السّلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا.»^۲ تا اینکه می فرماید:

این مسأله روشن است که حجّیت ظاهر در بنای عرف به معنای جعل حکم مماثل نیست، ... بلکه به معنای صحّت مؤاخذه و تنجّز واقع است.^۳

^۱ وسائل الشّیعة، ج ۱، ص ۳۲۷.

^۲ همان مصدر، ج ۱۸، ص ۸۴.

^۳ نهاية الدّرایة، ج ۶، ص ۳۶۶.

^۴ مقصود و منظور محقق اصفهانی - قدّس سرّه - این است که:

مفهوم جعل حکم مماثل از مفاهیمی نیست که در حیطة جعل و اعتبار عرف قرار گیرد، بلکه از امور اعتباریّه ای است که وضع و رفع آن در دست شارع است، و وقتی چنین شد مفهوم حجّیت به معنای صحّت و استعداد مؤاخذه و عقاب می باشد نه جعل حکم مماثل.

و اما بالدقّة العقلیّه باید اذعان نمود که در اعتباریّات عرفیّه نیز مسأله جعل حکم مماثل برقرار است گرچه خود، ملتفت به التفات تفصیلی نباشد.

توضیح مطلب اینکه: عرف مانند شرع نسبت به مفهوم و کلام مُلقای از ناحیه متکلم، یا حکم به قطع و علم به آن می کند و آن در صورتی است که به واسطه وجود نصّ و یا اقتران به قراین قطعیه علم و یقین برای مخاطب نسبت به آن حاصل گردد، که در این صورت حکم مفهوم از کلام همان حکم واقع و نفس الأمر خواهد بود؛ یا اینکه به واسطه عدم وجود نصّ و یا قراین قطعیه، ظنّ به مفهوم برای مخاطب حاصل می شود و او طبق سیره و

سنت عقلاییه به این کلام حجّیت اعتباریّه [ادامه در صفحه بعد]

۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] و تنزیلیّه اعطاء می کند، عیناً به مانند مفاهیم و خطابات شرعیّه.

و ما این مطلب را هنگام رجوع به نفس در خطابات متفاوته بین یقین و ظنّ در جایی که مطلبی از مولا بدون واسطه به سمع ما برسد مشاهده می کنیم و احساس خاصی در نفس ما حاصل می شود که به آن یقین و قطع می گوئیم؛ و هنگامی که مطلب مولا به واسطه به سمع ما برسد قطعاً حالت نفسانی ما آن حالت اوّل نخواهد بود بلکه احتمال خطا در تلفّظ الفاظ به واسطه می دهیم و در عین حال به آن عمل می نماییم، که نام این حالت را ظنّ می گوئیم.

و هر دو حالت را برای فعل و اقدام خویش حجّت قرار می دهیم، چه حالت قطع و یقین و چه حالت ظنّ؛ ولی در حالت اوّل این حجّت از حاقّ واقع و نفس الامر منبث است و سرچشمه می گیرد و انسان هیچ واسطه و ذریعه‌ای بین خود و محکمیّ کلام مولا قرار نمی دهد؛ ولی در حالت دوّم که ظنّ است انسان نفس محکمیّ کلام مولا را موجب انبعاث به سوی فعل یا ترک نمی داند، بلکه ذریعه و واسطه‌ای در بین می گذارد که به واسطه آن خود را ملزم به انقیاد و اطاعت از مولا می پندارد و آن وسیله و واسطه، سیره عقلاییه بر ترتّب اثر بر طبق خبر ثقه است.

و به واسطه همین ذریعه و واسطه می تواند در مقابل مولا احتجاج نماید و فعل یا ترک عمل خویش را موجّه نشان دهد، پس در اینجا بنده در مقام امثال به واسطه حکومت سیره عقلاییه جعل حکم مماثل را نموده است؛ زیرا نفس حکم واقع و نفس الامر که مقدور او نمی باشد و بدون حکم و فعلیّت آن که نمی تواند اقدامی نماید، پس چاره‌ای جز جعل حکم مماثل در اینجا نمی باشد گرچه خود تفصیلاً بدان شاعر و آگاه نباشد.

مضافاً بر اینکه، قضیّه مؤاخذه و عقاب بالنسبه به حکم در رتبه متأخر قرار دارد نه در رتبه مساوی، و چگونه ممکن است شارع مقدّس و یا مولای عرفی مؤاخذه و عقابی را بر تمرّد بنده مترتّب نماید ولی حکمی نسبت به او جعل نکرده باشد؟

و اگر بنده در مقام ظنّ جعل حکم مماثل ننموده باشد، بر چه اساسی مستحقّ مؤاخذه و عقاب خواهد شد؟! زیرا حکم مُلقی از ناحیه مولا، یا موجب علم

اشکال مرحوم کمپانی بر مرحوم آخوند در

مسألة مذکور

توضیح: خلاصه و لبّ کلام و اشکال مرحوم

کمپانی بر مرحوم آخوند این است که:

و قطع است یا موجب ظن و ظن همان جعل حکم مماثل است با بیانی دیگر.

و من تعجب می کنم از مرحوم کمپانی با این حدّ نظر و دقّت تحقیق چطور از این نکته غفلت ورزیده اند و حتّی ادعای وضوح را در اینجا می نمایند!

علم و معرفت در هر جا که حجّتی قائم شود
تحقق پیدا می‌کند؛ چنانچه شاهد بر این قضیه،
اطلاق علم است بر حجّیت ظواهر در حالی که
حجّیت ظواهر به معنای تنجیز است (نه انکشاف
واقع و نفس الأمر). حال که مسأله این‌چنین
است، پس چاره‌ای نیست از صدق علم بر قیام
حجّت عقلیه؛ زیرا حجّیت عقلیه نیز به معنای
تنجیز است.

پس نتیجه این خواهد شد: از آنجا که حجّیت
به معنای صحّت مؤاخذه و تنجیز واقع در هر دو
مقام است (شرعاً و عقلاً)، و فرض بر این است
که اطلاق علم بر حجّت شرعیّه به جهت تنجیز
آن است؛ پس لاجرم صحیح است که علم و
معرفت بر حجّت عقلیه اطلاق شود؛ زیرا حجّت
عقلیه در اینکه مقصود از آن همان منجزیّت
است، با حجّت شرعیّه مشترک می‌باشد، پس
وقتی اطلاق علم بر حجّت عقلیه صادق باشد
دیگر چه مانعی دارد که عامی به مجتهد رجوع
کند و به همین حجّت که ظنّ است عمل نماید؟
زیرا مجتهد عالم به حجّت است، و در هر موردی
که مجتهد عالم به او باشد عامی می‌تواند در آن
مورد به مجتهد رجوع نماید، چون در اینجا
رجوع، رجوع عامی به عالم است، نه به جاهل.

پاسخ مرحوم حلّی به اشکال مرحوم کمپانی

ولی ناگفته نماند که در این تقریر اشکال وجود دارد؛^۱ زیرا:

محقق اصفهانی اگر در مقام ردّ مرحوم آخوند بر این مبنا که مراد از حکومت همان حکم عقل به حجّیت ظنّ است در حال انسداد - مانند حکم عقل به حجّیت قطع در حال انفتاح -، که بطلان کلام ایشان پیش از این گذشت؛ زیرا صاحب کفایه ادّعا می‌کند که نتیجهٔ مقدّمات انسداد منحصرأً حجّیت ظنّ است بالنسبة به خصوص ظانّ که همان مجتهد باشد، و مجتهد گرچه عالم به حجّت است بنا بر تقریب مذکور

^۱ گرچه مرحوم حلّی به مرحوم اصفهانی اشکال وارد می‌سازند ولی باید انصاف داد که کلام مرحوم اصفهانی در غایت متانت و وزانت است.

و لیکن عالم به حجّتی است که فقط برای او قائم شده است نه بر جمیع مکلفین.

و اگر مرحوم اصفهانی اشکال بر مرحوم آخوند را بر این مبنا قرار داده‌اند که مراد از حکومت همان تبعیض در احتیاط است به جهت علم اجمالی، باید چنین پاسخ داد که اولاً: علم و معرفت بر احتیاط صدق نمی‌کند؛ و ثانیاً: اگر فرض شود که صادق هم باشد بر موارد ظن از باب تبعیض در احتیاط به جهت منجزیت، پس باید بر احتمال تکلیف قبل از فحص نیز صادق باشد و نیز بر موارد علم اجمالی؛ زیرا خود احتمال قبل از فحص و نیز علم اجمالی منجز واقع خواهند بود، و مؤاخذه بر آن صحیح می‌باشد.^۱ پس در این صورت چاره‌ای جز رجوع عامی به مجتهد نخواهد بود، چه در خود احتمال تکلیف یا در موارد علم اجمالی، زیرا رجوع عامی به مجتهد پس از فرض صدق علم می‌باشد؛ پس این موارد رجوع جاهل به عالم خواهد بود و بطلان این تقریر روشن و آشکار است.

و نتیجه و محصل آنچه ذکر شد این است که:

^۱ در اینجا مرحوم حلّی خود اعتراف نموده است که همیشه مؤاخذه و عقاب مترتب بر تنجز حکم واقعی است یا بدیل و نظیر آن.

هیچ توجیهی برای رجوع عامی به مجتهد انسدادی بنائاً بر تبعیض در احتیاط نمی‌باشد، بلکه حتی ممکن است در رجوع به مجتهد بنائاً بر حکومت عقلیه و کشف نیز اشکال وارد نمود به اینکه گفته شود: تقریب سابق در جواز رجوع عامی به مجتهد بر این مبنی صحیح نخواهد بود؛ زیرا رجوع او به مجتهد متوقف است بر اخبار مجتهد از مؤدای ظنون او، و این در صورتی تمام است که متعلق ظنون او احکام واقعیه باشد علی الإطلاق بدون اختصاص به خود او، و مظنون همان احکام جمیع مکلفین باشد؛ ولیکن مخفی نباشد که مظنون بالنسبة به مجتهد به واسطه مقدمات دلیل انسداد احکام خود او است نه جمیع مکلفین.

و به عنوان مقدمه و توضیح این مطلب مناسب است قدری بسط در کلام داده شود:

کاملاً روشن است که ظن گرچه در حال انسداد حجّت است ولی مقصود همه ظنون از هر طریق و به هر کیفیتی نیست؛ چون پر واضح است که ظنّ عامی که حتّی به قول یک عجزه یا به رؤیایی در خواب یا به قول منجم و رمّال حاصل می‌شود نمی‌تواند حجّت باشد، زیرا در این صورت اختلال نظام پیدا می‌شود؛ پس چه بسا عامی در یک ساعت ظنّ به مسأله‌ای پیدا کند و در ساعتی دیگر ظنّ به خلاف او پیدا نماید. بلکه ظنّ در حال انسداد حجّت است برای کسی که مقدمات انسداد نزد او تامّ باشد، بنابراین هیچ اعتباری به ظنّ عامی نخواهد بود؛ و نیز اعتباری به تمام ظنون مجتهد نمی‌باشد، چون ممکن است از راه قیاس یا استحسان و غیره برای او ظنّ حاصل شود در حالی که ممنوع می‌باشد.

انحصار حجّت ظنون در ظنون مکتسبه از

اصول و قواعد

پس ممکن است که گفته شود: مجتهد بعد از اطلاع او بر منع شرعی در قیاس و نظایر آن و علم به اینکه این ظن مدرك برای احكام نمی‌باشد، دیگر ظنّ به حکم از قیاس و نظایر آن برایش

حاصل نخواهد شد.^۱ و به هر تقدیر، منحصرأً
ظنونی از مجتهد می‌تواند حجّت باشد که
مکتسبه از اصول و قواعد باشند؛ پس به طور کلی
ظنّ برای او حاصل نمی‌شود مگر به واسطه
رجوع به کتاب و روایات و

موارد ادّعی اجماع منقول و محصّل و شهرت‌ها
در روایت و فتوا و همچنین کسی که تتبّع اقوال
اصحاب و آرای آنها را نموده است.

پس حصول این ظنّ بسیار مشکل است و
کسی به این راحتی نمی‌تواند بدان دسترسی پیدا
کند مگر از اعظام و فحول در جودت و استنباط؛
بنابراین دیگر ظنون مجتهد به حسب ساعات و
ایّام مختلف نمی‌باشد؛ چنان‌که در عامی می‌تواند
باشد.

و به همین دلیل است که شما مشاهده می‌کنید
که به واسطه رجوع به مقدّمات انسداد و اثبات
حجّیت ظنّ، فقه جدید لازم نمی‌آید؛ زیرا

۱ ظنّ مانند قطع و شکّ و وهم معلول سلسله علل و مبادی نفسیه می‌باشد،
پس هم‌چنان‌که قطع و علم در اختیار انسان نیست و نفس پس از طیّ مراحل
و مبادی به یقین می‌رسد - چه بخواهد یا نخواهد - هم‌چنین ظنّ این‌گونه
است، پس ممکن است برای مجتهد به واسطه قیاس ظنّ حاصل شود الاّ
اینکه می‌داند شارع این ظنّ را امضاء نفرموده است؛ و این غیر از این است
که بگوییم اصلاً برای او ظنّ حاصل نمی‌شود.

مدارک ظنون عین مدارک احکام واقعی است بالنسبة به مجتهد انفتاحی. نهایت امر اینکه: مجتهد انفتاحی قائل به وجوب صلاة جمعه است زیرا دلیل خاص بر او اقامه شده است، و مجتهد انسدادی قائل به آن است به جهت ظنی که از این خبر برای او حاصل می شود؛ پس مقصود در هر دو یکسان است و اختلاف فقط در طریق و مقدمه است.

و شاهی که می توان در این مسأله اقامه نمود این است که: محقق قمی با وجود اینکه قائل به انسداد می باشد فتاوی او در غنائم و جامع الشتات عین فتاوی کسی است که مدعی انفتاح می باشد،^۱ پس ایشان نه خرق اجماعی کرده است و نه تأسیس فقه جدیدی نموده است؛ و این می تواند شاهی باشد بر اختلاف در طریق با اتحاد در نتیجه. و به همین جهت شما می بینید که مرحوم میرزای قمی قائل به حجیت ظواهر است بالنسبة به خصوص کسی که مقصود بالافهام می باشد، و برای غیر او حجیت ظواهر را پس از اشتراک در تکلیف به ظن مطلق انسدادی ثابت می نماید؛ در حالی که قائل به انفتاح در باب حجج لفظیه، معتقد به حجیت ظواهر است

^۱ قوانین الأصول، ج ۲، ص ۱۰۴؛ فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۶۷.

بالخصوص، پس می‌تواند به اطلاقات تمسک نماید. بنابراین رفتار آن دو در نتیجه و مطلوب یکسان و در راه موصل به نتیجه مختلف خواهد بود. و به هر جهت تمام این

مطالب شاهد بر این است که مدارک ظنون مجتهد منحصر است در کتاب و روایات.

اشکال بر حجیت ظنون مجتهد برای غیرش در

فرض انسداد

حال باید بگوییم که: از جمله مقدمات انسداد، علم اجمالی به وجود تکالیف شرعیّه است و نمی‌توان در آنها اهمال روا داشت، بنابراین علم اجمالی منجز تکالیف واقعیّه است. و مخفی نیست که منجز بالنسبة به عالم به علم اجمالی، همان علم به تکالیف جمیع مکلفین نیست، بلکه منجز علم به تکالیف خود عالم است؛ زیرا علم بالنسبة به تکالیف غیر عالم در مقدمات انسداد جایی ندارد و از قبیل قرار دادن تکه سنگ در کنار آدمی محسوب می‌شود. بنابراین کسی که مقدمات انسداد را اجرا می‌کند به نتیجه ظن، بالنسبة به احکام خودش می‌رسد نه احکام غیر خود. زیرا به واسطه مقدمات انسداد، عالم به احکام خودش می‌گردد، پس

هنگام عدم امکان احتیاط بالنسبة به جميع احكام،
چاره‌ای جز عمل به مضمونات نخواهد بود، پس
حکم مضمون - که همان حکم شخصی است -
متعلق به خود او می‌باشد نه به غیر او، و حجّت
آن برای خود او است نه غیر او.

پس مضمونی که حجّت است، عبارت است
از: احکام شخصیّه‌ای که متعلق به خود ظانّ
می‌باشد نه احکام کلیّه؛ و زمانی که این چنین
باشد دیگر عامی نمی‌تواند به مجتهد انسدادی
رجوع نماید، زیرا مجتهد فقط به احکام خودش
ظنّ پیدا کرده است و ارتباطی بین آن احکام با
احکام غیر او نمی‌باشد.

پاسخ مرحوم حلّی به اشکال مذکور

و نیز ناگفته نماند که این اشکال با إخبار
مجتهد برطرف نمی‌گردد؛ زیرا إخبار در صورتی
می‌تواند برای عامی حجّت باشد که مخبرٌ به
حکم کلی باشد و اثر او برای عامی نیز ساری و
جاری باشد؛ و اما اگر حکم، حکم جزئی و
شخصی باشد بالنسبة به خصوص مجتهد، پس
دیگر نفعی در إخبار مجتهد به عامی نخواهد
داشت.

ولی ناگفته نماند که این اشکال غیر از اشکالی
است که صاحب کفایه مطرح

نموده است؛ زیرا اشکال صاحب کفایه انحصار حجّیت است بالنسبة به خصوص مجتهد، در حالی که ما به این اشکال پاسخ دادیم و گفتیم که: حجّیت گرچه اختصاص به مجتهد دارد و لیکن مجتهد به واسطه قیام حجّت نزد او می تواند از حکم واقعی إخبار نماید، بنابراین مخبر به بالنسبة به عامی حجّیت خواهد داشت. ولی اشکال ما بر این اساس است که حجّیت منحصر است در احکام شخصیّه، بنابراین جواز إخبار وافی به اثبات مطلوب نیست؛ زیرا احکام خاصّه‌ای که برای خود مجتهد است نمی تواند برای عامی مؤثر واقع گردد، بلکه آنچه که برای عامی مؤثر است احکام خاصّه برای خود او است. پس هنگامی که مظنون حکم کلی باشد، جواز إخبار به عامی می تواند مفید باشد، زیرا عامی به واسطه إخبار مجتهد بر حکم کلی می تواند بر احکام خودش تعبداً به ضمیمه ادلّه تقلید مطلع گردد.

و به عبارت دیگر: محطّ اشکال صاحب کفایه تضییق دایره کسی است که ظن بالنسبة به او حجّت است، و اشکال ما تضییق دایره خود مظنون که احکام شخصیّه است می باشد.

اشکال بر شمول ادله حجیت فتوای مجتهد

انسدادی به تکالیف غیر الزامیه

حال اشکال دیگری در اینجا مطرح می‌شود و آن عبارت از این است که: از جمله مقدمات انسداد، علم اجمالی به تکالیف الزامیه است؛ بنابراین نتیجه، حجیت ظن بالنسبه به احکام الزامیه خواهد بود، و در این حال دیگر ظنون مجتهد بالنسبه به مستحبات و مکروهات حجّت نخواهند بود، پس در این موارد عامی نمی‌تواند به مجتهد مراجعه نماید.

و اگر شخصی بگوید: علم اجمالی که در مقدمات انسداد ذکر شده است عبارت است از علم اجمالی به تکالیف الزامیه و غیر الزامیه (و بدین جهت دیگر محذوری پیش نخواهد آمد).

ما در پاسخ خواهیم گفت: مراد از علم اجمالی در مقدمات انسداد، علم اجمالی منجز واقع است که چاره‌ای از اتیان آن نمی‌باشد، هم‌چنان‌که مقتضای بقیه مقدمات انسداد این چنین است؛ و پر واضح است که این علم اجمالی شامل موارد مستحبات و مکروهات نخواهد بود، و در این هنگام مفری نیست از اینکه بگوییم: ظن مجتهد بالنسبة به مستحبات و مکروهات حجیت ندارد و جایز نیست که عامی نیز در این امور به مجتهد مراجعه نماید؛ در حالی که قائلین به انسداد قطعاً ملتزم به این مسأله نمی‌باشند و التزام به آن امکان نخواهد داشت.

بلکه همان‌طور که قبلاً گذشت، حال انسدادی‌ها مانند حال انفتاحی‌ها می‌ماند در عمل به واجبات و مستحبات و ترک محرّمات و مکروهات، و اختلاف بین این دو دسته صرفاً در طریق ادراک این احکام می‌باشد؛ پس باید برای حلّ این مشکل نیز چاره‌ای بیندیشیم.

و من هرچه در کتب قوم تفحص نمودم و آرای آنها و مقالات مکتوبه ایشان را در بحث انسداد تتبع نمودم، ندیدم کسی متعرض حکم مکروهات و مستحبات شده باشد. آری، از بعضی از کلمات مرحوم شیخ ظاهر می‌شود که ظن همان‌طور که حجّت است در تکالیف الزامیه

وجودیّه، چون وجوب و حرمت؛ همین‌طور
حجّت است در نفی تکالیف الزامیّه، چنانچه ظنّ
تعلّق به کراهت یا استحباب یا اباحه بگیرد؛ ولی
حجّیت ظنّ در این هنگام به جهت اثبات
خصوص وصف کراهت یا استحباب و اباحه
نیست، بلکه از این جهت است که در این احکام
نفی تکلیف الزامی وجود دارد. و از آنجا که این
احکام ثلاثه در جامع واحدی اشتراک دارند که
همان نفی تکلیف الزامی است، پس ظنّ در این
موارد حجّت است به جهت کشف او از عدم
تکلیف یا به جهت معذریّت واقع در این موارد
در صورت مصادفت با تکلیف الزامی، نه به
جهت کشف ظنّ از خصوص وصف کراهت و
استحباب و اباحه.

پاسخ مرحوم حلّی به اشکال مذکور

و ممکن است برای این معضل حلّی تصوّر نمود - البتّه با کمک و استعانت إدراج مقدمه‌ای دیگر در مقدّمات انسداد - و آن اینکه: ثبوت تکالیف غیر الزامیه از استحباب و کراهت، از ناحیه شرع در جمیع ایّام و دهور معلوم و مشخص است به حیثی که انسداد طرق مجعوله بالخصوص موجب رفع این تکالیف در واقع نمی‌شود، بنابراین بر عهده و وظیفه شارع مقدّس است که در هر زمان طریقی را که مؤدّی به این تکالیف است مقرر و معین فرماید؛ و در زمان انسداد از آنجا که این طرق مجعوله به دست ما نرسیده است، پس باید راه دیگری را برای وصول به این تکالیف مشخص نماید و نمی‌تواند ما را بدون راه و طریق موصل رها نماید و دست ما را از وصول به این احکام کوتاه کند.

و این راه منحصر است در ظنّ؛ زیرا در صورت عدم حجّیت آن از ناحیه شارع، یا اینکه در زمان انسداد به طور کلی ما را از پرداختن به این احکام معاف شمرده است، که در این صورت جعل این احکام در این زمان لغو و باطل خواهد بود و از شارع حکیم امر لغو صادر نمی‌گردد؛ و یا اینکه ما را معاف نگردانیده ولی

شارع جاهل به انسداد می‌باشد و در عین حال اراده او بر حسب طرق عقلائیّه‌ای که حجّیت آنها بالخصوص ثابت می‌باشد تعلق گرفته است، که در این صورت اثبات جهل در حقّ شارع شده است؛ و یا اینکه با اطلاع از انسداد ما را متوجّه این تکالیف غیر الزامیه نموده است که در این صورت قطعاً باید راهی را که موصل به این تکالیف باشد معین و مشخص نموده باشد، و از آنجا که با سبر و تقسیم می‌دانیم راه‌های محتمله موصله در این زمان چگونه است، درمی‌یابیم که حجّیت ظن متعین خواهد بود.

و اما احتمال عدم لزوم جعل حجّیت ظن در این موارد به جهت امکان احتیاط در تکالیف استحبابیّه و کراهیّه، مندفع می‌شود به اینکه: عاقل حکیم وقتی قانون اساسی و متقنی را وضع نمود، دیگر برای اِعمال و اجرای آن به احتمال مکلفین ارجاع نمی‌دهد؛ بنابراین عمل احتیاطی بر طبق احتمال ممکن نیست مگر

در موارد جزئیّه نه بالنسبه به جميع احكام، زیرا قطع داریم که شارع جعل احتیاط در این مقام فرموده است، زیرا موجب وهن و استهجان تکلیفی خواهد بود که عمل به آن منحصر در احتیاط است نزد عقلاء. بنابراین چاره‌ای جز حجّیت ظن بالنسبه به این احکام نمی‌باشد.

ولی ممکن است حتّی مقدمه علم اجمالی که مذکور است در طیّ مقدمات انسداد را کنار بگذاریم و این مقدمه مذکوره را به جای آن قرار دهیم تا اینکه نتیجه حجّیت ظن در تکالیف الزامیه و غیر الزامیه به نهج واحد باشد.

تا اینجا سخن از حجّیت ظن بالنسبه به مستحبّات و مکروهات بود، و هنگامی که ما جواز رجوع عامی به مجتهد را اثبات نمودیم، پس فرقی ندارد بین تکالیف

الزامیه و غیر الزامیه.^۱

^۱ نیازی برای اثبات حجّیت ظن بالنسبه به مستحبّات و مکروهات به این تطویل و کیفیت استدلال در حال انسداد نمی‌باشد، و برای توضیح مطلب می‌گوییم:

هر حکمی را که شارع مقدّس از وجوب و حرمت، مستحبّ و مکروه برای مکلف وضع و جعل فرموده است قطعاً هدف و غایتی به جهت کمال و فعلیّت استعداد او در نظر گرفته است و این کمال و فعلیّت شوخی و هزل و عبث نیست، بلکه مراد و مقصود شارع از وضع تکالیف و عالم، تربیت و تشریح است که فرمود: ﴿وَمَا خَلَقْتُمْ آلَ جِنِّ وَآلَ إِنْسٍ إِلَّا

پاسخ معلق به اشکال مذکور با استناد به

هدفمند بودن احکام (ت)

...

تبیین صحیح حقیقت تکالیف مستحبّه و

مکروهه در شریعت (ت)

لَيَعْبُدُونَ ﴿۵۱﴾ (سوره الذّاریات (۵۱) آیه ۵۶). آی لیعرفون (تفسیر روح البیان، ج ۹، ص ۱۷۷).

و همان‌طور که اتیان به واجبات و ترک محرّمات به هر جهت - چه به عنوان صرف اطاعت از شارع مقدّس بدون لحاظ آثار تکوینی و عواقب نفس الامری بر نفس و روح مکلف باشد، و چه به عنوان ترتّب اثر وضعی و غایت مطلوب که همان وصول به فعلیّت تامّه و ادراک غایت خلقت که معرفه الرّب و وصول به مرتبه توحید و عرفان الهی باشد - برای مکلف لازم و واجب است، همین‌طور اتیان به مستحبّات و ترک مکروهات برای نیل به این منظور واجب و الزام است. ۱. بلی، بر ترک واجب و اتیان حرام عقوبت و نکال اخروی نیز مترتب است.

و به همین دقیقه حدیث نبوی شریف دلالت دارد که می‌فرماید:

«من رضای خود را در اتیان به مستحبّات مخفی نموده‌ام، پس از انجام آنها

غفلت نورزید که [ادامه در صفحه بعد]

۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] به راستی آنان به چه منظوری و به چه هدفی می‌رفتند و به چه چیزی می‌اندیشیدند و تفکر می‌نمودند و به دنبال چه مطلوبی ساعاتی از عمر خود را در آنجا سپری می‌کردند؟ مگر آنها کار و زندگی نداشتند؟ و مگر به همان امور و اشتغالاتی که سایرین بدان مشغول بودند، اشتغال نداشتند؟!

در اینجا حکایت جالب و راه‌گشایی را که مرحوم والد معظّم - رضوان الله علیه - از مرحوم آیه الله العظمی و حجّته الأکبر عارف بالله و عالم بأمّره حاج میرزا علی قاضی - رضوان الله علیه - در کتاب بی‌بدیل معادشناسی آورده‌اند ذکر می‌کنیم تا بدانیم تا چه حدّ و مقدار ما از درک حقیقت و اطلاع بر اسرار و رموز غافل مانده‌ایم و دیگران را نیز در غفلت نگه می‌داریم!

«عالمی بود در طهران، بسیار بزرگوار و متقی و حقاً مرد خوبی بود، مرحوم آیه الله حاج شیخ محمد تقی آملی - رحمة الله علیه -، ایشان از شاگردان سلسله اوّل مرحوم قاضی در قسمت اخلاق و عرفان بوده‌اند.

از قول ایشان نقل شد که:

”من مدت‌ها می‌دیدم که مرحوم قاضی دو سه ساعت در وادی السّلام می‌نشینند. با خود می‌گفتم: انسان باید زیارت کند و برگردد و به قرائت فاتحه‌ای روح مردگان را شاد کند؛ کارهای لازم‌تر هم هست که باید به آنها پرداخت.

این اشکال در دل من بود اما به احدی ابراز نکردم، حتّی به صمیمی‌ترین رفیق خود از شاگردان استاد.

مدّت‌ها گذشت و من هر روز برای استفاده از محضر استاد به خدمتش می‌رفتم، تا آنکه از نجف اشرف عازم بر مراجعت به ایران شدم، ولیکن در مصلحت بودن این سفر تردید داشتم؛ این نیت هم در ذهن من بود و کسی از آن مطلع نبود. شبی بود می‌خواستم بخوابم؛ در آن اطاقی که بودم در طاقچه پایین پای من کتاب بود، کتاب‌های علمی و دینی؛ در وقت خواب طبعاً پای من به سوی کتاب‌ها کشیده می‌شد. با خود گفتم برخیزم و جای خواب خود را تغییر دهم، یا نه لازم نیست؛ چون کتاب‌ها درست مقابل پای من نیست و بالاتر قرار گرفته، این هتک احترام به کتاب نیست.

در این تردید و گفتگوی با خود بالأخره بنا بر آن گذاشتم که هتک نیست و خوابیدم.

صبح که به محضر استاد مرحوم قاضی رفتم و سلام کردم، فرمود: علیکم السّلام، صلاح نیست شما به ایران بروید! و پا دراز کردن به سوی کتاب‌ها هم هتک احترام است!

بی اختیار هول زده گفتم: آقا شما از کجا فهمیده‌اید؟ از کجا فهمیده‌اید؟
[ادامه در صفحه بعد]

۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] فرمود: از وادی السّلام فهمیده‌ام! «۴»
مثال دیگر برای این قضیّه اتیان به صلاة اللّیل است و تهجّد ما قبل الفجر که
ابتداء به صورت وجوب تشریح شده بود و سپس نسخ شد و مستحب
گردید.

مرحوم قاضی - رضوان الله علیه - می‌فرمود: «دروغ می‌گوید آن کسی که
طالب معرفت پروردگار و رضوان الهی و وصول به مدارج تجرّد و قرب
است ولی در انجام نماز شب سستی و کاهلی می‌نماید!» (رجوع شود به
آیین رستگاری، ص ۱۷۴)

روزی یکی از علمای نجف از مرحوم شیخ انصاری - تغمّده الله فی بحار
غفرانه و رحمتّه - سؤال می‌کند: این چه إصراری است که بزرگان معرفت
و عرفان نسبت به اتیان صلاة اللّیل دارند؟ مگر شما نمی‌دانید که وقت طلبه
و فضلاء باید به مطالعه و تحقیق در مبانی و اشتغالات علمی صرف گردد،
و دیگر مجالی برای این امور باقی نمی‌ماند؟! و به طور کلی پرداختن به نماز
شب برای افراد بی‌کار و بی‌مشغله علمی مناسب است نه برای امثال ما.
مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: أ تَشْرِبُ الْقِرْشَةَ؛ آیا تو قلیان استفاده
می‌کنی؟ می‌گوید: بله.

می‌فرماید: چه مقدار در شب قلیان می‌کشی؟ می‌گوید: حدوداً یک ساعت.
ایشان می‌فرماید: نصف این مدّت را نمی‌توانی به نماز شب اختصاص دهی
و نیم دیگر را به صرف قلیان؟! ۵!

آری، تمام اینها بهانه و گریز از تکلیف است، تکلیفی به غایت خطیر که
درباره آن مسامحه می‌نماییم.

بنابراین باید گفت: آنچه شارع مقدّس در مقام تشریح احکام اربعه برای
مکلفین وضع نموده است همگی الزامی است و کسی که به همه آنها پایبند
نباشد به مقصد اصلی و غایت کمالی نخواهد رسید؛ و لا نَعْنی بِالْإِلْزَامِ إِلَّا
هذا.

نتیجه اینکه: چنانچه در حال انسداد، ملاک حجّیت ظن را الزام به تکالیف
الزامیه بدانیم تکالیف همه الزامی خواهند بود، چه واجب و حرامش و چه
مستحبّ و مکروهش؛ ولی این الزام برای کسانی است که بخواهند به مدارج
عالیه عروج نمایند، و کسانی که نمی‌خواهند به آن مراتب دسترسی پیدا کنند
طبیعتاً خداوند هم کاری با آنها ندارد و آنها را از رحمت خاصه بندگان
صالحش محروم می‌نماید؛ چنانچه گفته‌اند: «حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ

المُقَرَّبِينَ. ۶»

بنابراین، دیگر نیازی به استمداد از دلیل برای تسری حجیت ظن به غیر ملزومات در ظرف انسداد نمی‌باشد، بلکه صرف وجود ظن به مستحب یا مکروه که اعتبار آن از ناحیه شرع محرز شده باشد - - برای حجیت در ظرف انسداد کفایت می‌کند. و این اعتبار به واسطه انتساب این ظن به شارع حاصل می‌شود و حجیت آن به واسطه حال انسداد.

۱. جهت اطلاع بیشتر بر لزوم توجه به مستحبات در استكمال نفس و جامعه رجوع شود به المیزان، ج ۹، ذیل تفسیر سوره التوبه (۹) آیات ۲۹ الی ۳۵.
۲. وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۳۱۳؛ مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۱۰۳؛ بحار الأنوار، ج ۷۲، ص ۱۴۷:

«قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ كَتَمَ ثَلَاثَةً فِي

ثَلَاثَةٍ: كَتَمَ رِضَاهُ فِي طَاعَتِهِ، وَ كَتَمَ سَخَطُهُ فِي مَعْصِيَتِهِ، وَ

كَتَمَ وَلِيَّهُ فِي خَلْقِهِ؛ فَلَا يَسْتَخِفُّ أَحَدُكُمْ شَيْئًا مِنْ

الطَّاعَاتِ، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي فِي أَيِّهَا رَضِيَ اللَّهُ؛ وَ لَا يَسْتَقَلِّنُ

أَحَدُكُمْ شَيْئًا مِنَ الْمَعَاصِي، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي فِي أَيِّهَا سَخَطُ

اللَّهِ؛ وَ لَا يُزِرُّنَّ أَحَدُكُمْ بِأَحَدٍ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ، فَإِنَّهُ لَا

يَدْرِي أَيُّهُمْ وَلِيُّ اللَّهِ.»

۳. المقنعة، ص ۱۱۹؛ روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، ج ۲، ص ۳۲۱:

«قال الصادق عليه السلام: ليس من شيعتنا من لم يُصلِّ صلاة الليل.»

۴. معاد شناسی، ج ۲، ص ۲۶۵؛ مهر تابناک، ص ۲۱۸.

۵. ولایت فقیه، ج ۲، ص ۹۶؛ آیین رستگاری، ص ۱۷۴؛ اسرار الصلاة، ص

۳۹۳.

۶. رساله سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم، ص ۱۱۸، تعلیقه ۳: «عبارت

”حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ“ مضمون روایتی نیست گرچه حکمی

است صحیح و مطلبی است واقعی و حقیقی.»

اما مشکل دیگری که مطرح است و آن حجیت ظن در خصوص احکام جزئیّه شخصیه است برای خود مجتهدی که مجری مقدمات انسداد است به واسطه مقدمات انسداد؛ نه احکام کلیه تا اینکه برای مقلدین به واسطه اخبار مجتهد نفعی داشته باشد؛ زیرا فایده در صورتی متصور است که مخبر به بالنسبه به مقلدین احکام کلیه باشد.

بیان مقدمه‌ای برای حلّ این مسأله

پس برای حلّ این مسأله مقدمه‌ای را مطرح می‌نماییم:

هر امری که در خارج تحقق یابد می‌توان از او خبر داد، چه اینکه مخبر به

ثبوت آن در خارج آگاه باشد یا نباشد؛ زیرا جواز
إخبار دائر مدار علم به واقع نیست تا اینکه با عدم
علم جواز آن نیز منتفی گردد حتی در حال ظن؛ بلکه
دائر مدار خود واقع است و جواز إخبار از لوازم خود
واقع به حساب می‌آید. پس زمانی که انسان عالم به
واقعه‌ای در خارج شد عالم به جواز إخبار از او نیز
طبعاً می‌شود، و وقتی ظن به واقعه‌ای پیدا کرد طبعاً
ظن به جواز إخبار برایش حاصل می‌شود، و وقتی
شک به واقعه‌ای پیدا نمود طبیعی است که شک به
جواز إخبار از آن پیدا می‌کند.

و سرّ در این مسأله این است که اشکالی در
جواز صدق و حرمت کذب نمی‌باشد، و صدق
و کذب فقط دو عنوان برای أخبار می‌باشند از
این جهت که مطابق یا مخالف واقع است، نه از
این جهت که مُخبرِ عالم به واقع یا عالم به خلاف
واقع است.

و به عبارت دیگر: صدق کلام مطابقت با
واقع و نفس الأمر است، چه اینکه مُخبرِ عالم به
مطابقت کلامش با واقع باشد یا اینکه نباشد یا
اینکه عالم به عدم مطابقت کلامش باشد؛ و کذب
کلام مخالفت با واقع است، چه اینکه مُخبرِ عالم

به مخالفت کلام با واقع باشد یا عالم به موافقت
با واقع باشد یا شکّ در موافقت و مخالفت باشد.
جواز إخبار از لوازم نفس واقع است نه از
لوازم علم به آن

پس بنا بر اینکه صدق به این کلام اطلاق
گردد، پس در این هنگام جواز إخباری که به
معنای صدق است از لوازم نفس واقع است نه از
لوازم علم به واقع. نهایت امر اینکه: اگر انسان
بخواهد از امری إخبار نماید باید عالم به جواز
إخبار از آن امر نیز باشد؛ زیرا در صورت ظنّ به
جواز یا شکّ در جواز، در واقع خبر داده است از
چیزی که خود، عالم به جواز إخبار از او
نمی‌باشد. و در این موقع اگر کلام او مصادف با
واقع شود، صادق است ولی او تجرّی کرده است
در إخبارش، زیرا اقدام بر إخبار از واقعی نموده
است که خود عالم به جواز إخبار از آن نیست؛
مانند کسی که اقدام بر ارتکاب عمل حلال نموده
است در حالی که عالم به حلیّت آن نمی‌باشد،

پس او در این حال مرتکب یک حرام ذاتی نشده

است بلکه بر مولای خویش تجرّی

کرده است. و اگر کلامش مصادف با واقع

نشود پس کاذب خواهد بود.^۱

۱۱ لا یخفی اینکه در این تقریر مواردی از ضعف و تأمل به چشم می خورد: اولاً: جواز إخبار از لوازم مُخبرٌ به خارجی و واقع خارجی نمی باشد؛ زیرا بحث از جواز در اینجا یک بحث تکوینی و یک تحقق امر بالفعل خارجی است، نه یک امر تشریحی مثل إباحه و مستحبّ و واجب. و به عبارت دیگر: جواز به معنای امکان وقوعی است، نه اجازه شرعی و یا عرفی. و بنابراین دیگر از لوازم لا ینفک نفس الواقع و واقعه خارجیّه نخواهد بود؛ زیرا جواز به معنای اثبات است، و آن متفرّع بر اطلاع مخبر است نه بر ثبوت نفس الواقع؛ به دلیل اینکه حتّی در صورت خطاء و اشتباه مُخبر، باز جواز إخبار به حال خود باقی می ماند. و حتّی اطلاع مخبر نیز متوقّف بر تحقق امر واقعی نیست بلکه متوقّف بر یک سلسله امور ذهنی و خارجی است، سواءً اینکه با واقع اصابت کند یا نکند؛ زیرا پر واضح است که معلوم بالذات لازم نیست که همیشه با معلوم بالعرض منطبق گردد.

بنابراین جواز إخبار را از لوازم لا ینفک واقع خارجی دانستن نهایت خبط و اشتباه می باشد، بلکه از لوازم لا ینفک معلوم بالذات است، که آن قائم به نفس مخبر می باشد نه به محکی خارجی؛ فتنّبه.

و ثانیاً: از آنجا که جواز إخبار به معنای امکان وقوعی إخبار است، دیگر ظنّ و شک در آن چه معنایی خواهد داشت؟! زیرا مخبر در مقام إخبار از معلوم بالذات خویش إخبار می دهد، چه آن معلوم بالذات خود معلوم باشد یا مظنون و یا مشکوک. بنابراین اتّصاف إخبار به معلوم و مظنون و مشکوک صحیح نمی باشد و از دایره مبانی و قواعد منطقی خارج است.

و ثالثاً: گرچه صدق کلام، به انطباق آن کلام با واقع و نفس الامر باز می گردد - بر خلاف اقوال دیگر که برخی آن را به انطباق با نیت و اعتقاد مخبر دانسته اند و برخی در مقام جمع بین اعتقاد مخبر و واقع برآمده اند - ولی سخن اینجاست که اثبات صدقیت در کلام مخبر نیاز به اموری خارجیّه دارد، و صرفاً با إخبار مخبر اثبات صدق او نخواهد گشت.

و رابعاً: جواز إخبار مُخبر از یک تکلیف کلی در ظرف انسداد مجوز برای جواز عمل مقلّد و عامی نمی باشد؛ زیرا جواز إخبار - چنانچه گفته شد - صرفاً به

اشکالات معلق به لازمه نفس واقع بودن جواز

إخبار (ت)

معنای امکان وقوعی اخبار است، و آن تحقق پیدا کرده است ولی دلیلی بر حجّیت این تکلیف بالنسبه به مقلّد نخواهد بود؛ زیرا نهایت کاری که مخبر می‌تواند انجام دهد این است که به مقلّد بگوید: من با فحص و تبّعی که نموده‌ام به این نتیجه رسیده‌ام که احکام کلیه برای عامی و مجتهد وجود دارند؛ اما نمی‌تواند اثبات نماید که این فحص و تبّع او صحیح و مصادف با واقع بوده است، و لعلّ اینکه در فحص خود مرتکب خطا و اشتباه شده باشد. پس باز در اینجا ما محتاج به این هستیم که از ناحیه شارع دلیلی بر حجّیت إخبار مخبر برای عامی داشته باشیم؛ و أنّ لنا بإثبات ذلك؟

بنابراین، مقدمه مذکوره که برای توضیح و حلّ عویصه حجّیت تکالیف کلیه بالنسبه به عامی ذکر شده است، وافی به مطلوب نمی‌باشد؛ و الله العالم.

ادله ناهیه از قول به غیر علم و مقدار دلالت آنها

و مخفی نماند که ادله ناهیه از قول بدون علم، دلالت بر نهی ذاتی ندارند بلکه نهی در این ادله نهی تشریحی است؛ پس تشریح در اخبار از احکام واقعیّه عین تجرّی در نفس تکالیف خارجیّه است؛ لکن تجرّی در افعال خارجیّه مصطلح گردیده، و تشریح در بناء و اخبار در صورت عدم علم به ثبوت احکام، و هر دو به یک منشأ باز می گردند.

و اما آنچه که روایت شده است از کلام معصوم علیه السّلام که می فرماید: «رَجُلٌ قَضَىٰ بِالْحَقِّ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ، فَهُوَ فِي النَّارِ»^۱ به جهت حرمت قضاوت در صورت عدم علم است و ارتباطی به ما نحن فیه ندارد. (یعنی مسأله قضاوت بدون اطلاع از حکم شرعی آن، با اخبار مجتهد از واقع حتّی در صورت عدم مطابقت، متفاوت است.)

و اما سایر ادله ناهیه از قول به غیر علم، مانند قوله تعالی: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^۲ و یا این آیه شریفه: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا

^۱ الکافی، ج ۷، ص ۴۰۷.

^۲ سوره الإسراء (۱۷) صدر آیه ۳۶.

تَعْلَمُونَ،^۱ بدین جهت است که نهی در آنها به خاطر تشریح است و انتساب امری است به پروردگار با عدم علم به انتساب به او، گرچه اباحهٔ إخبار از لوازم نفس واقع باشد؛ زیرا کسی که اقدام بر إخبار می‌کند باید پیش از إخبار، تحصیل علم به جواز را بنماید و الا در صورت شک اقدام بر امری نموده است که جوازش بر او ثابت نشده است، و چه بسا در این صورت در مخالفت با واقع قرار خواهد گرفت و مرتکب حرام ذاتی خواهد شد اگر

صورت مرتکب امری جایز شده است و لکن

تشریحاً حرام بوده است.^۲

۱ سوره البقرة (۲) ذیل آیه ۱۶۹؛ سوره الأعراف (۷) ذیل آیه ۳۳.

۲ لا یخفی اینکه تعلق احکام خمس به ذات اشیاء بما هی اشیاء مستحیل است، مثل تعلق حرمت به ذات خمر من حیث هو هو و یا تعلق وجوب به صلاة من حیث هی هی؛ زیرا حکم از مقولهٔ انشائات است و ذات اشیاء از مقولهٔ تعین خارجی و این دو هیچ تناسبی با یکدیگر ندارند؛ بلکه تعلق احکام به ارادهٔ مکلف بر اتیان فعل و عدم آن بازمی‌گردد. و در واقع شارع مقدس در مقام انشاء وجوب، تحریک اراده بر اتیان فعل و در مقام انشاء حرمت، تحریک اراده بر عدم اتیان آن می‌نماید.

إذا عرفت هذا فاعلم: منشأ وجوب و حرمت و سایر احکام، ارادهٔ مولا بر تحقق یک فعل و ارادهٔ او بر عدم تحقق است، یا به نحو بتی و یا غیر بتی، و این اراده در موارد مختلف بر حسب اختلاف موضوع متفاوت است؛ ممکن است یک فعل در شرایطی مراد در فعل و در شرایط دیگر مراد در ترک باشد، همچون صلاة که در شرایط عادی واجب، و در زمین غضبی حرام خواهد بود. و یا مانند زیارت اخوان دینی که موجب سرور و انبساط و رفع کدورت گردد، مستحب و اگر موجب ازدیاد تألم و ازدیاد کدورت باشد، حرام خواهد بود.

منشائت اراده مولا بر تحقق و عدم تحقق افعال

در بیان احکام (ت)

بنابراین ملاک در وجوب و سایر احکام، کیفیت تحقق رضا و قهر در نفس مولا نسبت به فعل در شرایط مختلفه است؛ چنانچه شرب خمر در شرایط عادی مورد قهر مولا و در شرایط خاص مورد رضای او است و هكذا. بدین لحاظ ما دو حکم واقعی و ظاهری نداریم که اولی ذاتی و دومی عرضی باشد؛ یک حکم بیشتر در عالم واقع و نفس الامر نیست و آن رضای مولا و قهر مولا است، و اینکه می‌گویند: «إِنَّ لِلَّهِ أَحْكَامًا يَشْتَرِكُ فِيهَا الْعَالَمُ وَالْجَاهِلُ»* ارتباطی به ما نحن فیه ندارد.

بنابراین از بیانات مذکوره چنین مستفاد می‌گردد که: اتیان یک فعل در شرایط تجرّی آیا مرضی مولا است یا مبعوض او؟ و نمی‌توان تصور کرد که از یک طرف محبوب و مرضی او و از طرف دیگر مبعوض او می‌باشد؛ زیرا در حالت تجرّی فاعل در نزد مولا صرفاً به حیثیت یک آلت بلا اختیار متبدّل خواهد شد و دیگر فرقی بین او و بین یک مجسمه و چوب نخواهد بود، و چگونه می‌توان رضای مولا را متعلّق به آن دانست و به آن امر و نهی نمود؟ و در این صورت اراده و تحریک بر فعل و ترک، به جنبه ارادی و اختیار فاعل و مکلف بازمی‌گردد و رضا و قهر متوجّه آن جنبه خواهد شد. بدین لحاظ، اطلاق امر جایز و تشریح حرام در مقام تجرّی اشتباه می‌باشد.

*. القصاص علی ضوء القرآن و السنّة، ج ۲، ص ۴۴؛ موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت، ج ۵، ص ۲۲۲.

کلام مرحوم حلّی در حلّ مشکل رجوع به

مجتهد در فرض انسداد

وقتی که این مقدمه روشن شد پس بدان: مجتهد گرچه به مدد مقدمات انسداد به حجّیت ظنّ بالنسبة به احکام شخصیّه‌ای که تعلق به او دارند می‌رسد، نه به حجّیت ظنّ خود بالنسبة به احکام کلیه؛ امّا از آنجا که احکام بین مکلفین اختلافی ندارند، فلا محاله ظنّ به احکام سایر مکلفین نیز پیدا می‌کند. و این ظنّ گرچه حجّیت ندارد - هم‌چنان‌که پیش از این روشن کردیم - لیکن حصول ظنّ برای او با فرض اشتراک جمیع مکلفین در احکام، در اختیار او نخواهد بود بلکه قهری می‌باشد، پس در نتیجه وقتی به احکام مکلفین ظنّ حاصل می‌نماید پس ظنّ به جواز إخبار به احکام آنها نیز برایش حاصل خواهد شد.

چون متوجّه شدید که جواز إخبار، از آثار خود ثبوت مُخبرٌ به است در واقع، پس زمانی که ظنّ به ثبوت مُخبرٌ به برایش حاصل شود که همان احکام مکلفین است، پس به ناچار ظنّ به جواز إخبار نیز برایش حاصل خواهد شد؛ زیرا ظنّ به یکی از دو متلازمین ملازم است با ظنّ به متلازم دیگر، ولی از آنجا که إخبار، از افعال نفس او می‌باشد پس به ناچار جواز إخبار، از احکام

متعلّقه بر او خواهد بود. پس وقتی ظنّ به آن پیدا کند، ظنّ به حکم شخصی که به او تعلق دارد پیدا کرده است، و در این صورت از آنجا که ظنّ متعلّق به حکم شخصی برای خود او حجّت است پس جایز است إخبار کند قطعاً بر طبق آنچه که ظنّ او به آن رسیده است؛ و در این صورت، عامی می‌تواند به واسطه ادله تقلید به او رجوع نماید.

دوران جواز إخبار بر مدار نفس واقع دون علم

به آن

و این طریق از استدلال بابی است که ما آن را کشف نمودیم در جواز تقلید بر مسلک انسداد بدون فرق بین کشف و حکومت عقلیه، و برای شما روشن گشت که کلید این باب همان دوران جواز إخبار است بر مدار نفس واقع و نفس

حکم واقعی، نه بر مدار علم به واقع هم چنان که
برخی تخیل می نمایند؛^۱ زیرا اگر دایره مدار علم به
واقع می بود پس در صورت ظنّ به حکم واقع، دیگر
اخبار حرام می بود و در این هنگام مجتهد
نمی توانست تکالیف عامی را که مختصّ به اوست به
او اخبار نماید.^۲

پس زمانی که جواز اخبار دایره مدار نفس
واقع باشد، در صورت ظنّ به واقع ظنّ به جواز
اخبار پیدا خواهد کرد و این اخبار از آنجا که از
افعال خود مجتهد می باشد، پس ظنّ متعلّق به
جواز اخبار تعلق گرفته است به حکم شخصی،
که مختصّ خود مجتهد است؛ بنابراین به
مقتضای حجّیت ظن در حال انسداد، این ظن
برای مجتهد حجّت خواهد بود، پس می تواند بر
طبق مؤدّای او اخبار نماید.

و هم چنان که متذکّر شدیم ظاهراً حق همان
دوّمی از دو شقّ جواز اخبار است (جواز اخبار
دایره مدار نفس واقع، نه علم به واقع)؛ زیرا عقلاء

۱ بلکه بالعکس بر شما کاملاً روشن شد که مدار بر علم به واقع است، نه
بر نفس واقع و نفس واقع هیچ دخلی نسبت به جواز اخبار و عدم آن ندارد.
۲ فساد این استدلال کاملاً واضح است؛ زیرا مجتهد، عامی را بر اساس ظنّ
خودش به حکم واقع اخبار می کند نه بر اساس علم، و ظن یک امر واقعی
نفسی است در مجتهد.

به جواز صدق حکم می نمایند و شارع نیز آن را جایز شمرده است، و صدق کلام مطابق با واقع است.

نهایت امر اینکه: هنگام شکّ در واقع گرچه عقلاء إخبار را جایز نمی‌شمرند، لکن عدم تجویز آنها به ملاک خودِ کذب نیست بلکه به واسطهٔ ملاک دیگر است و آن لزوم احتیاط در وقت شکّ در صدق و کذب است؛ و شارع نیز این إخبار را تحریم نموده است، اما نه به ملاک حرمت کذب بلکه به حرمت طریقی تا اینکه انسان به واسطهٔ ارتکاب این إخبار، در کذب حقیقی قرار نگیرد، و این حرمتِ حرمتِ طریقیّه است نه نفسیه، و اگر بخواهی می‌توانی از آن به حرمت تشریحیه تعبیر آوری.

خلاصه اینکه: هم‌چنان‌که عقلاء در موارد ضرر واقعی قانون و حکمی قرار داده‌اند که همان لزوم اجتناب از ضرر است، و در موارد احتمال ضرر حکم دیگری که طریقی است وضع کرده‌اند و آن لزوم احتیاط برای گریز از ضرر است، و در هر دو مورد حکم واحد قرار نداده‌اند که عبارت از لزوم اجتناب از هر محتمل الضّرر باشد به یک حکم نفسی؛ و نیز چنان‌که شارع نیز بر همین منوال مَشی نموده است و حکم به حرمت ضرر واقعی و حکم به احتیاط طریقی نموده است در موارد احتمال ضرر، پس تحریم نموده است ارتکاب محتمل الضّرر را به یک حرمت دیگر که مانع از وقوع در حرمت واقعیّه نفسیه است که متعلّق به خود ضرر است.

هم‌چنین عقلاء در مورد کذب و صدق، حکم واقعی و در مورد احتمال صدق و کذب، حکم احتیاطی دارند؛ بنابراین عقلاء تجویز نمی‌کنند اِخبار را در صورت شک، تا اینکه در کذب قرار نگیرند؛ و شارع نیز بر همین طریقه مَشی نموده است، پس در این دو مورد حکم به جواز صدق و حرمت کذب نموده است، و نیز حکم دیگر طریقی نموده است که آن حرمت محتمل الصدق و الکذب است. خلافاً لشیخنا الاستاذ - قدس سرّه - زیرا ایشان بر این باور است که: حرمت

اخبار در صورت عدم یقین به واقع فقط به یک
مناط می‌باشد و یک حکم در اینجا حاکم است،
زیرا عقلاء و شارع در این مقام دو حکم نفسی و
طریقی ندارند بلکه یک حکم دارند و آن عدم
جواز اخبار است در صورت عدم علم؛^۱ ولکن
نمی‌توان با مبنای ایشان موافقت نمود.

عدم اجرای اصالة البرائة در صورت شکّ در

موافقت اخبار مجتهد با واقع

اگر اشکال شود: پس از تسلیم بر اینکه صدق
و کذب دو امر واقعی می‌باشند و بر این اساس
حلیت و حرمت واقعیّه بر آنان مترتب خواهند
شد، در صورت شکّ

^۱ فوائد الأصول، مرحوم نائینی، ج ۳، ص ۱۲۳ الی ۱۲۵.

در موافقت إخبار با واقع یا مخالفت با آن، شکّ در شبههٔ مصداقیّه برای صدق و کذب خواهد بود و مقتضای قاعده در اینجا اجرای براءت است.

پاسخ مرحوم حلّی به اشکال مذکور

پاسخ این است: فرق است بین شبههٔ مصداقیّه در ما نحن فیه و بین سایر شبهات مصداقیّه در سایر مقامات؛ و دلیل مسأله این است که: عقلاء از آنجا که ملتزم به وجوب احتیاط در ما نحن فیه هستند و إخبار را در صورت عدم علم تقبیح می‌نمایند، پس شارع نیز بر همان شیوه و سیرهٔ عقلائیّه سیر نموده است و حکم طریقی به حرمت إخبار نموده است تا کسی در حرام واقعی قرار نگیرد، و تجویز نفرموده است إخبار از واقع را گرچه شبهه، شبههٔ مصداقیّه باشد؛ چنانچه ذکر شد.

پاسخ دیگر مرحوم حلّی در اثبات حجّیت

فتوای مجتهد انسدادی

و اگر به این پاسخ قانع نشدی و گفتی: علّت اینکه عقلاء به وجوب احتیاط حکم نموده‌اند و إخبار را در صورت عدم علم جایز نشمرده‌اند - به خلاف سایر شبهات مصداقیّه - بدین جهت است که به حرمت در صورت عدم علم به مطابقت در خارج اولویّت بخشیده‌اند، نه اینکه

آنان دارای دو حکم نفسی و طریقی بوده باشند
و الا فرقی بین این شبههٔ مصداقیّه و سایر شبهات
مصداقیّه اصلاً نمی‌باشد.

و به عبارت دیگر: اگر مبنای ما را در دوران
جواز إخبار بر مدار نفس واقع نمی‌پذیری و بر
مبنای دوران جواز إخبار بر مدار علم اصرار
می‌ورزی، در این صورت برای جواز رجوع
عامی به مجتهد و در کیفیت إخبار مجتهد به
عامی باید به مسلک دیگری متمسک گردید،
گرچه عدم پذیرش مبنای ما مستلزم عدم جواز
رجوع عامی به مجتهد است حتی بر مبنای انفتاح
در خصوص احکامی که مختصّ به عامی
می‌باشد، مانند کراهت حمل مصحف برای
حائض.

پس اگر مجتهد رأی به کراهت دهد به وسیلهٔ
دلیل خاصّ اجتهادی، دیگر جایز نیست که به
حائض خبر دهد؛ زیرا حجّیت این دلیل خاص
که فقط برای

خصوص مجتهد است در صورتی است که برای
مخبر^{۱۱} به اثر شرعی مترتب گردد و الا حجیت لغو
خواهد بود. هم‌چنان‌که شخصی خبر دهد به اینکه
یک کف از رمل آفریقا به مقدار یک چارک یا بیشتر
وزن دارد (که هیچ فائده‌ای بر آن مترتب نمی‌شود).

پس حجیت مستلزم آن است که مخبر^{۱۱} به
دارای اثر باشد، و واضح است که در ما نحن فیه
اثری برای مجتهد نخواهد بود؛ زیرا حکم، حکم
او نیست (بلکه حکم مربوط به عوام است و زن
حائض)؛ و اثر در اینجا منحصر است در جواز
إخبار، و مفروض این است که جواز إخبار
مترتب است بر علم یا هر امری که نازل منزله
علم باشد، مانند حجّت‌هایی که کشف از واقع
می‌کنند. حال در این صورت حجیت متوقف
است بر اثر و اثر متوقف است بر حجیت، پس
دور واضح پیش می‌آید. و در ما نحن فیه نیز
مسأله این چنین است؛ زیرا حجیت ظنّ مجتهد
متوقف است بر اثر و آن إخبار به عامی است به
احکام خود او، پس اگر جواز إخبار متوقف باشد
بر حجیت، دور لازم می‌آید.^۱

۱۱ اگر حجیت متوقف بر جواز إخبار باشد دیگر معنا ندارد که مقصود جواز
شرعی باشد بلکه همان جواز به معنای امکان وقوعی است، کما بیّنناه سابقاً؛
بنابراین دیگر محذور دور پیش نخواهد آمد.

قبیح عدم حجّیت قول مجتهد بنفسه، دلیل بر

حجّیت آن

و لکن ممکن است اشکال را با افتتاح باب دیگری برای رجوع عامی به مجتهد انسدادی و نیز برای رجوع او به مجتهد در حال افتتاح در احکامی که مختصّ به او است، حل نماییم و آن: قبیح عدم حجّیت قول مجتهد است و إخبار او از ظنون خودش بالنسبة به عامی.

و برای توضیح مطلب می‌گوییم: مجتهد اگرچه حرام است که از واقع خبر دهد لکن مانعی نیست که از ظنّ خود به او خبر دهد و بگوید: «من نسبت به حکم

فلان واقعه ظن دارم؛ چون عالم به ظنّ خویش می‌باشد پس می‌تواند به مقتضای علمش به عامی خبر دهد و عامی نیز باید بر طبق ظنّ مجتهد عمل نماید. پس اگر شارع ظنّ مجتهد را برای عامی حجّت قرار نداده باشد، او را یله و رها نموده است و این قضیه از شارع قبیح می‌نماید پس از اینکه برای او تکالیفی جعل کرده است و وظایفی مقررّ نموده است، پس به ناچار ادلّه تقلید شامل ما نحن فیه خواهد شد. تمام این مطالب بر مبنای کشف و حکومت عقلیه است.

حجّت فتوا بر مسلک تبعیض در احتیاط

و اما بر مبنای تبعیض در احتیاط باید متذکّر شد که: تبعیض در احتیاط، زمانی است که مقدمات انسداد نزد عامی محرز و تام باشد، و الاّ در صورت عدم تمامیت آنها چگونه می‌توان تبعیضی برای او تصوّر نمود؟! و لکن هر مقدمه‌ای که بالوجدان آن را می‌شناسد، که نیازی برای تقلید نسبت به آن نمی‌باشد، و الاّ باید به مجتهد رجوع نماید و از او نسبت به آن مقدمه تقلید نماید.

اما مقدمه اولی که علم اجمالی به وجود تکالیف در شریعت است، پس اغلب عوام

بالوجدان آن را می‌فهمند و می‌شناسند. پس اگر فرض شود شخص جدید اسلامی از صحرای آفریقا به این مقدمه آشنا نباشد باید به مجتهد رجوع نماید و از احکام خویش سؤال نماید، و در این حالت مجتهد او را به وجود احکام و تکالیف موجوده به علم اجمالی آگاه می‌سازد. پس این إخبار برای او حجّت است و فرقی نمی‌کند بین مخبرٌ به که همان علم اجمالی است که در ما نحن فیه دایره وسیع‌تری نسبت به سایر علم‌های اجمالی دارد و بین سایر موارد إخبارهای مجتهد هنگام علم اجمالی در آن موارد؛ هم‌چنان‌که خبر می‌دهد به عامی به وجوب صلاة ظهر یا جمعه در روز جمعه. پس هم‌چنان‌که این حجّت است آن نیز حجّت می‌باشد. و در نتیجه، حکم به عدم جواز اهمال، نیاز به تقلید را برمی‌دارد؛ زیرا پس

از فرض ثبوت تکالیف برای هر فردی، پر واضح است که شارع نمی‌تواند مکلفین را مهمل و رها بگذارد.

و اما در مقدمه ثانیه که عبارت است از وجوب احتیاط، عامی باید تقلید نماید؛ زیرا وجوب احتیاط در ظرف علم اجمالی از امور بدیهیه نیست بلکه این مسأله مختلف فیها است بین اعلام، و غالب فقهاء قائل به آن شده‌اند ولی محقق قمی قائل به عدم وجوب احتیاط است.^۱ و مقدار واجب در علم اجمالی همان موافقت احتمالیه است و آن کفایت می‌کند؛ حال در ظرف عدم تمکن از احتیاط اگر موجب اختلال نظام گردد و بالنسبه به عامی متعذر باشد، مجالی برای رجوع به مجتهد نمی‌باشد؛ و اما اگر موجب تعذر و اختلال نشود بلکه عسر و حرج را به دنبال داشته باشد، چاره‌ای نیست که از مجتهد تقلید نماید در وجوب احتیاط یا عدم وجوب آن؛ پس مجتهد است که فتوای عدم وجوب احتیاط را به او خواهد داد.

و اما تبعیض در احتیاط به درجات احتمالات یا احتمالات یا ترجیح بعضی از تکالیف به

^۱ قوانین الأصول، الطبعة الحجرية، ج ۲، المقصد الثاني، القانون الثاني، ص ۳۷؛ طبع إحياء الكتب الإسلامية، ج ۳، ص ۹۵.

احتمال تقدیم زمانی و ترک باقی احتمالات
هنگام تعسر، چاره‌ای جز رجوع به مجتهد
نمی‌باشد؛ زیرا برخی از مجتهدین قائل به اتیان
به مضمونات می‌باشند در صورتی که امکان
احتیاط تام نباشد، و بعضی از آنها معتقدند که
مقدم زمانی بر متأخر ترجیح دارد، و همین‌طور
تا آخر آنچه که در باب انسداد ذکر کرده‌اند. پس
اگر مجتهد به او بگوید که: لازم است اتیان به
مضمونات، این اخبار برای او حجّت خواهد بود؛
لکن از آنجا که عامی ظنّ به احکام ندارد، زیرا
ظنونی که از ادلّه شرعیّه باشند برای او حاصل
نشده‌اند و مستقیم نخواهند بود، پس راه برای
عامی منحصر است در رجوع به مجتهد؛ زیرا اگر
شارع ظنون مجتهد را برای عامی حجّت قرار
ندهد لازم می‌آید که او را مهمل گذارده و رها
نموده است، چنانچه گذشت.

نتیجه بحث حجّت فتوای مجتهد، طبق نظر

مرحوم حلّی

نتیجه بحث اینکه: إخبار مجتهد به عامی نسبت به ظنون خودش برای عامی حجّت است و چاره‌ای جز عمل بر طبق آن نمی‌ماند. بنابراین چاره‌ای نیست از اینکه عامی در هر حال - چه حال انسداد در جمیع اقسام آن و چه حال انفتاح - به مجتهد رجوع نماید. تا اینجا سخن در جواز افتاء و رجوع عامی به مجتهد در اخذ تکالیفش بود.

ب: حجّیت حکم مجتهد

حجّیت حکم مجتهد

اثبات حجّیت در فرض انفتاح و انسداد بر

مسلك كشف و حكومت عقليّه

و اما بالنسبة به خصومات و رفع مرافعات و احكام كه شارع آنها را به مجتهد تفويض نموده است به جهت مصالح عامّه يا غير آن، پس اشكالى در جواز افتاء بالنسبه به مجتهد انفتاحى نيست؛ زيرا او عالم به تكاليف و احكام واقعيّه است به جهت اطلاع او بر طرق كاشفه از واقع، پس توقيع مبارك از ناحيه مقدّسه شامل اين مورد خواهد شد:

و أمّا الحوادثُ الواقعةُ فارجعوا فيها إلى رُوَاةِ حديثنا^۱.

و نیز کلام معصوم علیه السلام در مقبوله عمر بن حنظله:

انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فارضوا به حكما فإني قد جعلته عليكم حاكما! فإذا حكّم بحكمننا فلم يقبله منه، فإنما يحكم الله قد

^۱ وسائل الشیعة، ج ۲۷، باب وجوب الرجوع فی القضاء و الفتوی إلى رواة الحديث، ص ۱۴۰، ح ۳۳۴۲۴.

اسْتَخَفَّ، وَعَلَيْنَا رَدٌّ، وَالرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ
وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ^۱

پس شارع به مجتهد اذن داده است که در
خصوصیت‌ها و رفع مرافعات حکم نماید و در
اموری که برای مردم حادث می‌شود و برای حلّ
آن محتاج ولیّ و سرپرست می‌باشند، دخالت
نماید و بر حسب مقتضیات اوقات نظر بدهد، و
در امور حسبیّه از قبیل تولّی اموال صغیر و
مفقودین و مجهول المالک و امثال آن که موکول
به نظر حاکم شرع است، مداخله کند.

^۱ الکافی، ج ۷، ص ۴۱۲؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۳۶.

و هم‌چنین اشکالی در این امور بالنسبة به مجتهد انسدادی نیست که قائل به کشف باشد؛ زیرا حال او حال مجتهد انفتاحی است، و این واضح است بر مبنایی که ذکر کردیم و آن علم او به واقع است به مقتضای حجّیت ظن بالنسبة به او.

و همین‌طور مجتهد انسدادی که قائل به حکومت عقلیه است نه تبعیض در احتیاط؛ زیرا ظن بالنسبة به او دارای حجّیت عقلیه است، پس او می‌تواند بر طبق مضمون خود حکم نماید به مقتضای حجّیت عقلیه.

بحثی پیرامون معنای حکم حاکم

و قبل از بحث در این‌باره باید توضیحی درباره معنای حکم حاکم بدهیم، پس می‌گوییم: حکم در موارد مرافعات یا در کبرای مسأله شرعیّه است؛ چنان‌که ولد اکبر با ولد اصغر در حَبَوَة تنازع نمایند و ولد اصغر انکار آن را بنماید و ولد اکبر مدّعی آن شود، پس از اینکه هر دو در کِبَر و صغَر سنّ خویش اتّفاق دارند.

و یا اینکه نزاع متخاصمین در صغرای مسأله است و هر دو کبرای مسأله را قبول دارند؛ مثلاً هر دو بر مشروعیت حَبَوَة به واسطه ارث برای ولد اکبر اتّفاق دارند، ولی در صغرای مطلب نزاع می‌کنند و یکی از آن دو خود را بزرگ‌تر دانسته

و دیگری انکار این مطلب را می نماید.

و قسم سوّم اینکه هر دو در کبری و صغری نزع دارند؛ چنانچه در مورد حَبَوَة تنازع کبری دارند و یکی از آن دو آن را اثبات و دیگری انکار می نماید در عین حال نسبت به اکبر بودن و اصغر بودن نیز مخالف هستند، و مدّعی کبری می گوید: من از تو اکبر می باشم، و منکر می گوید: تو اصغر می باشی، پس هم کبری و هم صغری تنازع فیهما در طرفین است.

و در جمیع این موارد حاکم حکم می کند به انطباق کبری شرعیّه - که با ادلّه برای او ثابت شده است - بر صغرای که ثابت شده است به نسبت، یا یمین بر حسب احکام قضاء.

اما اگر نزاع آن دو در خصوص کبری باشد دیگر معنایی برای حکم حاکم باقی نمی ماند در خصوص کبری؛ زیرا کبری نیازی به حکم حاکم ندارد، پس حکم در این صورت لغو خواهد بود و معلوم است که حکم انشاء است نه اخبار. و به همین جهت نزاع بین آن دو مرتفع نخواهد شد اگر مجتهد به خصوص کبری خبر دهد و بگوید: «دلیل معتبر بر ثبوت حَبَوَة برای ولد اکبر وارد شده است.» و بر این اخبار نیز اثر شرعی مترتب نمی گردد، زیرا وجوب اطاعت در باب قضاء فقط بر حکم قضات مترتب است نه بر مجرد اخبارات قضات.^۱

و به هر حال حاکم خبر از کبرای ثابت پیش او نمی دهد و بر طبق کبری نیز حکم نمی نماید، بلکه حکم می کند به اینکه به این ولد اکبر حَبَوَة تعلق می گیرد، و این حکم، حکم جزئی است که مرجع آن حکم به انطباق کبرای ثابت پیش او است بر صغری.

و نیز در صورت نزاع صغروی حکم لغو

۱ اشکالی ندارد که در اینجا نیز حکم حاکم و قاضی را فصل الخطاب مرافعه قرار دهیم؛ به این بیان که: وقتی پذیرفتیم اطاعت از حکم قاضی واجب است؛ و از طرف دیگر، فتوای قاضی را بر ثبوت حَبَوَة برای ولد اکبر نیز دانستیم، در اینجا قاضی به مقتضای فتوای خود حکم به ثبوت حَبَوَة برای ولد اکبر می نماید، و واجب است که ولد اصغر از باب وجوب اطاعت حکم قاضی بدان عمل نماید، گرچه خود مخالف آن باشد.

خواهد بود؛ زیرا معنا ندارد که حکم شود این ولد
بزرگ‌تر است یا دیگری کوچک‌تر، چون
کوچکی و بزرگی دایره مدار واقع خودشان
می‌باشند و به حکم حاکم متعیّن نمی‌گردند، مگر
وقتی که حکم به اکبر بودن، برگردد به ثبوت
کبری برای اکبر. پس در این هنگام، حکم به
ثبوت کبری باز می‌گردد و بر آنچه نزد حاکم
ثابت شده است منطبق می‌شود که همان موضوع
حکم است، و در این صورت معنای حکم حاکم
به اکبر بودن یک فرد این است که او حَبَوَة را به
ارث می‌برد نه غیر او.

و همین‌طور است مسأله در صورتی که نزاع
در صغری و کبری توأمأ باشد؛ پس حاکم حکم
می‌کند به اینکه این فردی که ثابت است اکبر
بودن او نزد حاکم،

۱۱ ناگفته نماند که: اموری که رأی و نظر حاکم و به طور عام مُنشی در انشاء به آن تعلق می گیرد بر دو قسم است:

قسم اوّل: اموری است که صرف نظر از انشاء مُنشی و حکم حاکم، خود دارای واقعیتی است خارجی و منفصل از حاکم و مُنشی؛ مانند ظهور هلال در شب اوّل ماه و اکبریّت و اصغریّت اشخاص و تملک اموال و انتساب در الحاق به والدین و هکذا، که در تمامی این موارد حقایق خارجیّه و وقایعی منفصله از رأی و انشاء حاکم وجود دارند و هیچ ارتباطی به حاکم در هویت خویش نخواهند داشت، چه حاکم حکم به وجود یا نفی آنها بکند یا نکند.

قسم دوّم: اموری هستند که پیش از انشاء حاکم و مُنشی، وجود خارجی ندارند و با حکم و انشاء است که هویت و تعیین پیدا می کنند؛ مانند عقد ازدواج و معاملات و طلاق و امثال اینها. و اما کیفیت حکم و انشاء در قسم دوّم - که پیش از حکم، وجود خارجی نداشته است - این است که: حاکم و یا مُنشی در نفس خود یک واقعیت و حادثه‌ای را خلق می کند، و احکامی را شرع یا خود او بر آن مترتب می سازد؛ مثلاً عقد ازدواجی را که دو نفر بین خود انشاء می کنند - چه مسلمان و یا غیر مسلمان و حتی افراد ملحد و لا مذهب که اعتقادی به وجود خدا نیز ندارند - به این معنا است که هر دوی آنها در نفس خود یک پیوند خاص و علقه خاصّ و ربط خاصی ایجاد می کنند که تا کنون نبوده است، و گرچه هر روز یکدیگر را می دیدند و سلام و احوال‌پرسی می کردند، ولی این ربط و علقه خاص در میان آنها وجود نداشت.

تا اینجا نکته مبهمی وجود ندارد ولی صحبت در قسم اوّل است که با وجود تحقّق خارجی یک موضوع، چگونه انشاء و حکم درباره آن متصور است؟ و اما در قسم اوّل حاکم و مُنشی و قاضی - چه قاضی شرع و یا قاضی محاکم بین المللی - کاری به تحقّق خارجی موضوع و حکم ندارند؛ گرچه در انشاء و حکم، ناظر به تحقّق و عدم تحقّق خارجی آن می باشند، ولی حکم و انشاء آنان منوط و مربوط و معلق بر آن امر خارجی نیست. چه بسا قاضی و حاکم در تشخیص موضوع و حکم اشتباه کرده باشند و چه بسا به عمد بر خلاف تحقّق خارجی ثبوتاً و نفیاً حکم و انشاء بکنند؛ چنانچه این مطلب در مرأی و منظر همگان می باشد.

پس حاکم و قاضی در این موارد هیچ کاری با خارج ندارند و فعل و عملی که از آنان صادر می شود، ایجاد و تکوین یک موضوع یا حکم موضوعی خاص در قبال موضوع و حکم خارجی آن در نفس و ذهن خویش است؛ درست مانند قسم دوم که بدون ملاحظه تحقّق خارجی و عدم تحقّق آن،

مواردی که رأی و نظر حاکم و منشی به آن

تعلق می‌گیرد (ت)

علقه نکاح و یا بیع و امثال ذلک را در نفس خویش ایجاد می‌نمایند و تکوّن
می‌بخشند. [ادامه در صفحه بعد]

۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] به عبارت دیگر: حاکم و مُنشئ در قبال آن حکم و موضوع خارجی، یک حکم و یا موضوع تنزیلی و نفسی را به وجود می آورد و به آن در عالم اعتبار هویت می بخشد؛ و به همین جهت است که اطاعت از حاکم شرعاً واجب می باشد، گرچه مخالف با واقع و نفس الامر باشد.

مثلاً هنگامی که حاکم حکم به دخول شهر جدید می کند این نه به معنای إخبار از رؤیت هلال و ظهور هلال فوق الأفق است، که در این صورت إخبار او فقط در حدّ یک خبر ثقه ملحوظ می گردد؛ بلکه به معنای ایجاد و خلق هلال است تنزیلاً در عالم اعتبار و انشاء، چه آنکه هلال در خارج و واقع ظاهر شده باشد یا حاکم به طور کلی اشتباه کرده باشد. ۱

بنابراین، هیچ اشکالی ندارد همان طور که حاکم حکم به کبرای مسأله می نماید و حَبَوَة را برای ولد اکبر اثبات می کند همین طور حکم به صغرای مسأله کند و اکبریّت را برای ولد اکبر به جعل تنزیلی و نفسی و اعتباری اثبات کند بدون هیچ فرقی بین دو حکم مزبور.

بلی، نکته بسیار مهم و حائز اهمیت این است که: حکم حاکم از آنجا که حکم تنزیلی و اعتباری در قبال حکم واقعی و نفس الامری است، هیچ گاه قادر بر رفض و رفع و محو حکم واقعی نمی باشد، و جایگاه آن به عنوان یک حکم تنزیلی و اعتباری - نه واقعی و نفس الامری - باید بین افراد و متخاصمین و عموم مردم محفوظ باشد و نسبت به آن اهانت و بی اعتنایی و هتک حیثیت نشود؛ چنانچه معصوم علیه السّلام فرموده است: «فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلَهُ مِنْهُ، فَإِنَّمَا بِحُكْمِ اللَّهِ قَدْ اسْتَخَفَّ، وَ عَلَيْنَا رَدٌّ.» ۲ و پر واضح است که مسأله اهانت و ردّ و رفض، در مقام اثبات و ظهور است نه در مقام ثبوت و واقع؛ یعنی کسی حق ندارد در مقام ظاهر و اثباتاً بر خلاف حکم حاکم کلام و یا عملی انجام دهد که موجب وهن و رفض حکم حاکم گردد. و اما مسأله در مقام ثبوت به حال خود باقی است و ابداً تغییر و تحوّل در آن به وجود نیامده است بلکه موضوع در همان هویت خود، و حکم نیز به همین منوال باقی مانده است و در خفا و باطن بر آن اساس باید عمل نمود. مثلاً اگر حاکم در شب اوّل ماه رمضان حکم به عدم دخول شهر رمضان داد و فردا را روز آخر شعبان قرار داد، بر همه مردم لازم است که آن روز را در ملاء عام روز آخر شعبان بشمرند؛ و اما برای کسانی که با چشم خود هلال رمضان را دیده اند، حرام است آن روز را افطار نمایند و روزه نگیرند؛ زیرا هلال رمضان در عالم واقع و خارج، هویت پیدا کرده است و چیزی که ثابت شده قابل محو و رفع نمی باشد، و اگر با گذشت بیست و هشت روز هلال

خلاصه نظر مرحوم حلّی در معنای حکم حاکم

خلاصه آنچه گذشت اینکه: معنای حکم حاکم، انشائی است از ناحیه او بر طبق حکم جزئی شرعی که بر موضوع خودش وارد می‌شود، و این حکم جزئی به واسطه انبساط

شوّال رؤیت شد، بر همه روشن می‌شود که حاکم نسبت به حکم اوّل رمضان دچار اشتباه شده است و همه باید یک روز را روزه قضاء بگیرند، زیرا هیچ‌گاه ماه بیست و هشت روز نمی‌شود.

- هم‌چنین در مورد مال متخاصّم فیه اگر حاکم حکم به ملکیت آن مال به نفع یکی نمود، به حسب ظاهر آن مال در تملک آن فرد قرار می‌گیرد و شخص دیگر که در عالم واقع و نفس الامر مالک واقعی است، حق ندارد رفض حکم بنماید و زبان به اعتراض بگشاید و مخالفت نماید؛ ولی اگر فرد دیگر متوجه شد که مال در واقع حق دیگری بوده است و حاکم به اشتباه و تشخیص غلط، حکم به تملک او نموده است باید فوراً مال را به صاحبش بازگرداند و حتی یک لحظه در آن تصرف ننماید و اگر نماز بخواند باطل خواهد بود و باید به حاکم اطلاع دهد که آن مال فی الواقع متملک او نبوده است، و هكذا... .

نتیجه‌ای که از این بحث گرفته می‌شود این است که: در تمام احکام حکومتی ملاک و مناط همان واقع است نه حکم حکومتی؛ و اگر انسان قطع به خلاف واقع دارد مخالفت ظاهری که موجب وهن به حکم حاکم گردد جایز نیست، و اما در خفا و غیر علن موافقت با آن نیز حرام می‌باشد و باید طبق علم و اطلاع خویش عمل نماید؛ مانند رفض حکم ظاهری پس از کشف واقعی به واسطه علم به حکم یا موضوع، که اتباع از ظن و اتکاء بر وثاقت راوی جایز نمی‌باشد؛ فتنبه لهذا فإنه لائق بالتأمّل التام و حدّة النظر. و مخفی نماند که تأمّل در این مسأله موجب حلّ بسیاری از مشکلات و صعوبات خواهد گردید.

و چه بسا افق‌های جدید و فضاهاى محیّر علمى و معرفتى را برای فضلاء و مجتهدین باز خواهد کرد.

البته در این زمینه مطالب دیگری هست که إن شاء الله در جای خود ذکر خواهیم کرد.

۱. رجوع شود به ولایت فقیه، ج ۳، ص ۷۷.

۲. الکافی، ج ۷، ص ۴۱۲، ح ۵؛ تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۱۸، ح ۶.

۳. رجوع شود به ص ۳۶۴.

کبرای شرعی است بر موضوع کلی او؛ زیرا
کبرای کلی که بر موضوع کلی خودش وارد
می‌شود، به احکام عدیده شخصیّه منحل
می‌شود، چون موضوع کلی دارای افراد عدیده
خارجیه می‌باشد و حکم حاکم انشائی است از
جانب او بر طبق این احکام جزئیّه.

اشکال وارد بر معنای مذکور و پاسخ مرحوم

حلی به آن

اگر اشکال شود: اگر ما نحن فیه و مورد نزاع موضوع این حکم جزئی نباشد و از دایره بحث خارج باشد پس اثری دیگر بر حکم حاکم نخواهد بود، و اگر موضوع برای حکم جزئی باشد پس حکم از قبل از ناحیه شارع ثابت شده است و کاری که مجتهد می کند صرفاً اخبار از حکم شرع است، پس دیگر انشاء چه معنایی خواهد داشت؟ زیرا حکم پیش از این از قبل شارع ثابت بوده است و وجود دیگری را نمی پذیرد تا اینکه به واسطه انشاء مجتهد تحقق پیدا کند.

در پاسخ خواهیم گفت: مجتهد حکمی عین حکم ثابت از ناحیه شرع نمی کند، بلکه بر حکم مماثل او حکم می نماید. پس اگر حکم شرعی اصلاً در بین ثابت نباشد، پس مجتهد انشاء حکم می کند به خیال اینکه شرع نیز در این مقام این چنین حکم نموده است؛ و اگر حکم شرعی در واقع و اصالة ثابت باشد پس مجتهد انشاء حکم مماثل او را می کند، البته به اذن شارع و اجازه او، پس در این هنگام دو حکم با هم اجتماع می کنند:

اوّل: حکم شرعی که شارع آن را انشاء کرده

است به نحو کبرای کلی که منحل می گردد به احکام
عدیده که از جمله آنها همین حکم شخصی است.^۱

دوم: حکم انشائی است از قبل مجتهد که
مماثل حکم شخصی شرعی است و شارع این حکم
را امضا فرموده است و امر به اطاعت و اتباع او
کرده.

۱۱ انحلال کلی به افراد خارجیّه و جزئیّات شخصیّه در هر صورت و به هر
شکل نیست، بلکه از لحاظ لفظ و مراد باید مورد انحلال قرار گیرد. برای
توضیح این مطلب می گوییم:

لفظ عام - در مقابل خاص که دلالت بر فرد مشخص و متعیّن خارجی دارد -
دلالت بر فرد خاص و مشخصی نمی کند بلکه دالّ بر مفهوم و طبیعتی است
که شامل افراد متعدّده و جزئیّات متکثّره عدیده است، چه آن جزئیّات و افراد
مراد بالفعل متکلم باشند یا مراد بالفعل او نباشند.

در صورت اوّل: متکلم مقصود و غرضش از ایراد لفظ عام و کلی، نفس افراد
موجوده خارجی - چه بالفعل و چه بالتقدیر - می باشد، و نظر بر صرف
طبیعت آن عام و کلی ندارد؛ مثلاً اگر بگوید: علمای فلان شهر هر هفته باید
اکرام شوند، در اینجا نظر بر علماء و افراد خارجی آن شهر - چه موجودین
و چه غایبین و آیندگان - می باشد و نظر متکلم بر فرد فرد افراد عالم تعلق
گرفته است که در این صورت می گوییم: لفظ علماء منحلّ به افراد خارجی
و جزئیّات شخصی شده است.

و در قسم دوم: متکلم در مقام ترتّب حکم بر موضوع به عنوان طبیعت کلی
بدون در نظر گرفتن افراد خارجیّه و تحقق آنها یا عدم تحقق آنها است؛ مثلاً
حرمت خمر حکم کلی است که تعلق گرفته است به خمر کلی بدون لحاظ
وجود افراد و مصادیق خارجی و عدم آنها، گرچه هر فرد از خمر که در
خارج تحقق پیدا کند قطعاً مشمول آن خمر کلی و طبیعی، و حرمت آن هم
مشمول حرمت کلی خواهد بود. ولی این غیر از آن است که از ابتدا مقصود
و منظور شارع افراد خارجی بالفعل خمر باشند، همچون اکرام بزرگان در
شهر خاص؛ بنابراین، اینکه گفته می شود: حکم کلی شرعی منحلّ می شود
به جزئیّات شخصیّه، خالی از اشکال و تأمل نمی باشد.

و بر هر دو تقدیر آنچه که اطاعت و پذیرش آن واجب است به مقتضای کلام معصوم علیه السلام: «فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا؛ فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ، فَإِنَّهَا بِحُكْمِ اللَّهِ قَدْ اسْتَخَفَّ، وَ عَلَيْنَا رَدٌّ، وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ»،^۱ همان حکم مجتهد است چه اینکه بر طبق آن حکم شرعی در واقع بوده باشد یا نبوده باشد. و این اطاعت و انقیاد از حکم مجتهد اختصاص به موارد منازعات و خصومات ندارد بلکه مجتهد می‌تواند انشاء حکم نماید در هر موردی که تخیل حکم شرعی جزئی بنماید و واجب است که سایر مجتهدین نیز از او اطاعت نمایند البته تا زمانی که قطع به خطاء و اشتباه او نداشته باشند.^۲

پس مجتهد می‌تواند انشاء حکم برای مصالح نوعیه عامه بنماید؛ مانند حکم او به حرمت شرب تنباکو و توتون، چنان‌که از میرزای بزرگ، میرزا حسن، مجدد شیرازی، در وقتی که حکومت ایران با بعضی از بلاد کفر معاهده برقرار نموده بودند، صادر گشت. و این بدان جهت بود که

^۱ الکافی، ج ۷، ص ۴۱۲؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۳۶.

^۲ این مطلب اشاره به همان نکته‌ای است که قبلاً ذکر شد که حکم مجتهد حکم ظاهری است در قبال حکم واقع و در صورت علم به حکم واقع نمی‌توان بدان عمل نمود.

ایشان - قدس سره - می دانست که این معاهده
از آن اموری است که به مصالح مسلمین ضرر
می رساند، پس به مقتضای حکم شارع به حرمت
هر امری که مضرّ به مصالح عامّه و حفظ کیان
اسلام است، و در حالی که ایشان - قدس سره -
دید ضرر متوجّه به مسلمین است اگر بر شرب
توتون و تنباکو مداومت نمایند؛ پس کبریٰ و

صغریٰ نزد او تمام گشت، (او حکم به حرمت شرب توتون و تنباکو نمود).

اما کبرای این حکم: حرمت عملِ مضرّ به جامعه و استقلال مسلمین است؛ و اما صغریٰ این است که: شرب توتون و تنباکو در این زمان اقتضای انعقاد و استحکام معاهده بین ایران و دول کفر می‌نماید و به دنبال آن، تسلط کفر بر اسلام خواهد بود. پس در این حال نتیجه برای او حاصل شد که همان حرمت شرب توتون و تنباکو است شرعاً به حرمت واقعیّه. پس او دانست که از ناحیه شارع مرخص است در اینکه حکم نماید بر طبق این حکم شرعی و لذا حکم خویش را چنین انشاء کرد:

الیوم استعمال توتون و تنباکو به هر نحوی که متصور شود، در حکم محاربه با امام زمان عجل الله فرجه الشریف است!

و همین‌طور مجتهد می‌تواند حکم نماید در جایی که حکم شرعی نزد او ثابت گشته است گرچه برای مصالح عامّه نباشد؛ مانند حکم او به ثبوت هلال؛ پس وقتی نزد مجتهد شاهی بر گذشت سی روز از ماه گذشته یا بر ثبوت هلال

۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون اینکه حکم مرحوم میرزای بزرگ از ناحیه مقدسه حضرت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف بوده است، رجوع شود به مطلع انوار، ج ۳، ص ۳۰۱.

قائم گشت، پس او می تواند حکم کند به اینکه
فردا اوّل ماه است و باید از او پیروی نمود.

حقیقت حکم حاکم، انطباق حکم شرعی است

بر صغری

و محصلّ از جمیع آنچه ذکر شد این است
که: حکم حاکم، انشاء شخصی است از ناحیه
خود حاکم که قائم به وجود خود او است؛
و لکن این انشاء باید بر طبق حکم شرعی ثابت
نزد او باشد، پس حقیقت حکم، حکم است به
انطباق بر صغری.

حجّیت حکم مجتهد انسدادی با فرض قیام

حجّت عقلیه نزد او

حال که این مطلب روشن گشت پس بدان:
مجتهد انسدادی وقتی که حجّت عقلیه نزد او
بر حکم شرعی قائم شد به

اینکه نتیجه مقدمات نزد او حکم عقل به حجیت
ظن است نزد او، پس می‌تواند در مرافعه و غیر آن
انشاء حکم بنماید؛ زیرا ما گفتیم که ظنّ به حکم
خودش ملازم است با ظنّ به احکام غیر خود؛ پس
هم‌چنان که در موارد افتاء، ظنّ به احکام غیر خودش
پیدا می‌کند و افتاء، فعلی است از افعال نفس او، پس
در این حال ظنّ به جواز افتاء و اخبار پیدا می‌کند و
این ظن بر او حجّت خواهد بود؛ زیرا به حکم
خودش تعلق دارد که همان افتاء و اخبار باشد.

هم‌چنین در موارد حکومت‌ها ظن به احکام
منازعات پیدا می‌کند و ملازم این ظنّ، ظنّ به
جواز حکم او است بر کسی که بینة یا قسم یا
نکل نزد او قائم شده است، و این ظن از آنجا که
متعلقش از احکامی است که تعلق بر او دارد،
پس بر او حجّت می‌باشد. پس برای او است که
حکم بر رفع نزاع و غیره بنماید.

این بحث بر مبنای ما که رفع اشکال در موارد
افتاء می‌نمودیم، روشن است.

مشکل مبنای صاحب کفایه در عالم نبودن مجتهد انسدادی به احکام مگر در
ضروریات و مسلمات و قطعیات

و اما بر مبنای صاحب کفایه در موارد
حکومت در فتوا، پس مسأله در خصومات و

مرافعات نیز مشکل خواهد شد؛ مضافاً به اینکه حاکم باید عالم به احکام باشد تا اینکه مقبوله عمر بن حنظله شامل او گردد، و مجتهد انسدادی که علم او به احکام منحصر است در ضروریات و مسلمات و موارد عدیده از قطعیات، دیگر عالم به احکام نخواهد بود؛ پس کلام امام علیه السلام: «أَنْظُرُوا إِلَيَّ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَالِنَا وَ حَرَامِنَا»، شامل او نخواهد شد.

پاسخ صاحب کفایه به اشکال مذکور

لکن مرحوم آخوند از این اشکال چنین پاسخ

داده است:

مگر اینکه گفته شود که: انفتاح باب علم در موارد اجماعات و ضروریات من الدین أو المذهب و متواترات کفایت می کند اگر به مقدار معتدُّ بها باشند، گرچه باب علم به معظم فقه منسد باشد؛ زیرا در این موقع بر چنین

مجتهدی صدق می‌کند که از جمله کسانی است که روایت ائمه علیهم السّلام را نقل نموده است و در حلال و حرام آنان نظر انداخته است و احکام آنان را به نحو متعارف می‌شناسد.^۱

ایراد مرحوم حلّی به پاسخ صاحب کفایه

در این پاسخ ایراد است اولاً: غالب عوام بلکه جمیع آنها عالم به ضروریات و متواترات و مسلمات می‌باشند؛ علاوه بر این، احکام کثیره‌ای به قطع و یقین می‌شناسند. بنابراین طبق کلام مرحوم آخوند - قدس سرّه - باید بگوییم آنها می‌توانند قضاوت کنند و حکم نمایند، که این مطلب بدیهی البطلان است.

و ثانیاً: اطلاع بر موارد ضروریات و نظایر آنها - از مسلمات و غیر آن - گرچه بپذیریم که شخص را داخل در کلام امام علیه السّلام قرار می‌دهد که فرمود: «روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا»، لکن حکم در وقت مرافعه نیاز به اطلاع به حکم شرعی دارد که در این مورد ثابت شده باشد. پس مجتهد باید عالم به حکم ترافع باشد؛ و آیا عقل اجازه می‌دهد که بگوییم: جائز است اینکه انسان حکم کند به هر حکمی که بخواهد هنگام ترافع اگر

^۱ کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقلید، ص ۴۶۶.

صرفاً به ضروریات مذهب یا دین یا متواترات و مسلمیات آن آگاه بوده باشد؟! ابدأً؛ و این نیست مگر به جهت لزوم اطلاع بر خصوص حکم شرعی ثابت در وقت ترافع. پس مجتهد را چاره‌ای نیست جز اینکه حکم نماید بر طبق این حکم. و حاکم را نشاید که به حکمی تفوّه نماید مادامی که قطع به حکم نداشته باشد یا اینکه حجّت بر حکم نزد او قائم نشده باشد.

و اما آنچه صاحب کفایه - قدس سره - گفته

است:

و اما کلام امام علیه السّلام در مقبوله: «فإذا حکم بحکمن» پس مراد این است که مثل چنین شخصی اگر حکمی بنماید، به حکم ائمه علیهم السّلام حکم نموده است؛ زیرا از ناحیه آنان به این سمت منصوب شده است. . . .

تا می‌رسد به اینجا که:

پس صحّت انتساب حکم مجتهد به ائمّه
عليهم السّلام به جهت این است که او از قبَل ایشان
منصوب می باشد.^۱ (و این اسناد نظیر صحّت اسنادِ بناء
به امیر است در کلام ما که می گوئیم: بَنَى الْأَمِيرُ
الْمَدِينَةَ؛ زیرا امیر امر و مؤسس مدینه است.)

محلّ اشکال و ایراد می باشد؛ زیرا مراد از بَاء در
کلام امام علیه السّلام: «حکم بحکمنّا»، یا بَاء سببیت
است یا بَاء آلّیت - نظیر کلام شما که می گویی: کتبت
بالقلم، و بر هر دو تقدیر چاره ای نیست از اینکه احراز
حکم شرعی در موارد حکم حاکم گردد؛ حتّی به سبب
این حکم یا با استعانت از این حکم، حاکم حکم به رفع
خصومت دهد. و این روشن است، و برای کسی که
بهره ای از فهم کلام برده است مخفی نخواهد بود.

و من در تعجّبم چگونه این مطلب بر مثل چنین
محقّقی مشتبه شده است! و خیال کرده است که مقام از
قبیل مقام اسناد مجازی است در کلام شخصی که
می گوید: بَنَى الْأَمِيرُ الْمَدِينَةَ، تا اینکه مراد این باشد:

^۱ همان مصدر، ص ۴۶۷.

پس وقتی که حکم نمود به هر حکمی که بخواهد، در این صورت این حکم مأذون است از قِبَل ما و ممضی است شرعاً و همان حکم شرعی خواهد بود.

و علی کُلِّ حال، صریح مقبوله در کلام امام علیه السلام: «فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا» چاره‌ای نیست که می‌خواهد بگوید: حکم حاکم در جایی است که احراز حکم شرعی در آنجا شده باشد. حال در چنین وضعیتی حاکم، انشاء حکم می‌نماید بر طبق این حکم شرعی، نه اینکه او ابتدائاً انشاء حکم می‌کند و به مقتضای اذن شارع این حکم، حکم شرعی خواهد شد.

تا اینجا سخن بر مبنای کشف و حکومت بوده است، و اما بر مبنای تبعیض در احتیاط، پس حکم مجتهد و تصدّی او در امورات عامّه در غایت اشکال می‌باشد.

فصل چهارم: تجزی در اجتهاد

تبیین محط بحث تجزی در اجتهاد

بدان که مجتهد ممکن است قدرت بر استنباط جمیع احکام داشته باشد به حیثی که اگر از هر مسأله‌ای مورد سؤال واقع شد بتواند از عهده بیان حکم آن برآید، البته پس از رجوع به ادله آن که در کتب مدرک وارد شده است؛ و چه بسا برخی از مجتهدین قدرت بر استنباط جمیع احکام را ندارند بلکه می‌توانند نسبت به بعضی از احکام اجتهاد نمایند. پس اوّلی را مجتهد مطلق و دوّمی را متجزی می‌نامند. حال سخن در این است که: تجزی در استنباط و اجتهاد، ممکن است یا خیر تا اینکه جز اجتهاد مطلق، هیچ فرد دیگری برای اجتهاد متصور نشود؟

اختلاف مجتهدین در شدت و ضعف قوه و ملکه

استنباط

و پیش از ورود در بحث باید به این نکته توجه نمود که: مجتهدین گاهی در شدت قوه استنباط و ضعف آن با یکدیگر اختلاف دارند، و یکی از آن دو دارای قدرتی معتنی به و جودتی است مستقیم در استنباط، و دیگری در چنین حدی نمی‌باشد و ملکه استنباط در او ضعیف می‌باشد؛ و گاهی ممکن است اختلاف آنها در

تمکن از استنباط جمیع احکام و عدم تمکن در استنباط جمیع باشد، گرچه از نظر ملکه استنباط هر دو در یک سطح و مرتبه از قوت و ضعف قرار دارند؛ از باب مثال یکی متمکن از استنباط احکام خصوص باب طهارت یا بیع است لا غیر. و به عبارت دیگر: گاهی اختلاف در ملکه استنباط، در شدت و ضعف آن فرض می شود؛ و گاهی اختلاف ملکه، در قلت و کثرت بر حسب کثرت ابواب فقه.

امّا سخن از قسم اوّل خارج از بحث ما است که همان مسأله تجزیّ در استنباط باشد، بلکه به قضیّه افضلیّت یکی از دو مجتهد و مفضولیّت مجتهد دیگر برمی‌گردد؛ و سخن در این مورد إنّ شاء الله خواهد آمد.

امّا قسم دوّم اجتهاد، که قدرت استنباط مجتهد است در بعض از احکام نه تمامی آنها، و به تجزیّ در اجتهاد نامیده می‌شود؛ و این نه به جهت این است که مجتهد در اکتساب ملکه اجتهاد ضعیف و ناتوان می‌باشد، بلکه ممکن است به جهت عدم اطلاع او بر بعض از مبانی فقهی از بعضی مسائل اصولیّه باشد، گرچه ملکه او در بعضی از مسائل دیگر که قادر بر استنباط آنها است، به واسطه علم و اطلاع به مبانی آنها در غایت قوّت باشد.

و به عبارت دیگر: ممکن است که ملکه متجزیّ در قوّت و ضعف مثل قوّت و قدرت ملکه مجتهد مطلق باشد، بلکه حتی ملکه استنباط او اقوی از ملکه مجتهد مطلق باشد؛ ولی منحصر بودن ملکه او به یک باب از فقه دون باب دیگر، او را مجتهد متجزیّ گردانیده؛ و امّا عدم انحصار ملکه مجتهد مطلق به بابی دون باب دیگر، او را مجتهد مطلق قرار داده است، گرچه ملکه او من حیث المجموع ضعیف باشد.

پس وقتی ما نظر بیندازیم به قدرت ملکه و ضعف آن در یک فرد، در واقع از مسأله تجزّی در اجتهاد و مطلق آن خارج شده‌ایم و در این حال به مسأله اعلمیّت و غیر آن پرداخته‌ایم. و وقتی نظر کنیم به سعه ملکه استنباط به حیثی که مجتهد به واسطه آن قادر بر اجتهاد و استنباط جمیع احکام است، و به ضیق آن ملکه به حیثی که قادر بر استنباط بعضی از احکام می‌باشد، در این حال به مسأله تجزّی پرداخته‌ایم.

بساطت ملکه اجتهاد

اشکال بر تحقّق تجزّی و مرکّب بودن ملکه

اجتهاد

وقتی که این مطلب روشن شد پس بدان:

ممکن است برخی نسبت به تحقق تجزّی در اجتهاد اشکال نمایند و آن را ناممکن بشمارند، به این بیان که: ملکه استنباط یکی از کیفیات نفسانیّه است و کیف نفسانی قبول تبعیض نمی‌کند، (زیرا مجرد است و هر امر مجردی تجزیه‌بردار نمی‌باشد)، زیرا تبعیض از خواصّ ماده است و با مجردات سازگاری ندارد، مانند نفس و عوارض آن مثل علم و اراده و محبت و ملکات. پس تجزّی که عبارت است از: «تبعّض ملکات و انقسام آن بر حسب انقسام ابواب فقه»، از جمله اموری است که تحقق آنها ممتنع خواهد بود؛ پس برای یک فرد یا اصلاً ملکه اجتهاد حاصل نمی‌شود، یا اینکه حاصل می‌شود. پس مکلف بر دو گونه است: یا عامی است یا مجتهد مطلق است. بنابراین متوسط بین آن دو معنا ندارد.^۱

ایراد مرحوم حلّی به اشکال مذکور، و اثبات

تعدد ملکات بسیطه

لکن بر این استدلال ایراد می‌باشد به اینکه: تجزّی صرفاً به معنای تبعّض در ملکه بسیطه نیست، بلکه عبارت است از تعدّد ملکه؛

^۱ رجوع شود به کفایة الأصول، ص ۴۶۷؛ قوانین الأصول، ج ۴، ص ۳۳۱؛ هدایة المسترشدين فی شرح معالم الدین، ج ۳، ص ۶۲۸.

هم‌چنان‌که اطلاق در اجتهاد عبارت از حصول
ملکة واحدة مرکبة از اجزاء نیست، بلکه عبارت
است از: اجتماع جمیع ملکات که فقیه برای
استنباط به آنها نیاز دارد.

توضیح اشکال اینکه: هر باب از ابواب فقه،
استنباط مسائل آن نیاز به ملکهای دارد مغایر با
ملکهای که در سایر ابواب فقه به آن نیاز است؛
زیرا پر واضح است که وجود جامع بین باب
طهارت و باب بیع و میراث و صید و ذباحت و
حدود در میان نخواهد بود، چون مبانی این
ابواب در آن اموری که استنباط متوقف بر آن
امور است با هم اختلاف دارند؛ مثلاً در باب
طهارت یا باب صلاة از آنجا که روایات کثیره
متعارضه وارد شده است، باید مجتهد دارای
قدرت بر علاج و رفع

تعارض بین آنها باشد و بر حجّیت خبر واحد و حجّیت ظهورات و مانند آنها آگاه باشد، و لکن غالباً نیازی به مسائل اصولیه ندارد. و اما در مسائل بیع نیاز به تمییز موارد اصول عملیه دارد و متوقّف بر اطلاع مسائل تعادل و تراجیح نیست؛ زیرا در مسائل بیع، تعارض بین اخبار نمی‌باشد؛ هم‌چنان‌که نیازی به اطلاع بر مسائل علم اجمالی نخواهد داشت، به خلاف باب طهارت. و بر همین قیاس ابواب میراث و حدود و دیات و معاملات، غالباً احتیاجی به علم به مسأله تعارض و تراحم و فرق بین آن دو و جریان ترتّب و عدم آن ندارند، به خلاف ابواب عبادات.

علم فقه مجموعه‌ای است از ابواب متعدّد که

از حیث مبادی و مقدّمات اجتهاد مغایرند

بنابراین، استنباط حکم در هر باب از ابواب فقه محتاج به ملکه‌ای است مغایر با ملکه‌ای دیگر که به او در آن باب دیگر نیاز می‌باشد؛ پس وقتی برای مجتهد، جمیع ملکات عدیده حاصل گشت در این صورت اجتهاد او مطلق خواهد بود و الاّ متجزّی می‌باشد.

و یا به عبارت دیگر می‌توان گفت: علم فقه مجموعه‌ای است از ابواب متعدّد که به جملگی

آن فقه اطلاق می‌شود، در حالی که خود ابواب
آن از حیث مبادی استنباط و مقدمات اجتهاد، با
یکدیگر مغایرت دارند؛ مانند مغایرت علم
هندسه و ریاضیات و کیمیا و علوم طبیعی و
هیئت و امثال آنها.

پس هم‌چنان که هر کدام از این علوم نیاز به
ملکه‌ای دارند که مغایر است با آنچه که نیاز به آن
است در علم دیگر، ولی از آنجا که انسان اگر
مطلع گردید بر جمیع این علوم به واسطه
تحصیل جمیع ملکات آنها، به او ذوالفنون
می‌گویند؛ همین‌طور است علم فقه که اگر برای
مجتهد بعضی از ملکات مورد نیاز ابواب فقه
حاصل گشت به آن متجزی گفته می‌شود، و اگر
ملکات عدیده کثیره برای یک نفر

حاصل شد به او مجتهد مطلق گفته می شود.^۱

۱۱ لا یخفی اینکه نسبت به مطالبی که در تقسیم اجتهاد به مطلق و متجزی و تعریف ماهیت آن دو ایراد گردید، تأمل و اشکال است؛ توضیح مطلب اینک:

اختلاف علوم با یکدیگر به واسطه اختلاف در موضوع و مسائل آن علم است، و مسائل هر علم متکی و مستند بر مبادی اولیه آن علم می باشد؛ مثلاً موضوع ریاضی عدد و ارتباط بین واحدهای آن، و موضوع علم طب بدن انسان و شناخت صحت و سقم در آن می باشد و هكذا... *

و بر این اساس ملکاتی که برای استخراج و استنتاج مسائل هر علم حاصل می شود برگرفته از مبادی اولیه و مقدمات شناخت همان علم خواهد بود. و آن ملکه، عالم به آن علم را متمکن می سازد که در مسائل مختلفه آن علم، و در حال تشتت آن به استحصال نتیجه مطلوب دست یابد؛ و در نتیجه اگر عارف به موضوع آن علم بتواند با قدرت اطلاع و حدت ذهن و اتکاء بر حافظه، مسائل آن علم را استحصال نماید، این شخص دارای ملکه اقتدار بر تحصیل مسائل آن علم می باشد، گرچه هنوز نسبت به برخی از مسائل آن علم اطلاع و یا خبریّت در استحصال نداشته باشد.

مثلاً نجاری که ملکه بر فنّ نجاری دارد قادر است انواع محصولات چوبی را به مرتبه وجود و تحقق درآورد، از میز و صندلی و تخت و کمد و امثال ذلک، گرچه تخصص او در ساخت و پرداخت میز و صندلی باشد؛ زیرا آن نجار با اطلاع بر مبادی این فن و شناخت رمز و راز نجاری و کیفیت تراش و ترکیب چوب و اطلاع از خصوصیات موادّ لازمه، به آن قدرت و ملکه لازمه این فن دسترسی پیدا کرده است و گرچه تاکنون موفق به ساخت کمد و قفسه نشده است ولی با اندک مطالعه‌ای در این مورد و طرح چند سؤال از خبره آن می تواند به مانند دیگران این محصول را به منصّه ظهور درآورد؛ و دیگر معنا ندارد که در این حال او را متجزی در نجاری بنامیم و ملکه در این فن را به ملکات متعدده و متکثره‌ای تقسیم نماییم؛ این مطلب خلاف ذوق سلیم و بداهت عرفی می باشد.

با توجه به مطالب مذکوره تشبیه علم فقه در ابواب مختلفه همچون طهارت و صلاة و بیع و نکاح، به علوم متفاوته از ریاضیات و کیمیا و علوم طبیعی در غایت اشتباه و خطاء است؛ زیرا موضوع این علوم و فنون هرکدام با دیگری تفاوت جوهری دارد، چنانچه گذشت؛ و اما موضوع در علم فقه با تمام اختلاف ابواب آن عبارت است از: فعل مکلف بما هو مکلف من الله تعالی، و این موضوع در تمامی ابواب فقه - اعم از طهارت و صلاة و حج و بیع و غیره - واحد است و قابل تعدد نیست. بلی، در عوارض ذاتیه فعل مکلف اختلاف و تفاوت موجود است، و این موجب نمی شود که از تحت

نقد معلق بر مرحوم حلّی، و اثبات بساطت و

وحدت ملکه هر علم (ت)

موضوع فقه خارج شود و برای خود علمی مستقلّ و فنی متفاوت به وجود
آورد. [ادامه در صفحه بعد]

و اگر خواهی می توانی مقام و ما نحن فيه را تشبیه به عدالت نمایی؛ زیرا عادل در نزد شارع به کسی گفته می شود که ملکه ترک معصیت برای او حاصل گشته است، لکن حصول این ملکه عبارت است از: ضمّ ملکات کثیره، مانند ملکه ترک حسد و ملکه ترک غیبت و ملکه ترک کلام زور و هکذا ... ۲.

۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] بناءً علی هذا هم چنان که ملکه اقتدار بر مسائل ریاضی به حالت نفسانی و کیف نفسی گفته می شود که به واسطه آن یک ریاضی دان قادر بر طرح و پاسخ مسائل ریاضی در ابواب مختلف آن است، هم چنین ملکه اقتدار بر استنباط مسائل فقهی، حالتی است نفسانی و کیفی است نفسی که به واسطه آن مجتهد می تواند نسبت به تمام ابواب فقه و مسائل آن اظهار رأی و نظر بنماید، گرچه هنوز نسبت به بعضی فرصت نیافته است و یا اینکه به مدارک و منابع آن مراجعه نکرده است. بنابراین، آنچه را که مرحوم محقق حلّی در تعریف اجتهاد متجزّی ذکر کرده اند که: «مجتهد به واسطه عدم اطلاع بر بعضی از ابواب فقهی هنوز توفیق اجتهاد و استنباط مسائل آن باب را پیدا ننموده است»، ما آن را به شدّت و ضعف در ملکه اجتهاد تعبیر می آوریم، و اجتهاد متجزّی را به کلی منکر می شویم؛ و آنچه را که ایشان از آن به شدّت و ضعف تعبیر آورده اند، به اعلمیّت و افضلّیت در فقه و اجتهاد تعبیر می کنیم؛ و إن شاء الله تتمه توضیح این مطلب، در شرایط اجتهاد و تحصیل مقدمات استنباط نیز خواهد آمد.

بنا بر آنچه که ذکر گردید ما ملکه ای به عنوان ملکه اجتهاد متجزّی نداشته، و مجتهدی به نام مجتهد متجزّی نداریم؛ اگر فردی بتواند در همه مسائل، تحصیل حکم نماید مجتهد است و الاً خیر.

* جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب رجوع شود به نور ملکوت قرآن، ج ۲، ص ۲۳۹ الی ۲۴۵؛ نگرشی بر مقاله بسط و قبض تئوریک شریعت، ص ۵۱ الی ۵۷.

۲ بطلان این مطلب در حدّ بدیهی می نماید؛ کجا ملکه عدالت از ترکیب مجموعه ای از ملکات حاصل می شود؟! انسان وقتی به نفس خود رجوع می کند یک حالت بیشتر نمی بیند و آن کفّ نفس از هرچه مخالف رضای

پس قائل به تجزی مدعی تبعض ملکه بسیطه
نیست، بلکه مدعی تعدد ملکات است؛^۱ و هر
کدام از این ملکات بالنسبة به ملکات مجتهد
مطلق، مانند

نسبت افراد عام است به عام، نه نسبت اجزاء
مرگب به مرگب.

بدان که صاحب کفایه قائل به وجوب تجزی
گشته است و دلیل این وجوب را بطلان طفره
ذکر کرده است؛^۲ توضیح مسأله اینکه:

اعلی درجه ملکه اجتهاد هیچ گاه برای مجتهد
دفعه واحد حاصل نمی شود، بلکه ابتدائاً یک
ملکه ضعیفه ای برای او پیدا می شود سپس با
ممارست در ابواب فقه و استنباط احکام، این
ملکه کم کم رو به ازدیاد و شدت می گذارد تا

پروردگار است، نه اینکه ملکه های متعدد در درون خود مشاهده کند!!
^۱ البته پر واضح است که تجزی در امر بسیط محال است و قطعاً قائل به
تجزی باید قائل به تعدد ملکات باشد؛ بنابراین ایراد ما به عدم تعدد ملکات،
نه از باب محالیّت تعدد در امر بسیط است، بلکه از این جهت است که فقه
یک مجموعه تشریح واحد است و همه ابواب آن به نحوی با یکدیگر مرتبط
می باشند و توجه به یک باب بدون ملاحظه سایر ابواب، توجه و استقصاء
تام نخواهد بود؛ چنانچه بر اهل خبره پوشیده نیست. و به همین جهت است
که مرحوم والد - رضوان الله علیه - می فرمودند:

«مرحوم حلی - رحمة الله علیه - آن چنان بر ابواب فقه مسلط بود که روزی
برای یکی از فروع فقهی در باب مکاسب، حدیثی را از باب نکاح شاهد
آورد، در حالی که در ابتداء هیچ ارتباطی بین آن دو مبحث و روایت مشاهده
نمی شده است.» فتدبر.

^۲ کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقلید، ص ۴۶۶.

اینکه تبدیل به یک ملکهٔ بسیار قوی و قدرتمند می‌شود، به حیثی که قادر بر اِعمال ادلّهٔ اربعهٔ مذکوره سابقاً است به مجرد نظر و دقت به هر مسأله‌ای که بر او عرضه شود. پس از آنجا که وصول به مراتب عالیه بدون طیّ مراتب دانیه ممتنع است به جهت بطلان طفره، پس اجتهاد نیز بر نحو تجزّی، از مسائلی است که گریزی از او نمی‌باشد، بلکه هر مجتهد مطلقاً در حال حاضر لاجرم قبلاً متجزّی بوده است.

استدلال صاحب کفایه به استحالة طفره، برای

اثبات لزوم تجزّی

لکن با توجه به مطالبی که گذشت شما متوجّه می‌شوید که خلط باب قوهٔ ملکه و ضعف آن با باب تجزّی وجهی نخواهد داشت، چنانچه مرحوم آخوند بین آن دو خلط کرده است؛ زیرا لازم نیست که ملکهٔ اجتهاد در متجزّی ضعیف باشد،

چون مدار تجزی بر حصول ملکه استنباط بعض
از ابواب است نه باقی ابواب، در صورتی که امکان
دارد که متجزی در خصوص این باب دارای ملکه‌ای
قوی‌تر و بالاتر از ملکه مجتهد مطلق باشد. پس
بطلان طفره برای استدلال به لزوم تجزی به این نحو
مذکور، در مقام جایی ندارد؛ بلکه چاره‌ای نیست از
اینکه استدلال شود به بطلان طفره در حصول ملکات
عدیده دفعة واحدة در جمیع ابواب فقه. مضافاً به
اینکه دارا شدن ملکه استنباط در بعضی از ابواب
متوقف است بر ملکه سایر ابواب؛ هم‌چنان‌که از کلام
محقق اصفهانی در حاشیه استفاده می‌شود، در آنجا
که می‌فرماید:

دلیل استحالة طفره در هر دو مقام جاری و ساری
است؛ یعنی هم در باب قوت ملکه و ضعف آن،
و هم در باب حصول ملکات تدریجیّه در ابواب
متعدده.^۱

**پاسخ مرحوم حلّی به استدلال صاحب کفایه
بر لزوم تجزی**

^۱ نه‌ایة الدرایة، ج ۶، ص ۳۷۲.

ولی قول صحیح این است که دلیل طفره در هیچ یک از دو مقام جاری نمی شود:

اما در باب قوّت و ضعف در ملکه بدین جهت است که: محتمل است ملکه قویّه اجتهاد دفعهً واحده برای فردی حاصل شود؛ زیرا ممکن است فردی دارای جودت قوی و فکری متعالی و قریحه‌ای پسندیده باشد و به تحصیل مبادی استنباط از علم اصول و مانند او مشغول باشد، و مادامی که از این علوم رها نشده باشد برای او این ملکه استنباط اصلاً نبوده است، و به مجرد خلاص شدن از این علوم یک مرتبه دارای ملکه‌ای عالی، بلکه اعلی از اغلب مجتهدین می شود، مجتهدینی که عمر خود را در تنقیح و استنباط احکام گذرانده‌اند در حالی که دارای فکر عالی و قدرت ذهنی نبوده‌اند.

و علی‌ایّ حال حصول ملکه برای نفس، مانند حصول سفیدی برای جسم است، پس هم‌چنان که عروض سفیدی شدید برای جسم یک مرتبه ممکن است بدون اینکه مراتب نازله از بیاض بر جسم عارض شود ابتدائاً، همین طور مانعی

ندارد که ملکه‌ای قوی یک مرتبه بر شخصی
عارض شود.^۱

آری، در غالب افراد ملکه‌عالیه دفعه‌حاصل
نمی‌شود بلکه تدریجاً اشتداد پیدا می‌کند؛
هم‌چنان‌که در احوال مجتهدین عظام این مطلب
مشاهده می‌گردد.

و اما در باب ملکات احکام عرضیه باید
گفت: مثلاً ملکه‌باب طهارت بر ملکه‌باب صلاة
متوقف نیست و نیز عکس آن چنین است، و
همین‌طور ملکه‌باب بیع بر ملکه‌باب میراث
متوقف نمی‌باشد، بلکه اینها ملکاتی هستند
عرضیه، که ممکن است برای مجتهد ابتدائاً ملکه
استنباط احکام طهارت حاصل شود سپس صلاة،
و آنگاه بیع، و بر همین قیاس إلى آخر الدیات؛ و
ممکن است بر عکس باشد، یعنی از دیات شروع
شود و به طهارت ختم گردد، هم‌چنان‌که ممکن
است مجتهد ابتدائاً ملکه‌استنباط احکام بیع را
تحصیل نماید سپس دیات، و آنگاه صلاة، و در
آخر میراث، بدون ترتیب در تحصیل.

و بطلان طفره منحصراً در جایی خواهد بود
که طی بعضی از مراتب متوقف باشد عقلاً بر طی

۱ ما که نتوانستیم معنا و مفهوم این کلام را متوجه شویم.

سایر مراتب. بلی، در غالب افراد جمیع ملکات، که مجتهد بدانها در استنباط جمیع مسائل ابواب نیاز دارد، دفعةً واحدة حاصل نمی‌شود؛ لکن این مسأله با معنای استحالة طفره فرق می‌کند.

آخوند خراسانی: تجزی عبارت است از تعدّد

ملکات، نه تبعض ملکات

و خلاصه کلام اینکه: استدلال صاحب کفایه برای لزوم تجزی به استحالة طفره تمام نیست، گرچه کلام ایشان در اینکه معنای تجزی عبارت است از تعدّد ملکات نه تبعض ملکات، کلامی است متین و استوار؛ و این مطلب از کلام ایشان استفاده می‌گردد:

و بساطت ملکه و عدم پذیرش تجزیه در آن مانع از این نمی‌شود که بالنسبة به بعض از ابواب حاصل گردد.^۱

زیرا مراد از این عبارت این است که: تجزی، حصول بعض از افراد ملکه است نه حصول بعضی از اجزاء آن.

ایراد محقق اصفهانی بر آخوند در تعریف

تجزی، همان شرح کلام آخوند است

^۱ کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقلید، ص ۴۶۷.

بنابراین ایرادی را که محقق اصفهانی بر ایشان
وارد کرده است و فرموده است:
بساطت ملکه مانع از تجزیه و حصول آن در
بعضی از ابواب می‌شود، بلکه باید گفت که:
ممکن است برای رفع اشکال قائل شویم که ملکه
بسیطه تعدّد پیدا کرده است، نه اینکه تبعض یافته
است.^۱

وارد نمی‌باشد؛ زیرا مراد صاحب کفایه همین
معنایی است که ذکر شد نه غیر آن، و آنچه محقق
اصفهانی ذکر کرده است شرح همان کلام آخوند
است نه ایرادی بر ایشان؛ فتأمل.

نظر محقق نائینی در امکان تجزّی

حال بدان که شیخنا الأستاذ - قدس سرّه -
چنانچه در تقریرات ما و تقریرات فقیه عصر، آقا
سید جمال الدین گلپایگانی مذکور است، قائل
به امکان تجزّی شده‌اند به واسطه تحصیل بعضی
از ملکات در بعضی از ابواب نه در غیر آن ابواب،
به جهت اختلاف در مبانی اصولیه؛ پس چه بسا
مسأله‌ای که استنباط حکم آن نیازی به بیش از
اطلاع بر حجّیت خبر واحد نداشته باشد، و چه
بسا مسأله‌ای که استنباط آن محتاج به اطلاع بر

^۱ نه‌ایة الدرایة، ج ۶، ص ۳۷۲.

جميع موارد اصول و تعيين مجارى آنها و حاكم
و محكوم مى‌باشد، و بدین جهت است که
مشاهده مى‌کنی که تحصیل ملکهٔ باب عبادات
اسهل است از تحصیل ملکهٔ استنباط در ابواب
معاملات.

عدم تحصیل معنای متقن و مستدل برای تجزی

ولی با تمام این اوصاف، ما یک معنای متقن
و مُستدلی برای تجزی در اجتهاد نیافتیم؛ زیرا
گرچه ما قائل به استحالة تجزی نشده‌ایم به
جهت استحالة

تبعض در ملکه بسیطه - چون فساد و بطلان
تبعض پیش از این روشن شد - بلکه می‌گوییم:
تمامی ابواب فقه همه با هم مثل یک باب از حیث
مبانی و مدارک می‌باشند، و مقصود ما این نیست که
ابواب فقه با هم ارتباط دارند تا اینکه مثلاً اجتهاد در
باب صلاة صحیح نباشد مگر پس از اطلاع بر ادله‌ای
که در سایر ابواب وارد شده است حتی باب حدود و
دیات؛ زیرا این احتمال در نهایت ضعف و سستی
می‌باشد، چون اصلاً ارتباطی پس از تبویب ابواب و
ایراد هر روایت در باب مختص به خود او و مناسب
با او - چنانچه فعلاً مشهود می‌باشد برای روایات
وارد در باب دیات یا باب صلاة - وجود ندارد
قطعاً. بلکه مراد این است که مبانی فقه همه با هم
ارتباط دارند به حیثی که مجتهد متمکن از اجتهاد
نیست در مسأله اصولیه مگر بعد از اجتهاد در جمیع
مسائل.

مثلاً اگر روایتی بر تنجس ماء قلیل ملاقی با
نجس وارد شود و روایت دیگری بر عدم تنجس
به واسطه ملاقات یافت گردد، در این حال
استنباط حکم در این مسأله نیاز به اطلاع بر

حجّیت ظواهر و حجّیت خبر واحد دارد، و ممکن نیست اطلاع بر حجّیت خبر مگر پس از تمسّک به سیره، و سیره ثابت نمی‌شود مگر پس از استصحاب آن، و استصحاب سیره محتاج به تنقیح در مباحث استصحاب می‌باشد، و در این حال چاره‌ای نیست از تنقیح عدم معارضه این استصحاب با استصحاب عدم جعل شارع حجّیت خبر واحد را، پس باید نسبت به دو استصحاب تأمل و ملاحظه نمود.

علاوه بر این باید نسبت به وجه تقدّم این خبر بر قاعده طهارت و حمل به حکومت نظر کرد، و با این وصف می‌بایست مباحث براءت و احتیاط و تعیین جایگاه هر کدام از آن دو را بررسی نمود، و پس از این مرحله نوبت به بررسی ادلّه تعارض و کیفیت ترجیح بناءً علی التّعارض یا رجوع به عامّ فوق، بر فرض تساقط می‌رسد.

و هم‌چنین نیاز است که بحث از حجّیت ظنّ مطلق و عدم حجّیت ملاحظه گردد؛ زیرا ممکن است پس از تساقط روایات، گمان بر نجاست اقوی باشد یا عدم

نجاست. و نیز باید به مباحث عموم و خصوص، و مطلق و مقید پرداخت تا اینکه نسبت این دلیل که دالّ بر نجاست است یا عدم نجاست، با عمومات و مطلقات وارده در مقام سنجیده شود. و نیز باید بحث در فرق بین دو باب تراحم و تعارض، و علم به احکام هر کدام از دو باب، انجام شود. و هکذا هر مسأله‌ای که در مقام فرض شود، تنقیح و استنباط حکم آن تمام نمی‌شود مگر پس از استنباط و تنقیح جمیع مبانی اصولیه، در حالی که بعضی از مبانی اصولیه متوقّف است بر تنقیح بعضی از مبانی دیگر.

تقریر اشکال تحقّق دور در استنباط حکم، و

پاسخ به آن

و به همین جهت گفته می‌شود که: (استنباط یک حکم) مستلزم دور می‌باشد، زیرا تنقیح هر مسأله از مسائل اصولیه متوقّف است بر تنقیح مباحث دیگر؛ مثلاً تنقیح حجّیت سیره در خبر واحد متوقّف است بر استصحاب، و تنقیح حجّیت استصحاب متوقّف است بر سیره عقلائیّه به جریان سیره.^۱

^۱ حجّیت سیره عقلائیّه متوقّف بر حجّیت استصحاب نیست، بلکه بر نفس

ولی اشکال دور مندفع می شود به اینکه: در هر مسأله از مسائل، مبانی ای که استنباط این مسأله متوقّف بر آنها است از اصول مسلّمه موضوعیّه مورد توجّه قرار می گیرد، سپس این مبانی هر کدام در جای خود تنقیح می گردد. و خلاصه کلام اینکه: با دقّت و تأمل صادقانه هر شخصی می داند که استنباط، حتی در یک مسأله، بدون تنقیح جمیع مسائل اصولیّه امکان نخواهد داشت. پس زمانی که مجتهد جمیع مسائل را من البدء إلى الختم استنباط می نماید، این فرد دارای ملکه ای است که قادر است جمیع احکام را استنباط کند؛ زیرا فرض بر این است که حکمی از احکام متوقّف بر غیر این مبانی نمی باشد، بلکه جمیع مسائلی که استنباط متوقّف بر آنها

وجود خارجی و فعلی آن است. مگر در ابتدای انعقاد سیره عقلانیّه بر حجّیت خبر واحد، استصحابی در کار بود؟! مضافاً به اینکه شرط استصحاب، یقین سابق و شکّ لاحق است، در حالی که شکّی نسبت به نفس سیره وجود ندارد.

است در جمیع ابواب فقه، در علم اصول مدوّن است و هیچ مسأله‌ای که کمترین دخالتی در استنباط حکم فرعی فقهی داشته باشد فروگذار نشده است. و وقتی که شخص تنقیح جمیع این مبانی را نکرده باشد بتمامها و کمالها، دیگر دارای آن ملکه استنباط نمی‌باشد، حتّی بالنسبة به یک باب نیز قادر نخواهد بود.^۱

تجزی در اجتهاد به حسب اختلاف ابواب فقه

حال سخن و بحث را در تجزی در اجتهاد به حسب اختلاف ابواب فقه قرار می‌دهیم و چنین می‌گوییم:

اولاً: هر مسأله از مسائل فقهی نیاز به وجود ملکه خاصّ خودش دارد و دلیلی بر انحصار ملکات در ابواب مدوّنه، مثل باب صلاة و طهارت نیست؛ پس در این هنگام چاره‌ای نیست که مجتهد مطلق به مقدار فروع فقهی، دارای ملکات غیر متناهی باشد؛

^۱ به همین جهت مرحوم والد ما - قدس سره - در مقام نصیحت از روی رأفت و رحمت به بنده چنین توصیه کرده‌اند:

«برای خود در تدریس رسائل، استاد خبیر و متضلع اختیار نما؛ زیرا اگر شما مسائل مذکوره در رسائل شیخ - قدس سره - را به خوبی تنقیح نمودی، دیگر مشکلی در پیش نخواهی داشت (و بار خود را در درس اصول بسته‌ای)، و الا تا روز قیامت قادر بر استنباط نخواهی بود.»

و بطلان این مسأله واضح است.

و ثانیاً: مجتهدی که مثلاً قصد استنباط در

طهارت یا صلاة را دارد، یا اینکه ملکه او پیش از

شروع در استنباط این باب است، یا در حین شروع

استنباط، یا پس از خلاص از استنباط.

و اما در صورت اوّل سؤال می‌کنیم: از کجا

این مجتهد تحصیل ملکه استنباط نموده است،

در حالی که هنوز استنباط نکرده است و مسأله‌ای

را در این باب تنقیح ننموده است؟!!

و در صورت شروع می‌پرسیم: این مجتهد به کدام ملکه تمسک جسته برای شروع در استنباط؟ و آیا نفس شروع، بما هو هو بدون خبریّت در استنباط موجب ملکه خواهد شد؟! در صورت فراغت از استنباط و استخراج حکم سؤال این است: با کدام ملکه این فرد استنباط حکم نموده است، با اینکه مفروض آن است که پس از استنباط ملکه برای او حاصل شده است؟! و بازگشت این قسم بر این است که استنباط بدون ملکه‌ای بوده است که موجب حصول ملکه است؛ و بطلان این نیز واضح است.

پس چاره‌ای نیست جز التزام به شقّ اوّل پس از بطلان دو شقّ اخیر؛ و آن: حصول ملکه قبل از استنباط است، و در این حالت گریزی نیست از التزام به اینکه استنباط در مسائل دخالتی در حصول ملکه ندارد.

و کسی اعتراض نکند و نگوید که: ملکه استنباط باب صلاة حاصل می‌شود به نفس استنباط باب طهارت، و همین طور ملکه استنباط احکام حجّ حاصل می‌شود از استنباط احکام صلاة؛ چون روشن است که این ابواب از حیث احتیاج به ملکه با هم متحد هستند. آری، به واسطه ممارست و استنباط بعضی از ابواب چه

بسا درجه قدرت ملکه اشتداد پیدا می کند، لکن این مورد خارج از محل کلام است؛ زیرا کلام در تجزی و اطلاق است نه در اعلمیت و غیر آن.

ملکه اجتهاد به عنوان علة تامه منحصره بر

استنباط جمیع احکام

و خلاصه مطلب اینکه: تأمل و دقت صادق، حکم می کند که حصول ملکه، که متوقف است بر تنقیح جمیع مباحث اصول، وقتی محقق شد مجتهد قادر خواهد بود که استنباط جمیع احکام را بنماید؛ و الا متمکن از استنباط حتی یک مسأله نیز نخواهد بود، به جهت ارتباط مبانی اصولیه با یکدیگر.

نتیجه مباحث گذشته چنین است که: معنا و

مفهومی برای تجزی در اجتهاد

نمی‌باشد، چه اینکه تجزی در ملکه بسیطه باشد
یا اینکه در مراتب قوت ملکه و ضعف آن باشد یا
اینکه در یک باب دون باب دیگر، گرچه ملکه
استنباط در این باب در اعلی درجه از قوت باشد.

و پیش از این دریافتید که حصول ملکه
متوقف بر استنباط نیست، بلکه مجتهد در اولین
فرع از فروع فقهی که اراده استنباط آن را دارد
باید دارای ملکه اجتهاد باشد.

اقسام تجزی از دیدگاه محقق عراقی

بدان که محقق عراقی - قدس سره - در
مقالات خویش متجزی را به دو قسم تقسیم کرده
است:

اوّل: متجزی بالنسبة به مجموع احکام؛ و او
همان کسی است که متمکن است از استنباط بعض
مسائل دون بعض دیگر.

دوّم: متجزی بالنسبة به یک حکم؛ و این نوع
در جایی متصور است که استنباط حکم در مسأله
متوقف است بر قواعد عدیده‌ای که مجتهد بر بعضی
از این قواعد اطلاع پیدا می‌کند نه بر همه آنها، و لذا
نمی‌تواند در این فرع استنباط نماید. و اما متجزی به
معنای اوّل می‌تواند استنباط نماید و اجتهاد او

صحيح می باشد به خلاف قسم دوّم.^۱
نتیجۀ تحقیق محقق عراقی بر بطلان تجزّی به

معنای ملکه است، نه به معنای علم فعلی

و شما می دانید که محقق مذکور مطلب جدیدی ارائه نکرده است؛ زیرا محطّ کلام قوم در امکان تجزّی، همان قسم اوّل است. و امّا بطلان تجزّی به معنای دوّم مفروغ عنه می باشد نزد قوم. بنابراین، تفصیلی را که ایشان ارائه دادند در حقیقت تفصیل در مسأله نیست؛ و نتیجۀ بحث، بطلان تجزّی به معنای ملکه است.

و امّا به معنای علم فعلی، پس شکی نیست

که استنباط احکام تدریجی

^۱ مقالات الأصول، ج ۲، ص ۴۹۳.

می‌باشد، و از آنجا که فروع متناهی نمی‌باشد
دیگر مجتهد مطلقى بالنسبة به احکام فعلیه وجود
نخواهد داشت، بلکه جمیع مجتهدین حتی اُساطین
فقه از افرادی که متضلع در استنباط می‌باشند و علامه
در کثرت مسائل مستنبطه هستند، در عین حال نسبت
به فروع کثیره‌ای - که ممتنع است استنباط جمیع آنها
برای ایشان - جاهل می‌باشند؛ زیرا فروع فقه لا
یتناهی است و تبخّر آنان در استنباط فروع، وافى به
مطلوب نمی‌باشد.

بناءً علی هذا، شکی نیست در اینکه کسی که
ملکه استنباط را برای خویش تحصیل نماید،
جایز است که اقدام به استنباط کند و بر طبق
حکم مستنبط خویش عمل نماید؛ زیرا استنباط
او برای خودش حجّت می‌باشد و جایز نیست
که از حکم مستنبط خویش تخلف نماید و به
قول فقیه دیگری عمل نماید، گرچه بداند که فقیه
دیگر از او اعلم می‌باشد؛ زیرا در این مسأله
مستنبطه، او دیگر تعبداً عالم به حکم خواهد بود
به واسطه قیام حجّت شرعی نزد او، پس رجوع
او به غیر، از قبیل رجوع عالم است به جاهل. و
آیا مجاز هست که اقدام بر استنباط نکند و از غیر
خودش تقلید نماید چون در ظرف فعلی هنوز

حجّت فعلیه بر او قائم نشده است؟

ادّعی اجماع شیخ بر حرمت تقلید کسی که

دارای ملکه استنباط می‌باشد

مرحوم شیخ انصاری ادّعی اجماع کرده است بر حرمت تقلید کسی که دارای ملکه استنباط می‌باشد، گرچه عالم بالفعل نسبت به بعضی از احکام نباشد.^۱

و هم‌چنین جایز است برای واجد ملکه که برای مردم فتوا بدهد و بین آنان حکم نماید و امور عامّه را متصدی شود، گرچه نسبت به بعضی از مسائل، استنباط فعلی از او سر نزده است؛ حتی اگرچه یک مسأله را استنباط نکرده باشد اصلاً، لکن جایز است برای او در هر مسأله‌ای که مورد سؤال قرار می‌گیرد، به ادلّه آن مسأله مراجعه کند و بر طبق استنباط و رأی و نظر خود فتوا صادر نماید، و بین مردم و

^۱ التقلید (الاجتهاد و التقلید)، ص ۲۵.

متخاصمین با رجوع به ادلّه، فصل خصومت
نماید و استنباط حکم متخاصم را در خصوص این
فرع انجام دهد.

انحصار حجّیت فتوا و حکم مجتهد بر حصول

ملکة اجتهاد، نه علم فعلی

و مخفی نماند که ادلّه تقلید و جواز رجوع به
حاکم در رفع منازعات، اختصاص به کسی که
فعلاً عالم به خصوص مسأله محلّ ابتلا شده یا به
کسی که فعلاً عالم به جمیع مسائل است، ندارد؛
چنانچه برخی این چنین تصوّر کرده‌اند یا تفوّه
نموده‌اند؛ زیرا ادلّه جواز تقلید، همان سیره
مستمرّه و روایات وارده در مقام است.

امّا سیره بر این بوده است که جاهل در
مرافعات به کسی که دارای ملکة علم است
مراجعه نماید، گرچه در خصوص مسأله‌ای که
به خاطر آن رجوع کرده است، فعلاً عالم نباشد
بلکه اصلاً در هیچ مسأله‌ای وارد نشده باشد، ولی
باید دارای ملکه‌ای قویّ بوده باشد که بتواند
مسأله را تشخیص دهد و حکم آن را به تأمل بیان
نماید.

و به همین جهت است که شما می‌بینید کسی
که از دانشکده شیمی فارغ التحصیل شده است،

گرچه در حال حاضر اطلاعی بر تعداد اجزاء و ترکیب سرکه و شیر مثلاً ندارد، لکن عدم اطلاع فعلی او مانع نمی‌شود که مردم به او مراجعه نکنند و از او دربارهٔ تعداد اجزاء و مواد این اشیاء و کیفیت ترکیب آنها از مواد مختلفه سؤال نمایند؛ زیرا او قادر است فوراً آنها را تحلیل نماید و پاسخ مردم را پس از تحلیل بدهد.

و بر این قیاس، سایر اهل خبره‌اند، و مردم به آنها مراجعه می‌نمایند در صورتی که بدانند واجد ملکهٔ آن فنّ و حرفه می‌باشند. بنابراین، ادّعای عدم جواز رجوع به آنها در جایی که واجد علم فعلی در مسألهٔ مبتلی بها یا در غالب مسائل نمی‌باشند، انکار بدیهیّات خواهد بود.

بررسی دلالت روایات وارده در باب تجزی

و اما روایات وارده در باب، یکی روایت و مقبوله عمر بن حنظله است:

«أَنْظُرُوا إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا.»^۱

و دیگر روایت معصوم علیه السلام:

«و أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُؤَاةِ حَدِيثِنَا.»^۲

و دیگر روایتی از امام علیه السلام در آنجا که می فرماید:

«فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ» إِلَى أَنْ قَالَ: «فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ.»^۳

و مخفی نیست که هیچ کدام از این روایات دلالت بر لزوم علم فعلی به جمیع مسائل یا اغلب مسائل در جواز فتوا و حکومت ندارند؛ زیرا این عناوین - یعنی عنوان عالم و عارف و راوی و فقیه و اهل ذکر - صادقاند بر کسی که دارای ملکه استنباط تام است به حیثی که اگر در

^۱ الکافی، ج ۷، ص ۴۱۲، ح ۵.

^۲ وسائل الشیعه، ج ۲۷، باب وجوب الرجوع فی القضاء و الفتوی إلى رواة الحدیث...، ص ۱۴۰، ح ۳۳۴۲۴.

^۳ همان مصدر، باب عدم جواز تقلید غیر المعصوم...، ص ۱۳۱، ح ۳۳۴۰۱.

مسأله‌ای مردم به او مراجعه کنند متمکن است که پاسخ آن را به مجرد رجوع به ادله بدهد؛ مانند صدق عنوان نجار و آهنگر بر کسی که دارای ملکه این صناعات است، و متمکن از ساخت سریر و کرسی است به مجرد به‌کارگیری اره و اشتغال به عمل.

و همین‌طور صدق می‌کند عنوان اهل ذکر و اطلاع به مطالب کتاب، وقتی که فرد متمکن از مطالعه آن مطالب گشت به مجرد اینکه عینک خویش را بردارد و آن را بر چشمانش قرار دهد. و مطالعه مطالب اصولیه و اعمال آن در استنباط احکام برای کسی که واجد ملکه استنباط احکام است، همانند کسی است که عینک بر چشم می‌گذارد تا بتواند به قرائت کتب پردازد.

حال اگر از مدّعی خود تنزل کردیم و ملتزم شدیم به عدم صدق این عناوین بر کسی که فقط ملکه استنباط را دارا می‌باشد (و هنوز وارد در استنباط احکام نشده است)، می‌گوییم: اشکالی نیست در اینکه لزوم اعتقاد به اینکه مجتهد باید از جمله کسانی باشد که دارای اطلاع و تسلط به روایات و علم به احکام و سایر عناوین مذکوره می‌باشند، فقط بدین جهت است که طریق وصول به حکم واقعی یا ظاهری را بنمایاند، و برای این عناوین هیچ موضوعیتی در دخالت در استنباط و رجوع جاهل به مجتهد نمی‌باشد، مانند دخالت ملکه عدالت و ذکوریت و امثال اینها. پس ما می‌توانیم قطعاً مدّعی شویم به اینکه علم مجتهد، مانند عدالت و ذکوریت او دخالت در قضاء و فتوا ندارد، بلکه عدالت و امثال آن در رجوع جاهل به مجتهد موضوعیت و دخالت دارند به خلاف علم که دخالت آن از باب طریقیّت است.

بنابراین، ناگزیر باید اذعان نمود که مجتهد باید در خصوص مسأله‌ای که به او مراجعه می‌شود بتواند استنباط نماید، گرچه در مسأله دیگر غیر از این مسأله اصلاً استنباط ننموده است؛ زیرا دخالت علم او به سایر احکام در حجّیت فتوای او در خصوص این مسأله، نیست

مگر به مانند دخالت علم نجّاری برای طبابت
طیب در جواز مراجعهٔ مریض‌ها نزد او.

انحصار مدخلیت علم مجتهد در جواز تقلید در

ظرف تقلید، نه در ظرف سؤال از حکم

و خلاصهٔ سخن اینکه: متأمّل به مجرد تأمّل
در این مطلب درمی‌یابد که حکم شارع بر جواز
رجوع عامی به مجتهد، فقط به جهت تمکّن
مجتهد است از وصول به حکم، نه عامی؛ و حکم
شارع صرفاً به جهت امضای سیرهٔ عقلائیّه است
نه یک حکم تعبّدی صرف تا اینکه مدّعی شویم
که: علم به جمیع احکام یا اکثر احکام در جواز
رجوع عامی به مجتهد دخالت دارد.

بنابراین جایز است که عامی در هر مسأله‌ای که مجتهد حکم آن را استنباط می‌نماید به مجتهد مراجعه کند. و در این حالت که ثابت شده است جواز رجوع عامی به مجتهد در هر مسأله‌ای که مجتهد آن را استنباط کرده است، می‌توانیم مدعی شویم که در مسأله‌ای که هنوز آن را استنباط نکرده است نیز می‌تواند به او مراجعه نماید؛ زیرا سؤال عامی در حکمی از احکام از مجتهدی که هنوز استنباط آن حکم را ننموده است، شرعاً حرام نخواهد بود و می‌تواند از مجتهد درباره آن حکم سؤال نماید؛ و مجتهد در این هنگام وقتی که استنباط آن حکم را نمود و نسبت به آن حکم عالم بالفعل گردید، پاسخ عامی را خواهد داد، و متعاقب بر این پاسخ، واجب است که از او تقلید نماید.

و به عبارت دیگر: مدخلیت علم مجتهد در جواز تقلید، منحصرأ در ظرف تقلید است نه در ظرف سؤال از حکم شرعی. و در ظرف سؤال اگرچه مجتهد عالم نباشد، لکن در ظرف تقلید به واسطه فحص او از دلیل، عالم خواهد شد و به مسأله فتوا خواهد داد، و تقلید از او نیز واجب می‌شود.

بنابراین، مدخلیتی برای علم مجتهد در جواز رجوع عامی به او نمی‌باشد، حتی در مسأله‌ای که

به او مراجعه می‌نماید، بلکه جایز است عامی به مجتهدی رجوع کند که فقط ملکهٔ اجتهاد برای او حاصل شده است؛ ولی تحقق تقلید از جانب مردم، پس از این است که مجتهد استنباط حکم را بنماید. و چه بسا غالب فتاوایی که مفتی‌ها به آنها فتوا داده‌اند، فتاویٰ ابتدایی و از پیش آماده شده نیستند بلکه این فتاویٰ پس از مراجعهٔ عوام بدانها و سؤال از حکم شرعی است؛ چنانچه این معنا در استفتائات متداوله مشاهده می‌شود. پس چه بسا مسأله‌ای که حتی به مخیلهٔ مجتهد نیز نرسیده باشد و او پس از مراجعه، اقدام به استنباط آن مسأله نماید.

تمام این مطالب بر اساس مبنای ما است که قائل به عدم جواز تجزّی در اجتهاد می‌باشیم. و اما بر مبنای تجزّی و حصول ملکهٔ استنباط بعضی از ابواب دون باقی ابواب، باز مانعی از افتاء و حکومت در خصوص مسأله‌ای که مجتهد دارای ملکهٔ استنباط می‌باشد نسبت به آن نمی‌باشد. آری، چه بسا مجتهد متجزّی دارای

ملکه‌ای ضعیف نسبت به استنباط مسأله است، ولی این مورد غیر از ما نحنُ فیه می‌باشد که جواز إفتاء و قضاء برای متجزی است، بلکه به مسألهٔ اعلمیّت و غیر آن بازمی‌گردد؛ و إن شاء الله توضیح مطلب در آینده خواهد آمد.

تشکیک برخی در حجّیت استنباطات متجزی

با استناد به استحالهٔ آن

نکته: برخی نسبت به حجّیت استنباطات متجزی برای خویش و برای غیر خود، تشکیک و ایراد نموده‌اند به اینک:

حجّیت استنباطات متجزی در مسائل فرعیّه، متوقّف بر اجتهاد و استنباط او در مسألهٔ جواز تجزی است؛ زیرا پر واضح است که اگر اجتهاد متجزی مُجزی نباشد، دیگر استنباطات او در مسائل فرعیّه برای او مفید نخواهد بود. و معلوم است که متجزی در این مسأله - یعنی مسأله جواز تجزی - نیز مجتهد متجزی است. پس استنباط او در جواز تجزی و حجّیت این استنباط، بر یک اجتهاد دیگر متوقّف خواهد بود و همین‌طور تسلسل لازم می‌آید؛ مانند مسأله حجّیت ظن که اگر مستند به یک دلیل قطعی نباشد، دیگر ظن حجّت نخواهد بود، بلکه اگر

دلیل حجّیت ظن، خود ظن باشد تسلسل لازم
می آید.^۱

پاسخ مرحوم حلّی به تشکیک مذکور

البته در این ایراد و تشکیک اشکال است، زیرا
قیاس ما نحن فیه به مسأله ظن، مع الفارق است؛
چون اطلاق ادلّه حجّیت بالنسبة به متجزّی و
مجتهد مطلق موجب قطع می شود که متجزّی
می تواند اجتهاد نماید و افتاء و قضاوت کند؛ پس
اجتهاد در جواز تجزّی و عدم جواز، نیست مگر
اجتهاد و نظر در اطلاق ادلّه حجّیت و عدم اطلاق
آن؛ و در این حال اگر مجتهد نظر به اطلاق ادلّه
داشته باشد، دیگر مسأله تمام است و کلامی
نخواهد بود.

تا اینجا سخن در مسأله تجزّی به آخر رسید.

^۱ قابل ذکر است که مرحوم میرزای قمی - رضوان الله علیه - در قوانین
الأصول، ج ۲، الباب السابع، القانون الثالث، ص ۱۵۷، این مطلب را از بعض
علماء نقل کرده است.

تحصیل اجتهاد مطلق

و بدان که برخی قائل به امکان استنباط فعلی برای جمیع مسائل و مجتهد مطلق گشته‌اند، پس از اینکه جواز امکان تجزّی را نیز معتقد می‌باشند.

نظر آخوند مبنی بر امکان اجتهاد مطلق و

حصول آن برای اعلام

مرحوم صاحب کفایه - قدّس سرّه - در

این باره می‌گوید:

اشکال و ایرادی در امکان اجتهاد مطلق و حصول

آن برای اعلام نمی‌باشد، و اینکه در بعضی از

مسائل متمکّن از ترجیح و تعیین حکم نمی‌باشند

و تردّد در آن مسأله از آنان مشهود می‌باشد، به

جهت حکم واقعی آنهاست. و این به سبب عدم

دلیل مساعد در هر مسأله‌ای است که با آن

برخورد می‌نمایند، یا اینکه پس از تفحص به

مقدار لازم به آن دلیل دسترسی پیدا نمی‌کنند؛ و

این نه به جهت قلت اطلاع یا قصور توان و بنیة

علمی آنان است. و امّا بالنسبة به حکم فعلی آن

مسائل، ابدأً تردّدی برایشان حاصل نمی‌شود.^۱

و محصل آنچه ایشان افاده نموده‌اند این است

^۱ کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقلید، ص ۴۶۴.

که: مجتهد در هر مسأله‌ای که با آن برخورد نماید به دنبال حجّت فعلیه و وظیفه قطعیّه خود خواهد بود و آن را تحصیل می‌نماید، و هیچ مسأله‌ای نیست که مجتهد بالنسبه به حکم واقعی یا ظاهری آن شاکّ و مردّد باشد. و اینکه دیده می‌شود فقهاء گاهی در کلامشان عبارت: «و فیه تردّد» و یا: «فیه تأمّل» دیده می‌شود به جهت تأمّل و تردّد در حکم واقعی است. و اما بالنسبه به حکم ظاهری اصلاً تردّدی برای آنها متصوّر نمی‌باشد.

اشکال و ایراد مرحوم حلّی بر کلام آخوند

لکن شما آگاه می‌باشید که اکثر موارد تردّد فقهاء، در حکم ظاهری و وظیفه فعلی آنها است. و به همین جهت است که تعبیر می‌آورند به اینکه: «در مسأله تردّد است» و گاهی تعبیر می‌آورند به اینکه: «در مسأله اشکال وجود دارد» یا اینکه

می‌گویند: «حکم مشکل است» و یا اینکه به جای فتوا در مسائل، احتیاط می‌کنند؛ و پر واضح است که معنی این احتیاط و جوبی، تردّد در حکم واقعی نمی‌باشد و الاً

مجرا در اینجا جریان براءت است نه احتیاط.^۱ و شما هنگامی که به فقه مراجعه نمایید و نسبت به کیفیت استنباط خیر گردید، متوجه خواهید شد که در بعضی از مسائل ممکن نیست که مجتهد فتوا به حکم واقعی دهد، و نیز نمی‌تواند اجراء قاعده براءت نماید؛ زیرا در حالتی قرار می‌گیرد که نمی‌داند آیا برای او حجّتی قائم شده است یا نشده است و نمی‌داند که مقام، مقام إفتاء است یا مقام براءت است؛ زیرا اگر حجّت بر حکم شرعی برای او حاصل شود ناگزیر باید بدان عمل نماید و جایز است که به آنچه می‌داند فتوا دهد. و اگر علم برای او حاصل نشد و حجّت نزد او تمام نگشت، در این صورت

^۱ و لکن انصاف این است که حق با مرحوم آخوند است؛ زیرا مجتهد در مقام اجتهاد فقط نظر به حکم واقعی دارد نه ظاهری، گرچه نتیجه اجتهاد و استنباط او تحقّق حکم ظاهری و حجّیت آن بالنسبة به او و مقلّدین او می‌باشد. و اینکه می‌گوید: در مسأله تردّد است، معنایش این است که به حکم واقعی دسترسی پیدا ننموده است و به ناچار باید به دنبال حکم ظاهری از اجراء اصول عملیه یا احتیاط برود. و عجب از مرحوم محقّق حلّی است که چگونه به این مطلب ملتزم نشده‌اند.

مقام، مقام اجراء برائت است؛ زیرا شک در حجّیت مساوی است با عدم حجّیت. و هنگامی که شک کند و مردّد شود در نفس خود در اینکه آیا برای او علم حاصل شده است یا شک در حجّت دارد، نمی تواند به برائت متمسک شود؛ زیرا شبهه مصداقیّه است.^۱

دفاع معلق از مرحوم آخوند در فرض مذکور

(ت)

۱۱ ای کاش محقق حلّی مصداقی برای تردّد در حکم ظاهری بیان می کردند! و به این نکته توجه می کردند که نفس شک در حجّیت حجّت، عبارة آخرای شک در حکم واقعی است بدون مؤنه زاید. و اگر مقام، مقام شبهه مصداقیّه باشد مقتضای قاعده، جریان احتیاط می باشد؛ چنانچه این مسأله در مباحث حدود و قصاص زیاد به چشم می خورد. بنابراین، تردّد مجتهد در چنین مقاماتی تردّد در همان حکم واقعی است نه ظاهری؛ چنانچه مرحوم آخوند بدین معنا اشاره دارند. بلکه هیچ مسأله ای نیست که مجتهد با شک و تردید در حکم واقعی نتواند به اجراء اصل و یا احتیاط در آن مسأله پردازد؛ فتأمل.

کلام مرحوم حلّی در امکان تردید مجتهد بین

شک و علم خود نسبت به یک حکم

و اگر اشکال شود که: انسان هیچ گاه شکی در حالات نفسانی خود نمی کند و پیوسته عالم به آن حالات است، زیرا نفس به عوارض آن از حالات و کیفیات آگاه است (بنابراین می تواند فرق بین شک و علم را در نفس خود احساس نماید)؛ این چنین پاسخ می دهیم:

این اشکال صحیح نیست؛ زیرا بسیار اتفاق می افتد که در کیفیت حاصله در ذهن، بر ما شک حاصل می شود که آیا این شک است یا ظن؟ و هنگامی که از قیام و یا قعود زید از تو سؤال نمایند، شما نمی توانید ابتدائاً بگویید: من شاک هستم در این مسأله و ظان نمی باشم. بلکه باید تحقیق نمایید و عللی که شما را به ظن به یکی از دو طرف می رساند انجام دهید. آنگاه توازن حالتین از وجود و عدم را، ملاحظه کنید و ببینید که آیا این دو متعادل هستند یا یکی بر دیگری ترجیح دارد؟ و گاهی اتفاق می افتد که می توانید نسبت به حالت نفسیه خود به مجرد توجه به نفس، حکم و قضاوت نمایید؛ و در بعضی از اوقات فوراً نمی توانید چنین حکمی بکنید، بلکه باید زمانی را برای رسیدن به این نقطه صرف

نماید.^۱

حال که این مسأله روشن شد، پس بدان:
بسیاری از اوقات اتّفاق می‌افتد که حکم بر
مجتهد مشتبه می‌شود به جهت غموض در مسأله
و توارد ادلّه متخالفه؛ و

۱ انکار حالت بدویّه شک در مثال مذکور انکار بدیهیات است؛ زیرا گرچه انسان ابتدائاً نمی‌تواند بدون تفحص، حکم و قضاوت کند، ولی در نفس خود حالت شک را که می‌تواند احساس کند، گرچه این شک مساوی با جهل است. ولی هیچ فرقی بین این شک و شک پس از تحقیق و تروی در کیفیت شکل‌گیری آن در نفس وجود ندارد، فقط فرق در قبل از فحص و بعد الفحص است. و باید به این نکته توجه داشت که بروز کیفیات نفسانیّه در نفس به واسطه سلسله‌ای از قراین و شرایط و عواملی است که بسیاری از آنها در اختیار انسان نمی‌باشد، چه بخواهد یا نخواهد.

نمی‌داند که آیا علم و قطع به حکم به واسطه حجّت الزامی برای او حاصل شده است یا خیر؟ و دلالت این روایت من باب مثال به حدّ حجّیت بر او رسیده است یا اینکه در حکم واقعی شک دارد و هنوز دلالت تمام نشده است؟ و در این هنگام است که در وظیفه فعلیه خود متردّد می‌شود و قادر بر افتاء به حکم نمی‌شود و نیز اصل عملی مانند براءت جاری نمی‌کند؛ پس خود در مسأله جانب احتیاط را در پیش می‌گیرد و در رساله عملیه خود چنین می‌نویسد: در این مسأله، احتیاط ترک نشود؛ و امثال این تعبیرات.

ردّ معلق بر کلام مرحوم حلّی (ت)

حالات ثلاثه عارض بر نفس انسان هنگام تصوّر

یا تصدیق یک امر (ت)

مشخص و معین بودن حالت نفسانی انسان نسبت

به علم یا شک به یک حکم (ت)

...

۱۱ لا یخفی اینکه نفس آدمی هنگام عروض یک تصوّر و یا تصدیق نسبت به وجود و عدم آن، لاجرم یکی از حالات ثلاثه را دارا می‌باشد: یا اینکه نسبت به وجود آن جازم است که آن را حالت علم به ثبوت می‌نامند، یا نسبت به عدم آن قاطع است که حالت علم و قطع به عدم است؛ دوّم اینکه

نسبت به وجود یا عدم آن ظن دارد که لا جرم در طرف مقابل، حالت وهم که مادون شک است حاکم است؛ و در قسم سوّم ترجیحی نسبت به وجود و عدم آن احساس نمی‌کند که این را حالت شک گویند و شک در این قسم، هم در ناحیه ثبوت و هم در ناحیه عدم ساری و جاری است.

و غیر از شقّ اوّل که نفس نسبت به وجود یا عدم صورت ذهنیه جازم و قاطع است، تمامی صور دیگر اعمّ از ظنّ و شکّ و وهم را جهل به واقع و نفس الامر گویند، ولی هر کدام از حالات ثلاثه در مرتبه قرب و بعدشان از واقع مختلف می‌باشند و قطعاً ظن، نسبت به آن دو نزدیک‌تر به واقع و نفس الامر است و پس از آن شک، و وهم در مرتبه آخر از قرب و بعد قرار دارد.

این حالات ثلاثه در مواجهه با عروض صورت ذهنیه در نفس خواهی نخواهی حاصل خواهد شد. حال، نفس پس از تحقّق یکی از این اقسام، در مقام فحص و تحقیق ممکن است به همان صورت اولای ذهنیه باقی بماند و ممکن است به اقسام و شقوق دیگر متحوّل شود.

حال که مسأله روشن شد پس می‌گوییم: وقتی مجتهد با مسأله‌ای مواجه می‌شود اولاً بلا اوّل یا ذهن او به سمت ثبوت قطعی یا نفی قطعی آن می‌رود که در این صورت حتی پیش از تحقیق نسبت به آن مسأله جازم و قاطع است، مانند ضروریات و بدیهیات و قضایایی که قیاسات‌ها معها و مسائل فطریه و امثال ذلک. و گرچه هنوز از سند دلیل و دلالت آن و سایر امور لازمه استنباط فحص به عمل نیاورده است، ولی نفس صورت مسأله، قطعیت حکم را برای او آشکار می‌سازد و فحص از دلیل را صرفاً به جهت الزام خصم یا توطین نفس انجام می‌دهد، لا غیر.

و یا اینکه نفس در ناحیه ثبوت به سمت تحقّق متمایل می‌شود و عدم آن را بعید می‌شمرد که در این صورت، ظنّ به ثبوت برای او حاصل می‌شود و بالعکس.

و یا اینکه مسأله به نحوی است که ذهن او نمی‌تواند رجحانی برای احد الطرفین در مسأله پیدا کند و همین‌طور حیاری بدون ترجیح یکی از دو طرف ثبوت و عدم، باقی می‌ماند که در این صورت نسبت به آن شاک می‌باشد. و البته تمامی این شقوق پیش از فحص از دلیل و ترویّی نفس صورت می‌گیرد. حال، پس از عروض این صورت ذهنیه، اگر به دنبال دلیل رفت و از حجّت وارده تتبع نمود، چنانچه نتیجه فحص و تتبع از دلیل، همان صورت اولیه قطع یا ظنّ به واقع بود که در صورت ذهنیه تغییری از حیث حکم تصوّراً و تصدیقاً حاصل نشده است؛ و اگر فحص از دلیل او را بر سر دو راهی وجود و عدم حکم مسأله قرار داد و هیچ کدام از طرفین در نزد او راجح نیامد و برای هریک از دو طرف صورت مسأله، حجّتی که موجب اطمینان نفس گردد پیدا نمود، در این حال نسبت به ثبوت و عدم حکم مسأله، حالت

اقسام قول به احتیاط در رسائل عملیه

و بدان، مواردی که مجتهد در رساله عملیه خود پیش از اینکه در مسأله‌ای فتوا بدهد می‌نویسد: «الأحوط کذا»، و بعد از آن فتوای خود را اظهار نماید، و همین‌طور در بعضی از حواشی چنین می‌نگارد: «احتیاط در اینجا ترک نشود»، بر سه قسم می‌باشند:

قسم اوّل: جایی است که مجتهد متمکن از استنباط حکم نشده است و برای او ارجاع مقلدینش به مجتهد دیگر امکان ندارد؛ زیرا برای او در این مسأله منجزی مانند علم اجمالی وجود دارد.

من باب مثال: اگر متمکن از استنباطِ وجوب صلاة ظهر یا جمعه نشد یا اینکه در مورد مسافر، متمکن از استنباطِ قصر و تمام بالنسبة به کسی که چهار فرسخ راه طی کرده ولی قصد رجوع در همان روز را ندارد، نگردید؛ در مسأله احتیاط می‌کند. و از آنجا که ادله وجوب خصوص صلاة ظهر یا خصوص صلاة جمعه نزد او تمام نشده است، و تکلیف به احد الصّلاتین به علم اجمالی برای او منجز می‌باشد، در این حال ممکن نیست

شک و تردید پیدا خواهد کرد

مقلدین خود را به غیر از خود ارجاع دهد؛ زیرا
او به خوبی می‌داند که در این مقام باید به احتیاط
عمل نمود، پس چگونه إذن به رجوع به غیر
خودش را می‌دهد

که مساوی با اذن به ترک احتیاط است؟ (زیرا غیر
او قائل به احتیاط نمی‌باشد).^۱

قسم دوّم: صورتی است که متمکن از
استنباط حکم فعلی نشده است و منجزی نیز در مقام
اقامه نشده. پس کلام او و حکم او به احتیاط بدین
معنا است که علم به حکم ندارد، و احتیاط به جهت
رفع احتمال از عقاب است، و برای او فتوایی در
مسأله نیز نمی‌باشد، و غالب احتیاطات مجتهدین را
این مورد تشکیل می‌دهد؛ و در این قسم از آنجا که
مجتهد فتوایی به حکم ندارد و عالم به حکم
نمی‌باشد، جایز است برای عامی که به غیر او
مراجعه نماید.

و اما قسم سوّم این است که: مجتهد مقام را
مقام اجرای برائت می‌داند، ولی راضی نمی‌شود که
متحمّل تبعات عمل مقلّدین خود گردد تا اینکه
گردن او پُلی برای عبور آنها گردد؛ زیرا مسأله از
اهمّیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است، و گرچه فتوای

^۱ این کلام محلّ ایراد و اشکال است؛ زیرا حکم به احتیاط از باب عدم
وصول به حکم واقعی است، نه از باب قطعیت به تکلیف؛ و از آنجا که
اشتغال به علم اجمالی و عدم انحلال، موجب حکم به احتیاط شده است،
پس نسبت به کسی که علم اجمالی را منحلّ می‌داند عقب‌تر است و در این
صورت مقلّدین او باید به فرد دیگری که جازم به احدهما است، مراجعه
کنند.

او بر براءت است ولی فتوای خود را فاش نمی‌سازد
و در رساله خود آن را مطرح نمی‌کند، بلکه در رساله
خود می‌نویسد: «احوط این چنین است.»

پس در این صورت، مقلد می‌تواند به غیر او
مراجعه کند و در این صورت اگر فتوای غیر او
عدم جواز ارتکاب باشد، مسأله‌ای نیست و
ایرادی ندارد. و اگر فتوای او براءت و جواز
ارتکاب باشد، پس آن مجتهد دیگر است که این
مقلد را به مفسده واقعیّه انداخته است یا مصالح
او را از وی سلب نموده است، و دیگر تقصیری
بر عهده او در القاء به مفسده - در صورت ثبوت
آن - نمی‌باشد تا اینکه واسطه در سلب مصالح یا
القاء در مفسده واقع گردد.

و به همین دلیل است که بسیاری از علمای
سلف - رضوان الله علیهم - از تصدّی إفتاء و
قضاء و اداره امور عامّه استنکاف داشتند و اباء
می‌ورزیدند. با اینکه

در فقه بسیار مضطلع و خبره بودند ولی شدت ورع و تقوای آنها مانع می‌گردید از اینکه اعمال مردم را بر گرده خویش حمل نمایند و مسئولیت آن را به عهده بگیرند. با اینکه در صدور فتوا معذور بودند و حجت نزد آنان قائم شده بود، ولی مهما ممکن از تصدی این امور فرار می‌کردند؛ و این روش مطلوب آنان بود، رضوان الله علیهم.

ولی زمانه تغییر کرده است و صلاح و سداد در مشتغلین به علوم دینی رو به کساد و سستی نهاده است. پس چه بسا علمایی که مقصدشان از تدریس و تحصیل، رسیدن به امور دنیویّه و ریاسات شده است و چه بسا طالب علمی که هیچ قصد و غرضی از تحصیل و اشتغال به علوم اسلامی جز احترام و تعظیم در میان مردم و تمکّن در قلوب ندارد، پس به دنبال جاه و شخصیت کاذب دنیوی حرکت می‌نماید! نعوذ بالله و لا حول و لا قوّة إلا بالله العلیّ العظیم.

گلایه مرحوم نائینی از طلاب علوم دینی در

عصر خویش

و شیخ ما و استاد ما مرحوم نائینی - قدس

سرّه - بر بالای منبرِ تدریس، می فرمود:

ای طلاب و دانشجویان علوم دینی! بدانید که عالمِ نحریرِ ورع و تقیّ، مرحوم حاج ملاّ علی کنی - رضوان الله علیه - پیوسته در اجتهاد خویش و وصول به مرتبه استنباط، شک و تردید می نمود و با اینکه مردم در تقلید و برای تصدّی قضاء به او مراجعه نمودند و رفع منازعات را از او طلب کردند، إباء می نمود و نمی پذیرفت. پس روزی جمیع علمای بلد و نواحی آن را جمع نمود، علمایی که خود مرحوم حاج ملاّ علی کنی معترف و مقررّ به اجتهادشان بود؛ پس همگی آنان حکم و شهادت به اجتهاد او دادند.^۱ و لکن شما طلبه‌ها در حالی که پنجاه مجتهد شهادت به عدم اجتهاد شما بدهند، شما باز ادّعای اجتهاد می کنید و نسبت به کسانی که انکار استنباط و اجتهاد شما را نموده‌اند به نظر حقارت و توهین می نگرید؛ و لا حول و لا قوّة إلاّ بالله العلیّ العظیم.^۲

فصل پنجم: مبادی اجتهاد

اموری که اجتهاد متوقّف بر آنهاست

پس شروع می کنیم در اموری که اجتهاد بر

^۱ رجوع شود به ولایت فقیه، ج ۲، ص ۳۵.

^۲ در اینجا مطالبی در تأیید فرمایشات مرحوم حلّی است که در آینده معروض خواهد شد، إن شاء الله تعالی.

آنها توقّف دارد و می‌گوییم: أعلام اجتهاد را متوقّف بر اموری دانسته‌اند از قبیل: فقه و علم صرف و علم نحو و علوم ثلاثه بلاغت: معانی، بیان و بدیع؛ زیرا در این علوم نکاتی است که بنیه مجتهد را قوی می‌سازد و بر استنباط و ادراک احکام کمک می‌نماید.

و آگاه باش که این امور از جمله مسائلی است که چاره‌ای از آنها در تحصیل اجتهاد و استنباط نمی‌باشد، و ناگزیر متعلّمی که در پی اجتهاد احکام می‌باشد باید به طور مستوفی^۱ تحصیل آنها را بنماید تا اینکه در این علوم صاحب رأی و نظر و مجتهد گردد، و اکتفا به قرائت کتاب صرف و نحو و امثال آن نکند؛ مضافاً به اینکه این علوم در علم اصول نیز دخالت دارند، زیرا در علم اصول روایاتی است که مراد

از آنها بدون تعلّم این علوم آشکار نخواهد

شد.^۱

۱ متأسّفانه امروزه چندان اهمّی به علم صرف و نحو و به خصوص بلاغت داده نمی‌شود، و از کتبی جهت تدریس و تحقیق استفاده می‌شود که از بنیه و توان علمی شایسته‌ای برخوردار نمی‌باشند. متون صرف و نحو در زمان سابق: شرح تصریف و شرح نظام و الفیه ابن مالک و کتاب ارزشمند مغنی اللّیب عن کتب الأعاریب بوده است، و نیز طلاب علوم دینی از بسیاری کتب دیگر، مانند شرح جامی و قطر النّدی نیز بهره‌مند می‌شدند. در بلاغت مهم‌ترین کتاب، مطوّل تفتازانی به شمار می‌رفته است که طلاب با دقّت و حوصله بسیار آنها را مطالعه و مباحثه می‌نمودند؛ و به همین جهت در قرائت متون و دریافت مفاهیم، قوی و نیرومند بودند و قرائت و تدبّر در

گلايه معلق از طلاب علوم ديني در عدم اهتمام

به علوم اصیل حوزوی (ت)

عبارات عربی را بر فارسی ترجیح می‌دادند، و اعلام نیز در تألیف و تصنیف
مؤلفات [ادامه در صفحه بعد]

۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] و مصنّفات خویش از لغت عربی بهره می بردند، مگر در مواردی که تألیف برای عموم افراد تدوین می گردیده است، همچون رسائل عملیه. اما امروزه قضیه بر عکس شده است و رغبت اهل علم و فضل به قرائت متون فارسی بیشتر شده است، در حالی که متون اصلی و منابع و مدارک ما جمیعاً به لغت عربی هستند، کتاب الله مبین و نهج البلاغه و صحیفه سجّادیه و احادیث وارده از معصومین علیهم السّلام و تواریخ قابل استناد و سایر کتب، اکثراً به زبان عربی است.

زبان عربی، زبان دین و وحی است و قوی ترین زبان از حیث فصاحت و بلاغت در دنیاست. و همه مسلمانها از هر قوم و نژاد باید زبان عربی را به طور تامّ و کامل بیاموزند و در محاورات و ارتباطات بین خود به جای استفاده از زبانهای بیگانه، از زبان عربی استفاده نمایند.

خداوند در کتاب مبین که برای تمامی نسل های بشر الی یوم القیامه نازل فرموده است، به زبان عربی افتخار می کند و می فرماید: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (سوره یوسف (۱۲) آیه ۲) در حالی که مفاهیم و معانی آن برای تمامی زبانها و اقوام و ملل تا روز قیامت است. ۱. بنابراین از آنجا که هم قرآن کریم و هم ادعیه وارده از معصومین علیهم السّلام و زیارات و احادیث و به طور کلی متون دینی همه و همه به زبان عربی است، باید به این زبان، ملل اسلامی و به خصوص تشیع اهتمام خاص داشته باشند؛ چنانچه امروزه در بسیاری از کشورها به واسطه سلطه اجانب در کشورهای عربی و غیر عربی زبان دوّم آنها فرانسه یا انگلیسی و یا اسپانیولی می باشد، باید در کشورهای اسلامی زبان عربی به عنوان زبان رسمی مطرح گردد و با دسیسه و نقشه استعمار در محو آثار دینی مبارزه و مقابله شود. ۲.

مرحوم آیه الله بروجردی - قدس سرّه - که در جودت فکر و شمّ فقاقت و حدیث در بین أقران زمان خویش معروف بود، گویند به واسطه سلطه و اشراف بر ادبیات عرب و قدرت در استفاده از مبانی بلاغت و ادب، به نکاتی در مجلس بحث و درس اشاره می کرد که موجب اعجاب همگان می گردید. و نقل شده است که تا آخر عمر همیشه دو کتاب مغنی اللیب و مطوّل تفتازانی را در کنار میز مطالعه خود قرار داده بود. ۳.

مرحوم علامه طباطبایی فیلسوف کبیر و مفسر عظیم و بی بدیل قرون و اعصار، هنگامی که تفسیر المیزان را منتشر کردند، بزرگان از مهره فن و علمای عرب زبان، اقرار کردند که: از این کتاب باید پیش از کتاب تفسیر، به یک کتاب ادب و بلاغت عربی تعبیر شود، و در دیدگاه دانشگاهیان به

و هم‌چنین مجتهد ناگزیر است که علم تفسیر را فراگیرد و به معانی کتاب الله که اجتهاد متوقف بر آن است، احاطه داشته باشد. و لکن اینکه تفسیر را علم دیگری غیر از فقه و صرف و نحو بدانیم صحیح نیست، بلکه تفسیر عبارت است از: مجموع علوم منضمّه و مدوّنه در کتاب واحد؛ و می‌توان نام آن را دائرة المعارف گذاشت. آری، گزیری نیست از رجوع به روایات وارده در معانی آیات تا گرفتار تفسیر به رأی نشویم، لکن رجوع به روایات با رجوع به کتاب الله فرق می‌کند و به آن، رجوع به کتاب الله نمی‌گویند.

و اما علم رجال، باید اقرار نمود که فایده‌ای در زمان ما مترتب بر آن نمی‌شود؛ زیرا پس از

عنوان متن ادبی تلقی شده است. ۴.

و در اینجا حقیر اقرار و اذعان می‌نمایم که مطالعه و تحقیق در کتب و متون اصلی فلسفی و عرفانی بدون اشراف و احاطه بر مبانی ادبی و قواعد نحو و صرف و حتی بلاغت عرب، امکان‌پذیر نمی‌باشد. و خود در طول حیات به موارد عدیده‌ای از خلاف و انحراف و اعوجاج در - - فهم و شناخت متون فلسفی و عرفانی، چون اسفار و شفای بوعلی و فتوحات و فصوص محیی الدین عربی در افراد و اشخاص مدعی فضل و درایت برخوردارم که اغلب آنها ناشی از عدم بصیرت در شناخت و فهم نکات و قواعد ادبی بوده است.

۱. جهت اطلاع بیشتر پیرامون عظمت زبان عربی و اهمیت فراگیری آن، رجوع شود به نور ملکوت قرآن، ج ۴، ص ۱۰۷ الی ۱۲۵.

۲. جهت اطلاع بیشتر بر دسائس و تلاش استعمار بر محور زبان عربی، رجوع شود به کتاب شریف سالک آگاه، مجلس عربی زدایی.

۳. رجوع شود به ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۱، ص ۱۶.

۴. رجوع شود به مه‌رتابان، ص ۶۶ الی ۷۰؛ مطلع انوار، ج ۲، ص ۱۸۷.

اینکه مدار در حجّیت روایات همان وثوق به روایت است، دیگر احاطه به مبانی و قواعد علم رجال چندان مفید نخواهد بود.

توضیح مطلب اینکه: زمانی که ما دیدیم مشهور بر طبق روایتی عمل نموده‌اند و در کتب روایی خویش آن را ضبط کرده‌اند و در مقام استدلال بدان عمل نموده‌اند، برای ما اطمینان و وثوق به صحّت آن حاصل می‌شود، و استنادش به امام علیه السّلام آشکار می‌گردد؛ و زمانی که دیدیم اصحاب از روایتی اعراض نموده‌اند و آن را مهمل و رها

ساختند، دیگر به آن وثوق نداشته و عمل نمی‌نماییم، گرچه سند آن صحیح باشد.^۱

گلايه معلق از نگرش گزینشی و انتخابی و

تحریف کلمات معصومین (ت)

^۱ و فيه تأمل؛ توضیح مطلب اینکه: [ادامه در صفحه بعد]

۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] شکی نیست که وثوق و اعتماد به کلام معصوم علیه السّلام و آثار وارده از حضرات معصومین، بر اساس و پایه مرتکرات ذهنی و کیفیت نگرش یک عالم دینی نسبت به معارف و مبانی دین و تشیّع و احاطه و اشراف بر مفاهیم و سیره و سنن دینی استوار می‌باشد. و هرچه یک عالم دین، فهم و بصیرت و قدرت ذهن و سعه اطلاع او بر حقایق نورانی و وحی و اسرار و رموز شریعت بیشتر باشد، راه وصول به مراد معصوم و مفهوم کلام و لبّ حدیث برای او آسان‌تر و سهل‌تر خواهد بود؛ چنانچه در روایات متعدّدۀ بر این مسأله تصریح نموده‌اند. ۱.

و در مقابل این مسأله، هرچه یک عالم از حقایق وحی و اسرار و رموز معرفت به مبانی کلیه و معارف تشیّع در زمینه‌های مختلف و افق‌های متفاوت شرع دورتر باشد، طبعاً دست او از وصول به مراد و مقصود کلام معصوم علیه السّلام کوتاه‌تر و بی‌نصیب‌تر خواهد بود.

متأسّفانه برخورد و نگرش بسیاری از علمای ما نسبت به معارف اهل بیت و احادیث وارده، نگرش گزینشی و انتخابی است و به صرف استبعاد و دور بودن از ذهن یک فرد و با ادّعاهای واهی، حکم به جعل و تدلیس و وضع در اخبار و آثار شریعت می‌دهند.

زیارت جامعه کبیره را که تحقیقاً باید نام دائرة المعارف تشیّع و شناخت ولایت بر او نهاد، غلوّ و اغراق و موضوع می‌پندارند و نسبت آن را به امام معصوم علیه السّلام انکار می‌نمایند، در حالی که بر اهل فنّ و بصیرت و درایت، کالشمس فی راعة النّهار روشن است که هیچ فرد و شخصیتی در عالم جز یک امام معصوم علیه السّلام نمی‌تواند چنین فقرات و عبارات عرشی را به منصّه ظهور درآورد. ۲ و در جای دیگر زیارت عاشورا را به خاطر وجود لعن در آن، مغایر با تقیّه می‌دانند و انتساب آن را به معصوم علیه السّلام نفی می‌کنند؛ و کذلک در خطب نهج البلاغه، آنجا که حضرت در مقام توصیف و بیان حالات زنان برمی‌آیند. ۳ (نهج البلاغه (عبده)، ج ۱، ص ۱۲۵؛ ج ۳، ص ۶۳) یا به طور کلی منکر انتساب این فقرات به امام علیه السّلام می‌شوند و یا با تأویلات و توجیّهات یضحک به التکلی در صدد چاره‌جویی برمی‌آیند، و یا دست‌کم با تعبیری همچون: «ما مقصود حضرت را نمی‌فهمیم»، «این تعبیر برای ما هنوز روشن نشده است»، «این کلمات مربوط به زنان آن زمان می‌باشد» و امثال ذلک، باب توهین و افتراء و خدیعت را درباره امام علیه السّلام باز می‌نمایند و راه وصول به حق و معرفت را به روی رهروان و دردمندان و سالکان طریق بصیرت می‌بندند.

از اصحاب ائمه علیهم السّلام، آنهایی را که در معارف توحیدی و عوالم عرفانی دارای شهرت و امتیاز می‌باشند، نفی می‌کنند و ارتباط آنها را با

لزوم امین بودن مؤلفین و مورّخین و رجالیون در بیان وقایع و مطالب (ت)

معصومین مورد تشکیک و تأمل قرار می دهند؛ بایزید بسطامی را که شش سال سقّای امام صادق علیه السّلام بود و نزد آن حضرت به عالی ترین [ادامه در صفحه بعد]

۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] و مطالعه احادیث و روایات وارده از آنها، اهتمامی بلیغ داشته باشد. و به خصوص در دو علم و فن حکمت اسلامی و عرفان تشیع، سعی وافر نماید؛ و مبادا که از آنها درگذرد و آنها را مهمل و بیهوده بیندارد که دچار خسارت و نقصی عظیم گشته است و فقاہت و اجتهاد او ناقص و خام خواهد بود؛ و ﴿لَا يُسِّمِنُ وَلَا يُغْنِي مِّنْ جُوعٍ﴾ (سوره الغاشیة (۸۸) آیه ۷).

بنابراین، صرف إعراض اصحاب از یک روایت موجب قدح و نفی آن روایت نخواهد بود و چه بسا آنها در قضاوت به این حکم، دچار اشتباه و خبط شده باشند؛ چنانچه مفصل این بحث در کتاب اجماع از منظر نقد و نظر، ۸ از این حقیر آمده است.

۱. جهت اطلاع بر این احادیث شریفه، رجوع شود به الکافی، ج ۱، ص ۵۴، ح ۵؛ کشف المحجّة لثمره المهجّة، ص ۶۳.
۲. رجوع شود به افق وحی، ص ۵۳۰ و ۶۶۹.
۳. جهت اطلاع بر توضیح و تفسیر کلام حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام، مراجعه شود به ولایت فقیه، ج ۱، ص ۲۲۷؛ حیات جاوید، ص ۱۸۴.
۴. رجوع شود به الله شناسی، ج ۳، ص ۳۲۳؛ امام شناسی، ج ۱۶ و ۱۷، ص ۹۱؛ ولایت فقیه، ج ۳، ص ۵۸؛ مطلع انوار، ج ۳، ص ۱۱۳.
۵. رجوع شود به الله شناسی، ج ۳، ص ۳۲۴؛ امام شناسی، ج ۱۶ و ۱۷، ص ۸۳ و ۹۲؛ ولایت فقیه، ج ۳، ص ۵۸؛ مطلع انوار، ج ۳، ص ۱۲۱ الی ۱۳۷.
۶. جهت اطلاع بر نقد حضرت علامه طهرانی - رضوان الله علیه - پیرامون کلام مرحوم تستری در قاموس الرجال، رجوع شود به امام شناسی، ج ۱۶ و ۱۷، ص ۸۷ الی ۹۲.
۷. معاد شناسی، ج ۱، ص ۱۳۷، تعلیقه:

«این عبارت معروف شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا است که در بسیاری از کتب از وی نقل شده است، و مراد از امکان در اینجا احتمال عقلی است نه امکان ذاتی. شیخ الرئیس در صفحه آخر کتاب اشارات، طبع سنگی؛ و در ص ۱۵۹ و ۱۶۰ از جلد چهارم، طبع جدید حروفی، عبارتی را بدین لفظ در تحت عنوان نصیحت آورده است و آن این است:

”إِيَّاكَ أَنْ يَكُونَ تَكْيُوسُكَ وَ تَبْرُوكُ عَنِ الْعَامَّةِ هُوَ أَنْ تَنْبَرِيَ مَنْكَرًا لِكُلِّ شَيْءٍ؛ فَذَلِكَ طَيْشٌ وَعَجْزٌ. وَ لَيْسَ الْخُرْقُ فِي تَكْذِيبِكَ مَا لَمْ يَسْتَبِنْ لَكَ بَعْدَ جَلِيَّتِهِ، دُونَ الْخُرْقِ فِي تَصْدِيقِكَ مَا لَمْ يَقُمْ بَيْنَ يَدَيْكَ بَيِّنَةٌ. بَلْ عَلَيْكَ الْاِعْتِصَامُ بِحَبْلِ التَّوَقُّفِ. وَ إِنْ أَزْعَجَكَ اسْتِنْكَارُ مَا يُوْعَاهُ سَمْعُكَ مَا لَمْ تَتَبْرَهَنْ اسْتِحَالَتَهُ لَكَ، فَالْصَّوَابُ أَنْ تَسْرَحَ أَمْثَالَ ذَلِكَ إِلَى بَقْعَةِ الْإِمْكَانِ مَا لَمْ يَذْكَ عَنْهُ قَائِمٌ

علت مقبولیت خبر واحد منجبر به شهرت

آری، در زمان گذشته از آنجا که روایات، پراکنده و غیر مضبوط بودند و در کتب مختلفه به طور متشتت قرار داشتند، راهی برای تشخیص روایت صحیح از سقیم جز به مراجعه به احوال روات وجود نداشت.

و اما پس از کتب اربعه و سایر مجامیع روایی و ملاحظه کتب فقهیه، دیگر نیازی به مراجعه به اسانید نمی‌باشد و ادعای احتیاج به این مسأله غیر مسموع می‌باشد؛ چنانچه بر مبنای ما این مسأله واضح و آشکار است.

و بر این اساس در بحث حجیت خبر واحد، بناء را بر حجیت خبر ضعیف که منجبر به شهرت است قرار می‌دهیم، و عدم حجیت خبر صحیح را که اصحاب از آن اعراض نموده‌اند می‌پذیریم. و به همین جهت است که شما ملاحظه می‌کنید، کسی از فقهاء را نشاید که مقبوله عمر بن حنظله^۱ را نفی نماید و بدان عمل نکند و کسی به واسطه سند مقبوله، ایراد و اشکال در آن

البرهان.»

۸. اجماع از منظر نقد و نظر، ص ۲۲۴.

۱ الکافی، ج ۱، ص ۶۷؛ ج ۷، ص ۴۱۲؛ التهذیب، ج ۶، ص ۲۱۸.

نموده است، در حالی که اصحاب در کتب خویش عمر بن حنظله را توثیق ننموده‌اند. و کسی که حجّیت مقبوله عمر بن حنظله را و هرچه که مشابه آن از روایات در کتب مشایخ ثلاثه و سایر اصحاب است، مردود بداند باید او را از زمره اهل علم خارج نمود؛ زیرا اصلاً بویی از مبانی فقهی و اصول فقاہت نبرده است.^۱

نقد معلق بر ملاک بودن شهرت یک روایت در مقبولیت آن (ت)

۱۱ این مطلب خود اوّل دلیل است بر اینکه ملاک در حجّیت و عدم حجّیت خبر، صرف پذیرش و قبول اصحاب و عدم پذیرش آنان نیست؛ زیرا مرحوم حلّی فرض را بر وجود و عدم وجود شَمّ الفقه و الفقاہة در مستنبط و مجتهد قرار داده‌اند، و کسی را که قائل به عدم حجّیت مقبوله باشد از زمره اهل علم و فقاہت خارج ساخته‌اند. و این مسأله شاهد صدقی است بر آنچه مذکور گردید که ملاک در قبول یک حدیث و ردّ آن، عمل اصحاب و عدم عمل آنان نمی‌باشد، بلکه ملاک عبارت است از: نفس مراد و کلام و مفاهیم و مبانی صادره از حضرات معصومین علیهم السّلام، چه اصحاب به حدیث و روایت عمل بکنند یا نکنند.

بنابراین، مفهوم و مراد از شَمّ الفقاہه، اطلاع بر عمل اصحاب نیست، بلکه دریافت و اشراف و اطلاع بر مبانی و قواعد و سیره و ممشای اهل بیت عصمت و طهارت صلوات الله علیهم أجمعین است.

و لذا شما ملاحظه می‌کنید که محقّق حلّی در باب طهارات و نجاسات، در انفعال ماء بئر تردّد نموده است و شاگردش علامه حلّی پس از او قائل به عدم انفعال شده است، در حالی که عمل اصحاب بر انفعال ماء بئر بوده است. و به همین جهت است که مرحوم شیخ در رسائل هنگام نقل حدیث

احتجاج: «فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا

لِدِينِهِ»، نمی‌گوید که اصحاب همگی به آن عمل کرده‌اند، بلکه می‌گوید:

«رائحة صدق از آن نمودار است.»* و کم فرق بین الجملتين و الکلامین.

*. فرائد الأصول، ص ۱۴۱ و ۳۰۴.

تا اینجا مطلب درباره تجزی در اجتهاد بود.

تبیین عقاب و حکم به فسق مدعیان غیر متیقن به

اجتهاد خود

نکته: چه بسا افرادی که مدعی وصول به درجه اجتهاد می‌باشند در حالی که فاصله بین آنان و مرتبه اجتهاد بسیار است و در این حال، اگر این ادعا از روی شک و احتمال است، پس شکی نیست که ادعای آنان باطل و واهی می‌باشد. مضافاً به اینکه نفس این ادعا حرام است؛ زیرا باید پیش از ادعا، خود را به خبراء و مهرة فن عرضه بدارند تا اینکه حقیقت امر بر آنان مکشوف گردد. پس اگر خود را به اهل فن عرضه نکردند، در این صورت بلا اشکال فاسق خواهند بود؛ زیرا ادعای آنها با وجود عدم علم به اجتهاد، بدون شک کذب خواهد بود. و اگر این ادعا از روی علم و یقین است در این صورت نیز معذور نخواهند بود؛ زیرا در مقدمات تحصیل علم، راه خطاء پیموده‌اند.

حال سخن در این است که: عقاب آنها بر این ادعای باطل به جهت خود این ادعا است، یا به واسطه مقدماتی است که علم به اجتهاد را برای آنان پدید آورده است؟ یا اینکه اصلاً عقاب بر نفس ادعا است، لکن این عقاب معلول و مترتب بر خطای در مقدمات و عدم فحص از اجتهاد

خویش است و اینکه خود را به اهل فنّ

عرضه نکرده‌اند؟ در اینجا احتمالاتی وجود دارند

که در بحث اشتغال، هنگام بحث از

وجوب تعلّم ذکر کرده‌ایم و سخن در اینجا

همان سخن و کلام در آنجاست.^۱

۱ ناگفته نماند که قضیه ادّعی‌های واهی اجتهاد و ترتّب فسق و عقاب بر آن، امری است که به خود فرد خاطی و متجاوز از حدود و ثغور باز می‌گردد و شخص باید بین و بین‌الله پاسخگوی میزان سعه و استعداد و فعلیت خویش برای حیا‌زت مرتبت اجتهاد باشد.

و اما مسأله بسیار مهم‌تر و خطیرتر، اعلان این مطلب و اظهار آن در ملاء عام و عرصه اجتماعی و مردم است. و به عبارت دیگر: دعوت از مردم به سمت و سوی خود و بر عهده گرفتن تکالیف عباد و بر ذمه گرفتن نتایج و آثار آن و سعادت و فلاح و یا وزر و وبال و خسارت اخروی است، که این قضیه به طور کلی با مسأله اولی تفاوت می‌کند. و چه بسا مجتهدین مسلم و اصحاب استنباط که به قبول این مسئولیت و اعلان عمومی و اقدام بر مرجعیت، به هیچ وجه من الوجوه حاضر نمی‌باشند و تا حجّت قطعیه و یقین بتی بر زعامت و مرجعیت از ناحیه صاحب مقام ولایت کبرای الهیه، حضرت حجّة بن الحسن المهدی ارواحنا لتراب مقدمه الفداء حاصل ننمایند، دست به این امر خطیر نمی‌زنند و خود را به تبعات لا تنفک آن مبتلا نمی‌گردانند؛ مانند شیخ مفید - قدس سرّه - و میرزای شیرازی - رضوان الله علیه - که پس از اجرای حکم از ناحیه مجتهدین مسلم نجف و تلامذه شیخ مرتضی انصاری - رحمة الله علیه - با نهایت تأثر و خوف مجبور و ملزم به قبول این مسئولیت گردید. (رجوع شود به مطلع انوار، ج ۳، ص ۳۳۶)

باید به این نکته خطیر توجه داشت که: چه بسا احساس مسئولیت و توهم قابلیت و استعداد این مرتبت و سوسه‌انگیز به واسطه ورود تخیلات واهی و وساوس نفسانیّه و القائنات شیطانیّه صورت گرفته باشد و به حساب خدا و رسول و امام زمان گذاشته شود و احساس تکلیف تلقی گردد. مسأله‌ای که از هر شخص سؤال شود، پاسخ او همین جمله خواهد بود! حال به این نکته توجه نمی‌کند که این احساس از کجا آمده است؟ و چه حجّت و برهان شرعی پشت این احساس قرار دارد؟ و اگر امام زمان عجل الله فرجه الشریف از او بپرسند: «مگر تو نمی‌دانی که من به همه امور اشراف دارم و همه حوادث و وقایع را زیر نظر دارم و نسبت به شیعه و ایتام آل محمد چه عنایت خاصی دارم و همان‌طور که خود گفته‌ام: "إِنَّا غَيْرُ مُهْمَلِينَ

عدم جواز ادّعی واهی اجتهاد و زعامت به
واسطه توهم قابلیت و استعداد و نیاز
جامعه(ت)

لُمُرَاعَاتِكُمْ وَ لَا نَاسِيْنَ لِذِكْرِكُمْ... (الإحتجاج، ج ۲، ص ۴۹۵؛

بحار الأنوار، ج ۵۳، ص ۱۷۴) مگر می شود که از امر مرجعیّت با این اهمّیت و مرتبت آن برای شیعه غافل باشم و آن را به حال خود واگذارم؟! چه پاسخی می تواند به حضرت بدهد و چه حجّتی در قبال پرسش حضرت می تواند اقامه نماید؟ و آیا به صرف پاسخ به: «احساس تکلیف کردم»، می توان حضرتش را قانع ساخت؟ هیهات! [ادامه در صفحه بعد]

۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] - و اگر حضرت بفرمایند: «آیا بر تو مسلّم و متیقّن شده بود که در تمام بلاد و وجوه عباد هیچ فردی یافت نمی شود که نسبت به مسائل شرع و تکالیف بندگان و احاطه بر شرایط و مقتضیات زمان از تو أعلم و أبصر باشد؟!» که قطعاً چنین نخواهد بود؛ کما یشهد به مقتضی الحال. مضافاً به اینکه چطور در این موارد همیشه احساس تکلیف به جانب اثبات مسأله می چرخد نه به جانب نفی؟! و کمتر کسی است که احساس تکلیف کند و تشخیص دهد که احتیاط در دوری گزیدن از این مناصب است، و تا جایی که ممکن و مقدور است انسان نباید مسؤلیت دین و دنیای دیگران را به دوش گیرد و بار آنان را بر بار خود بیفزاید و عواقب این مسؤلیت را متحمّل گردد!

مرحوم والد ما - رضوان الله علیه - در مقدمه کتاب توحید علمی و عینی حکایتی عجیب از مرحوم آیه الله العظمی و حجّه الأکبر آقا سید احمد کربلایی - رضوان الله علیه - درباره عدم پذیرش مرجعیّت و فتوا از ناحیه ایشان نقل کرده اند و در ادامه مرحوم سید می فرمایند: «اگر قرار بر این است که جهنّم رفتن واجب کفایی باشد، بحمد الله من به الکفایه موجود است!» (توحید علمی و عینی، ص ۲۶).

خلاصه کلام اینکه: بر اهل فضل و درایت واجب و لازم است که در این مسأله، نیک بیندیشند و خود را به دست وساوس نفسانی و توهّمات و تخیّلات شیطنی نسپارند و اهواء دنیّه را بر نفس و قلب و عقل خویش حاکم و غالب مگردانند و به وسوسه خناسان و شیطنت و اغوای اطرافیان گوش دل نسپرند. و بدانند که: این مردم صاحب اختیار دارند و ولیّ دارند و ناظر و حافظ و قیّم دارند؛ و اگر در ضمیر و قلب و نفس خود نیّت صادق و اخلاص در عمل داشته باشند، خداوند و ولیّ او در این زمان، امور آنان را به بهترین وجه تقدیر و تدبیر می نماید؛ و اگر در نفس و قلب خود، واقعیت را نپذیرد و دین و شریعت را به بازی گیرد و امور خود را به مسامحه و مجامله و سهل انگاری بگذراند و اهتمام لایقی به مآل و آخرت خویش نداشته باشد، دیگر چه لزومی دارد که انسان برای این افراد خود را به در دسر و گرفتاری بیندازد و رقبه خود را جبری برای عبور آنها گرداند؟

ما باید متوجه باشیم که پیش از تکلیف مردم، تکلیف خود را روشن کنیم و قبل از دلسوزی برای مردم به فکر خود و بدبختی ها و بیچارگی ها و گرفتاری های خودمان باشیم. و مبادا در این میزان و سنجش، جای اصل و فرع را تغییر دهیم که در روز قیامت هر فرد نسبت به رفتار و کردار خود مسئول خواهد بود!

آری، در مقام سؤال و استفتاء از حکم یک موضوع مجتهد حق ندارد و

فصل ششم: تبدل رأی مجتهد

و اما بحث تخطئه و تصویب در اجتهاد را پیش از این در اوّل بحث ظن، در جمع بین حکم واقعی و ظاهری، مطرح نمودیم و دیگر در اینجا اعاده نمی‌نماییم.

تبدل رأی مجتهد، و بحث در تنجز تکالیف

سابق

و لکن بحث از مسائل رجوع مجتهد از رأی و فتوای اوّلی خویش گرچه در مبحث اجزاء گذشت، الاّ اینکه طرح دوباره آن در این مقام، خالی از لطف نمی‌باشد؛ پس چنین می‌گوییم:

وجوه متصوره عدول مجتهد از فتوای قبلی

خویش

اگر مجتهدی از فتوایش به فتوای دیگر عدول نماید، این عدول به دو صورت متصور است: صورت اوّل: اینکه اعمال سابقه او بر حسب اجتهاد فعلی او واجد شرط صحّت نمی‌باشند یا اینکه مقترن با مانعی خواهند بود.

و صورت دوّم: آن است که اعمال سابقه او

نمی‌تواند رأی و فتوای غیر خود را به سائل بگوید؛ زیرا با پاسخ به فتوای غیر، رسماً حکم به بطلان رأی و نظر خود را نموده است. مگر اینکه سائلی از حکم غیر او سؤال نماید که در این صورت حکم متفاوت خواهد بود.

واجد شرط صحّت می‌باشند، که در این صورت اشکالی در صحّت اعمال سابقه او نمی‌باشد و نیازی به اعاده آن اعمال نخواهد بود؛ چنانچه فتوای اوّل او وجوب جلسه استراحت در نماز است و طبق این فتوا نمازهای خود را بجای آورده است، سپس از این رأی عدول نموده و نظر خود را بر عدم وجوب جلسه استراحت بنا نهاده است.

صور فقدان شرایط صحّت اعمال سابق بر حسب

اجتهاد فعلی

و امّا در صورت اوّل ممکن است گفته شود که: اعمال سابقه او طبق اجتهاد جدید باطل خواهند بود، زیرا فاقد شرط صحّت می‌باشند؛ چنان که اگر فتوای اوّل

او عدم وجوب جلسه استراحت باشد و آن را در نمازهایش ترک نماید، سپس نظر او به وجوب متبدل گردد؛ یا اینکه بر حسب فتوای اوّل، قائل به جواز دعا در نماز به فارسی باشد و در نمازهای خود این چنین عمل نماید، و پس از آن رأیش به عدم جواز دعا در نماز مگر به عربی متبدل گردد، پس در این موقع تمام نمازهای سابق او مقرون به مانع از صحّت خواهند بود.

پس بدان که صور متصوره در مسأله سه صورت می باشند:

صورت اوّل: وظیفه مجتهد بالنسبه به اعمال خود اوست.

صورت دوّم: وظیفه مقلدین بالنسبه به اعمال سابق خود آنها است؛ پس آیا اعاده نمازهای گذشته و قضای آنها بر آنان واجب است و همین طور بالنسبه به سایر عبادات، یا اینکه اعاده و قضای عبادات گذشته واجب نیست؟ و هم چنین معاملات که بدون شرط صحّت - بنا بر رأی دوّم - انجام داده اند باطل می باشد یا خیر؟

صورت سوّم: در این است که عامی اگر تقلید مجتهدی را بنماید سپس آن مجتهد فوت کند

یا اینکه در زمان حیات مجتهد اوّل به مجتهد دیگری
عدول نماید، وظیفه او نسبت به عبادات و معاملاتی
که انجام داده است و مجتهد دوّم آنها را باطل
می‌داند، چیست؟^۱

اقوال در وجوب آگاه نمودن مقلّدین در صورت عدول مجتهد از فتوای خویش

و قبل از بحث در این صورّ ثلاثه، اشاره به این

نکته لازم است که: وقتی که

^۱ ناگفته نماند که قسم چهارمی نیز متصور است و آن اینکه: مکلف متوجّه
شود که مرجع او اصلاً شایستگی فتوا را نداشته است و یا اینکه مجتهد نبوده
است. و این قسم بسیار مهم است و شایسته است که در اطرافش بحث شود
گرچه کلام در تبدّل فتوای مجتهد است، ولی ملاک و مناط در همه یکسان
است.

مجتهد از رأی خود عدول می‌نماید، آیا واجب است که مقلدین خود را آگاه نماید بر این تبدل رأی یا واجب نیست؟

برخی قائل به وجوب شده‌اند مطلقاً، و بعضی قائل به عدم وجوب شده‌اند مطلقاً، لکن اقوی^۱ - چنان‌که در عروه^۱ نیز بدان اشاره شده است - تفصیل در مسأله است:

اول: فتوای اوّل او بر وجوب یا حرمت باشد و فتوای ثانی او بر اباحه در تکلیفات صرفه، که در این صورت إعلام تبدل رأی بر او واجب نخواهد بود.

دوم: فتوای اوّل او اباحه و فتوای دوّم او وجوب یا حرمت باشد، که در این صورت باید إعلام کند؛ زیرا در صورت عدم إعلام، آنان را در وقوع مفسده یا ترک مصلحت، ترخیص نموده است.

سوم: و هم‌چنین است حکم مسأله در حقوق که در هر صورت، إعلام واجب است، چه اینکه فتوای اوّل او اباحه باشد یا فتوای ثانی او؛ زیرا اباحه در گرفتن حقّ غیر منافات با حقّ غیر دارد، چه اینکه غیر محکوم شود به جواز اخذ حقّ او

^۱ العروة الوثقی، ج ۱، ص ۵۹، المسأله ۶۹.

بر فتوای اوّل یا به فتوای دوّم.^۱

وظیفه مقلّدين در صورت عدول مجتهد از فتوا

و تأخیر در وصول آن

حال اگر مجتهدی مقلّدين خویش را به تبدل فتوا آگاه نمود، ولی این خبر پس از یک ماه یا یک سال به گوش آنان رسید، آیا اعمال آنها در مدّت فاصله بین اعلام و وصول خبر، باطل خواهد بود و احتیاج به اعاده دارد یا اینکه خیر، نیازی به اعاده نمی‌باشد؟ باید گفت: که این صورت مشمول صورت ثانیه از صور ثلاثه می‌باشد، و اگر حکم آن صورت برای شما روشن باشد حکم این صورت نیز روشن خواهد بود.

^۱ توجیهی که در اینجا برای وجوب اعلام فرمودند، وجیه است و به همین توجیه واجب است که در صورت سابقه (تبدل فتوا از حرمت و وجوب به اباحه) نیز مقلّدين را مطلع نماید؛ زیرا سلب حقّ اختیار از مکلف در مقام عمل و الزام او بر وجوب یا حرمت نیز شرعاً حرام می‌باشد. بنابراین، بر مجتهد واجب است که در هر صورت مقلّد خویش را به فتوای جدید آگاه نماید.

تبیین حکم صورت اوّل: وظیفه مجتهد بالنسبة به

اعمال خود

اما صورت اوّلی از این صور، باید گفت که: مقتضای قاعده اساساً بطلان عبادات و معاملات است؛ زیرا بر حسب اجتهاد ثانی می بیند که اعمال سابق او فاقد شرط صحّت و یا واجد مانع از صحّت است، پس این طور می نماید که اعمال سابق او به طور کلی از او ترک شده است یا اینکه تصرف در مال غیر کرده است و یا وطی زن اجنبی را بدون عقد انجام داده است و نیاز به اعاده عقد دارد و عبادات گذشته او نیز نیاز به اعاده خواهند داشت.

قول آخوند در عدم لزوم اعاده و قضاء عبادات

در فرض مذکور

ولی صاحب کفایه مدّعی عدم لزوم اعاده و قضا در عبادات است و در این فتوا به اجماع و به حدیث لا تعاد و به حدیث رفع، استناد نموده است.^۱

اشکال مرحوم حلّی به آخوند

و مخفی نماند که این فتوا مشکل است؛ زیرا درباره اجماع باید گفت که بر تقدیر تسلیم و

^۱ کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقلید، ص ۴۷۰.

تحقق آن، فقط به اعمال مقلدین اختصاص دارد نه به اعمال خود مجتهد؛ چون با ملاحظه فتاوی علمای و ادعای اجماع آنها، ظاهر می شود که محط اتفاق آنها در عمل مقلد بر فتوای مجتهد و عدول مجتهد از فتوای اول است؛ و اما بالنسبه به خود اعمال مجتهد، ظاهراً کسی ادعای اجماع در این مورد نکرده است.

و اما حدیث لا تعاد، اضافه بر اینکه اختصاص به صلاة در غیر از پنج مورد ذکر شده دارد، پس جریان آن در مقام، مبتنی است بر شمول آن نسبت به جاهل به حکم؛ و لکن حق این است که شامل ما نحن فیه و جاهل به حکم نمی شود بلکه مختص است به ساهی و ناسی؛ چنانچه در محل خود ذکر کرده ایم.

و اما تمسک به حدیث رفع در ما نحن فیه، بسیار عجیب و غریب می نماید؛

زیرا اگر مقصود، عدم وجوب اعاده نماز و عدم مؤاخذه بر نماز گذشته پیش از تبدل رأی مجتهد باشد، که این مسأله مورد بحث و محلّ کلام نمی باشد؛ چون محلّ کلام بعد از تبدل رأی است و حدیث رفع در اینجا جاری نمی شود؛ زیرا پس از قیام حجّت بر جزئیّت جلسه استراحت مثلاً، حجّت بر بطلان نمازهای گذشته قائم شده است و در این صورت ما جاهل به حجّت نخواهیم بود تا مشمول حدیث رفع بشویم بلکه عالم به حجّت می باشیم، پس واجب است که طبق حجّت قائمه عمل نماییم و وجهی برای جریان حدیث نمی باشد.

اگر اشکال شود به اینکه: حجّت بر جزئیّت سوره بالنسبة به نمازهای آینده قائم شده است؛ چون این حجّت در زمان خاص قائم شده است و قادر بر بعث و تحریک مکلف بالنسبة به نمازهای گذشته نیست بلکه بعث و تحریک آن، مربوط به خصوص نمازهای آتیه است.

در پاسخ می گوئیم: این توهّم فاسد است؛ زیرا ما شک نداریم که قیام حجّت، بعد از گذشت زمانی است که صلوات زیادی را در آن زمان بجای آورده ایم، ولی سخن در این است که

مدلول اماره‌ای که حکایت از واقع می‌کند تنها عبارت از جزئیّت جلسه استراحت بالنسبة به نمازهای آتیه نیست، بلکه مدلول آن، جزئیّت جلسه استراحت است در جمیع صلوات؛ و دلیلی که دلالت بر حجّیت این حجّت دارد، دلالت بر حجّیت مدلول آن می‌کند و از آنجا که مدلول آن جزئیّت سوره و جلسه استراحت در جمیع صلوات است، پس در این صورت، این مدلول برای ما حجّت خواهد بود علی الإطلاق.

نظر مرحوم حلّی بر بطلان عبادات سابق از

عدول، به مقتضای ادلّه

بنابراین مقتضای دلیل، التزام به بطلان صلوات ماضیه است؛ چون در آنها جلسه استراحت ترک شده است، پس اوامر به صلاة امتثال نشده است؛ و مانند این است که صلوات رأساً ترک شده است و واجب است که قضای آنها به مقتضای

ادلّه‌ای که دلالت بر قضای صلوات متروکه

دارد، بجای آورده شود.^۱

۱ و فیه ما فیه؛ توضیح مطلب اینکه:

بر اساس حجّیت ظواهر و امضای شارع، چنانچه مبنای خود مرحوم محقق حلّی - قدّس سرّه - می‌باشد، شارع نه تنها نفس عمل و فعل مکلف را مورد قبول و پذیرش قرار داده است که این خود همان معنا و مفهوم حجّیت حکم ظاهری است، بلکه آثار و تبعاتی را بر آن مترتب کرده است که از جمله: حسن ثواب و قبح عقاب و ترتب آثار ظاهریّه از عدم اعاده و قضا و حلّیت وطی و توارث و ملکیت و امثال ذلک می‌باشد؛ و چنانچه اگر این امور بر حکم ظاهری مترتب نگردد دیگر حجّیت معنا و مفهومی نخواهد داشت، و اگر حجّیت منتفی باشد رأساً تمام مسائل منتفی و هرج و مرج اتّفاق خواهد افتاد.

و معنا ندارد که حجّیت شرعیّه، حجّیت تعلیقیّه باشد؛ زیرا در آن صورت، نفس تعلیق موجب بطلان آن خواهد بود و دیگر حجّیت مفهومی نخواهد داشت.

بنابراین اگر شارع حکم مجتهد را به عنوان حکم ظاهری بپذیرد، طبعاً به معنای پذیرش تحقق حجّیت و الزام نسبت به آن حکم خواهد بود و آثار مترتبه بر حکم واقعی بر آن مترتب خواهد شد؛ زیرا شارع خود راه وصول به این حجّت را برای مکلفین باز نموده است و آنان را موظّف و مکلف به متابعت از همین حجّت گردانیده است، و چگونه ممکن است که شارع پس از ایتیان به فعل، به مکلف بگوید: من هیچ اثری را بر این فعل تو مترتب نمی‌گردانم مگر پس از انکشاف به مطابقت با حکم واقعی؟! و مکلف در این صورت یصبح حیاری و نمی‌داند که چه اثری بر این فعل او مترتب است یا نیست.

و این طریق اقبیح طریقی است که افراد عادی و غیر حکیم نیز از پذیرش آن اباء دارند، چه رسد به حکیم علی الإطلاق و شارع مقدّس. مضافاً بر اینکه همان‌طور که ممکن است فقیهی از فتوای اوّلی خود عدول نماید و به فتوای متخالف او برگردد، چه بسا ممکن است پس از عدول از فتوای اوّل دوباره به فتوای اوّل برگردد و در این صورت چطور ممکن است بگوییم که: احکام سابقه نزد شارع باطل شده است؟! و آیا این مسخره نیست که پس از عدول اوّل بگوییم: احکام قبلی باطل شده است و در مرتبه دوّم بگوییم: دوباره زنده و تجدید شده است!!!

بنابراین، حجّیت شرعیّه اقتضای صحّت و بروز آثار و تبعات فعل ماتیّه را نزد شارع دارد و این حجّیت فقط و فقط در صورتی ملغی و منتفی می‌شود

نظریه معلق در عدم لزوم اعاده در فرض

مذکور (ت)

که حجیت اقوی و غالبی بر او حاکم و غالب گردد که آن: یا وصول به حکم واقعی است، چنان که انسان از محضر خود معصوم علیه السّلام [ادامه در

صفحه بعد]

صحت اعمال سابق و آثار مترتبہ بر آن بہ
مقتضای حجیت شرعیہ (ت)

و خلاصه مطلب اینکه: عدول رأی مجتهد فقط به منزله قیام حجّت جدید است، پس هم‌چنان‌که اگر حجّت شرعی بر وجوب صلاة از ابتدای شریعت قائم شود، قضای صلوات متروکه به مقتضای این حجّت بر ما واجب خواهد شد؛ همین‌طور در ما نحن فیه مقتضای قاعده، عدم اجزاء بالنسبة به مجتهد، مطلقاً ساری و جاری است.

تمسک مرحوم حلّی به حدیث رفع برای عدم

لزوم اعاده اعمال سابق

نکته: آنچه نسبت به عدول رأی مجتهد و بطلان فتوای گذشته و اعمال سابقه گفته شد، پس از فراغ از این مسأله است که دلیل حجّیت امارات ناظر به عمل به مضمون اماره است مطلقاً در هر ظرف و شرایطی؛ چنانچه ظاهر از ادله این چنین است. و اما اگر در دلالت دلیل حجّیت بر لزوم عمل به مضمون روایة بالنسبة به نمازهای گذشته، شک نمودیم و قائل شدیم که مدلول اماره گرچه مطلق است الا اینکه قدر متیقن از دلیل حجّیت، حجّیت این مدلول است بالنسبة به صلوات آتیه و اعمال لاحقہ (نه اعمال سابقه) پس قاعده در این هنگام، حدیث رفع

می‌باشد بالنسبه به قضای نمازهای گذشته.^۱

و دلیل مسأله این است که: اجتهاد اوّل که دلالت بر صحّت صلوات گذشته داشته است باطل شده، پس دلیلی بر صحّت این صلوات دیگر در دست نیست؛ و اجتهاد دوّم دلالت بر بطلان نمازهای گذشته که بدون سوره یا بدون جلسه استراحت خوانده شده‌اند ندارد، و دلالت و نهوض آن بالنسبه به صلوات آینده است، پس دلالتی برای اجتهاد ثانی نسبت به بطلان نمازهای گذشته نیست.

و در اینجا است که شکّ در صحّت و بطلان صلوات ماضیه حاصل می‌گردد، پس شکّ می‌کنیم در وجوب قضا و عدم قضا و اصل حاکم همان براءت است. و شاید

^۱ این مطلب فقط یک توهم و تصوّر است و بر هیچ پایه و اساسی استوار نیست. دلالت حجّت اگر معتبر باشد در همه شرایط است و اگر نباشد دیگر فرقی بین گذشته و حال ندارد.

مقصود صاحب کفایه - قدس سره - از تمسک

به حدیث رفع، همین مطلب باشد.^۱

تا اینجا سخن از حکم صوره اولی از صور
ثلاثه بود، و پیش از بیان حکم سایر صور،
متعرض کلام صاحب کفایه می شویم که از
فصول نقل کرده است. ایشان پس از اینکه حکم
به عدم اجزاء عبادات مجتهد و عدم صحّت
معاملات واقعه به خلاف اجتهاد ثانی کرده است،
فرموده:

فرقی در عدم اجزاء نمی باشد بین اینکه اجتهاد
ثانی به احکام تعلق پیدا کند یا به متعلقات
احکام؛ زیرا بدیهی است که کیفیت اعتبار اجتهاد
در هر دو مورد بر یک نهج واحد است.

اشکال آخوند به صاحب فصول در عدم فرق

بین احکام و متعلقات

سپس مرحوم آخوند بر صاحب فصول
اعتراض نموده که وجهی برای تفصیلی که
صاحب فصول بین احکام و متعلقات در فصول
داده - به اینکه متعلقات تحمّل دو اجتهاد را
ندارند به خلاف احکام - نمی باشد مگر گمان
اینکه احکام قابلیت تغییر و تبدل دارند به خلاف

^۱ مضافاً به وقوع عسر و حرج شدید بما لا یطاق عادة در صورت التزام به
بطلان اعمال ماضیه، خصوصاً در معاملات.

متعلقات و موضوعات.

سپس فرموده است: و تو خبیری که واقع در احکام و متعلقات واحد است و صاحب فصول چیزی را معین کرده است در مرتبه اول که خلاف آن ظاهر می‌شود ثانیاً.^۱

ایراد مرحوم حلّی به آخوند در عدم وصول

ایشان به مراد صاحب فصول

ولی باید توجه کرد که صاحب کفایه تصوّر کرده است که مرحوم صاحب فصول در صدد فرق بین احکام، مانند وجوب و حرمت، و بین متعلقات احکام، مانند صلاة و حجّ و بیع و نکاح و نظایر آنهاست. و در صورت اولی مانعی از تبدل

^۱ کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقلید، ص ۴۷۰.

رأی و فتوا نمی‌باشد و هنگامی که حکم متبدل شد، به رأی ثانی عمل می‌گردد و تعیناً در رأی اول نمی‌باشد. پس اگر رأی اول او بر استحباب صلاة باشد در حالی که آن را بجای نیاورده است و رأی ثانی او وجوب صلاة باشد، پس چاره‌ای از قضای صلوات ماضیه نخواهد بود.

و اما قسم دوّم که متعلّقات احکام می‌باشند، باید اذعان نمود که اعمال سابقه‌ای که مترتب بر طبق اجتهاد سابق او انجام شده است - چه از عبادات و چه از معاملات - تمامی صحیح می‌باشند؛ زیرا واقعه واحد که همان صلاة یا بیع باشد امری است واحد و واقعی و قبول دو اجتهاد نمی‌کند؛ و روی همین جهت صاحب کفایه بر صاحب فصول اعتراض نموده است که واقع و نفس الامر واحد است، چه در احکام و چه در متعلّقات احکام؛ پس هم‌چنان که خطای در استنباط حکم جایز است همین‌طور خطای در استنباط کیفیت متعلّق نیز جایز است، پس فرقی در عدم اجزاء در هر دو مقام نخواهد بود.

و لکن حقّ مطلب این است که: مرحوم آخوند به مراد صاحب فصول نرسیده بود و به همین جهت به ایشان اعتراض نموده بود به

اعتراض بین؛ هم‌چنان‌که حق این است که: عبارت صاحب فصول در این مقام،^۱ در نهایت غموض و صعوبت است و بسیار مشکل است که مراد از عبارت روشن گردد و واضح شود، به طوری که حتی علامه شیخ مرتضی انصاری - قدس سره - چنانچه سید ابوالحسن اصفهانی و شیخ آقا ضیاء الدین عراقی برای من نقل کردند، مفهوم و مراد کلام صاحب فصول را نفهمیده بود و از خود صاحب فصول - به واسطه یا بدون واسطه - معنای عبارت او را استفهام و استفسار کرد و صاحب فصول پاسخ داد به اینکه: «فعلاً من معنای عبارت خود را نیز نمی‌فهمم، گرچه گریزی از فرقی که ذکر کردم نمی‌باشد.»

و لکن به تأمل و دقت تامّ در کلام صاحب فصول روشن می‌گردد که ایشان در مقام فرق بین فروع ثلاثه و مشابه آنها و بین سه فرع دیگر و مشابه آنها می‌باشد، ولی در مقام اعطای قاعده کلیه در مناط فرق، به عبارات غیر واضحه تعبیر نموده است. پس در یک‌جا می‌گوید: «متعلّق و حکم» و در جای دیگر تعبیر می‌آورد به جامع بین فروع ثلاثه‌ای که در صدد اثبات عدم اجزاء

^۱ الفصول الغرویّة، ص ۴۰۹.

در آن فروع است به این تعبیر که: «واقعه از مواردی است که به مقتضای فتوا، تعیین در وقوع آن شرعاً حاصل نمی‌شود.» و از جامع فروع دیگری که در صدد اثبات اجزاء در آنها است، تعبیر می‌آورد که: «واقعه از مواردی است که به مقتضای فتوا، شرعاً تعیین در وقوع پیدا می‌کند.»

لکن با تأمل در کلام ایشان و در فرق بین فروع مذکوره او، واضح می‌گردد که ایشان در مقام فرق بین وقایعی است که در خارج تعیین پیدا کرده‌اند و به مقتضای فتوای اوّل، منقضی شده‌اند، پس در این وقایع اثبات اجزاء می‌نمایند؛ و بین وقایعی است که تاکنون در خارج تحقق پیدا نکرده‌اند، ولی فتوای اوّل منقضی صحت آنهاست و فتوای ثانی مقتضی بطلان آنها است، پس در این وقایع اجزاء راهی ندارد.

تبیین فروع ثلاثه‌ای که صاحب فصول بناء را

در آنها بر اجزاء گذارده است

اما فروع ثلاثه قسم اوّل:

پس اوّل آن: بنا بر عدم جزئیت شیئی در

عبادت یا عدم شرطیت شیئی است، پس به همان

کیفیت عبادت را انجام می‌دهد و پس از آن عدول

می‌کند؛ و در این صورت بنا را بر صحت عبادت

گذشته می‌گذارد حتی اگر آنچه انجام داده است،
صلاة بدون سوره باشد. سپس رجوع می‌کند (البته
پس از تجاوز محلّ) و در این صورت بنا را بر
صحّت نماز می‌گذارد از این جهت که تجاوز از
محلّ شده است.

یا اینکه بنا را بر صحّت می‌گذارد در موی
خرگوش و ثعلب، سپس رجوع می‌کند حتی در
أثناء صلاة، البته در صورتی که قبل از رجوع، آن
مورا برداشته

باشد.^۱ و همچنین اگر بنا را بر طهارت شیئی بگذارد، آنگاه در ملاقی با آن شیء نماز بخواند، ولی در اثناء نماز عدول کرد. و همچنین اگر با خاک یا آبی که او را طاهر می‌پندارد تحصیل طهارت نمود، سپس از نظر خود عدول کرد، گرچه در اثناء صلاة باشد، لازم نیست استئناف نماید.

و اما فرع ثانی: مسائل عقود و ایقاعات است؛

پس اگر شخصی عقدی نمود یا ایقاعی انجام داد با صیغه‌ای که وثوق به صحّت آن داشته است، سپس عدول نمود، باید بنا را بر صحّت بگذارد و استصحاب حکم صحّت را که همان بقای ملکیت و زوجیت و بینونت و حرّیت و غیر ذلک است، بنماید.

و فرع ثالث: حکم حاکم است، که ظاهراً عدم انتقاض آن به واسطه رجوع حاکم، موضع وفاق است؛ و فرقی نیست که بر فتوایی که طبق آن حکم نموده است باقی بماند یا عدول نماید.

و از قسم اوّل صورتی است که مُترافِعان در

^۱ لازم نیست که قبل از رجوع آن را برداشته باشد، بلکه پس از رجوع نیز می‌تواند بردارد. و اگر اشکال شود به اینکه مانعیّت به مجرد علم به آن حاصل می‌شود، مانند خون و حدث؛ باید گفت: که ما نحن فیه با حدث متفاوت است؛ زیرا حدث موجب بطلان طهارت است ولی شعر مانع از صحّت است؛ چنانچه بدون اختیار موی ثعلب بر لباس او بیفتد، گرچه باید آن را بردارد ولی موجب بطلان نمی‌شود؛ فتنه.

نکاحی که به فارسی انجام گرفته است به او
مراجعه کند، که در این صورت حکم به زوجیت
می‌نماید، و اگر در بیع باشد حکم به نقل و
ملکیت می‌کند؛ پس حکمی که بر اساس فتوای
او تحقق پیدا کرده - و آن صحّت این عقد
می‌باشد - حتّی بعد از رجوع نیز باقی و پایدار
می‌ماند.

و از قسم دوّم صورتی است که: یکی از دو
متعاهدان گوشت حیوانی را که حاکم حکم به
حلّیت آن گوشت می‌کند، می‌خرد؛ پس هر دو به
نزد حاکم می‌روند و حاکم حکم به صحّت عقد
و انتقال ثمن به مشتری می‌کند، سپس رجوع
می‌کند و

قائل به تحریم می‌شود. در این صورت حکم به صحّت عقد و انتقال ثمن به بایع باقی می‌ماند و از بین نمی‌رود. اما حکم به حلّیت گوشت در حقّ مشتری از بین می‌رود و مشتری نباید در آن لحم تصرّف بنماید.

و مخفی نماند که جامع بین این فروع مذکوره، همان انجام عملی است که بر طبق اجتهاد اوّل انجام شده است در حالی که این عمل در صحّت، مستند به قول مجتهد بوده است به حیثی که خصوصیت فعل خارجی و کیفیت آن، بر حسب فتوای مجتهد انجام پذیرفته است.

و از این قبیل صورتی است که مجتهد جواز ذبح حیوان را به غیر حدید، مانند چوب، جایز بداند و بدین طریق حیوانی را ذبح کند، سپس از فتوای خود برگردد و رأی به حرمت ذبح با چوب بدهد، و فرض کنیم که حیوان مذبوح فعلاً موجود است. در این حال از آنجایی که فعل خارجی که همان ذبح به وسیله چوب بوده است، مستند به فتوای او می‌باشد، مانعی از اکل لحم این حیوان نمی‌باشد.

تبیین فروع ثلاثه‌ای که صاحب فصول بناء را در آنها بر عدم اجزاء گذارده است و اما سه فرع دیگری که صاحب فصول بنا در

آنها و امثال آنها را بر عدم اجزاء قرار داده، و به واسطه تغییر اجتهاد، حکم نیز متغیر خواهد شد، مواردی است که فعل خارجی با خصوصیت خودش مستند به فتوای او نیست بلکه فعل خارجی در هر حال صحیح می باشد؛ نهایت امر اینکه: فتوای اوّل مبتنی بر تأثیر این فعل در ترتب اثر است، به خلاف فتوای ثانی.

فرع اوّل: اگر بنا را بر حلیت حیوانی بگذارد

و آن را تذکیه نماید سپس عدول نماید، باید بنا را بر حرمت مذکای از خود و غیر خود بگذارد؛ چنانکه فتوای اوّل او بر حلیت گوشت خرگوش بوده است و آن را ذبح کرد، سپس فتوا بر حرمت لحم خرگوش داد و نظرش از حلیت به حرمت برگشت، در این صورت اکل لحم خرگوش بر او حرام می شود اگر خرگوش مذبوح فعلاً موجود باشد.

و چقدر بین این فرع و بین فرع سابق فرق و اختلاف می‌باشد که در صورت سابق، مسأله این طور بود که فتوای او بر وقوع ذبح به وسیلهٔ چوب بوده است؛ زیرا در این فرع ذبح بر مقتضای قاعده با حدید انجام گرفته است و فعل خارجی فی حدّ نفسه به خصوصیت خود و کیفیت خود مخالف با فتوای دوّم او نیست؛ زیرا هر دو فتوا، وقوع ذبح به وسیلهٔ حدید است و اختلاف فتوا در اصل حلیّت این لحم است یا عدم حلیّت. و امّا در این فرع نفس فعل خارجی مستند به فتوای اوّل او است و فتوای دوّم بطلان این عمل خارجی است، پس محطّ اختلاف دو رأی، همان نفس فعل است که سابقاً واقع شده است.

فرع ثانی: صورتی است که فتوای اوّل او بر طهارت شیئی باشد، مانند عرق جنب از حرام؛ پس ملاقاتی با او حاصل شود سپس عدول نماید، بنا را بر نجاست او و نیز نجاست ملاقی قبل از عدول و پس از عدول قرار می‌دهد. و روشن است که عرق موجود فعلی یا ملاقی موجود فعلی را نمی‌توان طاهر دانست پس از اینکه رأی مجتهد متبدّل به نجاست شده باشد؛ زیرا محطّ اختلاف دو رأی، فعل واقع گذشته نیست؛ زیرا اصلاً فعلی در زمان گذشته

حاصل نشده است و اختلاف دو فتوا بر مجرد بنا است، و روشن است که بناى دوّم، رافع بناى اوّل خواهد بود.

آرى، اگر با این عرق یا ملاقى آن، نماز بخواند در اینجا دو فرع متشکل مى شود: اوّل: صحّت صلاة انجام شده؛ زیرا به مقتضای فتوای اوّل صحیح مى باشد و تأثیری برای فتوای ثانی در ابطال فعل سابق نیست. و فرع دوّم: همان صورت است که ما فعلاً ذکر کردیم که بنا بر نجاست این عرق و ملاقى او است، پس چاره‌ای از تطهیر ملاقى او نمى باشد، زیرا فعل خارجى در اینجا واقع نشده است.

فرع سوّم: اگر مجتهدى بنا را بر عدم تحریم رَضَعَات دهگانه بگذارد و با کسی که ده بار از او شیر خورده است ازدواج کند، سپس رجوع کند، باید بنا را بر تحریم آن زن قرار دهد. و این فرع ایضاً واضح است؛ زیرا عقدی که واقع شده

است بر کسی که ده بار از او شیر خورده است، هیچ گاه ناقص نبوده است بلکه عقدی بوده است تام، و اختلاف در تأثیر این عقد بر حلّیت و عدم تأثیر نبوده است. پس اختلاف در فعلی که قبلاً صادر شده است نمی باشد به حیثی که نفس فعل فی حدّ نفسه به استناد به فتوای اوّلی صحیح باشد و به واسطه فتوای ثانوی باطل شده باشد؛ بلکه فعل فی حدّ نفسه واجد همه شرایط است بر هر دو رأی و فتوا، و اختلاف فقط در حکم می باشد. و این به خلاف جایی است که عقد به فارسی خوانده شده باشد سپس رأی مجتهد بر بطلان این عقد تعلق بگیرد؛ زیرا نفس فعل صادر بر فتوای اوّلی به مقتضای فتوای ثانوی باطل بوده است و تأثیری برای فتوای ثانیه در رفع آثار مترتب بر فتوای اوّل سابقاً، در امثال این امور نمی باشد.

و خلاصه کلام اینکه: با توجه به توضیحی که در کلام صاحب فصول - قدس سره - داده ایم برای شما روشن شد که ایشان گرچه در مقام فرق بین افعال واقعه صادره به مقتضای رأی اوّل مجتهد است - به حیثی که اختلاف دو رأی در نفس صحّت فعل و عدم صحّت، فی حدّ نفسه

است - و بین عدم اختلاف رأی در فعل فی حدّ
نفسه، بلکه اختلاف در تأثیر این فعل در مورد
است و عدم تأثیر آن؛ پس قائل به اجزاء در فروع
قسم اوّل و عدم اجزاء در فروع قسم دوّم
می باشد.

نظر مرحوم حلّی درباره فروع مذکوره صاحب

فصول

لکن مخفی نماند که آنچه را که مرحوم
صاحب فصول در عدم بنا بر صحّت در فروع
قسم دوّم ذکر کرده اند، صحیح است و چاره‌ای
از آن نیست، چنانچه خود فرموده اند؛^۱ زیرا به
مجرد تبدل رأی چاره‌ای جز تطبیق اعمال بر طبق
این رأی جدید بالنسبة به افعال آتیه و ماضیه
نمی باشد.

و اما آنچه در فروع قسم اوّل فرموده اند که
عبارت از لزوم بنا بر صحّت است

^۱ الفصول الغرویّة، ص ۴۱۰.

در غیر باب حکومت، تمام نخواهد بود. زیرا
نفس فعل خارجی گرچه مستند به فتوای مجتهد
است لکن فتوای ثانوی طریق به بطلان او می باشد
رأساً؛ چون همان طور که سابقاً مذکور شد ادلّه
حجّیت، دلالت می کند بر اینکه مؤدای اماره از جهت
اینکه دارای مدلول می باشد، حجّت است. پس اگر
مدلول آن جزئیّت سوره یا اشتراط طهارت ماء برای
وضوء به عدم ملاقات با نجس باشد، پس لازم قضیه،
بطلان نمازهای گذشته است؛ و همچنین در باب
عقود و ایقاعات.

پس فتوای مجتهد که دلالت بر اشتراط عقد
نکاح به عربی می کند، مقتضای آن، بطلان عقدی
است که به لغت فارسی واقع شده است مطلقاً.^۱
و اما در باب حکومت، ترتیب اثر بر طبق
حکمی است که از مجتهد صادر می شود، گرچه
مخالف با فتوای ثانوی او باشد. پس به دلیل
خاص دلالت دارد بر اینکه حکمی که از مجتهد
صادر شود مطلقاً نافذ خواهد بود و هیچ حکمی
نمی تواند آن را باطل نماید، گرچه خود علم پیدا

^۱ و فیه نظر؛ چنانچه قبلاً مفصلاً مذکور شد و بنا بر آنچه صاحب فصول
تفصیلاً فرموده است حق با ایشان است، چه در فروع قسم اوّل و چه در
فروع قسم دوّم.

کند یا اینکه حجّت شرعی قائم شود بر اینکه حاکم در اجرای حکم خطاء نموده است، و این خارج از ما نحن فیه و محطّ کلام است؛ (زیرا محل بحث فتوا و رأی مجتهد است نه حکم حاکم).

و نتیجه آنچه ذکر شد این است که: چاره‌ای جز پذیرش این مطلب نیست که باید نسبت به فتوای ثانوی قائل به ترتّب اثر علی الإطلاق بود؛ چه اینکه محطّ اختلاف دو فتوا، نفس فعلی است که سابقاً صادر شده است یا محطّ اختلاف، در تأثیر فعل تام فی حدّ نفسه است؛ و بر هر دو تقدیر، اعتباری به فتوای اوّل نمی‌باشد. و نیز فرقی بین عبادات و معاملات نمی‌کند، پس چاره‌ای جز قضای عبادات نمی‌باشد؛ هم‌چنان که باید نسبت به معاملات، عقد جدیدی واقع کرد. تا اینجا سخن در صورت اوّل بود.

تبیین حکم صورت سوّم: رجوع مقلد به مجتهد

ثانی

و اما صورت سوّم^۱ این است که: عامی از مجتهدی تقلید نماید سپس فوت کند یا به مجتهد دیگری عدول نماید، آیا عبادات و معاملات که قبلاً طبق فتوای مجتهد اوّل انجام داده است، صحیح می‌باشد؟ البتّه در صورتی که فتوای مجتهد دوّم حکم الزامی باشد به خلاف مجتهد اوّل.

ذکر دلیل بعضی از قائلین به صحّت أعمال

سابق

بعضی قائل به صحّت شده‌اند؛ دلیل بر این مسأله این است که: عامی در مقام تقلید، اعمال خود را قلاده بر گردن مجتهد قرار می‌دهد و فرض بر این است که اعمال سابقه خود را از روی تقلید از مجتهد قرار داده است و در این صورت اعمال او قلاده بر رقبه مجتهد است. و عامی از تبعات این اعمال - چه عقاب و یا اعاده و قضا - خلاصی می‌یابد، و به مجتهد دوّم در اعمال لاحقّه مراجعه می‌کند و نسبت به او نیز همین قلاده را به کار می‌بندد و در رفع مسئولیت به او استناد می‌کند و حجّت اعمالش را قائم به او

^۱ لازم به ذکر است که صورت دوّم در ص ۲۲۹ بیان می‌شود. (محقق)

می‌پندارد. پس حجّیت قول مجتهد ثانی بالنّسبة
به اعمال لاحقۀ او خواهد بود، نه اعمال سابقه.

اشکال مرحوم حلّی بر تقریر قائلین به صحّت

البته در این تقریر اشکال است:

اولاً: به اینکه: این ادّعا که بر اساس ذوق و
استحسان بیان شده است، خارج از بحث علمی و
استدلالی است.

و ثانیاً: عامی همان‌طور که از مجتهد بالنّسبة
به اعمال وجودیّه تقلید می‌نماید، همین‌طور بالنّسبة
به تروک نیز از او تقلید می‌نماید؛ چون گرچه سابقاً
عمل به تقلید نموده است و تکالیف را بر اساس
تقلید انجام داده است الاّ اینکه ترک قضا و اعاده و

ترک تجدید عقدی که سابقاً واقع شده است، نیاز به تقلید دارد پس از اینکه به مجتهد لاحق مراجعه نماید. پس عامی گرچه نسبت به اعمال وجودیّه لاحقّه تقلید می‌کند و این اعمال بر رقبه مجتهد ثانی قرار گرفته است (نه بر عهده و رقبه مقلد)، کذلک چاره‌ای از این ندارد که نسبت به تروک قضای عبادات سابقه بر رقبه مجتهد نیز عمل نماید و از او تقلید کند. پس وقتی که مجتهد ثانی فتوا به وجوب سوره و جلسه استراحت در نماز می‌دهد مطلقاً، دیگر ممکن نیست برای عامی که به فتوای او در تروک قضای آنچه سابقاً بجای آورده است بدون سوره و بدون جلسه استراحت، استناد نماید، بلکه معنای اطلاق فتوای مجتهد به وجوب اینها، همان فساد و بطلان آن عبادتی است که قبلاً بجای آورده است که لازمه آن، قضا می‌باشد.

و به عبارت دیگر: اعمال سابقه او گرچه در ظرف خود صحیح می‌باشد زیرا عامی در انجام آنها استناد به حجّت کرده است، لکن سخن در این است که آیا این حجّت نسبت به ترک قضا و اعاده به واسطه موت مجتهد اوّل مرتفع شده است یا اینکه إلى الأبد بالنسبة به صحّت اعمال

سابقه باقی می ماند؟ ولی مجالی برای اثبات این مدّعی نمی باشد؛ چون حجّت فعلیه - که فتوای مجتهد ثانی می باشد - وارد و حاکم است بر حجّت سابق بالنسبة به بعد از موت، و دلیلش هم واضح است؛ زیرا فرض بر این است که بر عامی حتم و واجب است که به مجتهد ثانی رجوع نماید و نیز فرض این است که فتوای او دخالت جلسه استراحت در نماز است مطلقاً، و از آنجایی که عامی جلسه استراحت را در نمازهای گذشته بجای نیاورده است، باید قضای آن را بجای آورد.

و به عبارت سوّم، در اینجا سه امر وجود

دارد:

امر اوّل: مدلول فتوای مجتهد ثانی است؛ امر

دوّم: حجّیت فتوای او؛ و امر سوّم: دلیلی که دلالت

بر حجّیت آن فتوا می کند.

پس حجّیت گرچه تحقّق پیدا کرده است پس

از زمان مجتهد اوّل، الاّ اینکه

دلیل حجّیت دلالت بر حجّیت فتوای او می‌کند از حیث مدلول (نه از حیث زمان و مکان و سایر شرایط). و از آنجا که فرض بر اطلاق فتوای او است در دخالت داشتن جلسه استراحت در نماز، پس دلیل حجّیت ما را ملزم می‌سازد به لزوم اتیان به نمازهایی که پیش از این بدون جلسه استراحت آورده است.

بقاء حجّیت فتوای مجتهد اوّل، با استفاده از

استصحاب و یا برائت

و لکن ممکن است گفته شود: قدر متیقّن از ادلّه حجّیت فتوای مجتهد فقط بالنسبة به اعمال آتیه است، و اما بالنسبة به اعمال گذشته، پس دلیل حجّیت وافی به مطلوب نیست. پس مدلول فتوای مجتهد گرچه به نحو اطلاق است توسّعاً به لزوم جلسه استراحت در تمامی نمازها، الا اینکه دلیل حجّیت این فتوا دلالتی زاید بر حجّیت آن بالنسبة به اعمال لاحقّه ندارد؛ زیرا کلام امام علیه السّلام: «فَلِلْعَوَامِ أَنْ يُقَلِّدُوهُ»^۱ یا فرمایش دیگر حضرت: «انظروا إلى مَنْ كان منكم قد روى حديثنا»^۲ و نظایر این

^۱ الإحتجاج، ج ۲، ص ۴۵۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، کتاب القضاء، باب ۱۰، ص ۱۳۱، ح ۲۰.

^۲ الکافی، ج ۷، کتاب القضاء و الأحکام، باب کراهیة الارتفاع إلى قضاة

دو، اطلاقی ندارد در حجّیت قول مُفتی بالنسبة به اعمال سابقه. و بر فرض شکّ در شمول ادلّه بالنسبة به حجّیت قول مُفتی نسبت به اعمال گذشته، مقام مجرای اصالت برائت خواهد بود، پس دیگر بر عامی واجب نیست قضا و اعاده؛ هم‌چنان که شیخنا الأستاذ - قدس سرّه - به این مبنا قائل شده است؛ یا اینکه قائل به استصحاب حجّیت فتوای مجتهد اوّل بالنسبة به اعمال سابقه إلى زمان مجتهد ثانی شویم؛ هم‌چنان که محقق عراقی به این مبنا معتقد شده است.

ردّ مرحوم حلّی بر استدلال به استصحاب و

برائت در مسأله مذکور

و مخفی نماند که اگر مقام، مقام شکّ و تردّد باشد دیگر نوبت به برائت و یا استصحاب نمی‌رسد؛ زیرا نفس شکّ در حجّیت، مساوی با قطع به عدم آن است، و

الجور، ص ۴۰۷، ح ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳۷.

با قطع به عدم حجّیت فتوای مجتهد ثانی، قطع به حجّیت فتوای مجتهد اوّل در این زمان حاصل می‌گردد.

و به عبارت دیگر، گرچه در ابتدای امر برای ما شکّ در حجّیت فتوای مجتهد ثانی حاصل می‌شود، هم‌چنان‌که شکّ در حجّیت فتوای مجتهد اوّل پیدا کرده‌ایم و مقتضای اصل استصحاب حجّیت فتوای مجتهد اوّل و استصحاب عدم حجّیت فتوای مجتهد ثانی است، الاّ اینکه در جای خود ذکر کردیم و تفریق گذاردیم بین جریان استصحاب حجّیت، پس ملتزم به جریان او شدیم بلا اشکال، و بین جریان استصحاب عدم حجّیت، پس ملتزم به عدم جریان او شدیم؛ زیرا شکّ در حجّیت اگر مسبوق به عدم حجّیت باشد، مساوی است با قطع به عدم حجّیت، بنابراین مجالی برای استصحاب عدم حجّیت فتوای مجتهد ثانی نمی‌ماند، چون قطع به عدم آن حاصل شده است به مجرد شک. پس در این هنگام این قطع ملازم است با قطع به حجّیت فتوای مجتهد اوّل، و دیگر مجالی برای استصحاب در حجّیت باقی نمی‌ماند.

اختصاص ادلّه اثبات حجّیت فتوای سابق، به

مگر اینکه این طور گفته شود: این استدلال‌ها برای خصوص مجتهد منتفع است نه برای شخص عامی و مقلد؛ چون وظیفه عامی رجوع به مجتهد ثانی است؛ پس اگر او فتوا به بطلان عبادات و معاملات گذشته عامی بدهد، قطعاً عامی باید آنها را قضا کند و اگر فتوا به صحّت آنها بدهد، پس تکلیفی بر عهده او نمی‌باشد.

آری، این اباحت برای مجتهد مفید خواهد بود، پس او باید ملاحظه کند که وظیفه عامی که پس از موت مجتهد اوّل به او مراجعه می‌کند چیست؟ پس اگر نوبت به شکّ در حجّیت فتوای او بالنسبه به اعمال سابقه رسید، دیگر مانعی برای جریان استصحاب حجّیت فتوای مجتهد اوّل نخواهد بود؛ زیرا شکّ در حجّیت فتوای خودش بالنسبه به مجتهد اوّل، مساوی با قطع به عدم حجّیت نیست؛ چون شکّ در حجّیت، زمانی مساوی قطع به عدم آن است که شاک کسی باشد که حجّت، حجّت بر او باشد، و اما اگر شاک کسی باشد که حجّت، حجّت مترشحه از

او باشد، مانند شکّ مفتی در حجّیت فتوای او بالنسبة به مقلّد، پس در این صورت دیگر شک مساوی قطع به عدم حجّیت نیست، و در این هنگام استصحاب حجّیت برای فتوای مجتهد اوّل جاری خواهد بود.

خلاصه نظر مرحوم حلّی: حجّیت فتوای

مجتهد ثانی بالنسبة به زمان سابق و لاحق از

رجوع

سخن تا اینجا در مقام شک بوده است، لکن مخفی نماند که نوبت به جریان استصحاب نمی‌رسد؛ چون متیقّن است که عامی اگر از مجتهدی در یک برهه از زمان تقلید نکرد یا اینکه تقلید کرد ولی عمل بر طبق تقلید ننمود، چاره‌ای ندارد از اینکه هرچه را که از او فوت شده است بر حسب فتوای مجتهد ثانی قضا کند؛ و این دلیل است بر حجّیت فتوای مجتهد بالنسبة به زمان قبل از رجوع به او. و روشن است که فرقی نیست بین اینکه عبادت رأساً ترک شود و بین اتیان عبادت به صورت فاسد؛ پس واجب است که در هر دو صورت قضا کند.

و سرّ مطلب در این است که ادلّه حجّیت، مطلق است بالنسبة به حجّیت فتوای او در اعمال

لاحقه و در اعمال سابقه؛ چنانچه عن قریب در

ادلّه تقلید ان شاء الله روشن خواهد شد.^۱

میل صاحب عروه به تفصیل صاحب فصول

بدان که در عروه به همان تفصیلی که صاحب

فصول فرموده است، میل نموده و در مسأله ۵۳

می گوید:

اگر عامی از مجتهدی که یک بار قرائت

تسبیحات اربعه را کافی می داند تقلید کند و به

همان یک بار عمل کند، یا از مجتهدی که در

تیمّم به یک ضربه

^۱ بطلان و فساد این رأی به طور مستوفی بیان شد و نیز در آینده بیشتر روشن خواهد شد.

اکتفا می کند تقلید کند، سپس این مجتهد از دنیا
برود و آنگاه از مجتهدی که قائل به وجوب تعدّد
است تقلید نماید، اعاده اعمال سابقه لازم نیست.
و همین طور اگر عقد یا ایقاعی را واقع کند به
واسطه تقلید از مجتهدی که حکم به صحّت
می نماید سپس آن مجتهد فوت کند و تقلید کند
از کسی که قائل به بطلان است، می تواند بنا را بر
صحّت اعمال گذشته بگذارد. آری، نسبت به
افعال آینده باید از مجتهد ثانی تقلید کند و طبق
فتوای او بجای آورد.

و اما در صورت تقلید از مجتهدی که قائل به
طهارت شیئی، مانند غسله است و سپس آن
مجتهد فوت نماید و از مجتهدی که قائل به
نجاست غسله است تقلید کند، تمام نمازها و
اعمال سابقه، محکوم به صحّت است گرچه با
استعمال همین شیء بوده باشند. و اما نفس این
شیء، مانند غسله اگر باقی باشد دیگر پس از
این، محکوم به طهارت نیست. و همچنین است
در مورد حلّیت و حرمت، پس اگر مجتهد اوّل
فتوای به جواز ذبح به غیر حدید دهد و حیوانی
را این چنین ذبح کرد سپس از دنیا رفت و مقلّد
او از مجتهدی که قائل به حرمت است تقلید
نمود، در این صورت اگر آن را فروخت یا
مصرف نمود، باید حکم به صحّت بیع و اباحه

اکل شود، و اما اگر حیوان مذبوح فعلاً موجود باشد، پس جایز نیست فروش آن و نیز مصرف نمودن آن.^۱ - انتهی.

اشکالات مرحوم حلّی به فروعات فقهیه

مذکوره در عروه

لکن من متوجّه نشدم چه فرقی است بین ذبح به

غیر حدید، که ایشان قائل به حرمت اکل و بیع آن شده

است (پس از فتوای مجتهد ثانی)، و بین عقد نکاح به

فارسی و امثال آن، که قائل به صحّت آن گشته است،

در آنجا که می گوید: «و کذا إذا وقع عقداً أو إيقاعاً.»

پس اگر قول به صحّت به جهت وقوع فعل

خارجی، مستند به تقلید است - چنانچه صاحب

فصول فرموده است^۲ - پس قضیه ذبح نیز این

چنین است؛ زیرا ذبح به غیر حدید، فعل خارجی

است که به مقتضای تقلید، تحقّق پیدا کرده است

و

فتوای مجتهد ثانی با آن مخالف است. و اگر

^۱ العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۷.

^۲ الفصول الغرویة، ص ۴۰۹.

فتوای صاحب عروه به حرمت اکل و حرمت بیع در
 مسأله ذبح^۱ بدین جهت است که وجود لحم مورد
 ابتلا در زمان لاحق است و ایشان در صدد تفصیل
 بین اعمال گذشته خارج از مورد ابتلا فعلاً و بین
 اعمال گذشته مورد ابتلا فعلی است، و مناط تفصیل
 ایشان مناط صاحب فصول نیست، پس نکاح به
 فارسی نیز این چنین است (مورد ابتلا فعلی است)؛
 زیرا زن معقود^۲ علیها فعلاً موجود است، پس باید
 حکم به وجوب عقد آن دوباره نمود تا وطی آن
 حلال گردد.

و بالجمله ما یک معنای متقنی را برای این
 تفصیل درنیافتیم؛ چنان که شیخ احمد کاشف
 الغطاء در حاشیه بر عروه بر این مطلب تنبیه
 نموده است^{۳،۲}.

سپس حکم صاحب عروه به وجوب اجتناب
 از ماء غساله اگر باقی باشد، با حکم ایشان به
 صحّت عقدی که واقع شده است بر زنی که بر او

^۱ العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۷.

^۲ العروة الوثقی مع تعلیقات عدة من الفقهاء العظام، ج ۱، ص ۴۴.

^۳ اشکال مرحوم حلّی بر صاحب عروه وارد است. البته قبلاً گفتیم که حق
 در مسأله در هر دو مورد - یعنی حلّیت ذبح و اباحه اکل و نیز حلّیت نکاح -
 به حال خود باقی است و با تغییر فتوا متغیّر نخواهد شد.

حرام است طبق فتوای مجتهد ثانی نیز واضح نمی‌باشد؛ زیرا بر هر دو تقدیر فعل خارجی که مطابق با فتوای مجتهد اوّل است و مخالف با فتوای مجتهد ثانی است واقع نشده است؛ زیرا عقد نکاح روی این فرض، تامّ و جامع شرایط بوده است ولی مورد بر فتوای مجتهد ثانی قابل انطباق نمی‌باشد.

و به عبارت دیگر، وجهی برای جمع بین این دو فتوا وجود ندارد طبق تفصیل صاحب فصول، و وجهی برای جمع نیز بر تفصیل بین بقای مورد ابتلا و عدم آن نمی‌باشد. و تعجّب از محقّق بروجردی است که ایشان در حاشیه به این اشکال اشاره‌ای نکرده است.

میل مرحوم نائینی به تفصیل صاحب فصول

بین عبادات و معاملات

و ناگفته نماند که شیخنا الأستاذ - قدس سره - در فروع ثلاثه اخیره‌ای که ذکر شد، با صاحب فصول موافقت نموده است؛ و آنها مواردی هستند که جامع در همه آنها، عدم وقوع فعل خارجی مستند به فتوای مجتهد اول و مخالف با فتوای مجتهد ثانی است. لکن با صاحب فصول در فروع ثلاثه قسم اول و امثال آنها مخالفت نموده است؛ و آنها مواردی هستند که جامع بین آنها، وقوع فعل خارجی مستند به فتوای او است، به تفصیلی که ذکر کرده است بین عبادات و معاملات، که در عبادات قائل به اجزاء شده است و در معاملات قائل گردیده است به عدم صحت و عدم ترتب اثر بر آنها در صورتی که مخالف با فتوای مجتهد ثانی باشند؛ در آنجا که در حاشیه می‌گویند:

و اگر تقلید لاحق، مؤدّی به فساد عقد یا ایقاع شود و نیز به نجاست شیئی یا حرمت او یا عدم ملکیت مالی و امثال آن منتهی گردد، پس در صورت فعلیت ابتلای به مورد، لزوم رعایت قوی می‌نماید.^۱ - انتهی.

^۱ همان مصدر، ص ۴۳.

تمایل مرحوم نائینی به این تفصیل به علت

اجماع و استناد به شریعت سهله

و ظاهر مطلب این است که تمایل ایشان - قدس سره - در اجزاء در عبادات، شاید به جهت ادّعی اجماع بر اجزاء در عبادات بوده باشد. مضافاً به اینکه ظاهر از شریعت سمحه سهله، عدم رضایت او به تحمیل امور شاقّه زیاد بر مکلفین به واسطه قضای عبادات آنها است در مدّت حیات و زندگانی آنها یک بار یا بیشتر، با وجود اینکه آنها از مکابراین و متمرّدین نمی باشند.^۱

نقد معلق بر تفصیل مرحوم نائینی (ت)

۱ اگر ملاک در عدم قضا و اجزاء عبادات، سهل و سمحه بودن شریعت و عدم تضییق و حرج از جانب شارع باشد، باید اعتراف نمود که عدم اجزاء در معاملات و تبعات آن صدها برابر قضای صلوات و امثال آن می باشد؛ آن وقت چگونه این افراد در معاملات قائل به عدم اجزاء شده اند؟!!

و اما در معاملات، ادّعی اجماع در آنها نشده است و بنا بر فساد، مستلزم هرج و مرج و اختلال در نظام نمی‌باشد؛ زیرا موارد اختلاف در معاملات بین فقهاء قلیل است و غالب شرایط صحّت در معاملات متّفقٌ علیها است بین آنان. بنابراین اگر تقلید از ثانی منجرٌ به بطلان نکاح گردد دیگر آن زن زوجهٔ او نخواهد بود و مدّت زمانی که با او وطی نموده است، وطی به شبهه محسوب می‌شود و وطی او دیگر پس از این حرام می‌شود؛ چون اجنبیه محسوب می‌شود و نیازی به طلاق نمی‌باشد. لکن اگر بخواهد به غیر این فرد ازدواج کند باید عدّهٔ وطی به شبهه بگیرد نه عدّهٔ طلاق یا موت شوهر، و اگر بخواهد به همین فرد ازدواج کند، اصلاً نیازی به عدّه نیست.

نظر مرحوم نائینی در وظیفهٔ متعاقدين پس از

رجوع به دو مجتهد مختلف الفتوی

و بر همین قیاس اگر زوجهٔ خود را به فارسی طلاق دهد سپس از مجتهدی که قائل به بطلان طلاق است تقلید نماید، زن زوجهٔ او خواهد بود. پس اگر این زن با شخص دیگری ازدواج نمود این ازدواج باطل خواهد بود. حال اگر این شخص دیگر از همین مجتهد ثانی تقلید می‌کند، واجب است که از این زن جدا شود و او را به

شوهر اوّل بازگرداند.^۱ و اگر از مجتهدی که قائل به صحّت طلاق به فارسی است تقلید می‌کند، در این هنگام تنازع و اختلاف بین دو زوج پیدا می‌شود؛ زیرا هر کدام ادّعا می‌کنند که این زن زوجه او است. پس باید هر دو به یک مفتی ثالث مراجعه

کنند و او بر طبق رأی خویش فتوا دهد؛ پس اگر رأی او بر بطلان طلاق به فارسی است، حکم می‌کند که زن، زوجه اوّل محسوب می‌شود. و اگر رأی او بر صحّت

طلاق به فارسی است، حکم می‌کند که زن، زوجه اوّل محسوب می‌شود.^۲

۱ شما را به خدا ببینید زنی که از شوهر اوّل طلاق گرفته و با مرد دیگر ازدواج کرده و بین آنها علقه محبت و عشق برقرار شده و چند فرزند از او آورده و تمام زندگی و هستی خود را در منزل و مأوای این شوهر قرار داده، حال پس از گذشت پانزده سال به او بگویند که: باید به شوهر اوّل برگردی!! آیا این سخت تر است یا قضای نمازها؟! اما طبق رأی و توضیحی که دادیم این زن بر ازدواج ثانی باقی می‌ماند و هیچ مشکلی پیش نمی‌آید؛ فافهم.

۲ و فیه تأمل: زیرا حجّیت فتوای مجتهد ثانی از آنجا که نافی حکم حاکم می‌باشد - چون بر حسب اعتقاد مقلّد، اعلم و افقه از حاکم است - موجب اسقاط حجّیت رأی حاکم و الغاء تنفیذ و تنجّز آن است و برای حلّ مسأله چاره دیگری را باید اندیشید.

و اما حلّ مسأله اینکه: همان طور که حجّیت فتوای مجتهد ثانی مطلق بوده است و اختصاص به زمان لاحق ندارد بلکه زمان سابق را نیز شامل می‌شود - و به همین جهت برخی از فقهاء حکم به بطلان فتاوی مجتهد دیگر و

نقد بر مرحوم نائینی، و تبیین نظر معلق در

مسألة مذکور (ت)

اعمال واقعه سابقه را نموده‌اند و مترتب بر آن، وجوب اعاده یا قضا را مطرح می‌نمایند - همین‌طور فتوای مجتهد قبلی محدود به زمان خود و زمان اتیان به اعمال مقلد نبوده، بلکه در مقام بطلان سایر فتاوی و از جمله فتوای مجتهد بعدی می‌باشد، و از آنجا که اثر این حجیت، اجزاء فعل مقلد در زمان اتیان به عمل است - یعنی اسقاط قضا و اعاده و ضمان و حلیت و طی و ملکیت و امثال ذلک - همین اثر نسبت به بعد از تقلید نیز ادامه خواهد داشت و با اثر حجیت فتوای مجتهد دیگر، که عدم اجزاء و وجوب قضا و امثال ذلک است، تعارض پیدا خواهد کرد.

و از طرف دیگر، از آنجا که حجیت فتوای مجتهد دیگر به معنای بطلان فتوای مجتهد اول و آثار مترتب بر آن است، پس با اجزاء و عدم وجوب قضا و حلیت و طی و ملکیت و امثال ذلک نسبت به فعل واقع در زمان تقلید گذشته، تعارض خواهد نمود.

و روی این حساب هر دو حجیت در مقام تعارض، تساقط می‌نمایند مانند خبرین متعارضین و یا شهادت متخالف عدلین، و بعد از تساقط نوبت به اصل حاکم در مقام می‌رسد و آن عبارت از اجرای هر اصل و یا قاعده در مقام خود است.

مثلاً نسبت به صلوات ماضیه قاعده لا تعاد، محکم است و نسبت به سایر اعمال عبادی، اصالة الصّحة و نسبت به ملکیت، قاعده ید و نسبت به حلیت و طی، اصالة الصّحة فی الفعل جاری است و بر همین قیاس... و نیز ممکن است پس از عدم استصحاب موضوعی در مقام، متمسک به استصحاب حکمی بشویم - کما هو الظاهر - و اثری را که شارع در صورت اتیان به فتوای اول منجز و نافذ دانسته است همان را استصحاب نماییم، و احتمال مانعی فتوای مجتهد ثانی را بدین وسیله رفع کنیم؛ و الله العالم.

کلام مرحوم نائینی در انحصار اثر فساد در

صورت ابتلا به مورد فعلی

مترتب بر این مسأله، شیخنا الأستاد که قائل به فساد عقود واقعه است سابقاً، تصریح کرده‌اند به اینکه ترتیب اثر فساد در صورتی است که ابتلا به مورد فعلیت داشته باشد، در آنجایی که گفته: پس در صورت فعلیت ابتلا به مورد لزوم، رعایت فتوای ثانی قوی می‌نماید.

و به مفهوم کلام خویش در وسیله تصریح کرده و فرموده است:

و اگر ابتلا به عین مورد فتوای فعلی نباشد، و لکن به مقتضای تقلید لاحق، آثار فعلیه از ناحیه ضمان و امثال آن متوجه او خواهد بود، پس مسأله خالی از اشکال نیست.

لکن اقوی صحت هر عملی است که به مقتضای فتوای سابق بر آن مورد بجای آورده است، چه عبادات و چه معاملات و یا غیر آن دو بدون ضمان در هیچ‌یک از تصرّفات خویش.^۱

و حاصل کلام ایشان این است که: اگر ابتلا به عین مورد فتوای مجتهد اوّل، فعلی نباشد

^۱ وسیلة النجاة، رسالة عملیة فارسیة لمیرزا محمد حسین النائینی.

- چنان‌که با زنی به عقد فاسد بر رأی مجتهد ثانی ازدواج نماید ولی پیش از تقلید از او آن مجتهد فوت نماید - پس چیزی بر عهده او نمی‌باشد.

و لکن اگر ابتلاً به مورد فعلی نباشد ولی برای آن فعل آثار فعلیه به مقتضای تقلید لاحق، از ضمان و غیره، موجود باشد - مثلاً اگر نانی را به عقد فاسد بخرد و آن را مصرف نماید سپس از کسی که قائل به فساد است تقلید نماید - پس مسأله خالی از اشکال نخواهد بود از حیث ضمان. سپس ایشان جانب عدم ضمان را به همان وجهی که ذکر شد، تقویت فرمودند.

و لَعَمْرِي، من نفهمیدم از یک طرف در مسأله اشکال فرمودند و از طرف دیگر عدم ضمان را تقویت کردند؛ زیرا عقد اگر فاسد بود جمیع آثاری که مترتب بر

عقد فاسد می شود مانند ضمان و امثال او، بر این

عقد مترتب است.^۱

۱۱ دلیل این نکته این است که: فقیه نباید کار و تکلیف را بر مردم شاق و صعب گرداند و تا جایی که می تواند و ادله اجازه می دهند مفاد و حقیقت مأثوره از نبی خاتم را که فرمود: «**بَعَثْتُ بِالْحَنِيفَةِ السَّمْحَةِ**

السَّهْلَةِ» (مرآة العقول، ج ۷، ص ۲۲۶؛ الوافی، ج ۶، ص ۶۹)* اجرا نماید و شک و تردید آنان را نسبت به احکام و آثار شریعت غراء بر طرف کند و احساس آنان را نسبت به تعالیم نورانی اسلام نیکو گرداند و شریعت را در نظر مقلدین و عوام به صورت یک دین خشک و خشن و غیر قابل انعطاف و یک دنده درنیاورد و موارد احتیاط را در مسائل دیگر، همچون دماء و أعراض به کار بندد و قاعده: ﴿مَا عَلَى آلٍ مَّحِّ سِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾ (سوره التوبه (۹) ذیل آیه ۹۱) را در حق آنان رعایت کند.

مرحوم حلّی - قدس سرّه - باید بدانند با وجود اینکه مرحوم نائینی - رحمة الله علیه - در مسأله اشکال کرده اند و آن را خالی از تأمل ندانسته اند، چرا در مقام فتوا حکم به صحّت اعمال سابقه کرده اند و آنها را مجزی قلمداد می کنند و با عبارت: اقوی، جانب سهل و سمحه آن را بر جانب دیگر ترجیح می دهند؟ آخر این عامی و مقلد چه گناهی کرده است که باید تمام اعمال مثلاً سی سال گذشته خود را اعاده و قضا نماید؟! مگر غیر از این است که به حکم وجدان و عقل و شرع عمل نموده است؟

البته این موارد غیر از مواردی است که مسأله، ضروری البطلان و بدیهی از شرع و تکلیف است، هم چون عقد با محارم در صورت عدم علم به موضوع و اشتباه در مصداق که باید به تکلیف خود عمل کنند.

در اینجاست که وظیفه مجتهد بسیار خطیر و سنگین و با اهمّیت می شود و قواعد و اصول فقه و شریعت، جایگاه خود را به خوبی پیدا می کنند.

و اجماعی که نسبت به عبادات ادّعا شده است گرچه از نظر ما مردود می باشد - چنانچه در رساله عدم حجّیت اجماع به طور مستوفی به این مسأله پرداخته ایم - ولی نفس ادّعای اجماع در حالی که مستند به هیچ دلیل و مستمسکی نیست حکایت از این ارتکاز ذهنی و تفکر دینی دارد که وجدان و عقل، بطلان اعمال سابقه و آثار باقیه آنها را به هیچ وجه نمی پذیرند و آن را مخالف عدل و انصاف برمی شمردند. و این مسأله به همان شمّ الفقاهه و فقه الحدیث و اشراف بر مبانی و ملاکات و مناطات شرعی باز می گردد؛ و در این مقطع است که نور باطن و نفعات رحمانی و اتّصال به عالم قدس و

تبیین علت فتوای مرحوم نائینی در مسأله

مذکور (ت)

ملکوت، مسیر ذهن و فکر و قلب را برای عبد صالح و فقیه متصل به عالم غیب روشن و آشکار می گرداند و او را از تشّت و اضطراب و شک بیرون می آورد و احد الطریقین و الطّرق را برای او واضح و آشکار می سازد؛ و حدیث عرش بنیان امام صادق علیه السّلام را که فرمودند: «**لَا يَحِلُّ الْفُتْيَا**

لِمَنْ لَا يَسْتَفِي مِنَ اللَّهِ بِصَفَاءِ سِرِّهِ وَ بَرَهَانٍ مِنْ رَبِّهِ فِي

سِرِّهِ وَ عَلَانِيَتِهِ» (مصباح الشريعة، باب ۶، ص ۱۶؛ بحار الأنوار، ج ۲،

ص ۱۲۰) به منصّه ظهور در می آورد.

باید دانست بزرگان و فرهیختگان عالم علم و عمل که می بینیم از إصدار فتوا و تصدّی مرجعیّت استنکاف می نمودند با وجود اجتماع شرایط تقلید بلکه در بالاترین مرتبه و ظرفیّت، به همین دلیل بوده است که رقبه خود را در ذمه إصدار فتاوی و احکام مقلّدین درنیاورند و مسؤلیّت اعمال و تکالیف آنان را به عهده نگیرند.

* جهت اطلاع بیشتر پیرامون این حدیث شریف رجوع شود به روح مجرد،

ص ۱۴۳.

پس برای مصرف کننده نان، واجب است که قیمت آن را به کسی که از او گرفته پرداخت کند اگر آن شخص زنده باشد، و اگر فوت کرده باشد باید به ورثه او بدهد. تا اینجا سخن در صورت ثالثه تمام شد.

تبیین حکم صورت دوّم: وظیفه مقلّدين پس از

عدول مجتهد از فتوای سابق خود

و از مطالب مذکوره حکم صورت ثانیه نیز روشن می‌شود و آن صورتی است که:

فروع ملحق به حکم صورت دوّم

از مجتهدی تقلید کند سپس این مجتهد از رأی خود عدول نماید، و نیز هرچه ملحق به این فرع گردد؛ مانند اینکه: مجتهد او فوت کند و مقلّد اطلاعی بر موت او پیدا نکند و همین‌طور بر طبق فتوای او تا زمان رجوع به مجتهد فعلی عمل نماید، و نیز اینکه: مجتهدی از فتوای خود عدول کند ولی اعلام او به عدول به سمع مقلّد نرسیده باشد مگر پس از گذشت زمانی، و نیز: اگر مجتهدی فاسق شد یا کافر گردید و مقلّد بر این مسأله تا مدتی مطّلع نگردید؛ که در این صور حکم آنها از حکم دو صورت مذکوره روشن می‌گردد که عبارت از: عدم اجزاء در تمامی اینهاست.

زیرا اگر مجتهد نسبت به خطاء گذشته،
مقلّدين خود را اعلام نماید پس مانند این است
که عدم اجزاء را نسبت به اعمال گذشته مقلّد
اعلام کرده است. پس حکم

مقلّد در اینجا مانند حکم خود مجتهد است؛ و چنانچه بر مجتهد قضای آنچه پیش از این بجای آورده است واجب می‌باشد، بر مقلّد او نیز قضای اعمال گذشته واجب است، بلکه این صورت از صورت گذشته (صورت ثالثه) سخت‌تر و مشکل‌تر است؛ زیرا در صورت قبلی، خطائی برای مجتهد سابق حاصل نشده بود طبق نظر و فتوای خودش بلکه خطاء در فتوای او در نظر مجتهد ثانی روشن شده بود پس اگر ما در اجماع مدّعا در صورت قبلی مناقشه کرده باشیم، به طریق اولیٰ در اجماع مدّعی در این صورت باید مناقشه کنیم.

و اما حکم این فروع ثلاثه‌ای که ملحق به این صورت شده است، از حکم و حال خود این صورت که اصل است بدتر و مشکل‌تر است.

توضیح مسأله اینکه: مقلّد از مجتهدی در زمان طفره تقلید نکرده است، بلکه اعمال او به خیال این بوده است که فتوای صحیح‌های از مجتهد وجود دارد؛ زیرا به واسطه موت مجتهد یا فسق او یا کفر او، فتوای او از حجّیت ساقط می‌شود و در نتیجه اعمال مقلّد به تخیّل قیام حجّت است (نه به قیام حجّت)؛ چون عالم به

موت یا فسق نمی‌باشد. پس اگر برای فتوای مجتهد حیّ، دخالتی برای اعمالی که مقلد ترک کرده است باشد، در این صورت باید قضای اعمال گذشته را بجای آورد بدون اشکال.

تحقیق و تفصیل مرحوم حلّی در صورت

مذکور و فروع آن

و خلاصه آنچه که ذکر شد این است که: مناط در حجّیت فتوای مجتهد، در زمان نظر و رأی او است نه فتوای مجتهد در موقع عمل، بدون فرق بین عبادات و معاملات؛ زیرا دلیل موجّهی که قائم بر اجزاء در عبادات گذشته باشد در دست نیست. و استدلال قوم بر اجزاء در عبادات یا به اجماع است و یا به قصور ادلّه حجّیت فتوای مجتهد بالنسبه به اعمال گذشته است، و هر دو دلیل ناتمام است.

اما اجماع، اجماع محصل نیست؛ و اما قصور در ادلّه بلا دلیل است بلکه ادلّه در دلالت بر حجّیت فتوای فقیه، مطلق می‌باشند. و آیا ممکن است بین استدلال به اجماع و بین استدلال به قصور ادلّه - بر فرض تسلیم - فرق قائل شد یا اینکه ممکن نیست فرق بین آن دو در نتیجه؟

لذا می‌گوییم: اگر آن عملی را که سابقاً انجام داده است مطابق با فتوای مجتهد در حین عمل است ولی مخالف با فتوای مجتهد در حین نظر است، پس فرقی بین تمسک به اجماع در اجزاء یا تمسک به قصور ادله نمی‌باشد؛ چون بر فرض اجماع، عمل سابق او صحیح می‌باشد گرچه مناط در صحّت فتوای مجتهد در حین نظر است؛ چون اجماع بر فتوای او مقدّم است. و بر فرض قصور حجّیت فتوای او بالنسبة به اعمال سابقه پس حجّت در این موقع متعیّن است در فتوای مجتهد سابق، حال اجماعی برای این مسأله در بین باشد یا نباشد. و بدین لحاظ فرقی بین تمسک به اجماع یا به قصور ادله نمی‌باشد؛ زیرا بر هر دو تقدیر، اعمال گذشته او که موافق با فتوای مجتهد در حین عمل است صحیح می‌باشد.

و اما در صورتی که اعمال سابقه او موافق با فتوای مجتهد در حین نظر و مخالف با فتوای مجتهد در حین عمل باشد، چنانچه هنگام انجام آن اعمال غافل یا جاهل قاصر باشد ولی قصد قربت در آنها لحاظ شده باشد، پس ممکن است فرق بگذاریم بین تمسک به اجماع و بین تمسک به قصور ادله. پس زمانی که در عدم حجّیت فتوای مجتهد فعلی تمسک به قصور ادله حجّیت

کنیم، دیگر نمی‌توانیم به صحّت اعمال گذشته معتقد گردیم، گرچه موافق با فتوای مجتهد فعلی بر فرض است؛ زیرا فتوای مجتهد فعلی بالنسبة به اعمال سابقه حجّت نیست، و فرض نیز بر این است که اعمال او مطابق با فتوای مجتهد سابق نیست، بنابراین چاره‌ای جز قضای عبادات بر طبق فتوای مجتهد سابق نمی‌باشد. و اگر تمسّک به اجماع کنیم پس ممکن است که بگوییم: در ما نحن فیه اجماع جاری می‌شود؛ چون ظاهراً اجماع منعقد به جهت امتنان و دفع عسر و حرج است. پس اگر اعمال سابقه موافق با فتوای مجتهد فعلی باشد، اجماع دلالت بر عدم لزوم قضا می‌کند.

و لکن ممکن است گفته شود به اینکه: اجماع متحقّق است در جایی که اعمال سابقه مستند به فتوای مجتهد باشد، و امّا در این صورت از آنجا که مستند به

فتوا نمی‌باشد، پس اجماع بر صحّت نیز منتفی می‌باشد و چاره‌ای جز قضای اعمال گذشته نیست.

نظر صاحب عروه مبنی بر پیمودن راه احتیاط

در مسأله، و نقد آن

و از آنجا که اجماع در این صورت - که اعمال گذشته مستند به فتوای مجتهد سابق نمی‌باشند - محقّق نشده است، و از طرف دیگر محتمل است که حجّیت فتوای مجتهد فعلی برای اعمال سابقه قاصر باشد؛ در عروه راه احتیاط را پیموده است، در آنجا که در مسأله ۱۶ چنین گفته‌اند:

و اما جاهل قاصر یا مقصّر که در حین عمل غافل بوده باشد ولی قصد قربت از او حاصل شده است، پس اگر مطابق با فتوای مجتهدی که پس از این از او تقلید می‌کند باشد، عمل او صحیح خواهد بود و أحوط مع ذلک مطابقت عمل گذشته با فتوای مجتهدی است که واجب است در حین عمل از او تقلید نماید.^۱ - انتهى.

و دلیل بر این مطلب این است که: پس از فرض احتمال قصور ادلّه حجّیت با فتوای مجتهد فعلی بالنسبة به اعمال گذشته با فرض عدم

^۱ العروة الوثقی، ج ۱، ص ۷.

اجماع در این صورت که اعمال گذشته مستند به فتوای مجتهد سابق نبوده‌اند، چاره‌ای جز موافقت عمل با هر دو فتوا نمی‌باشد تا اینکه قطع به صحّت حاصل شود، و الاّ قطع به صحّت پیدا نمی‌کند و این مطلب روشن است.^۱

تا اینجا سخن در مسأله اجتهاد تمام شد.

۱ تعلیقه مرحوم والد، قدس سرّه:

من می‌گویم: ممکن است بحث مرحوم حلّی - مدّ ظلّه - از این فرع برای ردّ بر صاحب مستمسک باشد؛* چون ایشان در این مقام فرموده است: «احتیاط صاحب عروه در مقام، به جهت احتمال سببیت در فتوای مجتهد است.» و لا یخفی ما فیه.

* رجوع شود به مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۳۶.

بخش دوم: مباحث تقلید

فصل اول: معنای لغوی و اصطلاحی تقلید

فصل دوم: وجوب یا عدم وجوب تقلید

فصل سوم: تقلید از اعلم

فصل چهارم: تقلید از میّت ابتدائاً و بقائاً

فصل پنجم: امور دیگری که تقلید در آنها

واجب است

فصل اوّل: معنای لغوی و اصطلاحی تقلید

و آن در لغت به معنای: قرار دادن شیئی را به نحو قلاده بر گردن است، و تقلید هدّی نیز از این باب می‌باشد؛ و امّا در اصطلاح این است که عامی، اعمال و اعتقادات خودش را قلاده کند بر گردن مفتی، به نحوی که از مسئولیت آن اعمال رها شود و فقیه آن مسئولیت را به عهده گیرد، از جهت اینکه فتوای او به صحّت اعمال و اعتقادات مقلّد گواهی می‌دهد.

بیان اقوال مختلف در معنای تقلید، و نقد آن

در مجمع البحرین چنین گوید:

قَلَّدْتُهُ قِلَادَةً؛ قرار دادم قلاده را در گردن او. و در حدیث خلافت است: «فَقَلَّدَهَا رَسُولُ اللَّهِ عَلِيًّا»؛ یعنی رسول خدا علی را مُلْزَم به خلافت فرمود، یعنی خلافت را در گردن او گذاشت و امر آن را به او سپرد.

تا اینکه می‌گوید:

تقلید در اصطلاح اهل علم: پذیرش کلام و رأی دیگری بدون دلیل است. و به این نام نهاده شد چون مقلّد هر سخن حقّ و باطلی را که به آن اعتقاد دارد قلاده در گردن کسی می‌نهد که از او

تقلید می‌کند.^۱

و در کفایه می‌فرماید:

تقلید عبارت از اخذ قول غیر و رأی او است برای عمل به او در فرعیات یا به جهت التزام به او در اعتقادیات تعبداً بدون اینکه دلیلی بر رأی او مطالبه کند.^۲

و لکن بر شما مخفی نماند که: مجرد قبول قول غیر بدون دلیل یا پذیرفتن کلام و رأیش برای عمل را تقلید نمی‌گویند، بلکه این امور لازمه تقلید است و الا پس نفس تقلید - چنانچه پیش از این ذکر کردیم - این است که: «آنچه را که بر عامی واجب است از عمل به فرعیات و اعتقاد به معتقدات، بر رقبه مفتی گذاشته شود.» و این مسأله حاصل نمی‌شود مگر به واسطه اخذ کلام او و رأی او، نه اینکه نفس اخذ را تقلید گویند؛ لکن بسیاری از اوقات این مسأله بر لغوین مشتبه می‌گردد، و لوازم به جای ملزومات می‌نشیند و تفسیر می‌کنند لفظ را به معنای لازم آن؛ و ما نحن فیه یکی از مقامات اشتباه آنها است.

^۱ مجمع البحرین، ج ۳، ص ۱۳۱، ذیل ماده قلّد.

^۲ کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقلید، فصل فی التقلید، ص ۴۷۲.

و بعضی تقلید را تفسیر کرده‌اند به اینکه: «مقلد

فتاوی مجتهد خود را بر گردن خویش می‌گذارد»،^۱ و

لکن این تفسیر خالی از اشتباه نیست؛ زیرا تقلید از باب

تفعیل است که به دو مفعول متعدی می‌گردد، شما

می‌گویید: قلّدتَه السَّیْفَ فتقلّد به (شمشیر را بر گردن

او انداختم و او این چنین کرد) و این به خلاف تقلّد از

باب تفعّل است؛ زیرا فاعل تقلّد، اوّل مفعول از باب

تقلید است.

و خلاصه کلام آنکه: مقلّد اعمال خود را بر

رقبه مفتی می‌اندازد. و اگر معنای تقلید عبارت

از: اخذ فتاوی مجتهد باشد و آنها را بر گردن

خود بیندازد، عامی در این صورت متقلّد است نه

مقلّد.

و بعضی گفته‌اند:

در این کلام «تقلید مجتهد» مجاز در حذف وجود دارد و در اصل می‌بایست گفته شود: «تقلید

العامی فتاوی المجتهد علی رقبه نفسه»؛ و در این هنگام مقلّد همان عامی خواهد بود و

متقلّد نیز خودش می‌باشد. و اما امری که در او تقلید کرده است فتاوی مجتهد است نه

اعمال خودش.

ولی ناگفته نماند که این تعبیر بعید از

اصطلاح می‌نماید.

^۱ فقه الشیعة، ج ۷، ص ۴۷.

و بعضی دیگر گفته‌اند:

تقلید عبارت است از: التزام به رأی مجتهد و

توطین نفس بر عمل مطابق با فتوای او.^۱

ولی در این تعبیر اشتباه وجود دارد: این فرد بین

تقلید و بیعت خلط کرده است؛ چون بیعت دارای این

مفهوم می‌باشد، و امّا تقلید پس برای شما روشن شد که

عبارت از: قرار دادن قلاده در گردن است؛ و چه بسا

منطقه تقلید و دائره آن در استعمال توسعه می‌یابد، پس

گفته می‌شود: فلانی شمشیر را به گردنش انداخت،

در حالی که شمشیر قلاده نیست و او را بر گردن نیز قرار

نمی‌دهد بلکه او را حمایل می‌کند، ولی از باب تشبیه

سیف به قلاده و حمایل را به جعل بر رقبه، این استعمال

صحیح می‌شود؛ و چه بسا که دامنه استعمال نیز فراتر

از این مقدار رود و تقلید در امور غیر محسوسه نیز

استعمال گردد از جهت تشبیه به امر محسوس، و گفته

می‌شود: فلانی وزارت را بر عهده او گذاشت (قَلَّده

الوِزَارَةَ) و یا: قَلَّده الخِلاَفَةَ و از این قبیل است که گفته

^۱ العروة الوثقی، ج ۱، ص ۵.

می شود: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم قلّدها
علیّاً؛ خلافت را بر عهده علی گذاشت. و ما نحن فیه از
این قبیل است؛ چون عامی اعمال و افعال خویش را بر
رقبۀ مفتی می گذارد و اعمال از امور محسوسه
نمی باشند؛ زیرا آنچه بر رقبۀ مفتی گذارده می شود
وزر و مسئولیت اعمال است.

و در هر صورت آنچه که ما ذکر کردیم همان
معنای تقلید است. و بر شما روشن گشت که
تقلید در اعتقادیات عبارت از نفس اعتقاد، و در
اعمال عبارت از خود عمل است.

و اما تعابیر دیگر که در کلام فقهاء متداول
است به اینکه: تقلید عبارت است از: اخذ و قبول
کلام غیر و یا توطین نفس و غیر اینها، یا غلط
می باشند و یا اینکه

تعبیر به لوزام تقلید است نه خود تقلید.^۱

۱ در اینجا مرحوم حلّی - قدّس سرّه - به نکته‌ای بسیار مهمّ و حیاتی و قابل توجه اشاره می‌کنند که فهم این نکته برای افرادی که مفاهیم و معانی دیگری را برای تقلید ذکر کرده‌اند، ظاهراً حاصل نشده است، و این نکته عبارت است از: کیفیت نگرش عامی به مجتهد در مقام عمل. عامی در ارتباط با مجتهد صرفاً به پذیرش رأی و تقبّل کلام و فتوای مجتهد بسنده نمی‌کند بلکه او را جانشین رسول خدا و ائمه قرار می‌دهد و غیبت صاحب ولایت تکوینیّه ارواحنا فداه را بدین وسیله جبران می‌نماید و کلام و رأی او را رأی حضرت ولیّ عصر عجلّ الله تعالی فرجه الشریف به حساب می‌آورد و مسئولیت افعال و اعمال و اعتقادات خود را بر عهده او و برگردن او می‌گذارد، به نحوی که ذمه خود را از زیر بار مسئولیت خارج می‌سازد و در روز قیامت بدین وسیله در مقام حساب و حشر و نشر با خدای متعال محاجّه می‌کند و خود را نسبت به اعمال انجام شده بریء الذمه قلمداد می‌کند، چه اینکه مجتهد بخواند یا نخواند. و لذا کلام او مسموع است و عذر او موجه. حال که چنین است چگونه ما می‌توانیم این جرأت را نسبت به خود روا داریم و این مسامحه و بی‌توجهی را در این مورد به کار بندیم و بدون توجه به عواقب وخیم و خطیر و فوق‌العاده هولناک و خطرناک، خود به استقبال این مسئولیت برویم و خود را به اهلّیت و سزاوار بودن برای این موقعیت حسّاس، اعلان و اعلام نماییم و خود به مردم بگوییم: های ای مردمان که می‌خواهید وزر و وبال و مسئولیت کارها و اعمال خود را بر گردن من بیندازید و از زیر بار تعهد و مسئولیت آن راحت شوید و همه عواقب و تبعات این فتواها را از خود دفع و رفع نمایید، بیایید و بارهای خود را بر عهده من قرار دهید و مسئولیت آنها را به من بسپارید و راحت و بی‌خیال، ذمه خود را از این همه بار مسئولیت خارج سازید که من بارکش خوبی هستم، و هرچه افراد بار خود را به گردن من بگذارند من آنها را بهتر می‌توانم حمل نمایم و چه بهتر که این بارها هرچه بیشتر و سنگین‌تر باشند و تعداد افراد رو به فزونی گذارد.

و به همین خطر و هراس است که بزرگان از فقهای سلف از پذیرش مسئولیت مرجعیّت به نهایت شدت احتراز می‌کردند؛ مانند مرحوم شیخ مفید که قبول حکم و فتوا را بر خود حرام نمود و درب خانه را به روی مراجعین بر بست تا اینکه از ناحیه مقدّسه مأمور به اشتغال به مسأله حکم و تقلید گردید - رحمة الله علیه رحمة واسعة -، و یا مانند مرحوم آیه الله العظمی حاج سید علی شوشتری شاگرد اعظم شیخ اعظم که بساط مرجعیّت و حکم را در شهر خویش برچید و به نجف اشرف مهاجرت نمود، و یا

نگرش عامی به موقعیت مجتهد و مسئولیت

خطر مرجعیت (ت)

مانند میرزای شیرازی - رضوان الله علیه - که پس از حکم فقهای عصر بر

[ادامه در صفحه بعد]

۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] مرجعیّت خود مانند مادر فرزند از دست داده می‌گریست، و یا همچون مرحوم آیه‌الله شیخ محمد حسین غروی اصفهانی که به مراجعین خود و متصدیان طبع رساله عملیه فرمود: «من کاری به طبع و نشر آن ندارم، می‌خواهید طبع کنید، می‌خواهید نکنید.» رحمة الله علیه، و یا مانند مرحوم آیه‌الله حاج شیخ زین‌العابدین غروی تبریزی که به تجّار و معاریف آن بلاد فرمود: «هر که می‌خواهد از من تقلید کند خودش پول طبع و استنساخ رساله را پردازد و ارتباطی به من ندارد.» و نیز مانند مرحوم علامّه والد آیه‌الله العظمی و حجته الأكبر که تا آخر عمر هر چه به ایشان اصرار شد که رساله عملیه‌ای حتّی فقط برای دوستان و تلامذه و ارادتمندان خویش به طبع برسانند به هیچ وجه حاضر نشدند و فرمودند: «هر که سؤال شرعی دارد بیاید و پرسد، ما رساله چاپ نخواهیم کرد و وزر و وبال آن را به گردن نخواهیم گرفت.» و نیز مانند مرحوم آیه‌الله العظمی حاج سید احمد کربلایی رضوان الله علیه که وقتی متوجّه شد او را برای ریاست و مرجعیّت در نظر گرفته‌اند، آن‌چنان برآشفّت و برآشوبید که داستانش برای همه ما موجب عبرت و اعتبار است، و نیز دیگران از فقهاء و اعظام از اهل فضل و معرفت و درایت که همگی از این منصب و مسؤلیّت دوری گزیدند و به شدّت احتراز کردند و وزر و وبال آن را به خود نخریدند و عواقب و تبعات آن را به عهده دیگران قرار دادند؛ رضوان الله علیهم جمیعاً و ألحقنا بهم فی السّعادة الأبدیّة و جنّات النّعم بمحمّد و آلّه الطّاهرین.

آری، اینان به کلام امام صادق علیه السّلام تأسی کردند که فرمود: **«و لا تَجْعَل رَقَبَتَكَ لِلنَّاسِ جِسْرًا»** (بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۲۶) و یا کلام

مولا امیرالمؤمنین علیه السّلام که فرمود: **«یا شَرِيحُ! إِنَّكَ جَلَسْتَ**

مَجْلَسًا لَا يَجْلِسُ فِيهِ إِلَّا نَبِيٌّ أَوْ وَصِيٌّ نَبِيٍّ أَوْ شَقِيٌّ» (الكافی،

ج ۷، ص ۴۰۶؛ من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۵).

و وای بر ما ثمّ وای بر ما که به این فرمایشات اخطارگونه و تذکرات خطیر

و محصل آنچه که ذکر شد این است که تقلید عبارت از: عملی است که مستند به فتوای فقیه باشد، و این استناد همان حجّت عامی است بر مولا در مقام

احتجاج، و به این حجّت اعمال خود را بر رقبه مفتی می گذارد.^۱

نقد نظر مرحوم صاحب کفایه در بیان معنای

تقلید

و لکن صاحب کفایه قائل شده است به اینکه

گوش نمی سپاریم و از کنار آنها به سادگی گذر می کنیم و روش و سیره بزرگان فقهاء و عرفای بالله را به دست نسیان سپرده ایم و گویی هیچ خبری از آخرت و عالم حساب و کتاب و حشر و نشر و عقاب نمی باشد و هر چه هست در همین دنیای فانی و دنی قرار گرفته و دیگر هیچ! آری، اگر مجتهدی خود را در مقام فتوا و مرجعیّت درنیورد و به این مطلب اعلان نکند و به انتشار و طبع و پخش رساله اقدام ننماید، اشکالی ندارد که پاسخ سؤال از مسأله شرعی را بدهد و بر طبق رأی و فتوای خود ابراز کند و این غیر از قبول مسئولیّت و پذیرش تعهد و بر عهده گرفتن عواقب و تبعات فتوا است.

۱۱ تعلیقه مرحوم والد، قدس سره:

و من می گویم: پس از اینکه شما معنای تقلید را لغّه و اصطلاحاً دانستید و بعد از اینکه این لفظ در ادله وارد نشده است، وقتی بخواهید که ملاحظه کنید که عامی هر چیزی را بر رقبه مفتی قرار می دهد پس ملاحظه کن کلام خود را که می گویی: عامی تقلید کرده است مجتهد را در عمل. پس بنابراین قلاده عبارت از: نفس عمل نیست بلکه قلاده، شیء دیگر است برای وصول به عمل؛ چون قلاده مفعول ثانی می خواهد که در اینجا محذوف است و «فی العمل» جار و مجرور است و آن غیر از مفعول ثانی است، پس محذوف عبارت است از: نظر در ادله؛ و حاصل کلام این چنین خواهد شد: عامی تقلید می کند مجتهد را از جهت نظر در ادله، در اعمال و افعالش. پس اعمال در رقبه مجتهد نیستند بلکه آنچه در رقبه او است همان نظر در دلیل است، و به همین جهت به او نایب گفته می شود.

تقلید عبارت از: مجرد اخذ فتوای فقیه است، و محال است که او عبارت از نفس عمل باشد؛ در آنجا که می‌گوید:

و مخفی نماند که وجهی برای تفسیر تقلید به نفس عمل نیست؛ زیرا واضح است که تقلید، سابق بر عمل است و الاً عمل بدون تقلید خواهد بود؛ فافهم.^۱

ولی در این کلام اشکال و ایراد است؛ زیرا مراد ایشان اگر لزوم عمل از روی تقلید است، پس واجب است که تقلید بر عمل سبقت گرفته باشد. پس اگر عمل، خود تقلید باشد لازم می‌آید که یک شیء در دو رتبه باشد. پس روشن است که تقلید گرچه شرط عمل است ولی لازم نیست که شرط سبقت داشته باشد بر مشروط بلکه باید مشروط با شرط آورده شود.

و به عبارت دیگر: حال تقلید، بالنسبة به عمل مانند حال استقبال است بالنسبة به نماز؛ و پر واضح است که معنایی برای تقدّم استقبال بر نماز نمی‌باشد

نظر مرحوم علامه طهرانی در بیان معنی تقلید

(ت)

^۱ کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقلید، فصل فی التقلید، ص ۴۷۲.

بلکه واجب است که نماز در حال استقبال به جهت قبله اتیان شود. و در ما نحن فیه باید عمل را بر کیفیت تقلید بجای آورد و بر جهت تقلید انجام داد نه اینکه تقلید مقدّم بر عمل شود. پس معنایی برای سبقت تقلید از عمل نیست چه رسد به اینکه گفته شود: سبقت تقلید، ضروری بر عمل است.

و اگر مراد صاحب کفایه این است که: مشروط متوقّف بر شرط است به تقدّم طبیعی و رتبی. پس اگر شرط مقدّم بر مشروط باشد دور لازم می آید، و در ما نحن فیه عمل متوقّف بر تقلید است، زیرا تقلید شرط عمل است؛ و اگر چنانچه حصول عنوان تقلید متوقّف بر عمل باشد، دور لازم می آید.

جواب از این اشکال این است: حصول عنوان تقلید گرچه متوقّف بر عمل است - چون واضح است که عمل خاص (همان عمل با استناد به فتوای مجتهد) عبارت از تقلید است - ولی نفس عمل متوقّف بر تقلید نیست بلکه آنچه که متوقّف بر تقلید است همان صحّت عمل است؛ پس موقوف، غیر موقوف علیّه است و دور نیز لازم نمی آید.

فصل دوم: وجوب یا عدم وجوب تقلید

عنوان تقلید موضوع برای حکم در شریعت

نمی‌باشد

لکن مخفی نماند که دلیلی از شرع نیامده است بر اینکه عمل عامی باید از روی تقلید از مفتی باشد؛ چون لفظ تقلید در مقام حجیت عمل عامی وارد نشده است و نیز در حجیت قول مجتهد نیامده است. و نیز موضوع حکم شرعی دیگر نمی‌باشد، مانند بقاء بر تقلید میّت و عدول از تقلید مجتهد؛ زیرا بقاء یا عدول از احکام مستفاد از دلیل لفظی نیستند، بلکه برای تعیین حکم بقاء و عدول، باید به عمومات ادلّه حجیت قول مفتی توجه نمود. و در این حال، تمامی این نقوض و ایرادات بر معنای تقلید رأساً ساقط می‌شوند؛ چون از قبیل تراشیدن سر بی‌صاحب خواهد بود.

و بالجمله از آنجایی که دلیلی وارد نشده است که عمل باید بر وجه تقلید واقع شود، و عنوان تقلید موضوع برای حکم در شریعت نمی‌باشد، دیگر سخن گفتن در این ابحاث بدون فایده و نتیجه خواهد بود؛ مضافاً به اینکه مجتهد

مسئولیت عمل عامی را متحمل نمی‌شود اگر در
اجتهاد خویش معذور باشد؛ چون شارع به عامی
امر کرده است که به دنبال مجتهد برود، پس آن
کسی که تحمل مسئولیت می‌کند شارع است نه
مجتهد، پس معنایی دیگر نخواهد داشت که
عامی اعمالش را بر رقبه مفتی بگذارد؛ زیرا شارع
واجب کرده است که به او رجوع نماید. و عملی
که مطابق این حجّت باشد صحیح است، چه
اینکه عامی در عمل استناد به قول مجتهد کند یا
نکند و چه اینکه ملتزم به قبول قول مجتهد باشد
یا نباشد و چه اینکه نفس خود را نسبت به عمل
بر طبق فتوا توطین نماید یا ننماید. پس زمانی که
عامی عملی را مطابق با رأی

مفتی قرار داد، این عمل صحیح می‌باشد و شارع
زائد بر این بر ما تکلیف نکرده است.

و به عبارت دیگر: پس از فراغت از عدم
وجوب احتیاط برای عامی، یا به جهت ادّعی
اجماعی که از شیخ انصاری شده است^۱ و یا به
خاطر عدم تمشی قصد وجه و لزوم تکرار در
بعضی از عبادات و یا به جهت عدم جواز احتیاط
برای او - از جهت اینکه عمل به احتیاط در همه
مسائل این چنین نیست که عامی را به اتیان به
تکالیف واقعیّه برساند؛ زیرا احتیاط محقق
نمی‌شود مگر با احتمال وجود تکلیف واقعی، و
اما عامی که در بسیاری از موارد برای او این
احتمال وجود ندارد، چگونه معقول است که
بتواند در همه احکام رعایت احتیاط را بنماید؟ -
و خلاصه کلام: پس از عدم وجوب احتیاط یا
عدم جواز آن، می‌گوییم:

وظیفه عامی متعیّن است در اینکه به مفتی
رجوع نماید یا اینکه جایز است به او مراجعه کند
تا از وظیفه خود پرسد و مفتی به او پاسخ دهد
و وظیفه او را روشن نماید. و در این هنگام مقلد
علم به وظیفه حاصل می‌کند و بر طبق آنچه
دانست عمل می‌کند و اگر عملی انجام دهد

^۱ فرائد الأصول، ج ۱، مباحث القطع، ص ۷۱.

عملش صحیح می‌باشد؛ چون شارع فتوای مجتهد را در این حال بر او حجّت گردانیده. و بنابراین صرف مطابقت عمل با حجّت برای صحّت کفایت می‌کند و دلیل، بیش از این بر وجوب رجوع عامی به مجتهد دلالت ندارد.

و شما اطلاع دارید به اینکه یکی از این امور اربعه - یعنی سؤال از مفتی و پاسخ او و علم عامی و عمل او - تقلید نمی‌باشد. اما سه مسأله اوّل که واضح است، و اما اخیر باید گفت که: صرف عمل، تقلید به حساب نمی‌آید بلکه تقلید - چنانچه پیش از این گذشت - اتیان عمل است به نحوی که ثقل آن را بر عنق مفتی قرار دهند و واجب نیست این معنا بر عامی، و آنچه بر او واجب است نفس عمل می‌باشد.

و محصل آنچه گفته شد این است: پس از اینکه لفظ تقلید در مقام حجّیت وارد نشده است یا در اینکه تقلید، موضوعی برای حکمی از احکام است،

در حالی که سند روایت احتجاج ضعیف می باشد
که فرمود: «فَلِلْعَوَامِ أَنْ يُقَلِّدُوهُ»، ما از لزوم تحقیق این
عنوان خلاصی می یابیم، بلکه واجب است بر ما که
در ادله حجّیت قول مفتی نظر بیندازیم و این مسأله
ربطی به عنوان تقلید ندارد.^۱

بحث در بدیهی و فطری بودن جواز تقلید

نظر صاحب کفایه مبنی بر بدیهی و فطری بودن

جواز تقلید

مرحوم صاحب کفایه - قدس سره -

می فرماید:

مخفی نماند که جواز تقلید و رجوع جاهل به
عالم فی الجملة امر بدیهی و جبلّی و فطری است
که نیازی به دلیل ندارد و الا لازم می آید که باب
علم به جواز تقلید برای عامی مطلقاً به نحو

۱) البته چنین حکمی نسبت به حدیث احتجاج کم لطفی است؛ زیرا
هم چنان که خود ایشان پیش از این ذکر کردند و ما مفصلاً بیان کردیم، فقیه
برای تشخیص صحّت انتساب حدیث به معصوم علیه السّلام نیاز چندانی
به سند حدیث ندارد بلکه اگر دارای اصطلاح در فقه و فهم در حدیث باشد
می تواند نسبت به صحّت و یا عدم آن اظهار رأی نماید؛ چنانچه مرحوم شیخ
در رسائل در ذیل این روایت شریف چنین می فرمایند: «و دلّ هذا الخبر
الشریف اللائح منه آثار الصدق...»*

و با توجه به تعابیر وارده در حدیث احتجاج، هیچ جای شکی برای فقیه در
صحّت انتساب به امام علیه السّلام باقی نمی ماند و تشکیک در انتساب،
کم لطفی محسوب می شود.

*. فرائد الأصول، ص ۱۴۱ و ۳۰۴.

غالب، مسدود باشد؛ چون از معرفت دلیلی که دلالت بر جواز تقلید کند در کتاب و سنت عاجز است و تقلید در این مسأله نیز ممکن نیست، چون دور لازم می‌آید یا تسلسل.^۱

و حاصل مطلب اینکه: رجوع جاهل به عالم از امور فطریّه‌ای است که در طبع انسان موجود است؛ بلکه در طبع حیوان نیز بما هو حیوان موجود می‌باشد، و به همین جهت است که شما می‌بینید که وحوش و اغنام و بعضی از حشرات از اعلم و اقوای خود در دویدن و فرار و بعضی از امور عادی تقلید می‌کنند.

اشکال محقق اصفهانی بر کلام صاحب کفایه،

و نقد آن

و مراد صاحب کفایه از بدیهی و جبلی و

فطری، یک امر است، و دلیلی

^۱ کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقليد، فصل فی التقليد، ص ۴۷۲.

ندارد که بر ایشان اعتراض گردد به اینکه این امور متفاوت و متغایر می‌باشند و نمی‌شود که مستند تقلید، جمیع این امور باشد.^۱ سپس استدلال کرده است به اینکه: اگر نفس وجوب تقلید، تقلیدی باشد، دور یا تسلسل لازم می‌آید.

بدان: مقام و ما نحن فیه بعینه نظیر مقام وجوب اطاعت است؛ چنانچه در آنجا گفته‌اند که: وجوب اطاعت، عقلی است نه شرعی و الا دور یا تسلسل لازم می‌آید؛ زیرا هر وجوب اطاعتی نیاز به جعل وجوب اطاعت دیگر دارد برای این وجوب. و مراد از وجوب همان وجوبی است که عقل بالفطره حکم به آن می‌نماید، نه اینکه عقل حکم به آن می‌کند چون کشف از وجوب شرعی کرده است. و تسلسل یا در سلسله علل واقع می‌شود و یا در سلسله معلولات.

اما در سلسله علل در کتاب شمسیه چنین آمده است:

استحالة تسلسل، متوقف بر حدوث عالم است؛ و اما بر فرض قدم عالم پس تسلسل در علل محال نمی‌باشد؛ چون ممکن است علل غیر

^۱ قابل ذکر است که این اشکال و اعتراض توسط محقق اصفهانی کمپانی - رضوان الله علیه - در نهاية الدراية، ج ۶، ص ۳۹۹، مطرح شده است.

متناهیة در ازمنهٔ غیر متناهیة تحقق یابند.^۱

و ظاهر مطلب این است که تسلسل در مرحلهٔ علل نیز مستحیل می‌باشد، گرچه بنا را بر قدم عالم بگذاریم؛ چون فرض وجود اوّل معلولات، مساوی با فرض وجود علّت او است، و فرض وجود علّت او مساوی با فرض وجود علّت علّت او است، و همین‌طور إلى ما لا نهاية له. پس مادامی که علّة العلل محقق نشده است معقول نیست که آخر معلولات متحقق شود، و چون نهایتی برای وجود علّة العلل نمی‌باشد و توقّف منتهی به حدّ ثابتی نمی‌شود، در خارج معلولات متکثره پیدا نخواهند شد؛ و در این هنگام حصول اوّلین معلول در خارج مستحیل خواهد بود.

^۱ تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الرسالة الشمسیة، ص ۵۱.

و اما تسلسل در ناحیه معلولات اشکالی ندارد؛ زیرا علّت اولیٰ بالفرض موجود است، و از آن طرف ترتّب معلولات طولیّه غیر متناهیّه بر علّت اولیٰ در وجود ایرادی ندارد؛ چون اصل آنچه که وجود متوقّف بر آن است، که همان علّت العلل باشد، روی فرض متحقّق است. آری، لازمه تسلسل در ناحیه معلولات، ابدیّت و سرمدیّت عالم است؛ زیرا اگر فرض کنیم که عالم تا حدّ خاصی محدود است، معلولات نیز منتهی به حدّ خاص خواهد بود و تسلسل لازم نمی‌آید. پس در فرض تسلسل، مانعی از سرمدیّت عالم وجود ندارد؛ چنانچه واضح و آشکار است.

و به عبارت دیگر، فرق بین علل و معلولات در این است که در مراتب علل از آنجا که وجود ادنی معلولات، متوقّف است بر اعلی العلل، و اعلی العلل به حدّ خاص منتهی نمی‌شود، پس تحقّق ادنی المعلومات در خارج ممکن نخواهد بود. و اما در مراتب معلولات از آنجا که اصل وجود علّة العلل مفروض است در خارج، وجودات غیر متناهیّه در خارج بر آن مترتّب خواهند شد.

**وجوب تقلید شرعی است لکن طریق وصول
عامی به آن فطرت و جبلّت او است**

وقتی این مطلب روشن شد بدان: در باب اطاعت اگر قائل به وجوب شویم، اگرچه تسلسل لازم می‌آید، لکن تسلسل در مرحله معلولات واقع می‌شود؛ زیرا اصل وجوب که وارد بر متعلق - مثل نماز و روزه و امثال اینها - است بر اساس فرض موجود است، و مترتب می‌شود بر آن، حکم دیگری که معلول آن است به واسطه وجوب اطاعت. حال این اطاعت از آنجا که از افعال می‌باشد نیاز به بعث دارد که وجوب دیگری است، و هكذا... پس بر این اساس، بر وجوب اوّل - که بالفرض موجود است و وارد بر متعلق خود می‌باشد - وجوبات غیر متناهی به تعداد اطاعت‌های غیر متناهی، مترتب می‌گردد، و محذوری در بین نخواهد بود بعد از اینکه شما از امکان تسلسل در مرحله معلولات مطلع گشتید.

پس اگر فرض کنیم که مانحن فیه - که
احتیاج تقلید به وجوب شرعی می باشد - نظیر
باب اطاعت است، محذوری در تسلسل نخواهد
داشت.^۱

و ظاهراً مراد صاحب کفایه - قدس سره - نیز
این نیست که فرموده: «وجوب تقلید، فطری
است»،^۲ فطری عقلی باشد که به جعل شرعی
حاصل نمی شود، هم چنان که در باب اطاعت نیز
این گونه است؛ چون در ذیل کلام خود که
فرموده است:

و إلّا لزم سدّ باب العلم به علی العامی [مطلقاً]
لعجزه عن معرفة ما دلّ علی وجوب التقليد [علیه] کتاباً
و سنّة.

این مطلب روشن می شود به اینکه وجوب
تقلید یک وجوب شرعی است که در کتاب و

۱ مسأله تسلسل ظاهراً آن طور که باید برای ایشان حلّ نشده است و لذا
قائل به جواز تسلسل در سلسله معلولات می باشند. باید توجه داشت که
مقصود از معلول، تحقق تعین خارجی در سلسله طولیه است نه عرضیه؛ و
به عبارت دیگر: تحقق یک وجود و موجود سعی، با تحقق یک موجود
محدود و واحد فرق می کند؛ و اگر ما ابتدائیت علّت را لازم و واجب
دانستیم، اختتامیت معلول را نیز باید لازم بدانیم و به صرف اینکه بر اساس
تخیل و توهم بگوییم: چه اشکالی دارد؟! مسأله حلّ نمی شود. و اگر گفته
شود که: اسماء و صفات - علّت اولی - لا إنتهاء است، پاسخ همان است که
عرض شد، یعنی وجود آنها وجود سعی است نه محدود و مضیق؛ و این چه
ربطی به سلسله علّیت دارد؟

۲ کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ۴۷۲.

سنت وجود دارد، لکن طریقی برای کشف این حکم شرعی نسبت به عامی وجود ندارد مگر فطرت و جبلت او.

بنابراین وجوب تقلید مانند وجوب اطاعت، از احکام فطریّه عقلیه‌ای که مدخلیتی برای شرع در آن نیست نمی‌باشد، بلکه وجوب آن وجوب شرعی است، غایت امر این است که مجتهد به واسطه نظر به کتاب و سنت، آن را می‌شناسد و عامی از آنجا که عاجز از معرفت آن است به این طریق، آن را به طریق فطری می‌شناسد. پس فطرت کاشف از حکم شرعی است؛ چون پر واضح است که اگر طریق، منحصر به فطرت نباشد تسلسل لازم می‌آید؛ چون وجوب تقلید اگر خود

تقلیدی باشد، پس نفس این مسأله نیاز به تقلید دارد، حال خود وجوب تقلید نیز احتیاج به تقلید دیگر دارد، بنابراین تسلسل حاصل خواهد شد.

و نیز مخفی نماند که این تسلسل در سلسله علل است؛ چون جواز اصل تقلید متوقف بر تقلید دیگر است، و آن نیز بر تقلید ثالث مبتنی است، و کلام به علّت موجود روی فرض منتهی نخواهد شد، پس باطل خواهد بود. و این به خلاف مسأله وجوب اطاعت است؛ چون اصل وجوب که تعلق به فعل دارد، بر اساس فرض موجود است، بنابراین تسلسل در سلسله معلومات محقق است.

فایده ادله وارده در شریعت بر وجوب تقلید

و به واسطه آنچه گذشت شما متوجه خواهید شد که جمیع ادله‌ای که در شرع بر جواز تقلید وارد است یا بر وجوب تقلید، نه نفعی برای مجتهد دارد و نه نفعی برای مقلد. اما برای مجتهد، گرچه او به این ادله نظر می‌کند و وجوب تقلید یا جواز آن را استنباط می‌نماید، ولی این استنباط از آنجا که او مجتهد است فایده‌ای برای او ندارد. و نیز برای مقلدین او نیز بی‌فایده است؛ چنانچه گذشت که اصل مسأله وجوب تقلید، دیگر تقلیدی نیست. و نیز نفعی برای عامی

ندارد؛ چون متمکن از نظر در این ادله نیست، بلکه طریق او برای کشف این حکم، منحصرأً از طریق باطن است که همان اقتضای فطرت و جبّلت او است.

آری، این ادله نافع است بالنسبة به خصوص کسی که متمکن از اجتهاد است در این مسأله نه غیر این مسأله، البتّه در صورتی که بنا را بر جواز تجزیّ در اجتهاد بگذاریم، لکن شما فساد آن را پیش از این متوجّه شدید.

اگر ایراد شود که: پس فایده این ادله چیست که در شرع دلالت بر وجوب تقلید دارند؟ در پاسخ می‌گوییم: این ادله، ادله بر وجوب تقلید نمی‌باشند، بلکه تذکار و تنبّهی است برای فطرت و جبّلت؛ و لذا در منطق ذکر کرده‌اند که استدلال بر بدیهیات و ضروریات ممکن نمی‌باشد، بلکه ذکر می‌شود چیزی که منبّه و مذکر این امور می‌باشد.

و محصل آنچه ذکر شد این است: آنچه صاحب کفایه فرموده است که: «فطرت و جبّلت کشف از وجوب تقلید می‌کند و الاّ تسلسل لازم می‌آید» امری است

متین و چاره‌ای جز پذیرش آن نمی‌باشد.^۱

۱^۱ تعلیقۀ مرحوم والد، رضوان الله علیه:

من می‌گویم: عامی در ابتدای امر این چنین نیست که تقلید بالنسبة به او فطری باشد مگر اینکه باب اجتهاد و احتیاط بر او مسدود باشد؛ چون واضح است در صورت تمکن از اجتهاد گرچه به تحصیل مقدمات اجتهاد بالنسبة به اعمال لاحقۀ باشد، یا اینکه متمکن از احتیاط باشد، فطرت او با وجوب اتباع قول عالم بدون دلیل احساس تنافی نمی‌کند؛ بلکه ممکن است که وظیفه او شرعاً همان اجتهاد باشد و نظر در کتاب و سنت، یا اینکه وظیفه او احتیاط باشد؛ پس چاره‌ای جز انسداد این دو باب (اجتهاد یا احتیاط) بر او نیست تا اینکه طریق او منحصر در تقلید باشد، پس فطرت او حکم به وجوب تقلید می‌نماید.

و معلوم است که ممکن نمی‌باشد انسداد این دو باب به واسطه رجوع به مفتی در مسأله تقلید، و تقلید از او در خصوص این مسأله، بر او منسده نیست؛ زیرا کلام در اصل تقلید است.

پس در این حال باید گفت: یا اینکه اجتهاد برای او در خصوص این مسأله واجب است و یا اینکه علم قطعی به عدم وجوب اجتهاد و احتیاط برای او حاصل شود، گرچه به تعلیم فقیه و سؤال از فقهای کثیره باشد که برای او علم حاصل گردد. و بر هر دو تقدیر دیگر وجوب تقلید فطری نخواهد بود بلکه وجوب آن شرعی است و در کتاب و سنت نیز وارد است؛ پس یا اینکه عامی در تحصیل این وجوب اجتهاد می‌کند، و یا اینکه علم به وجوب برای او حاصل می‌شود. (منه عفی عنه)*

* حقیر گوید: در اینکه مرحوم والد - قدس الله نفسه - در مقام اثبات وجوب شرعی مسأله تقلید می‌باشند، باید مطالبی روشن و واضح گردد: مطلب اوّل: در اصل وجوب شرعی است که مناسب است نسبت به آن قدری مسأله روشن شود، پس می‌گوییم: وجوب، چه در معنا و مفهوم عرفی خود و چه در اصطلاح شرع و دیانت، به معنای الزام و سدّ احتمال مخالف است، حال چه این وجوب فطری باشد و یا عقلی و یا عرفی و یا شرعی؛ یعنی مولا یا هر مبدأ دیگر، مطلبی را متوجّه انسان می‌کند و راه احتمال مخالف و معارض آن را نیز مسدود می‌نماید و اتیان به آن مسأله، برای انسان الزامی می‌باشد؛ و این الزام از ناحیه مبدأ و منشأ الزام نشأت گرفته است، گرچه مبدأ و منشأ آن متعدد باشد.

من باب مثال، تعدّد شرعی مانند توارد علل مختلفه بر معلول واحد، فرضاً کسی نذر کرده است که نمازش قضا نشود که در این صورت وجوب اداء نماز اوّل و بالذات و بالأصالة متوجّه خود صلاة شده است و ثانیاً متوجّه نذری که نسبت به اداء آن تعلق گرفته است، و در امور اجتماعی نیز مانند

حضرت علامه طهرانی وجوب تقلید را شرعی

می‌دانند (ت)

الزام قانونی بر رعایت موازین اجتماعی و نیز حکم حاکم شرع بر این رعایت
و امثال ذلک. [ادامه در صفحه بعد]

تبیین و تقریر نظریهٔ مرحوم علامه در شرعی
بودن وجوب تقلید (ت)

تبیین وظیفه عامی در فرض علم اجمالی به وجود

تکالیف شرعی

تحریر عامی با فرض علم اجمالی به وجود

تکالیف شرعی

حال اگر شما می‌خواهید که مسأله روشن گردد به نحوی که شبهات مرتفع شوند، و طریق واضح از بین ابرهای تیره و تار و ظلمت آشکار شود، پس بدانید:

یک فرد عامی که جاهل به حکم واقعی است مانند وجوب اذان و اقامه، در حالی که علم اجمالی به وجود تکالیف در شریعت دارد، تکالیفی که چاره‌ای از تخلص از آنها نمی‌باشد، متحریر می‌شود در سلوک طریق بالنسبه به وصول به این حکم واقعی، بین اینکه طریق اجتهاد را طی کند، و بین اینکه طریق تقلید را بپیماید به واسطه رجوع به کسی که می‌داند، و بین احتیاط. لکن جواز سلوک هر کدام از این طرق ثلاثه،

مختلفٌ فيه است و در این صورت قطع به تعین هیچ کدام از این طرق پیدا نمی‌کند.

بیان طرق ثلاثه برای خروج عامی از تحیر

اما سبیل اجتهاد: که عامّه آن را انکار کرده‌اند و قائل به لزوم تقلید از یکی از ائمهٔ اربعه شده‌اند؛ و بعضی قائل به وجوب آن شده‌اند، مانند برخی از اخباریین در عین اینکه منکر احتیاط نیز می‌باشند؛ و گروه سوّم قائل به جواز تقلید به معنای اخص شده‌اند، مانند مشهور و آن را یکی از طرق رسانندهٔ به واقع برشمرده‌اند.

و اما راه تقلید: پس بعضی آن را واجب دانسته‌اند، مانند برخی از عامّه؛ و بعضی آن را حرام شمرده‌اند، مانند اخباریین؛ و گروه سوّم آن را مباح دانسته‌اند، هم‌چون مشهور از علمای ما، رضوان الله علیهم.

و اما سبیل احتیاط: پس بعضی آن را حرام دانسته‌اند، چون احتمال قصد وجه و تمیز ممکن نیست و نیز موجب تکرار و امثال آن خواهد شد؛ و بعضی دیگر جایز دانسته‌اند و آنها کسانی هستند که اشتراط این امور را در عبادت لازم نمی‌دانند.

مضافاً بر اینکه عامی اگرچه به موارد خلاف در این طریق‌ها مطلع نمی‌باشد، لکن در ابتدای

امر در نزد خود احتمال می‌دهد که یکی از این طرق را متعیناً به ناچار باید بپیماید؛ هم‌چنان‌که احتمال می‌دهد که به یکی از اینها نباید عمل نمود، و نیز احتمال می‌دهد که سلوک به همه اینها جایز است. پس در این حال باب وصول به حکم واقعی بر او منسد می‌شود، مانند اذان؛ چون احتمال می‌دهد که از سلوک به هر یک از این راه‌های ثلاثه از اجتهاد و تقلید و احتیاط، منع شده باشد. لکن از آنجا که می‌بیند خود اجتهاد در حکم واقعی نیز فعلی از افعالی است که برای آن در شریعت حکم مقرر شده است، پس می‌فهمد که راه‌های متصوره وصول به این حکم نیز سه راه می‌باشند:

انحصار طریق وصول به اجتهاد احکام واقعی،

در تقلید

راه اوّل: اجتهاد در مسأله جواز اجتهاد در

حکم واقعی اوّل، و عدم جواز.

راه دوّم: تقلید است به این معنا که رجوع به
غیر نماید در اینکه اجتهاد در حکم واقعی جایز است
یا نه؟

راه سوّم: احتیاط است و آن این است که: در
این مسأله احتیاط کند.

و هم‌چنین تقلید در حکم واقعی نیز فعلی از
افعال است و چاره‌ای نیست که از حکم آن مطلع
شود. پس در این حال می‌بیند که سبب متصوره
وصول به حکم واقعی، منحصر است در اجتهاد
و تقلید و احتیاط. و کذلک احتیاط در حکم
واقعی فعلی از افعال است و به ناچار باید نسبت
به حکم جواز یا حرمت آن، اطلاع حاصل نماید،
یا به اجتهاد یا به تقلید و یا به احتیاط. پس راه‌ها
در هر کدام از راه‌های موصله به حکم واقعی نیز
سه راه خواهد بود؛ چون باید به وسیله اجتهاد یا
تقلید یا احتیاط، بر هر کدام از اجتهاد و تقلید و
احتیاط مطلع گردد.

لکن شما به تأمل در می‌یابید اینکه بعضی از
این راه‌های ثلاثه در این مقام غیر معقول است.
اما بالنسبه به احتیاط، پس احتیاط غیر معقول
است بالنسبه به هر کدام از این سه طریق؛ زیرا
احتیاط در اجتهاد معنا و مفهومی ندارد، چون
معنای احتیاط عبارت از اتیان فعل است بر
وجهی که قطع حاصل شود که حکم واقع

به دست آمده است و انجام شده است. پس
اجتهادی که حکمش مشکوک^۱ فیه می باشد و نیز
دائر بین وجوب و حرمت و جواز است، احتیاط
در آن بدین معنا است که هم اجتهاد کند و هم
اجتهاد نکند؛ که این واضح البطلان است.

و هم چنین احتیاط در تقلید نیز معنا و مفهومی
ندارد؛ زیرا حقیقت احتیاط در تقلید این است که
هم تقلید کند و هم نکند و بر همین قیاس است،
احتیاط در احتیاط. پس وقتی احتیاط از طرق
موصلة به اجتهاد و تقلید و احتیاط خارج گشت،
راه های وصول به حکم واقع، دو راه خواهد بود.
حال شما با تأمل متوجه خواهید شد که
اجتهاد در اجتهاد نیز معنا و مفهومی ندارد؛ چون
اگر شما در اصل جواز اجتهاد در حکم واقعی
تشکیک کنید و احتمال حرمت آن را بدهید، پس
دیگر متمکن از وصول به حکم نفس این اجتهاد
به واسطه

اجتهاد نخواهید شد؛ زیرا مشکوک جواز طبیعت
اجتهاد است و حکم امثال در تسری و عدم تسری،
واحد است. بنابراین، سبیل وصول به حکم اجتهاد،
منحصر در تقلید است.

و نیز متوجّه می‌شوید که تقلید در تقلید
معنایی ندارد؛ چون اگر شما در اصل جواز تقلید
در حکم، شک کردید و احتمال حرمت آن را
بدهید، پس دیگر متمکن از وصول به حکم آن
به تقلید نمی‌باشید، تقلیدی که خود در جواز آن
مشکوک می‌باشد؛ زیرا مشکوک، جواز طبیعت
تقلید است نه بعضی از افراد تقلید.

و اما احتیاط، پس ممکن نیست که حکم آن
از احتیاط استفاده شود - چنانچه روشن
گشت -، لکن منعی از تقلید در احتیاط نیست یا
اینکه در آن اجتهاد کند. پس بنابراین شما
درمی‌یابید این راه‌های سه‌گانه که در ابتدای امر
محتمل به نظر می‌رسیدند، در نظر دوّم به دو راه
بازگشتند، و دو راه از آنها به سبیل واحد متحوّل
شدند، و یکی از آنها در نظر سوّم به دو راه متغیّر
گردید.

پس محصلّ از آنچه ذکر شد این است که:
طریق برای وصول به ادراک اجتهاد در احکام
واقعیّه، منحصر در تقلید است؛ و طریق در درک

حکم تقلید در احکام واقعیّه، منحصر است در
اجتهاد؛ و طریق در درک حکم احتیاط در احکام
واقعیّه، منحصر است به اجتهاد و تقلید.

استقلال عقل در حکم به وجوب تقلید، پس از

انسداد باب اجتهاد و احتیاط

و لکن مجتهد در احکام واقعیّه، از آنجا که
ممکن نیست برای او تقلید در خودِ جواز اجتهاد
و عدم جواز اجتهاد خودش، باید تحصیل قطع
به جواز بنماید.

و اما مقلّد عامی، از آنجا که متمکّن نیست از
اجتهاد در نفس جواز تقلید خود در احکام
واقعیّه، و پیش از این نیز روشن شد عدم
معقولیّت احتیاط در این مسأله، پس بعد از
انسداد این دو باب، وظیفه او منحصر به تقلید
خواهد بود به حکم عقل؛ زیرا تقلید در مسأله
جواز تقلید اگرچه صحیح نمی باشد - چنانچه
پیش از این گذشت - لکن این در صورتی است
که باب دیگر برای معرفت حکم تقلید

منسَدّ نشده باشد؛ و امّا در صورت انسداد سایر ابواب با فرض تکالیف واقعیّه، پس عقل مستقلّ به وجوب تقلید خواهد بود. ولی باید توجّه داشت که این تقلید فقط به حکم عقل است پس از انسداد باب اجتهاد و احتیاط، نه بالنسبه به خود عقل ابتدائاً و نه به حکم فطرت و جبلّت؛ چنانکه صاحب کفایه ذکر فرموده است.

حکم فطرت بر رجوع مکلف به مجتهد در

مسأله جواز تقلید

و لکن ممکن است این نکته مطرح گردد که: قضیه یک فرد عامی به این مراتب و مراحل که ذکر شد نمی‌رسد؛ زیرا عامی در ابتدای امر از آنجا که در سلوک طریق اجتهاد و تقلید یا احتیاط در احکام واقعیّه متحیر است و در جواز طبیعت اجتهاد شک می‌باشد - چه اینکه در احکام واقعیّه باشد یا در خود مسأله اجتهاد - و نیز در طبیعت تقلید و طبیعت احتیاط شک داشته است، نسبت به تکلیف خود، مانند معلق بین السماء و الأرض، متحیر خواهد شد؛ زیرا گرچه متمکن از اجتهاد در احکام واقعیّه است یا اینکه در خود مسأله اجتهاد متمکن از اجتهاد می‌باشد، لکن پس از شک در جواز اجتهاد، تمکن از اجتهاد

برای او فایده‌ای نخواهد داشت، و در این حال علم اجمالی او به تکالیف واقعیّه به حسب فطرت و حکم جبلّت، او را برمی‌انگیزاند که به غیر مراجعه کند و از حکم مسأله جواز تقلید و عدم آن سؤال نماید؛^۱ پس آنچه که به آن مراجعه کرده است و از آن استمداد جسته است در ابتدای

امر، از احکام فطریّه و جبلّیه است نه از احکام عقل در وقت انسداد. پس آنچه را که صاحب کفایه ذکر کرده‌اند متین می‌باشد و چاره‌ای از پذیرش آن نیست.^۲

۱ تعلیقه مرحوم والد، قدس سرّه:

من می‌گویم: فرد عامی که متحیر است در طریق وصول به حکم واقعی، به اجتهاد یا به تقلید یا به احتیاط، و نیز با تحیر او در تعیین یکی از این طرق، به اجتهاد یا به تقلید یا به احتیاط با فرض تمکن او از اجتهاد، دیگر فطرت به او حکم به تقلید و رجوع به غیر نمی‌کند، بلکه فطرت بر او حکم به اجتهاد می‌کند؛ زیرا اگر باب منحصر در اجتهاد و تقلید باشد، فطرت انسانی قضاوت می‌کند به اینکه تحصیل علم به واقع با نظر و اجتهاد، اولی از تقلید و متابعت غیر علی العمیاء است؛ و در این حال او به حکم فطرت و جبلّت از طریق وصول به حکم واقعی فحص می‌نماید. بنابراین باید قائل به این مسأله شد که فطرت حاکم به اجتهاد و تقلید است. (منه عفی عنه)*

* و فیه ما لا یخفی؛ چنانچه گذشت و لذا تکرار نمی‌کنیم.

۲ مضافاً به اینکه - چنانچه قبلاً ذکر شد - یک فرد عامی از همه جایی خبر، مگر اصلاً می‌تواند نسبت به احکام، اجتهاد و یا احتیاط کند؟ گرچه استعداد و هوش بوعلی را داشته باشد! بنابراین به طور کلی طرح این مسأله - چنانچه در تعلیقه مرحوم والد - قدس سرّه - آمده بود - اصلاً جایی ندارد و خارج از محط بحث می‌باشد. علاوه بر این مگر اجتهاد، یک شبهه برای انسان حاصل می‌شود تا اینکه عامی خود را مخیر در اجتهاد و عدم آن بداند، باید سال‌ها

ولی در اینجا باید متذکر شد که تقلید عامی در حکم مسأله جواز تقلید در احکام واقعیّه، فطری است نه مطلق تقلید، گرچه در احکام واقعیّه ابتدائاً باشد.^۱

وظیفه عامی در صورت عدم تمکن از اجتهاد،

تقلید یا احتیاط می باشد

تمام این بحث‌ها و سخنان در صورتی است که عامی متمکن از اجتهاد در حکم واقعی، یا متمکن از اجتهاد در حکم جواز اجتهاد و دو قسم دیگر آن باشد، ولی در اصل جواز اجتهاد شاک باشد. و اما اگر متمکن از اجتهاد در دو مرحله نبود و برای او اصلاً قوه استنباط نمی باشد، در این حال امر او در احکام واقعیّه اولیّه دائر است بین تقلید و احتیاط. پس اگر عقل او مستقلّ به عدم جواز احتیاط باشد به جهت لزوم عسر و حرج یا اینکه قطع به عدم جواز احتیاط به واسطه دلیل خارجی پیدا کند، در این صورت عقل او

درس بخواند آیا بشود یا نشود. و آیا یک فقیه را می توان سراغ گرفت که از ابتدای بلوغ - غیر از چند نفر معدود - رأساً به اجتهاد در تکالیف پرداخته باشد؟ بلکه سال‌ها و سال‌ها با جدّ و کوشش اکید توانسته‌اند به مرحله اجتهاد پا بگذارند، و بدین جهت است که مرحوم آخوند از ابتدا می گوید: «فطرت و جبلّت، حاکم بر جواز بلکه وجوب تقلید برای عامی می باشد.»

۱ حتی در احکام واقعیّه، فطری است؛ زیرا چاره‌ای جز تقلید برای او تا سال‌های سال پس از بلوغ باقی نمی ماند، و این یک مسأله تکوینی است نه اعتباری و تخیلی، و حاکم در مسائل تکوینی عقل و فطرت است؛ فلا تغفل.

مستقل به تقلید خواهد بود؛ زیرا تبعیت از طریقی

پس از انسداد

سایر طرق با فرض لزوم متابعت از یکی از طرق،
منحصراً به حکم عقل می باشد.

و در این حالت اگر از مجتهدی تقلید نماید و
او فتوا به وجوب تقلید دهد که مسأله سهل
خواهد بود، و اگر فتوا به حرمت تقلید بدهد،
پس تقلید بر او واجب نیست بلکه جایز نیست
که از او در این مسأله تقلید نماید و باید در احکام
واقعیّه از او تقلید نماید؛ زیرا مفروض این است
که پس از عدم تمکن از اجتهاد و عدم جواز
احتیاط، طریق تقلید قطعی می باشد. و اما اگر
قطع به عدم جواز تقلید ندارد بلکه شکّ در جواز
دارد، در این صورت در طریق به حکم واقعی،
متحیّر خواهد بود که آیا به واسطه تقلید خواهد
بود یا به واسطه احتیاط؟ و پس از فرض عدم
تمکن او از اجتهاد در این مسأله، از یک فرد عالم
به حکم فطرت نسبت به این مسأله سؤال
می کند. بنابراین تقلید در این صورت در اصل
احکام واقعیّه خواهد بود، گرچه بدواً برای او
جایز نبوده است لکن تقلید در حکم مسأله جواز
تقلید در این هنگام ضروری است، و این
ضرورت به وسیله فطرت و جبلّت او حاصل
شده است.

رجوع عامی با فطرت خویش به کسی که

فطرت حکم به رجوع به او می کند

حال که متوجّه شدید که مسأله جواز تقلید و عدم آن، فطری و جبلی است - چه در حال تمکّن از اجتهاد در این مسأله با احتمال عدم جواز آن و چه در حال عدم تمکّن از اجتهاد از او رأساً -، متوجّه خواهید شد که عامی با فطرت خود رجوع می کند به کسی که فطرت حکم به رجوع به او را می کند. پس دیگر معنا ندارد که گفته شود: عامی در این هنگام شکّ در وجوب تقلید اعلم و عدم وجوب آن دارد، پس چاره‌ای از رجوع به افضل در صورت احتمال تعین آن ندارد؛ زیرا قطع به حجّیت او و شکّ در حجّیت غیر او دارد. و نیز معنا ندارد که گفته شود که: مانعی ندارد عامی به غیر اعلم رجوع نماید، در صورتی که عقل او مستقلّ به تساوی بین رجوع به اعلم و جواز رجوع به غیر اعلم باشد - چنان که صاحب کفایه - قدّس سرّه -

فرموده است^۱؛ زیرا احتمال تعیین و تخییر و دوران امر بین آن دو و لزوم اخذ به معین و امثال آن، فقط به حکم عقل است و عقل در حکم فطری نمی‌تواند دخالت داشته باشد. پس اگر اصل تقلید فطری باشد، چگونه ممکن است که خصوصیات او، از وجوب رجوع به حیّ دون میّت و از وجوب رجوع به افضل دون مفضول، فطری نباشد؟ بلکه این امور در صورتی صحیح است که وجوب تقلید عقلی باشد نه فطری. پس در اینجا تأمل کن و از نکتهٔ دقیق آن غافل مباش!

^۱ کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقلید، ص ۴۷۴.

فصل سوم: تقلید از أعلم

بدان که عامی که جواز تقلید را اجتهاداً یا تقلیداً معتقد است، یا متمکن از احتیاط است یا نیست. و بر فرض تمکن از احتیاط، ممکن است قائل به جواز آن شود یا قائل به عدم وجوب یا عدم جواز آن گردد. چون قطع دارد که سیره شارع بر اتیان به متعلقات تکالیف بر وجه احتیاط نمی‌باشد، پس اگر متمکن از احتیاط باشد لکن شک در جواز آن بنماید، در این هنگام به حکم فطرت و جبلت به عالم رجوع می‌کند و از وظیفه خویش سؤال می‌کند؛ و معنا ندارد که در این هنگام مردّد باشد که به أعلم مراجعه کند یا غیر أعلم، بلکه در ابتدای امر یا معتقد به رجوع به أعلم است پس به حکم فطرت به او رجوع می‌کند، و یا اینکه بین او و غیر او تساوی می‌بیند پس به هر کدام که خواست، مراجعه می‌کند.

و اگر متمکن از احتیاط نبود یا اینکه متمکن بود ولی قطع به عدم وجوب یا عدم جواز آن داشت، پس در این هنگام وظیفه او منحصر در تقلید است به حکم عقل، از باب انسداد. و در این صورت اگر ببیند که شارع قول عالم را حجت در مانحن فیه قرار داده است، پس در این حال مردّد می‌شود در اینکه: مجعول شرعی آیا

حجّیت خصوص قول اعلم است یا حجّیت قول
او و قول غیر او بر سبیل تخییر؟ پس در این حال
باید به قول اعلم اخذ نماید؛ چون دَوْران امر بین
تعیین و تخییر است در باب حجّیت، که مساوی
باشکّ در حجّیت قول غیر اعلم است که مساوی
با قطع به عدم حجّیت قول او می باشد، و فرض
بر این است که او قاطع به حجّیت قول اعلم
است، گرچه در نفس خود می بیند که قائل به
حجّیت قول عالم است.

و به عبارت دیگر، عقل او مستقل است به وجوب رجوع به عالم، و در این هنگام یا عقل او مستقل است به وجوب رجوع به اعلم و یا مستقل است به وجوب رجوع به یکی از مجتهدین بر سبیل تخییر. و معنایی برای شک و تردید در این مقام نیست؛ چون عقل در احکام خود هیچ گاه دچار شک نمی شود، بلکه آنچه در حق عقل می توان گفت: شک در احکام غیر او از موالی و شارع است.

و در این صورت اگر حجّیت قول مجتهد از باب کشف باشد - که مرجع حجّیت قول او به جعل شارع است -، پس ممکن است در اینجا دَوْران امر بین تعیین و تخییر. و اگر حجّیت قول مجتهد از باب حکومت باشد - که مرجع آن، استقلال عقل در آنچه به آن حکم می کند است -، پس معنایی برای دَوْران امر بین آن دو نمی باشد، بلکه مکلف یا قطع به وجوب رجوع به اعلم دارد و یا قطع به جواز رجوع به غیر اعلم دارد. تمام این مسائل مربوط به وظیفه عامی در حق خود او است. و اما وظیفه او به حسب ادله شرعیّه ای که مجتهد آنها را استنباط می کند، چه خواهد بود؟ بعضی بر وجوب تقلید از اعلم استدلال کرده اند، و برخی دیگر استدلال به تخییر بین تقلید او و تقلید غیر او.

الف: ادله قائلین به وجوب تقلید از اعلم

ادله قائلین به وجوب

و گروه اول به وجوهی بر وجوب رجوع به

اعلم استناد کرده‌اند:

تمسک به مقبوله عمر بن حنظله

اول: آنچه در مقبوله عمر بن حنظله آمده

است:

قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ يَخْتَارُ رَجُلًا مِنْ
أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَ النَّاطِرِينَ فِي حَقِّهَا
فَاخْتَلَفَا فِيهَا حَكْمًا وَكِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ.
قَالَ: «الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ
أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا، وَ لَا يُلْتَفَتُ إِلَى
مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ»^۱

مؤیدات روایت مذکور

که مؤید است به آنچه در روایت داوود بن

حصین است:

فِي رَجُلَيْنِ اتَّفَقَا عَلَى عَدَلَيْنِ جَعَلَاهُمَا بَيْنَهُمَا فِي
حُكْمٍ وَقَعَ بَيْنَهُمَا فِيهِ خِلَافٌ. فَرَضِيَا بِالْعَدَلَيْنِ
فَاخْتَلَفَ الْعَدْلَانِ بَيْنَهُمَا، عَنْ [عَلِيٍّ] قَوْلِ أُيُّهَا
يَمْضِي الْحُكْمُ؟

قال [عليه السلام]: «يُنْظَرُ إِلَى أَفْقَهُهُمَا وَ أَعْلَمِهِمَا
بِأَحَادِيثِنَا وَ أَوْرَعِهِمَا، فَيَنْفُذُ حُكْمُهُ وَ لَا يُلْتَفَتُ

^۱ الكافي، ج ۱، ص ۶۷؛ وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۰۶، با قدری اختلاف.

إِلَى الْآخِرِ^۱

و نیز مؤید است به آنچه در روایت موسی بن

أَكِيل است:

فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يُنْظَرُ إِلَى أَعْدَلِهَا وَ أَفْقَهِيهَا فِي
دِينِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فَيَمْضَى حُكْمُهُ»^۲.

بیان استدلال: امام علیه السلام قول افقه را

حجّت قرار داده است و معنایی برای افقهیت

نیست جز اعلمیت.

اشکال مرحوم حلّی بر استدلال به مقبوله عمر

بن حنظله

و در این استدلال اشکال است، مضافاً به

اینکه حجّیت قول افقه در زمان

^۱ من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۸؛ وسائل الشّیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۳.

^۲ التهذيب، ج ۶، ص ۳۰۱؛ وسائل الشّیعة، ج ۲۷، ص ۱۲۳.

اختلاف است و این مسأله اخصّ از مدّعا می‌باشد، این روایت در مقام تحکیم وارد شده است و معنایی برای تخییر در این باب نیست - چنان‌که صاحب کفایه - قدّس سرّه - چنین افاده فرموده است -؛^۱ زیرا با وجوب تخییر، تنازع و تخاصم به حال خود باقی می‌ماند. و اما در باب افتاء، پس مانعی از تخییر و حجّیت قول مجتهدین اعلم و غیر اعلم تخییراً نمی‌باشد و محذوری پیش نمی‌آید. پس ممکن است که تعیین افقه در این باب به خاطر این جهت است که در باب افتاء، مفقود می‌باشد.

و انصاف مطلب این است که: چاره‌ای جز پذیرش این اشکال نمی‌باشد و در این حال ممکن نیست که به مقبوله و دو روایت دیگر آن تمسّک نمود و قائل به وجوب تعیین اعلم شد.^۲

^۱ کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقلید، ص ۴۷۶.

^۲ جای تعجّب است که چگونه آن نکته لطیف و دقیق و ظریف در کلام امام علیه السّلام، مورد غفلت قرار گرفته است و مسأله در مورد تنازع و حکومت قرار داده شده است؟! اگر اشکال و ایراد در تعیین اعلم، صرفاً بقای تنازع و عدم رفع خلاف باشد نه چیز دیگر، و حجّیت قول هر دو حاکم و دو مجتهد به حال خود برقرار باشد، در این صورت با قرعه نیز می‌توانند رفع خصومت کنند و قول یکی از آن دو را بر دیگری ترجیح دهند؛ مگر در قرعه نیامده است: «القرعة لكلّ أمر مشكل»،* و بدین وسیله رفع تنازع و تخاصم می‌گردید و نزاع از میان برمی‌خاست. و ثانیاً بر فرض که به واسطه محذوریّت در مقام تخاصم، تخییر امکان نداشته باشد، باعث عدم دلالت روایت در مقام افتاء نمی‌شود؛ زیرا در مقام افتاء، یک محذور برای تخییر

ایراد معلق بر اشکال مرحوم حلّی بر استدلال

به مقبوله عمر بن حنظله (ت)

است و در مقام تخصص، دو محذور.

پس حال که امام علیه السّلام سوق به تعیین افقه و اعلم و اورع و اضبط داده‌اند، یا باید قائل به رجحان و استحباب رجوع به اعلم و... شد، که علاوه بر منافات با ظاهر و سیاق کلام، باز رفع خلاف و تخصص نخواهد شد؛ و یا اینکه باید پذیرفت مقصود امام علیه السّلام وجوب رجوع به اعلم است، نه صرفاً رجحان آن و نه ورود کلام در مقام حکومت و تخصص.

فعلی‌هذا به همین ملاک در مقام تعیین و تخییر بین دو مجتهد عالم و اعلم، واجب است به اعلم مراجعه نمود؛ زیرا ملاکی را که امام علیه السّلام در این روایات مدّ نظر داشته‌اند اقریبّ کلام به واقع و نفس‌الامر است لا غیر - چنانچه ذکر شد - و همین ملاک در ما نحن فیه بعینه موجود می‌باشد؛
فتنبّه.**

*. عوالی اللّالی، ج ۲، ص ۱۱۲: «کل أمر مشکل فیه القرعة»؛

مستدرک الوسائل، ج ۴، ص ۸۰: «کل أمر مجهول فیه القرعة».

** جهت اطلاع بیشتر پیرامون وجوب رجوع به اعلم رجوع شود به امام شناسی، ج ۳، ص ۱۰؛ ولایت فقیه، ج ۲، درس بیستم، ص ۱۵۳ الی ۱۷۲.

تمسک به عهدنامه مالک اشتر

دوم: کلام امام علیه السلام در نهج البلاغه،

در عهدنامه مالک اشتر است که می‌فرماید:

ثُمَّ اخْتَرْتُ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ^۱

اشکال مرحوم نائینی بر استدلال به عهدنامه

مالک اشتر

در این استدلال ایراد است، اولاً: اینکه مراد از حکم در این فقره، حکم در مقام ترافع است نه مجرد افتاء.

و ثانیاً: مراد از افضلیت همان اعلمیت نیست بلکه مراد، افضلیت در اخلاق حمیده و ملکات فاضله است که قاضی در مقام ترافع به آنها نیازمند است؛ چنان‌که شاهد بر این مطلب، تفسیر خود امام علیه السلام است که می‌فرماید:

مَنْ لَا تَضِيقُ بِهِ الْأُمُورُ وَلَا تُنْحَكُهُ الْخُصُومُ وَلَا يَتِمَادِي فِي الزَّلَّةِ وَلَا يَحْصِرُ مِنَ الْفَيْءِ إِلَى الْحَقِّ إِذَا عَرَفَهُ^۲ - تا آخر کلام حضرت علیه السلام.

و لکن ممکن است گفته شود: مراد از افضلیت، افضلیت از جمیع جهات است که از

^۱ نهج البلاغه (عبد)، ج ۳، ص ۹۳.

^۲ همان مصدر، ص ۹۳.

جمله آن، افضلیّت در علم و فقاہت است؛ و تفسیر امام علیہ السّلام به صفات مذکورہ در افضلیّت، موجب حصر دایرہ افضلیّت نمی شود، بلکه شاید به جهت تعمیم افضلیّت به این ملکات باشد. و ممکن است عدم ذکر اعلمیّت و افقہیّت به جهت وضوح و بدیہی بودن آن می باشد؛ فتأمّل.

تمسک به اقرب به واقع بودن فتوای اعلم

سوّم: فتوای اعلم، اقرب به واقع است، پس

متعیّن است که به آن اخذ شود.

اشکال مرحوم حلّی به استدلال مذکور

و در این استدلال اشکال می‌باشد: اقریبّت در

مقام، ممنوع است هم از جهت صغری و هم از

جهت کبری.

اما صغری، ممکن است که فتوای مفضول با

مجتهد میّت که به مراتب اعلم است از اعلم حیّ،

متّحد باشد؛ پس چگونه ممکن است که گفته

شود: در این حال فتوای مجتهد حیّ اعلم، اقرب

به واقع است؟

و اما در ناحیه کبری، دلیلی بر اثبات این

مطلب نیست؛ چون دلیلی بر حجّیت قول اقرب

نمی‌باشد، بلکه عامی لابدّ است از اینکه افعالش

را بر طبق آنچه که نزد او حجّت است قرار دهد،

چه اینکه حجّت اقرب به واقع باشد یا نباشد.^۱

لزوم اخذ به معین در دوران امر بین تعیین و

تخیر

چهارم: هنگام شکّ در دوران امر بین تعیین

^۱ واضح است که عامی اگر بر اقریبّت فتوای یک مجتهد بایّ طریق مطّلع گردید، همان نزد او حجّت می‌شود نه غیر او، و انکار این مطلب انکار بدیهیات است.

و تخییر، باید اخذ به معین نمود در باب حجّیت؛ زیرا شکّ در حجّیت، مساوی با قطع به عدم آن است. پس زمانی که امر عامی دائر شد بین وجوب رجوع او به خصوص اعلم و بین جواز رجوع او به غیر اعلم، از آنجا که تقلید اعلم قاطع عذر می باشد به خلاف غیر اعلم، متعیّن است تقلید اعلم دون غیره. و من می گویم: ممکن است به دو وجه دیگر

بر وجوب تقلید اعلم استدلال نمود:

تمسک به روایت امام جواد علیه السّلام در

مؤاخذه بر فتوای به غیر علم

وجه اوّل: روایتی است در بحار، جلد دوازده، صفحه ۱۲۴، در احوال امام جواد علیه السّلام، از عیون المعجزات، که امام علیه السّلام زمانی که عموی ایشان به فتاوی غیر صحیحه فتوا داد، می فرمایند:

لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَا عَمُّ! إِنَّهُ عَظِيمٌ عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقِفَ
غَدًا بَيْنَ يَدَيْهِ فَيَقُولَ لَكَ لِمَ تَفْتِي عِبَادِي بِمَا لَمْ تَعْلَمْ
و فِي الْأُمَّةِ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ؟^۱

و ظاهر این روایت گرچه نهی از فتوا به غیر علم است الا اینکه پس از تأمل روشن می شود

^۱ عیون المعجزات، ص ۱۲۰؛ بحار الأنوار، ج ۵۰، ص ۹۹.

که مقصود از ظاهر، مطلب دیگری است، بلکه ظاهر آن، نهی از فتوا است در جایی که اعلم در میان باشد. و دلیل بر این مطلب این است که: امام علیه السّلام پس از اینکه نهی فرمود و از فتوای به غیر علم مؤاخذه نمود، تخصیص فرمود مورد نهی را به صورتی که در امت اعلم موجود باشد؛ و واضح است که در حرمت فتوای به غیر علم در صورتی که در امت، اعلم وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد، فرقی نیست.

پس از کلام حضرت که اختصاص نهی را در صورت وجود اعلم قرار داده‌اند، این طور استفاده می‌شود که: آنچه ممنوع است مطلق فتوا است هنگام وجود اعلم. و اما فتوایی که در قبال فتوای اعلم بوده است، طبعاً مخالف با واقع خواهد بود، گرچه مفتی قاطع به صحّت آن باشد.

پس محصل کلام این است که: فتوا با وجود مجتهد اعلم جایز نمی‌باشد؛ زیرا در این صورت فتوای به غیر علم است؛ زیرا اگر ما مدار را بر فتوای اعلم بگذاریم، پس هر فتوایی مخالف با فتوای اعلم باشد، مخالف با حق خواهد بود؛ پس فتوا به چیزی که نمی‌داند حق است می‌باشد، با فرض وجود اعلم.

و این نکته‌ای را که در اینجا ذکر کردیم همان چیزی است که از روایت شریفه ظاهر می‌شود؛

پس مفاد روایت این است که: منصب فتوا در
امت مختصّ به اعلم می‌باشد، و جایز نیست
برای احدی که در قبال اعلم فتوا صادر نماید.

و لکن مرحوم شیخ مفید در اختصاص این
حکایت را (مسنداً از علی بن ابراهیم از پدرش)
به این صورت روایت کرده است:

اتَّقِ اللَّهَ! إِنَّهُ لَعَظِيمٌ أَنْ تَقِفَ [يَوْمَ الْقِيَامَةِ] بَيْنَ
يَدَيِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فَيَقُولَ لَكَ لِمَ أَفْتَيْتَ النَّاسَ بِمَا
لَا تَعْلَمُ؟^۱

و در این روایت، این کلام حضرت: «و فی

الْأُمَّةِ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ» وجود

^۱الإختصاص، ص ۱۰۲.

ندارد. و پر واضح است که روایت عیون المعجزات فاقد حجّیت می‌باشد؛ چون این روایت، مرسله در آن نقل شده است. و استدلال به روایت اختصاص نیز ممکن نمی‌باشد؛ زیرا گرچه این روایت در اختصاص مسند است الاّ اینکه چنان‌که مطلع شدید، خصوص فقره‌ای که می‌تواند شاهد بر استدلال شود، در آن موجود نیست.

و نیز ابن شهر آشوب این روایت را در کتاب مناقب از الجلاء و الشّفاء، جلد ۱، صفحه ۴۲۹ نقل کرده است،^۱ و در این کتاب این فقره موجود نمی‌باشد؛ زیرا مصنّف آن پس از اینکه این حدیث را مانند حدیث شیخ مفید و صاحب العیون ذکر کرده است، گفته است: «الخبر»؛ و ممکن است این کلمه اشاره به این فقره داشته باشد. و در هر صورت امکان استدلال به این روایت نمی‌باشد به جهاتی؛ چنانچه مخفی نخواهد بود.

تمسّک به حدیث أمير المؤمنين عليه السّلام:

«أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاءوا به»

دوّم: کلام حضرت در نهج البلاغه است که

^۱ المناقب لابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۳۸۲.

«أُولَى النَّاسِ بِالْأَنْبِيَاءِ أَعْلَمُهُمْ بِمَا جَاءُوا بِهِ»،

(سپس فرمود: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ

اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ
الْمُؤْمِنِينَ﴾^۱.

و تتمه کلام حضرت در این حکمت

- همان طور که در نهج البلاغه مذکور است -

این است:

إِنَّ وَلِيَّ مُحَمَّدٍ مَنْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ إِنْ بَعُدَتْ حُجَّتُهُ، وَ

إِنْ عَدُوُّ مُحَمَّدٍ مَنْ عَصَى اللَّهَ وَ إِنْ قَرَّبَتْ قَرَابَتَهُ^۲.

کلام شیخ انصاری در تبیین دلالت حدیث

مذکور

و این روایت را مرحوم شیخ انصاری - قدس

سرّه - در بحث ولایت فقیه در مکاسب ذکر کرده

است، و فرموده است که: ممکن نیست به این

روایت و مشابه آن برای ولایت - از تصرف در

اموال غیب و قُصْر و مجهول المالک - تمسک

نمود، بلکه اقوی این است که این روایت در مقام

بیان وظیفه انبیاء از حیث بیان احکام

^۱ سوره آل عمران (۳) آیه ۶۸.

^۲ نهج البلاغه (عبده)، ج ۴، ص ۱۵۷.

است. پس بیان احکام که عبارت از افتاء می باشد
مختصّ به اعلم است به مقتضای این روایت دون
سایر مناصب؛ چون تناسبی نیست بین اعلمیّت در
احکام و بین تصدّی برای اخذ زکوات و اخماس،
بلکه مناسب با اعلمیّت، بیان احکام است؛ چنانچه
این مطلب روشن است. مرحوم شیخ فرموده است:

لکن انصاف پس از ملاحظه سیاق روایت یا صدر
و ذیل آن، اقتضای جزم است به اینکه در مقام
بیان وظیفه فقهاء است از حیث احکام شرعیّه، نه
اینکه آنها مانند نبیّ و ائمّه صلوات الله علیهم
می باشند در اینکه اولی هستند به اموال مردم؛
پس اگر فقیه زکاة و خمس را از مکلف طلب
نمود دلیلی بر وجوب دفع آن به او شرعاً
نمی باشد.^۱

و آنچه را که مرحوم شیخ ذکر کرده اند جداً
متین می باشد؛ زیرا عدم مناسبت بین اعلمیّت مرد
به آنچه انبیاء آورده اند و بین اخذ زکوات ظاهر
است، به خلاف مناسبت بین اعلمیّت و بین بیان
احکام.

اشکال مرحوم حلّی بر استدلال به روایت

^۱ کتاب المکاسب، ج ۹، ص ۳۲۶.

و لکن ممکن است گفته شود: استشهاد امام

علیه السلام به قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ

لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ﴾ بلا وجه خواهد بود؛ زیرا چه

مناسبتی بین متابعت در اعمال و بین اعلمیّت در

اقوال، در مقام ولایت می تواند باشد؟ و به همین

جهت است که شهیدی (ره) در حاشیة خود بر

مکاسب ذکر کرده است که: در روایت دیگر،

روایت شده است: «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِالْأَنْبِيَاءِ أَعْمَلُهُمْ بَمَا

جَاءُوا.» و بر این اساس روایت از استدلال ساقط

می شود، چون در متن اضطراب وجود دارد؛ زیرا بر

تقدیر کلام امام «أَعْلَمُهُمْ» صحیح است که به آن

استشهاد نمود، به خلاف تقدیر کلام: «أَعْمَلُهُمْ»^۱.

قَلَّتْ تَأَمَّلْ و عدم بصیرت قائلین به ضعف سند

نهج البلاغه

و اما آنچه از بعضی شنیده می شود از افرادی

که اطلاع چندانی نسبت به متون و عبارات

ندارند به اینکه: «سند نهج البلاغه تام نیست،

چون خطب و مکاتبات در

^۱ هدایة الطالب إلى اسرار المكاسب، ج ۲، ص ۳۲۹.

آن مُرسل است و مسند نمی‌باشند»، پس این ناشی از قَلت تأمّل و عدم بصیرت است؛ چون سیّد رضی - رضی الله عنه - أَجَلّ و أرفع است از اینکه چیزی را به امام نسبت دهد که علم به صحّت و صدور آن از امام علیه السّلام نداشته باشد. بنابراین خطب و کتابات در این کتاب گرچه اسانید آنها ذکر نشده‌اند الاّ اینکه صرف نقل سیّد رضی در صحّت و اعتماد بر آنها کفایت می‌کند، بدون تأمّل و اشکال. تا اینجا تمام ادلّه‌ای که قائلون به وجوب تقلید اعلم ذکر کرده‌اند، بیان شد.

ب: ادله قائلین به عدم وجوب تقلید اعلم

ادله قائلین به عدم وجوب

و اما قائلین به عدم وجوب تقلید اعلم،

استدلال کرده‌اند به مطلقاتی که در مقام وارد

شده‌اند:

استدلال به اطلاق آیه ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ و

روایت احتجاج

مثل قوله تعالى: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ

كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^۱، و مانند قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا

نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾^۲.

و کلام امام علیه السلام در احتجاج: «فَأَمَّا مَنْ

كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ»، و نیز کلام

حضرت علیه السلام: «انظُرُوا إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى

حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا

فَارْضُوا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا»،^۳ و کلام

امام علیه السلام: «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا

إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ

عَلَيْهِمْ».^۴

^۱ سوره الأنبياء (۲۱) ذیل آیه ۴۳.

^۲ سوره التوبة (۹) قسمتی از آیه ۱۲۲.

^۳ الإحتجاج، ج ۲، ص ۴۵۸.

^۴ الکافی، ج ۷، ص ۴۱۲؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۳۶.

و غیر این روایات از ادله‌ای که ممکن است استفاده اصل و جوب تقلید، از آن بشود.

و تقریب استدلال چنین است: این مطلقات وارد شده‌اند در مقام بیان و جوب رجوع عامی به فقیه؛ و در این ادله، تخصیصی برای و جوب رجوع به خصوص اعلم نشده است؛ پس به مقتضای اطلاق، عامی مخیر است در اینکه به هر مجتهدی که خواست مراجعه نماید.

این استدلال مردود شده است به اینکه: در این ادله، اطلاق از این جهت نیست، بلکه مفادی جز دلالت بر مطلق وجوب رجوع عامی به مجتهد ندارند؛ و به عبارت دیگر، این ادله در مقام بیان مجرد تشریح رجوع عامی به عالم، و مجرد جواز رجوع عامی به فقیه می‌باشند، و در مقام بیان خصوصیات کسی که به او مراجعه می‌شود - از اتصاف به اعلمیّت و سایر صفات، مانند عدالت و عدم رقیّت و ولد زنا، و نیز مذکر بودن، الی غیر ذلک از صفاتی که در فقیه شرط شده است - نمی‌باشند. پس در این هنگام مانعی از التزام به وجوب رجوع به اعلم مطلقاً نمی‌باشد.

اشکال مرحوم حلّی بر استدلال مذکور

و در این استدلال ایراد است:

اولاً: دلالت این ادله بر اطلاق از اطلاقی که مستفاد از قوله تعالی: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^۱ و هم‌چنین: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^۲ و امثال اینها می‌باشد، ضعیف‌تر نمی‌باشد؛

بنابراین مانعی از اخذ به اطلاق نیست.^۳

^۱ سوره المائده (۵) قسمتی از آیه ۱.

^۲ سوره البقره (۲) قسمتی از آیه ۲۷۵.

^۳ و لکن انصاف این است که اشکال وارد نیست؛ زیرا مفهوم مطلق در مقام

ایراد معلق بر اشکال مرحوم حلّی (ت)

تخاطب، با مفهوم عام تفاوتی ندارد مگر اینکه در مفهوم عام، عنایت به فرد فرد از مصادیق خارجیّه است؛ ولی در مفهوم مطلق، تعیین مصداق بر عهدۀ مخاطب قرار داده شده است و مخاطب بر حسب مقتضیات و شرایط و قراین برای مفهوم مطلق مصداق پیدا می کند و در اصل از جهت کیفیت و کمیت هیچ تفاوتی بین دو مفهوم، ماهیۀ و مصداقاً، وجود نخواهد داشت. مثلاً اگر مولا بگوید: انجام دو رکعت نماز با تمام سوره ها در این مکان خاص مستحب است؛ ما استفاده عموم از این کلام بالنسبة به جمیع سور می نماییم، اما اگر بگوید: اتیان دو رکعت نماز در این مکان مستحب است؛ استفاده اطلاق خواهد شد. و به عبارت دیگر، مولا همان معنای واضح و متعارف در عام را در مطلق به کار می گیرد بدون لفظی که دال بر شمول است. حال در ما نحن فیه دلالت: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ و یا ﴿وَأَحِلَّ اللَّهُ آلَ بَنِي عَ﴾ با الف و لام جنس، همان معنایی را افاده می دهد که: اوفوا بکل عقد یقع بینکم افاده می دهد بدون کمترین ضعف و نقصان. ولی در روایاتی که ذکر شد انصاف این است که این چنین نیست و صرفاً مولا در مقام ارجاع مردم به اهل خبره است و به مصداق معین نظر ندارد. مضافاً بر اینکه با توجه به ادلّه دیگر، آنها قرینه صارفه در مقام مخاطب می گردند.

و ثانیاً: بر تقدیر اینکه شارع صرفاً در مقام بیان تشریح باشد، نمی‌توان مورد آن را محصور کرد به صورتی که هر دو مجتهد در فضیلت متساوی باشند؛ زیرا اگر ما متمسک به اطلاقات ادلّه و جوب رجوع به اعلم باشیم، دیگر مجالی باقی نمی‌ماند برای رجوع به غیر اعلم مگر در مواردی که هر دو مجتهد متساوی در فضیلت باشند، و معلوم است که این مورد بسیار نادر و شاذّ خواهد بود.^{۱۱} و این ادلّه گرچه تسلیم شویم که در مقام بیان مجرد تشریح می‌باشند، لکن باید مورد مراد از این موارد، نادر نباشد و الاّ تعبیر از این مورد به این عبارات مستهجن خواهد بود جدّاً. آیا نمی‌بینی اگر مراد مولا از این ادلّه، وجوب اکرام خصوص رقبه مؤمنه باشد و در شهر، هزار رقبه کافر و یک رقبه مؤمنه باشند، صحیح نیست که بگویند: اکرّم رقبه، گرچه در مقام بیان اطلاق و تعیین خصوصیات صفات

۱۱ اتفاقاً تحقق این مورد هیچ ندرت ندارد و بسیار اتفاق می‌افتد؛ چنانچه ما در این زمانه به وضوح مشاهده می‌کنیم که فقهای که متصدی امور هستند بحمدالله همه دارای فضل و رتبه مساوی با هم و در یک مرتبه، و هیچ یک بر دیگری فضیلتی ندارند.

و از مطالب مذکور چنان استفاده می‌شود که حمل این ادله بر صورت تساوی مجتهدین در فضیلت، جداً مستهجن خواهد بود؛ چون حمل بر فرد نادر خواهد بود.

میزان دلالت ادله مذکور، بر صور متصوره در

مقام

ولی مخفی نماند که در مقام، چهار صورت متصور است:

صورت اول: آنجایی است که دو مجتهد در فضیلت و فتوا متساوی باشند.

صورت دوم: جایی است که دو مجتهد در فضیلت متساوی، و در فتوا مختلف باشند.

صورت سوم: موردی است که در فضیلت مختلف، و در فتوا متحد باشند.

صورت چهارم: در هر دو صورت فضیلت و فتوا مختلف باشند.

و روشن است که وجوب رجوع به اعلم در صورتی است که دو مجتهد در فضیلت و فتوا هر دو مختلف باشند که صورت چهارم است، و در نتیجه سه صورت دیگر تحت مطلقات باقی می‌مانند و از التزام به وجوب رجوع به اعلم، لازم

نمی‌آید که مطلقاً را بر فرد نادر حمل نماییم.

اگر ایراد شود: ادله‌ای که دالّ بر وجوب رجوع به اعلم می‌باشند، دلالت بر اختصاص صورت تخالف آن دو در فضیلت و فتوا نمی‌کنند، بلکه به اطلاق خود، دلالت بر وجوب رجوع به اعلم می‌کنند حتی در صورت توافق آن دو در فتوا؛ بنابراین، این ادله بر وجوب رجوع به اعلم دلالت دارند، چه اینکه فتوای هر دو مجتهد متحد باشد یا مختلف. پس در تحت مطلقاً دو صورت باقی می‌ماند که عبارتند از: صورت تساوی دو مجتهد در فضیلت و فتوا، و صورت تساوی آن دو در فضیلت دون فتوا. و شکی نیست در اینکه اختصاص مطلقاً به این دو صورت موجب حمل آنها بر فرد نادر است. بنابراین دوباره محذور بازمی‌گردد؛ چون به ندرت اتفاق می‌افتد که دو مجتهد در فضیلت مساوی باشند، چه اینکه در فتوا متفق باشند یا خیر.

در جواب می‌گوییم: عمده ادله‌ای که ممکن

است بر وجوب تقلید از اعلم دلالت کند، یکی کلام امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه است: «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِالْأَنْبِيَاءِ أَعْلَمُهُمْ بِمَا جَاءُوا بِهِ»^۱ و دیگری

^۱ نهج البلاغه (عبده)، ج ۴، ص ۱۵۷.

کلام امام جواد علیه السّلام به عموی خود عبدالله بن

موسی است:

يَا عَمُّ! إِنَّهُ عَظِيمٌ عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقِفَ غَدًا بَيْنَ يَدَيْهِ
فَيَقُولَ لَكَ لِمَ تُفْتِي عِبَادِي بِمَا لَمْ تَعْلَمْ وَفِي الْأُمَّةِ
مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ؟^۱

و لا يخفى اینکه: این دو روایت دلالت بر
وجوب تقلید از اعلم می‌کنند در صورت
مخالفت در رأی.

اما آنچه در نهج البلاغه است بر این دلالت
دارد که مناسبت اولولیت با اعلمیت در صورتی
است که رأی اعلم مخالف رأی مفضول باشد،
پس صحیح

^۱ بحار الأنوار، ج ۵۰، ص ۹۹.

است که گفته شود: اعلم أولى الناس است. و اما در صورت تساوی آن دو در رأی، پس وجهی برای اولویت اعلم نمی باشد؛ چنانچه واضح است.

و اما کلام امام علیه السلام به عموی خود واضح است در این مطلب که مؤاخذه در جایی صحیح است که فتوای آن شخص، مخالف با فتوای امام علیه السلام باشد؛ زیرا تعبیر به: «ما لا تعلم و فی الأمة من هو اعلم منك» می رساند که مورد، موردی است که فتوای او مخالف با رأی امام باشد. بنابراین وجوب تقلید اعلم منحصر خواهد بود به یک صورت، و آن صورتی است که مجتهدین در فضیلت و فتوا با یکدیگر متخالف باشند؛ پس از حمل مطلقات بر سایر صور محذوری لازم نمی آید.

استدلال بر تخییر عقلی مستفاد از مطلقات در

رجوع مقلدین به مجتهد

و حال اگر از پذیرش این مطلب اباء نمودی و بر اطلاق این دو روایت بالنسبة به اختلاف فتوای اعلم با فتوای غیر اعلم اصرار ورزیدی و نیز بالنسبة به اتحاد فتوای اعلم با فتوای دیگر بر همین نهج عمل نمودی، پس می گوئیم: از حمل مطلقات بر دو صورت دیگر، که صورت تساوی هر دو در فضیلت و فتوا و نیز صورت تساوی هر

دو در فضیلت و اختلاف آن دو در فتوا باشد،
دیگر محذور استهجان حمل بر فرد نادر لازم
نمی‌آید؛ و دلیل مسأله این است که:

تخیر مستفاد از این مطلقات اگر تخیر
شرعی باشد - چنانچه گفته شود: از هر مجتهدی
که می‌خواهی تقلید کن -، پس حمل مطلقات بر
این دو صورت مستهجن است، زیرا نادر خواهد
بود.

ولی مخفی نماند که تخیر مستفاد از مطلقات
عقلی می‌باشد، به این معنا که عقل پس از اینکه
مشاهده کند که حکم، وارد بر طبیعت شده است
و اختلافی در افراد نسبت به ملاک حکم مشاهده
نماید، نسبت به هر فردی که مکلف اختیار کند،
حکم به تخیر می‌نماید. و پر واضح است که
عمل بر طبق دو روایت دالتین بر

و جوب تقلید اعلم علی الإطلاق، موجب تصرف در ناحیه مطلقات نمی‌شود و با آنها تصادم پیدا نمی‌کند؛ بلکه با تخییر عقلی تصادم می‌کند و موجب عدم تخییر عقل در این موقع بین افرادی که از اطلاق ورود حکم بر طبیعت استفاده می‌شود، می‌گردد. و به عبارت دیگر، تصرفی در مقام بالنسبة به مطلقات نمی‌باشد، بلکه مطلقات به حال خود باقی می‌باشند و تصرف صرفاً در مقدار سعة حکم عقل است به تخییر.

نقد مرحوم حلّی بر استدلال مذکور

لکن مخفی نماند اولاً: حکم عقل به تخییر، به دنبال اطلاق است؛ پس تصرف در حکم عقلی لا محاله به تصرف در اطلاق باز می‌گردد.

و ثانیاً: خصوصیتی در ما نحن فیه بلکه جمیع مطلقات نمی‌باشد؛ زیرا تخییر در افراد در مطلقات بدلیّه، و شمول مطلق برای جمیع افراد برای مطلقات شمولیّه، از حکم عقل استفاده می‌شود پس از اینکه تساوی افراد را در اقدام، در فرض عدم وجود مقید در میان، مشاهده نمود.

آری، ممکن است گفته شود: مطلقات در این حال، اضافه بر شمول آنها به مورد تساوی دو

مجتهد در فتوا و فضیلت و به تساوی دو مجتهد در فضیلت نه در فتوا، شامل خصوص تقلید اعلم در دو صورت دیگر می شود؛ زیرا تقلید اعلم به مقتضای ادلّه و جوب آن، واجب است و به مقتضای اطلاق این مطلقات، جایز است. پس مطلقاتی که رجوع به مجتهد را واجب می شمارد تخیراً، جواز رجوع به اعلم را نیز مجاز می شمرد.

اختصاص ادلّه و جوب رجوع به اعلم، به مورد

عدم تساوی در فتوا

بنابراین ادلّه و جوب تقلید اعلم دو صورت را شامل می شود: اوّل: تقلید اعلم در صورتی که فتوای او مخالف با فتوای غیر او باشد؛ دوّم: در صورتی که فتوای او موافق با فتوای غیر باشد. و مطلقات شامل چهار صورت دیگر خواهند شد که: صورت تساوی دو مجتهد در فضیلت و اتّحاد در فتوا است، و نیز صورت تساوی دو مجتهد در فضیلت و اختلاف در فتوا، و صورت رجوع به اعلم در جایی که فتوای او موافق با فتوای غیر است، و صورت رجوع به اعلم در صورتی که فتوای او مخالف با فتوای غیر او باشد. و از مطلقات دو مورد خارج می شود:

اوّل: رجوع به مفضول با تساوی در فتوا؛

دوّم: رجوع به مفضول در صورت اختلاف در فتوا.

و پوشیده نماند که در این توجیه، مطلقات از

حمل بر افراد نادره خارج نخواهند شد، پس

چاره‌ای نیست از اینکه ادلّه وجوب رجوع به

اعلم به صورت عدم تساوی فتوای اعلم با فتوای

غیر اعلم اختصاص یابد تا اینکه تحت مطلقات

سایر صور جمیعاً، باقی بمانند؛ فتأمل.

تحلیل نظر شیخ انصاری در تقسیم مطلقات

موجود در باب

بدان که علامه انصاری مطلقات را در این

باب به سه قسم تقسیم کرده است:

قسم اوّل: آنجایی است که حکم بر مجرد

طبیعت وارد شده است؛ کقوله تعالی ﴿فَسَلُّواْ اَهْلَ

الذِّكْرِ﴾^۱.

قسم دوّم: جایی است که عموم شمولی از

آنها استفاده می‌شود؛ مانند آیه نفر^۲ و کلام امام

علیه السّلام: «وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ □ ...».

قسم سوّم: در آنجا است که از ادلّه، عموم

بدلی استفاده می‌شود؛ مانند کلام امام علیه السّلام: «

^۱ سوره النحل (۱۶) قسمتی از آیه ۴۳.

^۲ سوره التّوبه (۹) آیه ۱۲۲.

أَنْظُرُوا إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا...^۱

تبیین حکم مسأله رجوع به اعلم، بر اساس

شمولی بودن مطلقات

و من می گویم: اما قسم اوّل، پس او داخل در دو قسم اخیر است؛ زیرا آیه سؤال و نظایر آن نیز مطلق می باشند مانند سایر مطلقات؛ پس چاره‌ای نیست که یا شمولی باشد و یا بدلی، در حالی که مرحوم شیخ بنا بر تقریرات بعضی از

^۱ مطارح الأنظار، ص ۳۰۱.

شاگردانش این مطلب را تقویت نموده است که مطلقاً شمولی هستند نه بدلی.^۱ بنابراین مفاد آنها وجوب رجوع به هر عالمی است در احکام.

فعلی هذا اگر دو مجتهد متحد در فتوا باشند، چاره‌ای از اخذ به فتوای آن دو نمی‌باشد؛ چون هر دو فتوا در مقام حجّت‌اند. حال اگر فتوای آن دو مختلف باشد، دیگر نه می‌توانند هر دو حجّت باشند و نه یکی از آن دو؛ زیرا مطلقاً شامل دو فتوای متعارض نخواهند شد. پس اگر یکی از دو مجتهد به طهارت آب غساله فتوا دهد و دیگری به نجاست آن فتوا دهد، این مطلقاً به حجّیت یکی از این دو فتوا دلالت ندارند؛ چون جعل دو حجّت متناقض یا متعارض محال می‌باشد، و این روشن است.

و لکن در باب خبر واحد ادلّه علاجیه دلالت دارند که هنگام تعارض و عدم نهوض اطلاقات به حجّیت یکی از آن دو، چاره‌ای از ترجیح به یکی از مرجّحات مذکوره یا تخییر نمی‌باشد. ولی این نکته مخفی نیست که این ادلّه، خلاف مقتضای قاعده است و باید در خصوص باب اخبار به آن اکتفا نمود؛ زیرا مقتضای قاعده،

^۱ همان مصدر، ج ۲، ص ۵۳۶.

سقوط هر دو فتوای متعارضین از حجّیت است. ولی اجماع قطعی و سیره مستمرّه بر جواز رجوع به یکی از دو حجّت، اقامه شده است. بنابراین در صورت تساوی آن دو در فضیلت، عامی مخیر است در اینکه به هر کدام که می‌خواهد رجوع کند. و اما در صورت اختلاف در فضیلت، پس اجماع و سیره دلالت ندارند مگر بر وجوب رجوع به یکی از آن دو اجمالاً، و در آنها دلالتی بر تخییر نمی‌باشد؛ و در این حال ممکن است قول اعلم حجّت باشد نه قول مفضول.

و به عبارت دیگر، اجماع و سیره از ادلّه لفظیه نمی‌باشند تا اینکه بتوان به اطلاق آنها تمسک نمود، بلکه از ادلّه لبّیه می‌باشند، پس دلالت در آنها منحصر است

بر مجرد عدم جواز ترک رجوع به هر دو با هم. و اما اینکه آیا عامی مخیر است یا اینکه باید به اعلم مراجعه کند، این مطلب مشکوک می‌باشد. پس در این هنگام عامی به حجّیت قول اعلم یقین پیدا می‌کند و در حجّیت قول مفضول شک می‌نماید و امر او دائر می‌شود بین یقین و تخییر، پس چاره‌ای جز اخذ به مقطوع نمی‌باشد که همان اعلم است.

البته این در صورتی است که ما قائل به تمامیت ادلّه حجّیت قول اعلم و وجوب رجوع به او نشویم؛ و اما بر فرض تمامیت این ادله - مانند روایت نهج البلاغه: «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِالْأَنْبِيَاءِ أَعْلَمُهُمْ بِمَا جَاءُوا بِهِ»^۱ و نیز روایت توبیخ امام جواد علیه السّلام به عموی خود -^۲ پس محکم در مقام، این ادله خواهند بود، و پس از سقوط اطلاقات، به وجوب رجوع به اعلم به مقتضای این ادله، حکم خواهد شد.

اشکال مرحوم حلّی بر شیخ انصاری مبنی بر

شمولی بودن مطلقات باب

^۱ نهج البلاغه (عبده)، ج ۴، ص ۱۵۷.

^۲ بحار الأنوار، ج ۵۰، ص ۹۹.

تمام مطلب بر فرض این است که اطلاعات شمولی باشند؛ ولی می‌توان شمولی بودن آنها را از ابتدا تضعیف نمود به اینکه: باب تقلید، باب استرشاد است و روشن است که شخص ضالّ و متحیر در طریق و نابینا در جاده، از یک نفر طلب ارشاد و راهنمایی می‌کند و عقلاً واجب نیست که از همه افراد استرشاد نماید، حتی عقلاء نیز بر این مسأله گواه می‌باشند.

حال که این نکته روشن شد پس بدان: این اطلاعاتی که مفاد آنها وجوب استرشاد عوام در احکام خودشان است، دلالت نمی‌کنند مگر بر وجوب استرشاد از یکی از مجتهدین نه از جمیع آنها.

و به عبارت دیگر: اینکه مقام از قبیل باب ارشاد و استرشاد است، قرینه است بر اینکه از این مطلقات، ارادهٔ مطلق بدلی شده است نه مطلق شمولی؛ و این به خلاف باب حجّیت خبر واحد است. پس اگر جمع کثیری از قول معصوم علیه السّلام خبر دادند، کلام و خبر هر کدام از آنها حجّت است بر سبیل استیعاب؛ چون ملاک حجّیت در این باب، حجّیت نفس قول معصوم است؛ و حجّیت قول مخبر، به جهت حکایت او از قول معصوم علیه السّلام است.^۱ پس اگر جماعتی از معصوم خبر دادند، قول هر کدام از آنها حجّت می‌باشد.

دلالت مطلقات بر بدلی یا شمولی بودن،

متوقّف است بر وجود قرینه

و به عبارت دیگر: مطلق، دلالت بر مطلق شمولی ندارد و نیز بر مطلق بدلی دلالت نمی‌کند، مگر با قرینهٔ خارجیّه. پس اگر گفته شود: صدّق العادل، قرینه در اینجا عدم تفاوت بین العدول است، پس واجب است که همهٔ آنان را تصدیق

^۱ این مطلب خلاف است؛ زیرا حجّیت قول مخبر، به جهت وثوق و قابلیت قبول است نه به جهت قول معصوم علیه السّلام. فلذا اگر شخصی ضعیف از معصوم نقل کند، حجّیت ندارد. و این حجّیت، خواه به نقل از معصوم باشد یا غیر معصوم فرقی نمی‌کند.

نمود. و اگر گفته شود: صَلِّ خَلْفَ الْعَادِلِ، قرینه
بر مطلق بدلی - که عبارت از وجوب صلاة پشت
سر عادل واحد است -، قیام اجماع بر کفایت
صلاة واحد و عدم لزوم

اتیان به صلوات عدیده به قدر تعداد عدول

است.^۱

^۱ از این بیان استفاده می‌شود که کفایت صلاة واحده خلف عادل، نه به
جهت نفس القاء خطاب، بلکه به جهت قیام اجماع است، و هو واضح
البطلان؛ زیرا:

اولاً: ثبوت اجماع بر فرض ثبوت، مربوط به زمان ائمه است نه زمان خطابات
النّبی صلی الله علیه و آله و سلّم در حالی که خطاب، عامّ الشمول به جمیع
ازمنه و جمیع موارد است.

ثانیاً: بحث ظواهر و کیفیّت دلالت مطلق و عامّ و امثال ذلک، یک بحث
عرفی و محاوره‌ای است و ارتباطی به شرع و خطابات دینی ندارد؛ مثلاً اگر
به جای صَلِّ خَلْفَ الْعَادِلِ، مولا بگوید:

«أَكْرَمَ لَيْلَةَ الْخَمِيسِ الْعَالَمَ»، آیا عرف اکرام جمیع علمای بلد را از این خطاب
می‌فهمد یا اکرام بعضی از آنها را؟ و عرف که اجماع ندارد و از این حرف‌ها
چیزی نمی‌فهمد.*

ثالثاً: به طور کلی اجماع از بیخ و بن باطل است و اساسی ندارد و یک مسأله
من درآوردی است که از کلام اهل تسنن به شیعه تسرّی پیدا کرده و وارد در
مباحث اصولی و کلامی شیعه شده است.**

و اما حلّ مطلب این است که: عرف هنگام القاء خطاب با توجّه به شرایط و
قراین برای مطلق، افراد را به صورت شمولی و به صورت بدلی تعیین
می‌کند. و در خطاب صَلِّ خَلْفَ الْعَادِلِ، بالبديهة من الوجدان می‌فهمد که
مقصود شارع قطعاً همه افراد نیست و الا ممتنع خواهد بود؛ و از آنجا که به
صرف اتیان به مصداق واحد، صدق اتیان به امر مولا شده است، برای تکرار
مأموریه نیاز به دلیل دارد.

* جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب رجوع شود به ولایت فقیه، ج ۲،
ص ۶۸.

** جهت اطلاع بر عدم حجّیت اجماع به طور مطلق، رجوع شود به اجماع
از منظر نقد و نظر، ص ۷۴.

نقد معلق بر قرینه بودن اجماع بر این مطلب

(ت)

و خلاصه اینکه: از این جهت که مقام، مقام
استرشاد می‌باشد، خود این مسأله قرینه است بر
ارادهٔ مطلق بدلی از کلام معصوم علیه السّلام:
«انظروا إلى رجل» و کلام حضرت: «وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ
الْفُقَهَاءِ»^۱ و غیر ذلک.

حمل مطلقات بر عموم شمولی، حمل بر فرد

نادر است

و ثانیاً: حمل مطلقات بر اطلاق شمولی
موجب حمل آنها بر فرد نادر خواهد شد؛ و به همین
جهت شما متوجه شدید که بر این تقدیر، فقط در
تحت مطلقات صورت تساوی دو مجتهد در فتوا
باقی می‌ماند؛ زیرا صورت تخالف در فتوا بدون
شکّ از تحت مطلقات خارج خواهد شد، چون
اتّحاد دو مجتهد در فتوا امری است جداً نادر، زیرا
خلاف بین آنها بسیار می‌باشد؛ و این قرینه دیگری
است بر اینکه مراد از اطلاق همان بدلیت است که
در صورت تخالف، موجب خروج از مطلقات
نخواهد شد.

^۱ وسائل الشّیعة، ج ۲۷، کتاب القضاء، باب ۱۱، ص ۱۳۷، ح ۱.

تبیین حکم مسأله رجوع به اعلم، بر اساس بدلی

بودن مطلقات

بنابراین بر فرض اینکه مطلقات بدلی باشند، در صورت اتّحاد دو مجتهد در فضیلت - چه اینکه در فتوا مخالف باشند یا اینکه متساوی باشند - اشکالی ندارد که عامی هر کدام از آن دو را که بخواهد اختیار نماید. و امّا در صورت اختلاف در فضیلت، از آنجا که از اطلاق فقط مجرد جواز رجوع به یکی از آن دو استفاده شده است و استفاده تخیر نمی شود، عامی در وجوب رجوع خود به خصوص اعلم دچار تردید می شود به اینکه: اخذ به فتوای اعلم کند یا اینکه مخیر است بین رجوع به هر کدام که بخواهد؛ و مقتضای قاعده رجوع به اعلم است به جهت شکّ در حجّیت قول مفضول؛ و در این حال نیز امر دائر مدار تعیین و تخیر خواهد بود.

البته این مطلب بر این فرض است که ما قائل به تمامیت ادلّه وجوب رجوع به اعلم نشویم. و امّا بر فرض تمامیت آنها، پس محکم در مقام همان رجوع به اعلم، به مقتضای این ادلّه خواهد بود، نه به مقتضای اصل عملی.

جواز رجوع به مفضول در فرض مطابقت

فتوای او با احتیاط

فرع: اگر عامی فتوای مفضول را بداند، پس اگر فتوای او موافق با احتیاط باشد - چنان که فتوا بدهد به نجاست ماء غسالة - پس در این حال جایز است که به فتوای او عمل نماید، و واجب نیست که از فتوای اعلم فحص نماید؛ زیرا فتوای اعلم اگر مبنی بر نجاست باشد، که بدان عمل نموده است؛ و اگر طهارت باشد، پس به خلاف آن عمل نکرده است بلکه در اینجا احتیاط کرده است. و اگر فتوای او مخالف با احتیاط باشد - چنانکه فتوای به طهارت ماء غسالة بدهد - پس آیا جایز است برای عامی که اخذ به فتوای او کند و از فتوای اعلم فحص نکند؟ یا اینکه جایز نیست برای او اخذ به فتوای غیر اعلم، و واجب است که فحص کند و از فتوای اعلم اطلاع حاصل نماید؟

نظر صاحب عروه در فرض مذکور

سید طباطبایی در عروه در مسأله ستین چنین

گوید:

اگر مسأله‌ای عارض شد که حکمش را نمی‌داند و اعلم حاضر در بین نمی‌باشد، پس اگر ممکن است که واقعه را به تأخیر اندازد تا اینکه سؤال کند، واجب است این کار را انجام دهد، و الاّ پس اگر می‌توان احتیاط نمود باید انجام دهد، و اگر احتیاط ممکن نبود، جایز است رجوع به مجتهد اعلم دیگر کند و همین‌طور...^۱

و شما چنانچه می‌بینید صاحب عروه قائل به عدم جواز رجوع به مفضولی که فتوای او مخالف با احتیاط است، شده است مگر در صورتی که متمکن از فحص نباشد و واقعه به تأخیر افتد و از احتیاط نیز متمکن نشده باشد. ولی علامه انصاری قائل به جواز رجوع به مفضول شده است، البته در صورتی که فتوای اعلم را نداند، گرچه متمکن از فحص و احتیاط نیز می‌باشد.^۲ و لکن برای ما وجه صحیحی در رأی و نظر ایشان به دست نیامده است؛ و دلیل مطلب این است که: ممکن نیست که فتوای مفضول در مقام

^۱ العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۲.

^۲ مطارح الأنظار، ص ۲۷۸.

حجّت باشد مگر به وجوه ثلاثه، که یکی از آنها
برای حجّیت فتوای او ناهض نمی باشد.

وجوه ثلاثه برای حجّیت فتوای مفضول و عدم

نهوض آنها در اثبات مدّعا

استدلال به شمولیت اطلاقات، و نقد آن

وجه اوّل: ادّعی شمول اطلاقات به رأی و

**فتوای مفضول در صورتی که علم به اختلاف فتوای
او با فتوای اعلم نداشته باشیم.**

و در این وجه اشکال است به اینکه: اگر

فرض کنیم که اطلاقات شمولی باشند، شامل

صورت اختلاف در فتوا نمی شوند. پس اگر

احتمال مخالفت فتوای

اعلم با فتوای مفضول را بدهیم، دیگر ممکن نیست که تمسک به اطلاقات کنیم؛ چون شبههٔ مصداقیّهٔ مخصّص لازم می‌آید.

و به عبارت واضح‌تر: اطلاقات، دلالت بر وجوب رجوع به هر مجتهدی را دارد و فتوای هر کدام از آنها حجّت است، و از آنجا که شمول آنها به متناقضین یا متضادّین معقول نمی‌باشد، پس این استحالهٔ عقلیه، قرینه بر تخصیص خواهد بود. بنابراین مورد اطلاقات صورت اتّحاد فتوای دو مجتهد است لا محاله، و صورت اختلاف آن دو در فتوا قطعاً از تحت اطلاقات خارج می‌شود. پس اگر شک نماییم در اختلاف آن دو در فتوا و اتّحاد آنها، دیگر تمسک به اطلاقات جایز نیست؛ زیرا شبههٔ مصداقیّهٔ مخصّص لازم می‌آید.

ولی برخی قائل به جواز رجوع به عمومات در شبهات مصداقیّه شده‌اند در صورتی که مخصّص لُبّی باشد.^۱

و در این مطلب اشکال است که در محل خود متذکر شده‌ایم که: امکان مساعدت بر این مبنا

^۱ همان مصدر، ص ۱۹۲؛ کفایة الأصول، ص ۲۲۲؛ نهاية الدراية، ج ۱، ص

وجود ندارد، خصوصاً وقتی که مخصّص لُبّی از امور بدیهیه باشد، مانند امتناع اجتماع ضدّین و متناقضین در مقام؛ چون ممکن است این طور ادّعا شود که شبهه، شبههٔ مصداقیّه برای خود عام است؛ چنانچه مخفی نیست. مضافاً به اینکه: اطلاعات در مقام شمولی نمی‌باشد؛ چنانچه گذشت. و نیز بر فرض اینکه اطلاعات بدلیّه باشند - کما هو التّحقیق -، باز شبههٔ مصداقیّه مخصّص است؛ زیرا ادلّهٔ وجوب تقلید اعلم، این اطلاعات را تخصیص زده است به صورتی که فتوای اعلم مخالف با فتوای مفضول نباشد؛ پس اگر ما احتمال مخالفت فتوای مفضول را با فتوای اعلم بدهیم، دیگر تمسّک به اطلاعات ممکن نخواهد بود.^۱

استدلال به استصحاب، و نقد آن

وجه دوّم: استصحاب است. و تقریب استدلال این است که: در صورتی فتوای مفضول حجّت است که احراز کنیم فتوای اعلم با فتوای او مخالفتی نداشته باشد. پس اگر بتوانیم عدم مخالفت

^۱ ممکن است گفته شود: دلیل مخصّص، مورد علم به اختلاف را از اطلاعات خارج ساخته است نه احتمال مخالفت را؛ زیرا تکلیف بر اساس علم است نه بر اساس احتمال و صرف گمان. بنابراین تمسّک به اطلاعات، موجب شکّ در شبههٔ مصداقیّهٔ مخصّص نمی‌شود؛ فلا تغفل.

فتوای اعلم را به وسیله استصحاب احراز نمایم، دیگر مانعی برای حجّیت فتوای مفضول وجود نخواهد داشت. و نیز می‌دانیم به اینکه اعلم در زمان فتوای مفضول به چیزی فتوا نداده است، لکن احتمال می‌دهیم پس از فتوای مفضول، به حکمی فتوا داده که مخالف با فتوای مفضول می‌باشد. پس می‌گوییم: مفضول زمانی که فتوا به طهارت ماء غسله داده است، هنوز اعلم، فتوا به خلاف آن نداده است؛ و اگر شک نمایم پس از اینکه فتوای او مخالف با فتوای مفضول بوده است، استصحاب عدم فتوا به مخالف را می‌نمایم.

و در حالت دیگر، علم به فتوای مفضول داریم و لکن احتمال می‌دهیم که فتوای اعلم در حین فتوای مفضول مخالف او بوده است، پس در این حالت، استصحاب عدم ازلی را جاری می‌سازیم و می‌گوییم: مفضول زمانی که فتوا به طهارت نداده است، اعلم نیز فتوا به نجاست نداده است قطعاً، پس اگر مفضول فتوا به طهارت دهد، شک می‌کنیم در افتاء اعلم به نجاست؛ و در این حال، استصحاب عدم فتوا جاری خواهد بود. ولی مخفی نباشد که تمسّک به این استصحاب امکان ندارد؛ چنانچه در جای خود

ذکر شده است.^۱

استدلال به سیره عقلائیه و شرعیّه، و نقد آن

وجه سوّم: سیره مستمرّه عقلائیه و شرعیّه

است که مسلمین به مجتهدین رجوع می‌کنند و از

فتوای مجتهد اعلم تفحص نمی‌نمایند؛ چنانچه از

دأب و دیدن

^۱ دلیل عدم جریان استصحاب عدم ازلی، قطع به انتفای موضوع در مقام است؛ زیرا فتوای اعلم قطعاً رفع عدمیّت ازلی را نموده است، مضافاً به اینکه رفع فتوای اعلم به استصحاب عدم ازلی موجب اصل مثبت خواهد شد. علاوه بر این در صورت شکّ در تقدّم و تأخر فتوای اعلم و مفضول، تعارض استصحابین لازم می‌آید؛ کما لا یخفی.

امت در زمان ائمه علیهم السّلام - خصوصاً
صادقین - این طور برمی آید. و عوام در آن زمان به
فقهاء، مانند زراره و محمد بن مسلم و ابان مراجعه
می کردند و از فتوای اعلم آنها تفحص و سؤال
نمی نمودند، و از رأی امام علیه السّلام نیز
نمی پرسیدند؛ و این دلیل محکمی است بر جواز
رجوع به مفضول در صورتی که علم به مخالفت
فتوای او با فتوای اعلم پیدا نشده باشد.

و در این استدلال اشکال است به اینکه: در آن
ازمنه غالباً فتوای فقهاء باهم اختلاف نداشت، و شاید
قیام سیره به جهت عدم احتمال مخالفت در فتاوی آنان
بوده است، خصوصاً اینکه آنان از تلامذۀ يك امام بوده
باشند. و خلاصۀ کلام اینکه: بر فرض تحقق سیره و لو
در صورت احتمال خلاف، مجالی برای منع از رجوع به
مفضول نمی باشد؛ لکن در تحقق سیره در خصوص این
صورت، مجال واسعی می باشد؛ فتأمل جیداً.

و محصل آنچه ذکر شد این است: پس از
التزام به وجوب تقلید اعلم در مسائل اختلافیه،
دیگر مجالی برای حجّیت فتوای مفضول در

حالت عدم علم به فتوای اعلم نمی ماند؛ بلکه چاره‌ای نیست از اینکه یا باید از فتوای او فحص نماید و یا به احتیاط عمل کند؛ کما لا یخفی.

تفصیل مرحوم نائینی بین مسائل عامّ البلوی و

غیر عامّ البلوی در ما نحن فیه

در اینجا مرحوم شیخنا الأستاذ - قدس سرّه - تفصیل داده‌اند بین مسائل عامّ البلوی، که قائل به عدم جواز رجوع به فتوای مفضول شده‌اند با احتمال مخالفت فتوای او با فتوای اعلم؛ و بین مسائلی که عامّ البلوی نمی‌باشند، و قائل به جواز رجوع شده‌اند. و تقریب استدلال این است:

آنچه که موجب فحص از فتوای اعلم است، یا علم اجمالی به مخالفت فتاوی مفضول با فتاوی اعلم است، یا اینکه فتاوی مفضول در معرض مخالفت

فتاوی اعلم باشد. همانند آنچه که در عدم اجرای اصالة البرائة در شبهات حکمیّه قبل از فحص گفته شد که: مانع، همان علم اجمالی به وجود تکالیف الزامیّه در شریعت است و یا اینکه اصالة البرائة در مظانّ وجود دلیل الزامی بر خلاف آن است، گرچه علم به تکالیف الزامیّه نداشته باشیم. و همین طور مانع از اجرای اصالة العموم قبل از فحص از مخصّص، یا علم اجمالی به وجود مخصّصاتِ عموماتی است که در دست ما می باشند، و یا اینکه عام، معرض برای ورود تخصیص می باشد؛ پس اگر از مخصّص فحص نمودیم و به آن ظفر پیدا نکردیم، در حالی که به مخصّصات کثیره دسترسی پیدا کرده ایم که به مقدار معلوم بالاجمال کفایت می کند، در این حالت علم اجمالی منحلّ خواهد شد؛ چنانچه به واسطه فحص، عموم از معرض بودن برای ورود مخصّص خارج می شود. و همین طور است مسأله در اجرای اصالة البرائة.

وقتی این مسأله در مبحث اجرای اصالة البرائة و اصالة العموم روشن گشت، متوجّه خواهید شد که رجوع به فتوای مفضول که

مخالف با احتیاط است، پیش از فحص از فتوای اعلم، در صورتی مجاز نیست که علم اجمالی به مخالفت فتوای اعلم با فتوای مفضول داشته باشیم یا اینکه فتوای مفضول در معرض مخالفت فتوای اعلم باشد، و این در مسائل عامّ البلوی متحقّق می‌شود؛ زیرا اعلم قطعاً به این‌گونه مسائل فتوا خواهد داد و ما علم پیدا خواهیم کرد که اعلم در این‌گونه مسائل دارای فتوا می‌باشد، و شک می‌کنیم که فتوای او مخالف با فتوای مفضول باشد؛ و علم اجمالی به مخالفت و نیز معرضیت هر دو، مانع می‌شوند که به فتوای مفضول قبل از فحص از فتوای اعلم رجوع نماییم.

لکن در مسائلی که عامّ البلوی نمی‌باشند، قطع به وجود مخالفت فتوای اعلم پیدا نخواهیم کرد؛ چون ممکن است در این‌گونه مسائل فتوا نداده باشد رأساً. پس علم اجمالی نسبت به این مسائل پیدا نمی‌کنیم، و فتوای مفضول معرض مخالفت

فتوای اعلم نمی‌باشد، و مانعی برای شمول مطلقات نسبت به فتوای مفضول در این حال نخواهد بود.

اشکال اجمالی مرحوم حلّی به تقریر و تفصیل

مرحوم نائینی

بر این تقریر اشکال وارد است؛ اولاً: چه بسا ممکن است فقیه اعلم، به مسائلی فتوا دهد که عامّ البلوی نمی‌باشند، چنان‌که ممکن است به مسائل عامّ البلوی فتوا ندهد؛ و لهذا نمی‌توان مدار جواز رجوع به مفضول را بر این مطلب قرار داد بلکه باید مدار، قطع به وجود فتوای اعلم و عدم وجود آن باشد. و روشن است که نسبت بین بودن مسأله از مواردی که عامّ البلوی است و بین قطع به وجود فتوای اعلم در این مسأله به خصوص، عموم و خصوص من وجه است؛ و نیز نسبت بین بودن مسأله از مواردی که عامّ البلوی نیست و بین قطع به عدم فتوا برای اعلم، عموم من وجه است. پس در این حالت چگونه ممکن است که مدار بر جواز رجوع به مفضول، عمومیت بلوی و عدم آن قرار گیرد؟ در حالی که قاعدتاً باید مدار را قطع به فتوای مخالف اعلم و عدم فتوا قرار داد.

و ثانياً: ما نمی‌توانیم بپذیریم که حتی در صورت قطع به عدم وجود فتوای اعلم رأساً، می‌توان به مفضول مراجعه نمود؛ و قیاس ما نحن فیه به مسألة اصالة البرائة در شبهات حکمیّه قبل از فحص و اصالة العموم، قیاس مع الفارق است؛ و دلیل مطلب اینکه: مانع از اجرای این اصول، منحصرأ احتمال حکم الزامی در قبال این اصول است که مفاد آنها ترخیص است؛ زیرا اصالة العموم و اصالة الإطلاق، از اصول ترخیصیه در مقام الفاظ می‌باشند و مفاد آنها امن از ورود دلیل مخالف ظاهر است، گرچه عمل به عموم فی حدّ نفسه، مستلزم کلفت و مشقّت است.

و به هر حال آنچه که فحص را الزامی می‌گرداند این است که مورد، از موارد اصول ترخیصیه باشد. و اما اگر مورد مجرای اصول الزامیه باشد، مانند اصالة الإحتیاط، دیگر برای عمل به این اصول نیازی به فحص از دلیلی که دالّ بر عدم لزوم احتیاط و عدم تکلیف الزامی است، نمی‌باشد. و این مطلب روشن است و ما

نحن فیه از این قبیل می باشد؛ زیرا اصل در حالت احتمال مخالفت فتوای مفضول با فتوای اعلم، همان احتیاط است؛ به این معنا که شکّ در حجّیت قول مفضول در این حال مساوی با قطع به عدم حجّیت است، پس چاره‌ای جز احتیاط در مقام نمی باشد تا اینکه علم به موافقت فتوای اعلم با فتوای غیر اعلم، حاصل گردد؛ در حالی که شما دانستید که مانعی برای عمل به احتیاط بدون فحص از ورود دلیل ترخیص، نمی باشد.

مگر اینکه گفته شود: مراد از فحص، فحص از قول اعلم در قبال اطلاعات وارده در مقام است که دلالت بر حجّیت قول مفضول را نیز دارند، نه فحص از قول اعلم در قبال اصالة الإحتیاط و عدم حجّیت فتوای مفضول.

تا اینجا اشکال بر این تقریر، بر سبیل اجمال بود.

اشکال تفصیلی مرحوم حلّی به تقریر و تفصیل

مرحوم نائینی

و اما بر سبیل تفصیل پس می گوئیم: ادله‌ای که دلالت بر حجّیت قول اعلم و وجوب اخذ به آن می کنند، منحصرأ در صورتی نیست که اعلم

نسبت به مسأله‌ای فتوا داده باشد، بلکه دلالت می‌کند بر وجوب رجوع به اعلم گرچه فتوای به حکم را پس از تأمل و ملاحظه ادله بدهد؛ فلذا اگر دو مجتهد باشند که یکی از دیگری اعلم است و برای یکی از آن دو در مسأله فتوا نمی‌باشد، واجب است که به اعلم مراجعه شود و از او سؤال گردد. و جایز نیست که به غیر اعلم رجوع شود با احتمال اینکه پاسخی را که مفضل به عنوان فتوا می‌دهد پس از تأمل، مخالف با پاسخی باشد که اعلم از روی رأی و فتوای خودش فوراً در این مسأله می‌دهد.

و بالجمله: ادّعی حجّیت فتاوی موجوده از اعلم دون غیر موجوده، مکابره است؛ زیرا شارع خصوص این فتاوی را حجّت قرار نداده است، و الاً واجب نبود که به اعلم رجوع شود در حالی که اصلاً فتوایی از او سر نزده باشد، در حالی که این خلاف فرض است، بلکه آنچه را که شارع حجّت قرار داده است، خود مجتهد است از این حیث که دارای آراء و فتاوی می‌باشد پس از ملاحظه ادله. پس در این

حال نفس اطلاقات شامل فتوای مفضول که مخالف با احتیاط است نمی‌شود، گرچه این فتوا پس از تأمل در ادله باشد.

صوّر متصوّرّه و محتمله در رجوع به مفضول

با وجود افضل

و اگر توضیح زاید را خواسته باشی می‌گوییم: صور در مسأله، خالی از چهار قسم نیست:

اوّل: صورتی است که عالم به فتوای اعلم است که من باب مثال: نجاست ماء غسله است، و عالم به فتوای مفضول است که مخالف با فتوای اعلم است و آن طهارت ماء غسله است.

پس در این صورت اشکال و ریبی نیست در عدم جواز رجوع به فتوای مفضول؛ به جهت سقوط اطلاقات، به واسطه ورود دلیلی که دالّ بر وجوب تقلید اعلم عند المخالفة است.

دوّم: صورتی است که مفضول فتوایی مخالف با احتیاط دارد و لکن فعلاً اعلم در این مسأله فتوا نداده است، لکن جزماً می‌دانیم که اگر فتوا دهد، فتوا به موافق احتیاط می‌دهد؛ چون به مبانی فتوای او و مدارک او اطلاع داریم. و این صورت ملحق

می شود به صورت اوّل، و ممکن نیست که ملتزم به جواز تقلید مفضول شویم با این ادّعا که اعلم فعلاً در این مسأله، فتوایی صادر نکرده است.

سوّم: صورتی است که مفضول فتوایی مخالف با احتیاط صادر کرده است و اعلم دارای فتوای فعلی و موجود است، لکن اطلاعی بر آن نداریم؛ پس احتمال می دهیم که فتوای او با فتوای مفضول متحد باشد، چنانچه احتمال مخالفت نیز می دهیم. و در این صورت اشکالی در وجوب فحص از فتوای اعلم نیست، و جایز نیست که به فتوای مفضول مراجعه نمود بدون فحص از فتوای اعلم.

و اما صورت چهارم: این است که مفضول دارای فتوایی مخالف با احتیاط

باشد، ولی اعلم هنوز فتوای موجود بالفعل نداده است، لکن احتمال این را می‌دهیم که فتوای او پس از ملاحظه ادله، مخالف با فتوای مفضول باشد؛ و این صورت ملحق می‌شود به صورت سوّم.

عدم جواز رجوع به مفضول در صورّ اربعة

مذکوره

و خلاصه کلام اینکه: در جمیع این صور، مجالی برای رجوع به فتوای مفضول نمی‌باشد؛ زیرا حجّیت فتوای اعلم اختصاص به فتاوی موجوده او ندارد. و احتمال دارد که شیخنا الأستاذ در مسأله جواز رجوع به مفضول در صورتی که علم به وجود فتوای اعلم نداشته باشد، اعتماد کرده است به سیره عقلائیّه و متشرّعه بر رجوع به مفضول مادامی که قطع به مخالفت اعلم با او نداشته باشد، یا به استصحاب عدم وجود فتوای مخالف با اعلم تمسّک نموده است.

اما سیره، پس بر شما روشن گشت عدم تحقیق آن در این صورت؛ پس ادّعی آن مکابره است.

و اما استصحاب، پس آن خلاف مبنای ایشان است؛ زیرا ایشان استصحاب عدم ازلی را انکار

نموده است؛^۱ فتأمل.

و محصل آنچه ذکر شد این است که: پس از تسلیم وجوب رجوع به اعلم در مسائل خلافیه، دیگر مجالی برای رجوع به مفضول در مواردی که فتوای او مخالف احتیاط است، قبل از فحص از فتوای اعلم، نمی‌باشد؛ چه اینکه اعلم فتوای موجود در این مسأله داشته باشد یا نداشته باشد، بلکه فتوای او پس از تأمل و ملاحظه ادله باشد. و نیز فرقی در ما ذکرنا نیست بین مسائلی که عامّ البلوی است و غیر آن مسائل. پس آنچه را که ایشان - قدس سره - ذکر کرده‌اند نمی‌توان پذیرفت.

^۱ جهت اطلاع بر این مطلب رجوع شود به أجود التقریرات، ج ۲، ص

تا اینجا تمام کلام در مسأله تقلید اعلم بود.^۱

۱۱ لا یخفی آنکه بحث در جواز تقلید از مفضول با وجود اعلم، بحث در جواز رجوع به جاهل با وجود عالم است؛ و اما بیان این مطلب: شکی نیست که ملاک در حجیت فعل یا قول، انطباق آن با حاقّ واقع و نفس الامر است و الاّ نفس کلام، تفاوتی با سایر کلام‌ها و جملات ندارد، و این یک مسأله فطری و عرفی و شرعی و منطقی است. در عرف برای تشخیص کلام صحیح از سقیم به موقعیّت اجتماعی و اعتبارات دنیوی نگاه نمی‌کنند؛ بلکه به قراین و شواهدی نگاه می‌کنند که وثاقت کلام را در ارتباط با حاقّ واقع بالا ببرد، گرچه شخص دارای اعتبارات و موقعیّت خاص نباشد. و لذا می‌گویند: کلام اوّل کودکان و سخن ابتدائی آنها حجّت است؛ زیرا بچه هیچ‌گاه مخالف با واقع و آنچه مشاهده کرده است سخنی نمی‌گوید مگر اینکه دیگران پس از این، او را اغوای به تهدید یا تطمیع نمایند.

بنابراین، قطعیت حجیت کلام معصوم علیه السّلام در قبال سایر افراد حتی علماء و فقهاء نیز از همین باب است؛ یعنی با وجود فرد عالم و فقیه در زمان معصوم علیه السّلام، علم او در قبال علم امام علیه السّلام جهل به حساب می‌آید و امام نسبت به او اعلم می‌باشد. و این حجیت نه به جهت عنوان امامت و الزام بر متابعت است، بلکه به جهت اصابت علم امام علیه السّلام با حاقّ واقع، و احتمالی بودن اصابت علم غیر امام می‌باشد.

و به عبارت دیگر، حجیت فعل و کلام معصوم علیه السّلام به جهت عصمت آن است نه به جهت تعبد. و تعبد که یک امری است اعتباری، ناشی از همین مسأله فطری و تکوینی می‌شود و این مسأله، منشأ و مبدأ برای اصدار حکم به لزوم متابعت از معصوم است، بر خلاف اشاعره که معتقد مخالفی دارند. ۱. لذا در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ﴾ (سوره الزمر (۳۹) قسمتی از آیه ۹)، در حالی که خطاب در این آیه به کفار و مشرکین است.

و یا در جای دیگر می‌فرماید: ﴿أَمَّنْ یَهْدِیْهِ إِلَىٰ آلِ حَقِّ أَحَقُّ أَنْ یَتَّبِعَ أَمَّنْ لَا یَهْدِیْهِ إِلَّا أَنْ یَهْدِیْهِ فَمَا لَكُمْ كِیْفَ تَحْكُمُونَ﴾ (سوره یونس (۱۰) ذیل آیه ۳۵).

و نیز در قرآن کریم، ابراهیم خلیل خطاب به آذر می‌فرماید: ﴿یَا أَبَتِ اِنِّیْ قَدْ جَاءَنِی مِنَ آلِ عِیلِمَ مَا لَمْ یَأْتِکَ فَاتَّبِعْنِیْ أَوْ أَهْدِکَ صِرَاطًا سَوِیًّا﴾ (سوره مریم (۱۹) آیه ۴۳) و جناب آذر نتوانست پاسخی در قبال این حکم فطری و منطقی حضرت ابراهیم بدهد و بگوید: حجیت کلام شما تعبدی است و من رأساً اعتقادی به منشأ تعبد کلام شما ندارم تا آن را بپذیرم.

[ادامه در صفحه بعد]

دیدگاه معلق در مسأله وجوب رجوع به اعلم

(ت)

رجوع به مفضول در فرض وجود اعلم همان

رجوع جاهل با فرض وجود عالم است (ت)

جواز رجوع به غیر اعلم در مواردی که احتمال
عدم انطباق بسیار ضعیف است (ت)
پاسخ معلق به اشکال وارده در عدم حجّیت
روایت اختصاص (ت)

فصل چهارم: تقلید از میّت ابتدائاً و بقائاً

بدان که فقهاء کلام در این باب را در دو مورد

بحث کرده‌اند:

اوّل: در تقلید از اموات ابتدائاً و دوّم: تقلید

از اموات استمراراً. و در اصطلاح آنها به تقلید اوّل،

تقلید میّت؛ و به تقلید دوّم تقلید بقاء بر میّت گفته

می‌شود.

ادلّه عدم جواز تقلید از میّت ابتدائاً

ادلّه مانعین

و فعلاً سخن در تقلید میّت است ابتدائاً. و بر

عدم جواز، استدلال به اجماع و سیره و غیر آنها

نموده‌اند. لکن قبل از وارد شدن در ادلّه

اجتهادیّه، باید ملاحظه شود در اینکه مقتضای

اصل چه چیزی می‌باشد؟

پس بدان: مقتضای اصل - چنان‌که صاحب

کفایه - قدس سرّه - گفته‌اند^۱ - عدم جواز تقلید

از میّت است؛ زیرا شکّ در حجّیت تقلید،

مساوی با قطع به عدم حجّیت است. پس در

وقت دوران امر بین تعیین و تخییر در مقام

حجّیت، چاره‌ای جز اخذ به متیقّن که همان تقلید

از حیّ باشد، نمی‌باشد.

^۱ کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقلید، ص ۴۷۷.

تقلید از مجتهد حیّ اعلم، به مقتضای أخذ به قدر
متیقّن

و بر شما مخفی نماند که هنگام شکّ در

وجوب تقلید از اعلم و عدم وجوب

آن، به این معنا که عند الشک در وجوب تقلید از اعلم یا تخیر بین تقلید از او و از غیر او، قدر متیقن نیز همان تقلید اعلم است. چنان که عند الشک در وجوب تقلید مجتهد مطلق یا تخیر بین او و بین مجتهد متجزی، قدر متیقن از جواز تقلید، تقلید از مجتهد حیّ مطلق اعلم است، و غیر از این مورد، مشکوک الحجّیّه می باشند؛ چه اینکه حیّ و غیر اعلم باشند یا اعلم و غیر حیّ یا حیّ و اعلم و غیر مطلق. لکن ما پس از آنکه منکر امکان تجزّی در اجتهاد شدیم، از قدر متیقن نسبت به این مورد فارغ هستیم؛ پس در این حال قدر متیقن، تقلید از مجتهد حیّ اعلم است.

عدم اشتراط اعلمیّت از علمای جمیع اعصار

ولی مخفی نماند که محال است شارع خصوص رأی این مجتهد را حجّت قرار دهد و نسبت به بقیّه نظر منفی داشته باشد؛ زیرا مجتهد حیّ که اعلم از جمیع علمای متقدّم و متأخّر از زندگان و مردگان باشد، اصلاً امکان وجود ندارد و نه در قرون گذشته بلکه تا روز قیامت به وجود نخواهد آمد؛ زیرا ممکن است برخی از علمای سلف از اُحیاء موجودین اعلم بوده باشند و نیز

نسبت به کسانی که پس از این خواهند آمد تا روز قیامت.

لکن می‌گوییم که: شارع نمی‌تواند قول اعلم جمیع علماء را بر مکلفین حجت قرار دهد، امّا اولاً: به جهت اینکه خواص بلکه اعظم از مجتهدین از تشخیص اعلم بالنسبة به جمیع اعصار، عاجز می‌باشند؛ زیرا غالب فتاوی سلف مخفی می‌باشد، و چه بسا فقیهی که نه دیوان و نه کتابی تصنیف کرده باشد، بلکه چه بسا فقیهی که اصلاً اسم او در تاریخ ذکر نشده باشد و در تراجم نیز خبری از او نباشد در حالی که اعلم از موجودین و معدومین باشد. و در این حال، تکلیف کردن عوام را به رجوع به اعلم مطلق، تکلیف به ما لا یطاق است به جهت لزوم عسر و حرج، بلکه تکلیف به غیر مقدور است؛ زیرا با فرض وجود فقیه اعلم در اعصار گذشته - گرچه کتابی از او در دسترس نباشد و فتاوی خویش را مکتوب نکرده باشد - جایز نیست که به غیر او مراجعه نمود و نمی‌توان به فتاوی غیر او عمل نمود در صورتی که مخالف احتیاط باشد.

و ثانیاً: اشتراط اعلم از جمیع، موجب عدم اعتبار حیات است رأساً؛ زیرا به ندرت فردی یافت شود که حیّ اعلم از جمیع سلف باشد. پس نفس اعتبار اعلم حقیقتاً این نکته را می‌رساند که منظور از آن، اعلم بالنسبة به أحياء باشد. پس این شرط دیگر ما را از بحث در لزوم تقلید حیّ و ملاحظه دلیل بی‌نیاز می‌کند؛ چون این شرط، دلیل بر اعتبار حیات است.

صوّر متصوّر در فرض شک در حجّیت قول

میّت و شک در حجّیت قول غیر اعلم

و به عبارت دیگر: پس از شک در حجّیت قول میّت و بعد از شک در حجّیت قول غیر اعلم، آنچه که در مقام قابل تصوّر است چهار صورت می‌باشد:

صورت اوّل: حجّیت قول اعلم بالنسبة به

جمیع علماء - چه زندگان و چه مردگان - در صورتی که این اعلم نیز حیّ باشد؛ و متوجه شدید که تحقق چنین فردی در نهایت ندرت و شذوذ است مگر در بعضی از زمان‌ها، و ممکن نیست شارع عوام را به خصوص این فرد ارجاع دهد؛ و این کاملاً واضح است.

صورت دوّم: حجّیت قول اعلم است از بین اموات و احیاء بدون شرط حیات؛ و این نیز مستحیل است، زیرا امکان تشخیص اعلم از بین جمیع علمای سلف ممکن نخواهد بود.

صورت سوّم: حجّیت قول میّتی است که اعلم از جمیع احیاء می باشد. و این نیز بدون توجیه است؛ زیرا میّتی که اعلم است از احیاء، منحصر در یک نفر نیست، زیرا چه بسا میّتی که اعلم از احیاء است؛ و اگر ملاحظه اعلم از اموات بشود، محذور گذشته نیز دوباره عود خواهد کرد.

حال که این صورّ ثلاثه باطل گشت، صورت چهارم متعیّن خواهد شد و آن: حجّیت قول اعلم از بین احیاء است فقط.

تقریر دیگری در انحصار قدر متیقّن در مجتهد

حیّ اعلم

و اگر نتوانستی به این تقریب قانع شوی، از

راه دیگری مسأله را روشن

می‌نماییم و آن اینکه: پس از اینکه قدر متیقن، خصوص قول مجتهد حیّ اعلم از جمیع است، اگر یکی از این دو صفت از مجتهد مفقود شد به اینکه دو مجتهد وجود داشته باشند، یکی حیّ است ولی بالنسبة به میّت مفضول می‌باشد و دیگری میّت است ولی اعلم از حیّ است؛ در اینجا مقتضای قاعده، تخییر است بین آن دو. و مخفی نماند که تخییر بین حیّ و غیر حیّ مساوی است با عدم حجّیت خصوص حیّ و عدم اشتراط حیات.

و اگر گفته شود به اینکه: اجماع بر اشتراط حیات قائم است، پس در این حال، دیگر تخییری نخواهد بود و باید به مجتهد حیّ مفضول رجوع نمود.

در پاسخ می‌گوییم: در اینجا رجوع به دلیل اجتهادی شده است و بحث در ما نحن فیه با قطع نظر از آن است، بلکه در مجرد اقتضای اصل عملی است.

و ممکن است که اشتراط اعلمیّت به قول مطلق تضعیف شود البته با تقریبی دیگر به اینکه: حیات و اعلمیّت گرچه دو صفت عرضی هستند، الاّ اینکه با تأمل روشن می‌گردد که اشتراط حیات، حاکم است بر اشتراط اعلمیّت به قول

مطلق، و با اشتراط حیات دیگر مجالی برای ادّعی اینکۀ قدر متیقّن، حجّیت قول اعلم از جمیع است، نمی‌باشد؛ چون احتمال اشتراط حیات موجب شکّ در حجّیت قول اموات است مطلقاً، چه اینکۀ میّت اعلم از حیّ موجود باشد یا اعلم نباشد. پس در این حال معنا ندارد کہ گفته شود: قدر متیقّن، حجّیت قول اعلم است به نحو مطلق؛ زیرا اقوال اموات رأساً مشکوک الحجّیة می‌باشند، پس مجالی نیست مگر اخذ به قدر متیقّن در اعلمیّت در غیر آنها.

و علّت آن این است کہ: اخذ به قدر متیقّن بدین معنا است کہ یقین به حجّیت خصوص رأی مجتهد اعلم حاصل می‌شود در ضمن شکّ در حجّیت قول باقی اشخاص. و این در صورتی صحیح است کہ اقوال علماء فی حدّ نفسه حجّت باشد. و مانع از حجّیت قول باقی افراد، احتمال حجّیت رأی این مجتهد اعلم است

به حیثی که مسقط برای حجّیت قول باقی افراد، حجّیت رأی مجتهد اعلم به خصوص است. پس در این حال باید فرض بر این باشد که اقوال جمیع علماء فی نفسه حجّت باشد؛ و این معنا صحیح نیست مگر در خصوص احیاء. پس چاره‌ای نیست که گفته شود: در احیاء قدر متیقّن، حجّیت قول اعلم آنها است.

حکومت اشتراط حیات بر اشتراط اعلمیّت، به

دو وجه

و اما در اموات که شکّ در حجّیت قول آنان رأساً حاصل می‌شود - چه اعلم آنها و چه غیر اعلم آنها - پس چگونه صحیح است که بحث از اخذ به قدر متیقّن بالنسبة به آنها بشود؟ پس در این حال ممکن است اشتراط حیات بر اشتراط اعلمیّت

از دو وجه حکومت نماید:^۱

^۱ تعلیقه مرحوم والد، قدس سرّه:

اقول: در آنچه استاد - مدّ ظلّه السّامی - در تقریب حکومت در مقام، إفاده فرموده‌اند اشکال و ایراد می‌باشد. بیان مطلب اینکه: قدر متیقّن در ما نحن فیه که در مورد حیات و اعلمیّت ذکر شده است، قدر متیقّن حیثی و جهتی است، نه قدر متیقّن از جمیع جهات؛ چون واضح است که حیات قدر متیقّن است از مطلق حیات و موت، پس آن از این حیث قدر متیقّن است نه اینکه حیات قدر متیقّن است از جمیع جهات. و هم‌چنین اعلمیّت، قدر متیقّن

وجه اوّل: از ناحیه مفضلّ علیه است در کلام

ما که می‌گوییم: «أعلم از غیر

اشکال علامه طهرانی بر مرحوم حلّی در

تقریب حکومت در مقام (ت)

است بالنسبة به مطلق مجتهد اعمّ از اعلم و غیر اعلم. پس در این حال، چهار صورت در ما نحن فیه متصوّر است:

اوّل: مجتهد حیّ اعلم، که او قدر متیقّن است از این دو حیثیت.

دوّم: مجتهد میّت غیر اعلم، که او نیز مشکوک الحجّیّة است از همین دو جهت.

سوّم: مجتهد حیّ غیر اعلم، که آن قدر متیقّن است از حیثی و مشکوک الحجّیّة است از حیثی دیگر.

و چهارم: مجتهد میّت اعلم است، که قضیّه او نیز چنین می‌باشد.

حال که این مطلب روشن گشت، متوجّه خواهید شد که مجالی برای مساعدت نسبت به آنچه ایشان افاده فرموده است، نمی‌باشد و ممکن نیست که حکومت تقریب گردد به هیچ وجه، بلکه حیات و اعلمیّت دو شرط عرضی هستند بدون حکومت یکی بر دیگری. (منه عفی عنه)

خودش»؛ پس «غیر» در کلام ما (من غیره) باید
فی نفسہ قولش حجّت باشد، و این مسأله در اموات
تمام نیست.

وجه دوّم: از ناحیه خود مفضّل است در کلام
ما (أعلم)؛ زیرا نفس قدر متیقّن که اعلم باشد باید
مشکوک الحجّیّة نباشد.

ولی مخفی نماند که این تقریب بر تقدیر
اشتراط اعلم است به نحو اجمال، که در این
حال، تقریب حکومت به این وجه صحیح
می باشد؛ پس حجّیت قول اعلم از بین احیاء
استفاده می شود. و امّا بر تقدیر اشتراط اعلم بر
نحو اطلاق، دیگر تقریب حکومت صحیح
نخواهد بود، چنانچه روشن است.

تا اینجا تمام کلام در ادلّه کسانی است که
تقلید از میّت را مجاز نمی شمردند.

ادله جواز تقلید از میت ابتدائاً

ادله مجوزین

و اما مجوزون به چهار وجه بر مرام خویش

استدلال نموده‌اند:

وجه اوّل: استصحاب است.

وجه دوّم: اطلاقات وارده در مقام.

وجه سوّم: جریان دلیل انسداد است که در

جواز رجوع عامی به عالم جاری است، بدون فرق

بین اینکه عالم حیّ باشد یا میت.

وجه چهارم: سیره مستمرّه عقلائیّه است بر

رجوع جهّال به اهل خبره بدون فرق بین موت

صاحب خبره و بین حیات آنها؛ و به همین جهت

است که مشاهده می‌کنیم به کتب طبّیه، مثل قانون

بوعلی و سایر کتب مراجعه می‌کنند و نیز به کتب

شیمی و ریاضی و مهندسی ساختمان بلا اشکال

رجوع می‌نمایند در حالی که مدوّن آنها فوت نموده

است. و از آنجا که ردعی از این سیره به دست ما

نرسیده است، کشف از حجّیت آن در نزد شرع

می‌نماییم؛ پس در این حال جایز است که به آرای

مجتهدین از اموات رجوع نمود بدون فرق بین تقلید

ابتدایی و استمراری.

دلیل اوّل: استدلال به استصحاب، و تقریب آن به

چهار وجه

اما استصحاب ممکن است به چهار وجه

تقریب شود:

وجه اوّل: استصحاب حجّیت رأی مفتی که

در زمان حیات خودش ثابت بوده است. پس این

حجّیت را به پس از موتش استمرار می‌دهیم؛ زیرا

روشن است که رأی او در زمان حیاتش حجّت بوده

است، پس اگر شکّ نمایم که حیات او دخالت در

حجّیت رأی او داشته است یا دخالت نداشته است،

مانعی از جریان استصحاب نمی‌باشد. پس حکم

می‌نماییم به وسیله استصحاب به عدم مدخلیت

حیات؛ چنانچه واضح است.

وجه دوّم: استصحاب جواز تقلید که در حال حیات ثابت بوده است.

وجه سوّم: استصحاب حکم ظاهری سابق که ثابت است به وسیله فتوای مجتهد؛ چون بدیهی است که مجتهد حیّ در زمانی که فتوا به امری دهد در حقّ عوام، حکم ظاهری ثابت می‌شود. پس اگر مجتهد فوت نماید، شکّ می‌کنیم که این حکم ظاهری مرتفع شده است یا خیر، و اصل بر بقای آن است.

وجه چهارم: استصحاب حکم واقعی است که فتوای مجتهد بر آن دلالت کرده است؛ چون واضح است که حجّیت فتوای مجتهد، طریقی می‌باشد. پس هم‌چنان که به قیام خبر واحد، حکم واقعی ثابت می‌شود و جایز است به واسطه آن از واقع إخبار نمود، همین‌طور است مسأله در فتوای مجتهد.

اشکالات وارد بر تقریب‌های چهارگانه جریان

استصحاب در ما نحن فیه

حال می‌پردازیم به وجوه ثلاثه اول از استصحاب، سپس سخن را در وجه چهارم قرار می‌دهیم. و می‌گوییم: ممکن است در جریان استصحاب اشکال شود به اینکه:

حجّیت فتوای فقیه حیّ و استصحاب جواز
تقلید در حال حیات او و استصحاب حکم
ظاهری، از یک جهت به خاطر یقین به حدوث
است و نیز از ناحیه شکّ در بقاء؛ پس در این
حالت است که تصوّر دو رکن استصحاب را
می‌توان نمود.

اشکالات وارد بر رکن اوّل استصحاب

اما رکن اوّل: ممکن است گفته شود که:
متیقّن از حجّیت فتوای مجتهد میّت، در حال حیات
او بالنسبه به عوامّ موجودین در حال حیات او است،
یا بالنسبه به وقایع سابقه مبتلی بها در زمان حیات
خودش. پس متیقّن تعلق گرفته است به چیزی که از
اوّل امر مضیق است نه موسّع؛ بنابراین برای ما یقین
به حجّیت فتوای فقیه در حال حیات خود بالنسبه به
طبیعی مکلف که هم در زمان حیات و هم پس

از فوت او خواهد بود، نمی‌باشد. پس ممکن نیست استصحاب حجّیت از جهت شکّ در مدخلیت حیات او در این حجّیت واسع المنطقه.

بنابراین قضیه لزوم اتّحاد موضوع در قضیه متیقّنه و قضیه مشکوکه مختلّ خواهد شد؛ زیرا موضوع در قضیه مشکوکه، حجّیت فتوای مجتهد میّت بالنسبة به عوام موجودین است فعلاً؛ و موضوع در قضیه متیقّنه، حجّیت فتوای مجتهد میّت است در حال حیات او بالنسبة به عوامّ موجودین در حال حیات او یا بالنسبة به وقایع سابقه (بنابراین، موضوع در دو حالت متفاوت، متفاوت خواهد بود).^۱

اشکالات وارد بر رکن دوم استصحاب

و اما رکن دوّم: پس باید گفت که موضوع حجّیت یا جواز تقلید یا حکم ظاهری، همانا رأی مجتهد و نظر او است. و پر واضح است که آن به

^۱ ممکن است به این اشکال پاسخ داد که:

اولاً: هر احتمالی و لو عن حدس و بدون علّت موجّهی، نمی‌تواند موضوع استصحاب را که همان متعلّق یقین سابق است تغییر دهد، و احتمال دخالت شرط یا قید باید محرز و اثبات شده باشد و به صرف احتمال دخالت حیات، موضوع یقین سابق تغییر نخواهد کرد.

و ثانیاً: بر فرض احتمال دخالت حیات، با اجرای اصل عدم تقیّد و اشتراط، نفس یقین سابق - که تعلق به حجّیت گرفته است - بر موضوعیت خویش باقی و پابرجا می‌ماند و مانعی از استصحاب حجّیت در بین نخواهد بود.

واسطهٔ موت، منعدم خواهد شد؛ پس دیگر بعد از موت، رأیی برای او باقی نمی‌ماند. پس در این هنگام به ارتفاع موضوع استصحاب، یقین حاصل می‌شود. و مخفی نماند که اشکال اوّل فقط نسبت به خصوص تقلید ابتدائی متوجّه است نه تقلید استمراری. توضیح مطلب اینکه: اگر ما حجّیت را بالنسبة به عوامّ موجودین در حال حیات مجتهد فرض نماییم، پس دیگر ممکن نیست که بتوانیم استصحاب حجّیت را بالنسبة به عوامّ متجدّد و حادث بعد از موت او جاری نماییم. و امّا جریان استصحاب بالنسبة به عوامی که هر دو زمان را ادراک کرده‌اند، اشکالی

ندارد؛ زیرا موضوع در هر دو قضیه، متحد است؛ چنانچه مخفی نمی باشد.^۱

آری، اگر مدار حجّیت را بالنسبة به خصوص وقایع سابقه بدانیم، پس دیگر استصحاب ممکن نخواهد بود حتّی بالنسبة به خصوص کسانی که هر دو زمان را ادراک کرده اند؛ زیرا وقایع متجدّد شده اند و با هم متفاوت و مختلف گشته اند.

و اما اشکال دوّم هم بر تقلید ابتدائی و هم بر تقلید استمراری مطلقاً متوجّه است؛ زیرا انعدام رأی مجتهد به واسطه فوت، موجب سقوط حجّیت فتوای او خواهد بود. چه اینکه این فرد عامی در زمان حیات او موجود باشد یا نباشد. و مخفی نماند که این دو اشکال در استصحاب، در جمیع وجوه استصحاب جاری می باشد مگر وجه اخیر که سخن درباره او خواهد آمد.

و به عبارت دیگر، استصحاب حجّیت و استصحاب جواز تقلید و استصحاب حکم ظاهری، در این دو اشکال مشترک می باشند.

و بدان که: اشکال اوّل - که عدم تحقّق یقین در حجّیت رأی مجتهد مگر در خصوص وقایع سابقه یا در خصوص عوامّ موجودین در حال

^۱ عین اشکال احتمال دخالت حیات در رکن اوّل، در اینجا موجود می باشد؛ فلا تغفل.

حیات فقیه است - در صورتی تمام است که ما
زمان حیات فقیه را قید برای عوام یا وقایع قرار
دهیم، نه ظرف برای حجّیت.

توضیح مطلب اینکه: اگر ما زمان حیات را
قید برای عوام قرار دهیم، دیگر استصحاب
جاری نخواهد شد. زیرا این قید موجب اختلاف
موضوع در دو قضیّه متیقّنه و مشکوکه خواهد
شد و با وجود اختلاف، مجالی برای استصحاب
نمی‌باشد؛ زیرا روشن است که عوام در حال
حیات مجتهد، غیر از عوام موجود در حال
حاضر هستند. پس ممکن نیست گفته شود: ما
علم به حجّیت فتوای فقیه میّت بالنسبة به عوام
مطلقاً داریم؛ بلکه متیقّن، حجّیت فتوای او
بالنسبة به عوام زمان خودش

می‌باشد؛ و آنچه که مشکوک است، حجّیت فتوای او بالنسبة به عوام در حال حاضر و پس از فوت اوست. پس دیگر جریان استصحاب منتفی می‌باشد؛ و بر همین قیاس است اگر ما زمان حیات را قید برای وقایع قرار دهیم.

و اما اگر زمان حیات، ظرف برای حکم باشد؛ پس جریان استصحاب در این حال مشکلی نخواهد داشت، بلکه رأساً شأن استصحاب همین حالت است که عبارت از الغاء خصوصیت (زمانی) در زمان یقین و شک است.

پس می‌گوییم: حجّیت فتوای فقیه میّت بالنسبة به طبیعی وقایع و بالنسبة به طبیعی عوام در زمان حیات خودش، ثابت بوده است. پس اگر در مدخلیت حیات او در حجّیت، شک نماییم تا اینکه به واسطه موت حجّیت مرتفع شود، می‌توانیم استصحاب همان حجّیت سابقه را بنماییم.

و ظاهراً در این حال، زمان ظرف برای حجّیت و حکم خواهد بود، نه اینکه قید برای موضوع باشد؛ چون قطع داریم که برای زمان خصوصیتی در وقایع نمی‌باشد و نیز برای عوام این چنین است. بلکه شکّ از ناحیه احتمال مدخلیت حیات مجتهد در حجّیت رأی او پیدا

شده است و استصحاب، الغاء این احتمال و شک را می‌نماید.

و به عبارت دیگر: احکام شرعیّه تکلیفیّه و وضعیّه بر موضوعات خود بر نهج قضایای حقیقیّه مترتب می‌شوند؛ نه بر نهج قضایای خارجیّه. پس عدم حجّیت فتوای فقیه بالنسبه به عوام معدومین یا بالنسبه به وقایعی که پس از وفات مجتهد حادث شده‌اند، به جهت قصور در ناحیه عوام و وقایع است نه به جهت قصور در حجّیت بالنسبه به آنها، به حیثی که اگر فرض شود وجود این عوام یا این وقایع در حال حیات مفتی، رأی او بالنسبه به آنها بلا اشکال حجّت می‌باشد.

و این مسأله کشف می‌کند از اینکه: شک به جهت احتمال مدخلیت حیات است نه به جهت خصوصیتی در عوام و یا وقایع. و با این وصف، مانعی از

استصحاب نمی‌باشد؛ چنانچه مخفی نیست.
روی این لحاظ این اشکال به طور کلی وارد
نمی‌باشد؛ و جریان استصحاب در ما نحن فیه بدون
مانع خواهد بود.

تمسک برخی به جریان استصحاب تعلیقی در

ما نحن فیه

و از برخی جریان استصحاب تعلیقی بر
فرض اینکه زمان، قید وقایع یا قید عوام باشد،
اثبات شده است؛ به این تقریب که گفته شود:

عوام موجود در زمان حاضر اگر در زمان
حیات مفتی بودند، قطعاً رأی مفتی برای آنها
حجت می‌بود، و الآن در حجیت رأی مفتی سابق
بالنسبة به آنان شک می‌کنیم و می‌توانیم
استصحاب آن را بنماییم.

مثلاً اگر دلیلی بر وجوب ختنه فرزند زید در
صورت تولد در روز جمعه وارد شود، و شک
نماییم در وجوب ختنه او اگر روز شنبه متولد
شود، ما می‌توانیم استصحاب تعلیقی را در اینجا
اجرا کنیم و بگوییم: فرزند زید اگر در روز جمعه
متولد شود، باید او را ختنه کرد و الآن شک
می‌کنیم در وجوب ختنه آن بر تقدیر تولد او در
روز شنبه، پس می‌توانیم وجوب ثابت در روز
جمعه را استصحاب نماییم.

سپس نظیر این استصحاب تعلیقی را،
استصحاب احکام شرایع سابقه دانسته‌اند و
معتقدند بر اینکه: استصحاب احکام شرایع سابقه
از قبیل استصحاب تعلیقی است.^۱

اشکالات مرحوم حلّی بر جریان استصحاب

تعلیقی

ولی در آنچه ایشان گفته‌اند، اشکال می‌باشد؛
زیرا استصحاب تعلیقی بر فرض صحّت، جریان
او مشروط است به اینکه: آن چیزی که حکم بر
او بر یک تقدیر ثابت و مترتب است، در هر دو
زمان یقین و شکّ وجود داشته باشد، و شکّ در
ثبوت حکم بر آن چیز، بر اساس تقدیر دیگر
باشد.

^۱ آیه الله سیّد محسن طباطبایی حکیم در مستمسک عروة الوثقی، ج ۱، ص
۱۷، مسأله ۹.

مثلاً گفته می‌شود: در استصحاب تعلیقی انگور در حال غلیان که این ماده فعلاً به صورت کشمش موجود است، به حیثی که اگر غلیان پیدا می‌کرد در حالی که انگور بود، حرام می‌بود. و الآن شک می‌کنیم که در حال غلیان کشمش نیز حرام است یا خیر. پس استصحاب حرمت ثابت بر غلیان انگور را بر تقدیر غلیان کشمش، اجرا می‌کنیم. و شما چنانچه مشاهده می‌کنید این ماده مشترک بین دو زمان در هر دو زمان موجود است، لکن ثبوت حکم بر تقدیری است که این ماده، انگور بوده است و شک می‌کنیم در ثبوت حکم بر غلیان کشمش.

و این به خلاف ما نحن فیه است؛ چون در ما نحن فیه جهت اشتراک بین عوام موجود در حال حاضر و بین عوام موجود در زمان حیات مجتهد وجود ندارد، و نیز جهت مشترکی بین وقایع حادث در زمان حال و بین وقایع سابق موجود نمی‌باشد. و عوامی که در زمان گذشته موجود بودند برای آنان حجیت فتوای مجتهد یقیناً ثابت بوده است؛ و این عوام موجود فعلی، موضوع دیگرند، و استصحاب در اینجا به معنای سرایت دادن حکمی است از یک موضوع به موضوعی دیگر نه اینکه حکم ثابت در زمان سابق را به زمان لاحق بکشانیم. و این چنین است مسأله

بالنسبة به وقایع گذشته و حال.

و به عبارت دیگر: مناط استصحاب تعلیقی، شکّ در دخالت وصفی است در ثبوت حکم بر یک تقدیر در زمان گذشته، و استصحابی که مفاد او الغاء شک، و ملازمهٔ بین حدوث و بقاء است؛ نتیجه می‌دهد: عدم مدخلیت این وصف را در این حکم تعلیقی. پس نتیجه همانا ثبوت حکم تعلیقی است بر تقدیر زوال این وصف. لکن موضوع در هر دو قضیه، امر واحد است و استصحاب در این حال، کشاندن حکم ثابت بر این موضوع در زمان گذشته است به همین موضوع در زمان شکّ.

و به همین جهت است که موضوع را در استصحاب تعلیقی در مثال کشمش در حال غلیان، مادهٔ انگور و کشمش قرار می‌دهیم و اشاره به جسم خارجی موجود

در هر دو زمان می‌کنیم و می‌گوییم: این ماده در حال انگور بودن در زمان گذشته اگر غلیان پیدا می‌کرد حرام می‌شد، حال که وصف انگور بودن از بین رفته، شک در حرمت آن می‌نماییم بر تقدیر غلیان، و استصحاب حرمت را می‌نماییم.

فلذا صحیح نیست که گفته شود: این ماده اگر انگور بود حرام می‌شد و الآن که کشمش شده شک در حرمت آن می‌کنیم، پس استصحاب جاری می‌شود؛ زیرا حرمتی که بر انگور ثابت شده است غیر از حرمتی است که بر کشمش ثابت می‌شود، و ثبوت حکمی که در انگور بود - که مغایر با کشمش بود - مستلزم ثبوت حکم برای کشمش به واسطه استصحاب نیست. بنابراین تنظیر به ختنه ولد نیز غلط می‌باشد؛ چون جریان استصحاب در این مثال، مثل ما نحن فیه نیز اشکال دارد؛ زیرا ختنه ولد اگر در روز جمعه زاده شود، غیر از ختنه او است اگر روز شنبه به دنیا آید. پس هیچ جهت مشترکی بین این دو ختنه وجود ندارد که بتواند موضوع برای حکم سابق باشد.

و از اینجا معلوم می‌شود که تنظیر ایشان به استصحاب در احکام شرایع سابقه و اینکه این استصحاب را از جمله استصحابات تعلیقی

برشمرده‌اند، صحیح نمی‌باشد؛ چون در استصحاب احکام در شرایع سابقه، شکّ به جهت احتمال نسخ و عدم آن است بعد از فرض اتّحاد موضوع در هر دو قضیه. زیرا احکام پس از آنکه بر نهج قضایای حقیقیّه جعل شده‌اند، دیگر اختصاص به مکلفین موجود در آن زمان ندارند؛ بلکه حجّیت آنها بالنسبه به طبیعی مکلف است. و لکن شک در نسخ پس از آمدن شریعت دیگر موجود است و استصحاب در اینجا، مفید ابقای حکم و استمرار آن خواهد بود. و نیز معلوم می‌شود که این استصحاب اصلاً ارتباطی به استصحاب تعلیقی ندارد.

تقریب دیگری در استدلال به استصحاب

تعلیقی

و همچنین از مضامین سخنان ایشان ظاهر می‌شود که: قید - که زمان حیات

مفتی است - اگر به عوام بازگردد، استصحاب تعلیقی جواز تقلید ابتدائی را نتیجه خواهد داد و در این حال، دلیلی بر جواز تقلید بقائاً نمی‌باشد و اگر به وقایع بازگردد، پس استصحاب تعلیقی نتیجه می‌دهد جواز تقلید را بقائاً نه ابتدائاً. و وقتی ما قید را به وقایع و عوام هر دو برگردانیم، نتیجه، جریان استصحاب تعلیقی در هر دو مقام است. پس نتیجه دو استصحاب در این حال جواز تقلید است بقائاً و ابتدائاً.

نقد مرحوم حلّی بر تقریر مذکور

و من می‌گویم: بر این تقریب ایراد وارد است:

اولاً: قید یا به عوام برمی‌گردد و یا به وقایع، و ارجاع قید به هر دو با هم مستحیل است؛ چنانچه در جای خود ذکر کرده‌ایم. پس در این حال استصحاب تعلیقی - بر فرض صحّت آن و بر فرض غمض نظر از آنچه ما در جای خود ذکر کرده‌ایم از عدم تحقّق شرط تعلیق - یا در خصوص حجّیت ثابت برای عوام است و یا در خصوص حجّیت ثابت برای وقایع.

و ثانیاً: اگر قید را به عوام ارجاع دهیم پس

استصحاب تعلیقی، مفید جواز تقلید ابتدائی خواهد بود؛ چنانچه ذکر شد. و اما تقلید استمراری پس در جواز آن، استصحاب تنجیزی کفایت می‌کند با این بیان: این عوام در زمان حیات مفتی موجود بوده‌اند و رأی او برای آنها حجّت بوده است، پس حال شک می‌کنیم در حجّیت آن رأی، و استصحاب می‌کنیم. بنابراین به واسطه این دو استصحاب تعلیقی و تنجیزی، جواز تقلید ابتدائی و استمراری ثابت می‌شود.

حال اگر قید را به وقایع ارجاع دهیم، به واسطه استصحاب جواز تقلید ابتدائی و بقائی ثابت می‌گردد، تا اینکه صحیح باشد گفته شود: این واقعه اگر در زمان حیات مفتی ثابت بود، به تحقیق رأی او حجّت بود بالنسبه به آن، پس حال نیز چنین است بدون فرق بین اینکه این عامی در حال حیات مفتی موجود بوده است یا نبوده است. پس تخصیص آن به صورتی که حجّیت استصحاب، تقلید ابتدائی باشد نه استمراری، بدون وجه خواهد بود.

اشتراک اشکالات وارد بر وجوه ثلاثه

استصحاب: حجّیت فتوا، جواز تقلید، حکم

ظاهری

بدان: این اشکالات و دفع آنها - چنان که ذکر کرده‌ایم - مشترک‌اند بین تقریب‌های ثلاثه از استصحاب، و آنها عبارت‌اند از: استصحاب حجّیت و استصحاب جواز تقلید و استصحاب حکم ظاهری. و لکن اینکه هر کدام از این امور سه‌گانه را در قبال یکدیگر قرار دهیم و جهی ندارد؛ زیرا مراد از حجّیت، یا طریقیّت و وساطت در اثبات است و یا تنجیز و تعذیر است و یا جعل حکم مماثل.

حال در صورت اوّل (طریقیّت حجّت) آنچه در بین است فقط جعل طریق است، پس جواز تقلید در این حال یک حکم عقلی است که مترتب بر طریقیّت است نه یک حکم شرعی تا اینکه استصحاب در آن جاری شود، و هم‌چنین حکم ظاهری در این حال معنایی ندارد.

و بنا بر صورت دوّم (تنجیز و تعذیر حجّت) نیز معنا و مفهومی برای استصحاب جواز تقلید نمی‌باشد؛ زیرا آن یک حکم عقلی است که مترتب بر تنجیز و تعذیر است، و معنایی برای حکم ظاهری نخواهد بود.

و بر مبنای صورت سوّم (جعل حکم مماثل حجّت) باز استصحاب حجّیت، معنا نخواهد داشت؛ زیرا بنابر فرض، مجعول همان طریقیّت و تنجیز نیست، بلکه مجعول جعل حکم مماثل است؛ پس استصحاب در حکم ظاهری بعینه استصحاب حجّیت است. و نیز معنایی برای جواز تقلید نمی‌باشد؛ زیرا جواز تقلید از آثار حکم ظاهری است عقلاً.

اشکالات وارد بر وجه چهارم، استصحاب حکم واقعی ثابت با فتوای فقیه میّت و در تمام این مطالب اشکال و ایرادی وجود ندارد، ولی اشکال در استصحاب بالنسبة به حکم واقعی ثابت در زمان گذشته به واسطه فتوای فقیه است،

و اشکال در این استصحاب از دو جهت متصور است:

جهت اوّل: عدم یقین به حکم واقعی در حال استصحاب، گرچه در حال حیات مفتی باشد.

جهت دوّم: عدم شکّ در بقاء است. زیرا ارتفاع حکم واقعی منحصراً از ناحیه نسخ است، پس اگر حکم واقعی ثابت شود ما قطع به بقاء آن خواهیم داشت مادامی که احتمال نسخ در میان نباشد؛ و پر واضح است که در احکام ثابتۀ در شریعت ما تا روز قیامت نسخ راه ندارد. بنابراین، مرگ یک مجتهد موجب احتمال ارتفاع حکم واقعی که به فتوای مجتهد ثابت شده است، نخواهد شد. پس علم حاصل به حکم واقعی که به فتوای مجتهدی که شارع، رأی او را طریق به واقع قرار داده است حاصل شده است، هیچ گاه زائل نخواهد شد.

و مخفی نماند که اشکال دوّم جداً متین و استوار است و امّا اشکال اوّل وجهی نخواهد داشت.

اشکالات وارد بر رکن اوّل استصحاب

توضیح مطلب اینکه: در صورتی از قیام طریق به واقع رفع ید می شود که خطای او در کشف از واقع ثابت شده باشد؛ و امّا اگر ثابت

نشده باشد، حکم واقعی که به واسطه آن ثابت شده است، باقی می ماند. و روشن است که شارع فتوای مجتهد را طریق به واقع قرار داده است. و طریقیّت آن گرچه اختصاص به زمانی دون زمان دیگر ندارد، چون فتوا کشف از حکم واقعی می کند علی الإطلاق؛ الا اینکه قدر متیقن از حجّیت آن فقط در حال حیات مفتی می باشد. پس مادامی که مفتی حیّ است، حکم واقعی به فتوای او ثابت است لا محاله. و اگر مفتی فوت نماید، طریقیّت این فتوا بالنسبة به ما بعد از موت، مرتفع خواهد شد؛ و اما طریقیّت او بالنسبة به زمان حیات خود دائماً باقی خواهد بود.

بنابراین، ما هنگام استصحاب قطع پیدا می کنیم به وجود حکم واقعی در حال حیات مفتی، و شکّ در بقای آن حکم داریم؛ زیرا احتمال می دهیم که با احتمال

ارتفاع طریقیّت فتوای او بالنسبة به

ما بعد الموت، حکم سابق مرتفع شده باشد. پس

در این حال، استصحاب می‌کنیم و دیگر

مجالی برای اشکال اوّل باقی نخواهد ماند.^۱

۱ تعلیقه مرحوم والد، قدس سرّه:

اقول: بلکه امر به عکس است و اقوی همانا متانت اشکال اوّل است نه اشکال ثانی؛ زیرا در استصحاب، یقین به حدوث در حال استصحاب شرط است؛ و روشن است که ثبوت حکم واقعی دایره مدار زمان حجّیت فتوای فقیه است، پس اگر فتوای سابق او در یک زمان حجّت نباشد دیگر نمی‌توان کشف حکم واقعی از آن نمود، گرچه در زمان سابق باشد. و به عبارت دیگر: در زمان حیات مفتی، فتوای او در همین زمان حجّت بوده است، زیرا فتوای او کشف از حکم واقعی می‌کرد شرعاً. و اما پس از موت او از آنجا که حجّیت زائل شده است، دیگر برای ما کاشفی از حکم واقعی نخواهد بود، گرچه صدور فتوا در حال حیات او باشد. و به همین جهت است که قائل به عدم اجزاء می‌شویم.^۱

پس اگر رأی مجتهد متبدّل شد یا اینکه فوت کرد و عامی از مجتهد دیگری تقلید نمود، واجب است بر او تمام عباداتی که به مقتضای رأی مجتهد ثانی باطل می‌باشد، اعاده نماید؛^۲ و دلیل این مسأله نیست مگر عدم ثبوت حکم واقعی پس از مرگ مجتهد، حتی در حال حیات او بعد رجوع عامی از او. و ما حصل آنچه ذکر شد این است که: یقین به حکم واقعی در حال حیات مفتی گرچه موجود است الا اینکه ثبوت حکم واقعی، دایره مدار بقای حجّت است؛ پس وقتی حجّت از بین رفت، ما عدم ثبوت حکم واقعی را از ابتدای امر کشف می‌کنیم. و واضح است که در استصحاب، یقین به حکم سابق در حال استصحاب معتبر است، و زمان استصحاب پس از مرگ مجتهد است و در این زمان، ما یقین به حکم واقعی نداریم و لو فی الجملة.

و اما جهت عدم متانت اشکال ثانی، پس به جهت آنچه که گذشت می‌باشد به این بیان که: شأن استصحاب فقط جعل ملازمه بین حدوث و بقاء می‌باشد. و روشن است که ما شکّ در بقای حکم واقعی نداریم بر تقدیر ثبوت حکم؛ زیرا احتمال نسخ در اینجا داده نمی‌شود و فقط شکّ ما در حدوث خواهد بود. (منه عفی عنه)

۱. در این صورت مقلّد به مجرد فوت مرجع خود باید تمام اعمال گذشته را باطل تصوّر نماید، چون به مجرد فوت او حجّیت فتوای او نیز ساقط شده است؛ و هو کما تری.

اشکالات مرحوم علامه به تقریب استصحاب

مذکور (ت)

۲. البتّه ناگفته نماند که مرحوم والد - قدس سرّه - به این فتوا معتقد نبودند و قائل بودند که اجماع حاکم است بر عدم اعاده و قضاء.

و اما اشکال ثانی: پس قبلاً مذکور شد که اشکال متینی است و دلیل آن: شأن استصحاب است که برای جعل ملازمه بین حدوث و بقاء می باشد. و روشن است که عدم شکّ در احتمال ارتفاع حکم واقعی، به جهت نسخ است و با فرض قطع به عدم نسخ، وجهی برای شکّ در حکم واقعی ثابت باقی نمی ماند؛ لکن تنجیز حکم واقعی از آنجا که در زمان حیات مفتی ثابت بوده است، پس بعد از موت او نیز این تنجیز باقی خواهد ماند.

و به عبارت دیگر: آن حکمی که در زمان حیات مفتی ثابت شده است به عنوان حکم واقعی، دائماً ثابت خواهد بود؛ و آنچه در زمان حیات مفتی ثابت نشده است، پس از موت مفتی علم به ثبوت آن از ابتدای امر نداشته ایم.

تا اینجا تمام شد سخن در اشکالی که بر استصحاب از جهت یقین به حدوث وارد است.

اشکالات وارد بر رکن دوّم استصحاب

و اما اشکالی که وارد است بر استصحاب از جهت شکّ در بقاء این است: موضوع حجّیت فتوای مجتهد همانا رأی و نظر او می باشد، و واضح است که رأی به واسطه موت، منتفی و زائل می شود؛ زیرا موت گرچه از مقوله عدم شمرده نمی شود حقیقتاً، و ممکن است که آراء

پس از موت در نفوس باقی بماند، الا اینکه

نزد عرف واقعاً انعدام به حساب می آید.^۱ و

۱ بسیار عجیب و غریب می نماید که چگونه ایشان در مقام احتجاج، آن هم در یک چنین مسأله فوق العاده مهمی، به اعتباریات عرفی تمسک کرده اند، گرچه خود ابتدائاً موت را از اعدام نشمرده اند. یک فقیه مدار احکام واقعیّه و استنباطات خویش را که نباید بر اساس اعتباریات قرار دهد؛ بلکه باید به رمز و سرّ تحقیق موضوع و شناخت کامل از آن پی ببرد.

حقیر گوید: چه مناسب است که در اینجا به عنوان شاهد حکایتی از مرحوم آیه الله حضرت والد معظّم - روحی فداه - نقل کنم که ذکرش خالی از لطف نمی باشد.

مرحوم والد - قدّس سرّه - در زمان حیات خویش بر کراهت شدید انجام دو عمره مفرده در یک ماه و حرمت آن دو کمتر از ده روز فتوا می دادند. و به افرادی که برای انجام عمره مفرده مکرّر از ایشان سؤال می کردند، می فرمودند: «به جای عمره، تا می توانید طواف مستحب انجام دهید.»

پس از فوت ایشان یکی از دوستان نقل می کرد که برای انجام مناسک حج به مکه مشرف شدم و پس از انجام اعمال حجّ - چنانچه عادت مردم بر انجام عمره مفرده پس از حجّ است - من نیز قصد کردم که همراه با حجّاج به مسجد تنعیم رفته و محرم شوم.

صبح که عیالم از طهران با من تماس گرفت گفت: فلانی تو قصد داری عمره مفرده بجای آوری؟

گفتم: تو از کجا می دانی؟

گفت: دیشب مرحوم آقا (حضرت علامه والد، رضوان الله علیه) را در خواب دیدم و به من فرمودند: «فردا به شوهرت تلفن بزن و بگو: به جای رفتن به مسجد تنعیم و عمره مفرده، طواف مستحب بجای آورد؛ زیرا جایز نیست که در یک ماه دو احرام بسته شود. و دیگر اینکه بگو: در هنگام طواف سریع حرکت نکند و باعث تضییق و برخورد با طائفین نشود و بداند اینها همه مهمان خدا هستند و احترام آنها واجب است.»

آن شخص می گفت: من در هنگام طواف تند حرکت می کردم و چه بسا به افراد برخورد می کردم و ایشان بدین وسیله به من تذکر دادند.

این رؤیا که تحقیقاً می توان آن را رؤیای صادق دانست، به روشنی آشکار می سازد که فتوای مرحوم علامه والد حتّی پس از عبور از دنیا و ورود در سرای آخرت و انکشاف حقایق برای ایشان، تغییری پیدا نکرده است؛ هنیئاً له ثمّ هنیئاً له.*

* جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب رجوع شود به اجماع از منظر نقد

در این حال أعراض ثابتۀ برای نفس
اشکال معلق بر مرحوم حلّی در تمسّک به
اعتبارات عرفی برای نفی حجّیت فتوای مجتهد
میّت (ت)

مرتفع شده است که از جمله آنها آراء و انظار او می‌باشد.

پس از آنجا که برای مجتهد رأیی پس از موت نمی‌باشد، مجالی برای تقلید باقی نمی‌ماند، بدون فرق بین تقلید ابتدائی و استمراری.

مدار حجّیت، رأی مجتهد است نه کلام او

و متانت این اشکال کاملاً آشکار است؛ زیرا موضوع حجّیت، قول مجتهد نیست بلکه رأی و نظر او است، و قول کاشف از رأی است؛ و لذا اگر بر رأی او از طریق دیگری غیر از قول او اطلاع یافتیم، در این صورت رأی او بر ما حجّت است بلا اشکال.

حال باید دانست که حجّیت رأی هم در حال حدوث و هم در حال بقاء

می‌باشد به این بیان که: در هر آن که مجتهد دارای رأی است می‌توان از او تقلید کرد، و در هر آنی که رأی او مرتفع شد تقلید از او جایز نیست. بنابراین، حدوث رأی در حجّیت کفایت نمی‌کند دائماً؛ و از آنجا که موت عرفاً انعدام رأی است، پس مجالی برای تقلید او باقی نمی‌ماند؛ چنانچه واضح است، چون دیگر رأیی برای او باقی نمانده است.^۱

و نمی‌توان ما نحن فیه را به مسأله خواب نقض نمود؛ زیرا خواب در عرف، انعدام رأی نمی‌باشد و این به خلاف موت و جنون و نسیان و اغماء و امثال آن می‌باشد. و به همین جهت است که تقلید در حال نسیان و جنون صحیح

^۱ تعلیقه مرحوم والد، قدس سرّه:

من می‌گویم: آنچه را که ایشان افاده فرمودند که: مدار حجّیت رأی مجتهد است نه کلام او، گرچه در غایت متانت است الا اینکه آنچه را که پس از این می‌گویند که: مدار بر رأی او است حدوثاً و بقائاً، نه فقط حدوثاً، مشکل است جداً؛ زیرا در دلیل لفظی یا لبّی دلالتی بر دوران حجّیت مدار رأی حدوثاً و بقائاً نیست، و در این حال باید به سیره عقلائیه مراجعه نمود و در صورت عدم ردع شرعی کشف می‌کنیم که این سیره نزد شرع نیز ممضی می‌باشد. و ما می‌بینیم که عقلاء مدار در حجّیت را در اهل خبره، مجرد حدوث رأی آنها می‌دانند؛ و لذا مرضای خود را به دواى طیب معالجه می‌کنند و لو پس از موت او باشد یا پس از جنون و نسیان و غفلت باشد؛ و همین‌طور است مطلب در مورد معمارین و شیمی‌دانان و سایر اصناف از اهل خبره. بنابراین حدوث رأی در حجّیت کفایت می‌کند و از این جهت مانعی از استصحاب نیست. آری، هنوز برای ما دفع اشکال وارد بر استصحاب از جهت یقین به حدوث، با تقریب و توضیح ایشان، روشن نشده است. (منه عفی عنه)

نمی‌باشد؛ و نیز در حال تبدل رأی صحیح نخواهد بود، گرچه در این صورت یک جهت دیگر برای بطلان تقلید وجود دارد که: إخبار مجتهد از بطلان اجتهاد سابق او است، پس رأی سابق او کاشف نخواهد بود.

بنابراین دیگر مجالی برای استصحاب نمی‌باشد و نمی‌توان برای تقلید ابتدائی و نیز استمراری بدان تمسک نمود. این یکی از ادلّه مجوزین تقلید میت بوده است.

اشکال مرحوم علامه به دائر مدار کردن

حجّیت، بر رأی مجتهد حدوثاً و بقائاً (ت)

دلیل دوّم: استدلال به اطلاقات وارده در مقام

دلیل دوّم: استدلال به اطلاقات وارده در مقام

برای اثبات جواز تقلید از میّت

دلیل دوّم: اطلاقات وارده در مقام است که

دلالت بر وجوب رجوع به فقهاء و اهل ذکر دارد.

نقد مرحوم حلّی بر استدلال مذکور

و مخفی نماند که این ادلّه برای اثبات این معنا

کفایت نمی‌کند؛ زیرا از این جهت مطلق

نمی‌باشند بلکه مفاد ادلّه، مجرد جواز رجوع به

عالم به احکام است؛ و به همین جهت است که

گفتیم: جایز نیست تمسّک به این ادلّه برای اثبات

جواز رجوع به مجتهد مفضول با وجود اعلم در

مواردی که در فتوا مختلف می‌باشند.^۱

دلیل سوّم: استواءِ جریانِ دلیلِ انسداد است

بالنسبة به تقلید حیّ و میّت

نقد مرحوم حلّی بر استدلال مذکور

دلیل سوّم: استواءِ جریانِ دلیلِ انسداد است

^۱ تعلیقه مرحوم والد، قدس سرّه:

می‌گوییم: سوگند می‌خورم که چگونه ممکن است التزام به وجود اطلاق در

مثل قوله تعالی: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ آلَ بَنِي عَ﴾ (سوره البقرة (۲) قسمتی از آیه

۲۷۵) و عدم التزام در مثل قوله تعالی: ﴿فَسَوْفَ لَأُهْلِكَ بِذُنُوبِكُمْ﴾ (سوره النحل (۱۶) ذیل آیه ۴۳)، و تفکیک بین آن دو

از مسائلی است که هر شخصی که دارای خبرویتی است در محاورات، آن

را بر نمی‌تابد. (منه عفی عنه)

بالنسبة به تقليد حيّ و ميّت.

و در این دلیل اشکال است به اینکه: حجّیت قول مفتی از باب انسداد اگر بر وجه حکومت باشد، پس این دلیل تامّ است؛ زیرا فرقی بین حکم عقل به وجوب رجوع به مجتهد و اخذ رأی او در جایی که مجتهد حیّ است و بین مجتهد در حال ممات نمی باشد.

و اما اگر حجّیت رأی مجتهد از باب کشف باشد، پس با احتمال جعل شارع

حجّیت خصوص رأی مجتهد حیّ را، عقل کشف نمی‌کند مگر حجّیت رأی مجتهد حیّ را؛ مضافاً به اینکه نوبت اصلاً به دلیل انسداد نمی‌رسد با وجود دلیل نقلی و سیره امضا شده از طرف شرع که جواز رجوع جاهل به عالم را اثبات می‌کند.

دلیل چهارم: استدلال به سیره عقلائیّه

دلیل چهارم: ادّعی وجود سیره بر بقاء است؛ زیرا معلوم است که اصحاب ائمّه علیهم السّلام پس از فوت مفتی از فتوای او بر نمی‌گشتند و به آنچه از او گرفته بودند، عمل می‌کردند.

نقد مرحوم حلّی بر استدلال مذکور

و در این نیز ایراد است؛ اولاً: وجود سیره را در ما نحن فیه منع می‌کنیم؛ چنانچه صاحب کفایه - قدس سرّه - گفته‌اند.^۱ و اصحاب ائمّه علیهم السّلام به این دلیل از رأی و فتوای آنها بر نمی‌گشتند چون آنها غالباً این احکام را از کسانی اخذ می‌کردند که بدون واسطه از امام علیه السّلام نقل می‌کرده است یا اگر هم واسطه‌ای در میان بوده است، ولی رأی و نظر ناقل دخالتی در آن نداشته است اصلاً؛ و به این

^۱ کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقلید، ص ۴۸۰.

نوع از اخذ حکم، تقلید نمی گویند. و تا کنون دانسته نشده است کسی که تعبد به کلام غیر خودش داشته باشد، آیا پس از مرگ او از کلامش برگشته یا برنگشته؟

و ثانیاً: تفکیک بین انعقاد سیره بر بقاء و بین سیره بر تقلید ابتدایی، بدون وجه است. پس اقوی، عدم جریان سیره در هر دو مقام است،^۱ و در این صورت

اشکال مرحوم علامه بر نقد مرحوم حلی (ت)

۱) تعلیقه مرحوم والد، قدس سره:

می گویم: پیش از این گذشت که وجود سیره عقلائیّه در جواز رجوع به آراء عالم و اهل خبره از هر فنّ و حرفه‌ای، متحقّق است بلا فرق بین اینکه صاحب خبره حیّ باشد یا میّت. و از ناحیه شارع ردعی بر این معنا نرسیده است، و اجماعی که در مقام بر عدم جواز تقلید میّت ادّعا شده است، برای ما حاصل نشده است؛ زیرا عمده مدرک قائلین و مستدلّین به اجماع همانا ادّعای شهید است در ابتدای کتاب ذکری (ذکری الشیعه، ج ۱، ص ۴۴)، ولی مخفی نماند که

- آنچه در آنجا ذکر شده است دلالتی بر این معنا ندارد. و بالجمله اگر اجماع در ما نحن فیه تام باشد، پس قدر متیقّن از آن صورت تقلید میّت است ابتدائاً، و در این حال مانعی از تقلید او بقائاً نمی باشد. و اگر اجماع تام نباشد - چنانچه مقتضای سیره است - تقلید جائز است بقائاً و استمراراً و ابتدائاً.

و بر تقدیر عدم جواز تقلید میّت: از آنجا که تقلید اعلم واجب است در مسائل خلائیّه، در این حال اگر حیّ اعلم باشد که مشکلی نخواهد بود، و الاّ عامی مخیر است بین تقلید حیّ غیر اعلم و بین تقلید میّت اعلم؛ کما لا یخفی. (منه عفی عنه)*

* جهت اطلاع بیشتر پیرامون عدم جواز تقلید از میّت رجوع شود به امام شناسی، ج ۱۸، ص ۲۱۹.

دلیلی برای ما بر حجّیت قول میّت نخواهد بود
چه بقائاً و چه ابتدائاً؛ پس تقلید میّت مطلقاً جایز
نیست.

تا اینجا تمام سخن در مقلّد و مقلدّ بود.

فصل پنجم: اموری که تقلید در آنها واجب

است

تقلید در اصول دین

نظر صاحب عروه به عدم جواز تقلید در اصول

دین

و اما اموری که تقلید در آنها واجب است، آیا منحصر است به احکام فرعیّه یا اینکه اعمّ است از آنها و غیر آنها؟ در عروه در مسأله ۶۷ چنین گوید:

محلّ و مورد تقلید، احکام فرعیّه عملیه است، و در اصول دین جاری نمی‌شود و نیز در مسائل اصول فقه و در مبادی استنباط از نحو و صرف و امثال آنها و در موضوعات مستنبطه عرفیه یا لغویّه و در موضوعات صرّفه، تقلید راه ندارد.^۱

بنابراین اگر مقلّد در مایعی شک کند که خمر است یا خلّ، و مجتهد بگوید: آن خمر است؛ جایز نیست که از کلام مجتهد تقلید نماید. آری، از حیثی که مجتهد مخبر عادل است، قول او مسموع خواهد بود؛ چنانچه در إخبار عامی عادل، چنین است. و اما موضوعات مستنبطه

^۱ العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۴.

شرعیّه، مانند نماز و روزه و امثال آنها، پس تقلید در آنها مثل احکام عملیّه جاری است.

نظر مرحوم حلّی به جواز تقلید در اصول دین

به شرط قصور فکر یا جهل مرگّب

من می‌گویم: اشکالی در عدم جواز تقلید در اصول دین نیست برای کسی که متمکن از تحصیل علم به آنهاست از طریق برهان یا از طریق قول عالم. و اما کسی که متمکن از تحصیل علم نیست یا به جهت عدم قدرت او بر این قضیّه به واسطه قصور فکر و یا به جهت عدم احتمال وجوب یقین به اصول دین و جهل او به این معنا، به جهل مرگّب، پس ظاهراً تقلید در حقّ او کافی خواهد بود.

تقلید در مسائل اصول فقه

و اما مسائل اصول فقه^۱ از آنجا که عامی
فایده‌ای از آنها نمی‌برد، بلکه ثمره آنها به مجتهد
بازمی‌گردد، پس تقلید فایده‌ای در آنها ندارد مگر
در مثل جریان اصالة الطهارة و استصحاب در

۱۱ تعلیقه مرحوم والد، قدس سره:

می‌گوییم: ما وقتی به سیره عقلاء مراجعه کنیم می‌بینیم که آنها در هر چیزی
که جاهل به آن می‌باشند به اهل ذکر و خبره مراجعه می‌کنند، و به آراء
شخصیه آنها در مواردی که مستقل بالرای و نظر در آن می‌باشند، عمل
می‌کنند. بنابراین اگر حصول یک شیء، متوقف بر مقدمات عدیده باشد به
نحوی که این مقدمات برای این شیء مجتمع شوند، پس اگر رأی آنان
نسبت به اخذ بعضی از این مقدمات مستقل باشد دیگر به اهل خبره در این
بعض مراجعه نمی‌کنند. و اگر رأی ایشان در بعضی دیگر مستقل نباشد،
مراجعه می‌کنند.

و خلاصه اینکه: مردم در تحصیل این مقدمات، بعضی از آنها را به نظر و
رأی خویش و بعضی دیگر را به تقلید به دست می‌آورند، سپس بر این
مقدمات آن شیء مطلوب را مترتب می‌کنند.

حال که این مطلب روشن شد می‌گوییم: اگر فردی متمکن از تنقیح مسائل
اصولیه نبود لکن پس از اطلاع بر این مسائل و لو تقلیداً متمکن از ضم بعضی
به بعض دیگر می‌باشد، پس از ملاحظه نصوص و روایات می‌تواند استنباط
حکم شرعی بنماید؛ چنانچه بسیار اتفاق می‌افتد در طلابی که به درجه
اجتهاد نرسیده‌اند. پس در این حالت مانعی از حجیت بالنسبه به آنها وجود
نخواهد داشت، گرچه بعضی از مقدمات آن تقلیدی باشد.

و بالجمله: اگر مکلف، متمکن از اجتهاد در جمیع مقدمات بود فیها، و الا
اگر در بعضی متمکن بود و در بعضی دیگر نبود، دلیلی بر وجوب تقلید در
بعضی که مستقل بالنظر در آن است، نمی‌باشد. و دلیلی بر حجیت رأی مفتی
در نتیجه‌ای که علم حاصل شود به تمامی مقدمات آن بالنسبه به این عامی
در دست نیست، بلکه این عامی می‌تواند در بعضی از مقدمات، خود نظر
ببندازد و در بعضی دیگر تقلید نماید، سپس استنباط حکم کند و بر طبق آن
عمل نماید.

پس این نتیجه نیز گرچه تقلیدی خواهد بود، زیرا نتیجه تابع احسن مقدماتین
است، الا اینکه آن اقرب است به اجتهاد از تقلید محض. (منه عفی عنه)

شبّهات موضوعیّه که ممکن است نفع آنها به
مقلّد بازگردد؛ و همین طور است مسأله در مسائل
نحو و صرف.

نظر مرحوم علامّه به جواز تقلید در اصول فقه

برای غیر مجتهدین مطلق (ت)

تقلید در شبهات موضوعیّه، موضوعات مستنبطه،

موضوعات عرفیه

و امّا تقلید در شبهات موضوعیّه وجهی ندارد؛ زیرا شأن مجتهد إخبار از احکام کلیه است نه إخبار از موضوعات خارجیّه. پس مجتهد و عامی در إخبارشان بر این موضوع مساوی هستند.

و امّا موضوعات مستنبطه - مانند نماز و روزه که در بعضی از عبارات به ماهیّات مخترعه از آنها تعبیر می‌شود - و نیز موضوعات عرفیه‌ای که شارع تصرّف کرده است در آنها با زیاد کردن قیدی - چون سفر در باب قصر و استطاعت در باب حجّ -، پس ظاهر، وجوب تقلید در آنها است؛ زیرا تعیین آنها در دست فقیه است که به مقتضای ادلّه شرعیّه استنباط می‌کند.

و همین‌طور است مسأله در موضوعات عرفیه، مانند تعیین ماء، و موضوعات لغویّه، مثل تعیین صعید و غناء و إناء و امثال آن؛ زیرا توسعه و تضییق در آنها برمی‌گردد به توسعه و تضییق در حکم کلی. و شأن فقیه بیان احکام کلیه است برای موضوعات آنها، و این احکام منقّح نمی‌شوند مگر پس از تقلید در حدود موضوعات آنها.

بنابراین چاره‌ای نیست از اینکه به فقیه رجوع

شود در اینکه مثلاً آیا ملعقه از

آنيه است یا از جنس آنيه نیست، و هكذا الامر

در جلد ساعت و قاب آينه و امثال اينها.^۱

نظر مرحوم علامه به تساوی مجتهد و مقلد در

موضوعات عرفیه (ت)

^۱ تعلیقه مرحوم والد، قدس سره:

می‌گویم: نیست شأن و حرفه فقیه مگر استنباط احکام کلیه از روی ادله تفصیلیه آن به اینکه: تعیین کند برای عوام حکمی را که ثابت است بر موضوعی؛ و اما حدود موضوع وظیفه او نمی‌باشد. و به عبارت دیگر: مجتهد می‌تواند به حرمت استعمال آنيه طلا و نقره و حرمت غنا و لهو مثلاً فتوا دهد. و اما تعیین توسعه این مفاهیم از شأن و حرفه او نیست از این جهت که فقیه است، بلکه در این راستا باید به عرف مراجعه کند و در صورتی که نتوانست از عرف مطلب را کشف نماید باید به کسانی که در لغت خبرویت دارند مراجعه نماید، چه فقیه باشد یا نباشد، گرچه مسیحی و یهودی باشند. و هم‌چنین است مسأله در مسائل ارث و قبله، پس بر عهده مفتی نیست تعیین حق وارث و تعیین قبله در بلاد، زیرا این به مسأله حساب و هیئت باز می‌گردد و خارج از شأن فقیه می‌باشد. (منه عفی عنه)

و ممکن نیست که عامی از فقیه تقلید کند در حرمت استعمال آنیه طلا و فضّه بدون تقلید در مفهوم اناء از جهت توسعه و تضییق.^۱

رجوع مقلد به مجتهد در موضوعات شرعیّه، به

عنوان فرد اهل خبره (ت)

۱۱ تعلیقه مرحوم والد، قدس سرّه:

می‌گوییم: شیخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - قائل به وجوب رجوع عامی به مجتهد شدند در معرفت هر چیزی که دخیل در حکم کلی است. فعلی هذا لابدّ است از اینکه به مجتهد رجوع کند در تعیین مفاهیم، مانند مفهوم آنیه و مفهوم صعید و غنا و آنچه مشابه آنها می‌باشد؛ زیرا توسعه این مفاهیم و تضییق آنها به حسب افرادی که بر این مفاهیم صدق می‌کنند، موجب توسعه در حکم شرعی و تضییق در آن خواهد شد. بلکه ایشان - مدّ ظلّه - تصریح کرده‌اند در مجلس درس به اینکه: عامی جایز نیست که به عرف رجوع کند در تعیین مفاهیم، و جایز نیست برای او اظهار رأی و نظر، گرچه نسبت به مفاهیم لغوی از اهل خبره باشد.

و من می‌گوییم: بدان گاهی ممکن است دلیل شرعی وارد شود به اینکه استعمال آنیه طلا و نقره محرّم است و مجتهد به ما خبر می‌دهد از این مطلب، و نیز خبر می‌دهد به اینکه بر دلیل دیگری اطلاع پیدا ننموده است که بتواند قرینه بر مراد شرعی از آنیه باشد؛ زیرا چه بسا ممکن است دلیل مقیدی برای این مطلق بیابد، و چه بسا ممکن است قرینه‌ای بر مراد شرعی از آنیه بیاید که منظور خصوص ظروف معدّه برای اکل و شرب است مثلاً، و در این قسم مجالی برای جواز رجوع عامی به مجتهد نیست؛ زیرا احکام بر متعلقات خودشان وارد شده‌اند از این جهت که دارای مفاهیم عرفیه هستند، و مجتهد و عامی در تشخیص مفهوم هر دو مساوی می‌باشند بلکه حتی ممکن است یک عامی اعلم از مجتهد در خصوص این فنّ باشد، مانند اینکه از اهل لغت باشد و عارف به استعمال‌های عرف، و خبیر به محاورات باشد.

و به عبارت دیگر: شأن مجتهد همانا استنباط احکام شرعیّه از روی ادلّه تفصیلیّه است، و مفروض این است که استنباط حکم نموده و وظیفه خود را به انجام رسانده و فتوا به حرمت استعمال آنیه طلا و نقره شرعاً داده است. و اما اینکه مراد از اناء، چه چیزی می‌باشد و چه خصوصیتی دارد، پس او شائیت تشخیص این موضوع را ندارد الا اینکه خود او را یکی از اهل خبره در این فن نیز بدانیم. [ادامه در صفحه بعد]

پس آنچه را که ایشان^۱ - قدس سره - ذکر

کرده‌اند از فرق بین موضوعات مستنبطه و بین

موضوعات لغویّه و عرفیّه، صحیح نمی‌باشد.

^۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] و مخفی نماند که در این حال به حیثی نیست که عامی منحصرأً در این قضیّه به او مراجعه کند، بلکه ممکن است که رجوع به سایر اهل خبره در تشخیص این موضوع بنماید، گرچه آنها مجتهد نباشند بلکه حتی مسلمان نباشند.

و در حالت دیگر ممکن است دلیل شرعی وارد شود به حرمت استعمال آنیّه طلا و نقره، و مجتهد نیز از قراین خارجیّه استفاده کند اینکه مراد از اناء، اناء مخصوص است؛ یا اینکه مجتهد استفاده کند که مراد از غنا مثلاً، صوت مخصوص می‌باشد. پس اگر این قراین، شرعیّه باشند، به حیثی که بدانند مراد شرعی، خصوص اناء خاص یا صوت خاص است، دیگر وجهی برای عدم رجوع عامی به مجتهد نمی‌باشد، بلکه واجب است که به مجتهد مراجعه کند؛ زیرا موضوع حرمت، دیگر مفهوم اناء به جهت معنای لغوی او نیست. و بر همین قیاس است مسأله در سایر موارد.

حال نیز بدان از مقدّمات اجتهاد، اطلاع به علم هیئت و ریاضیّات نیست؛ و جایز نیست برای عوام که به مجتهد مراجعه کنند در احکامی که خصوصیات آن احکام روشن نمی‌شود مگر به واسطه این دو علم.

مثلاً شأن مجتهد همانا استنباط و وجوب صلاة رو به قبله است؛ و اما اینکه قبله در چه طرفی قرار دارد و طریق تعیین آن به چه کیفیت و چه طریقی، پس این شأن مجتهد نیست. و نیز شأن مجتهد استنباط وجوب نماز است در اوّل وقت؛ و اما تعیین وقت به دایره هندسیّه و مشابه آن، وظیفه مجتهد نیست. و بر همین قیاس است در مسائلی که نیاز به استعمال ریاضیّات دارند، مثل مسائل کُرّ و ارث.

و محصل آنچه که ذکر شد این است: وظیفه مجتهد فقط استنباط احکام کلیه از روی ادلّه شرعیّه می‌باشد، مثل اینکه بگوید: برای پدر و مادر یک ششم از ارث است و برای مذکر دو برابر مؤنث است و واجب است که دین را بر ارث مقدّم گردانید؛ و اما تعیین خصوص سهام در صورتی که ورثه متعدّد باشند و امثال آن، وظیفه او نمی‌باشد. و جایز نیست که از مجتهد در این امور تقلید نمود؛ فافهم و اغتنم. (منه عفی عنه)*

* جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب رجوع شود به رساله نکاحیه، ص ۲۸۸ الی ۲۹۹.

۱ صاحب عروة الوثقی.

تا اینجا سخن دربارهٔ مسألهٔ اجتهاد و تقلید به
پایان رسید و شیخنا الأستاذ از این مباحث در روز
یکشنبه، بیست و ششم شهر شعبان معظم، سنه
یک هزار و سیصد و هفتاد و پنج از هجرت نبویّه
علی هاجرها آلاف من السّلام و التّحیة، فارغ
گشتند.

و من در این اوراق آنچه را ایشان - مدّ ظلّه - در

مجالس بحث افاده فرمودند، بدون زیاده و نقصان تقریر

و تحریر نمودم؛ و الحمد لله اوّلاً و آخرّاً و صلّى الله على

محمد و آله الطّیّین الطّاهرین.

و أنا الرّاجی عفو ربّه، السیّد محمد محمد حسین

الحسینی الطّهرانی

خاتمه مترجم

فصل اول: شاخص‌های اجتهاد و استنباط

فصل دوم: شاخص‌های مرجعیّت و زعامت

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

این بندهٔ حقیر، معلق ناچیز گوید:

تصوّر و توقّع بر این بود که مرحوم محقّق حلّی - رحمة الله علیه - صرف نظر از مباحث فنی استنباط و ردّ و اثبات مباحث مطروحه، به خصوصیات و شاخص‌های مرجعیّت و زعامت عامّه پردازند، و شرایط فقاہت و تصدّی امور عامّه مردم در دین و دنیای آنها را بیان کنند؛ و به جای تطویل بلا طائل، به خصوص در مباحث ابتدای رساله، به ذکر مبانی اجتهاد و لوازم آن و نیز مرجعیّت و تبعات آن، بیشتر اہتمام بورزند.

ولی مع الأسف، این رسالہ شریفه با وجود توجّه به دقائق و رقائق فنی و تخصّصی آن که حاکی از قدرت و قوّت علمی و تضلّع در مبانی و قواعد فقہی و اصولی هر دو بزرگوار می‌باشد، از ذکر و درج این مسألہ حیاتی و خطیر در باب مرجعیّت و زعامت دینی بازمانده است و جای خالی و فقدان آن به خوبی محسوس و ملموس می‌باشد. فلہذا این حقیر بر آن شد که با استمداد

از روح پر فتوح آن بزرگان و سروران بزرگوار،
به ذکر پاره‌ای از شاخص‌ها و ممیّزات مرجعیّت
و شرایط استنباط و اجتهاد پردازد و در حدّ وسع
ناچیز، تا حدودی این فقدان را جبران و این خلأ
را ترمیم بنماید؛ و علی الله التّکلان.

فصل اول: شاخص‌های اجتهاد و استنباط

در اینجا ابتدائاً به برخی از شرایط و نکات مهم اجتهاد و استنباط می‌پردازیم، و در مرحله بعد به شرایط و بعضی از مطالبی که برای تصدی فتوا و مرجعیّت جنبه حیاتی و الزام دارد، اشاره خواهیم نمود.

شاخص اول: اطلاع بر تاریخ اسلام و چهارده

معصوم علیهم السّلام

یکی از منابع و لوازم استنباط، اطلاع بر تاریخ اسلام و چهارده معصوم علیهم السّلام می‌باشد. مخصوصاً تاریخ فقه، در نگرش مجتهد به کیفیت استحصال ملاکات و مناطات احکام نقش بسزایی دارد. مجتهدی که صرفاً در دروس فقه و اصول شرکت کرده و اوقات خویش را به تحقیق و تدقیق در آنها سپری نموده، ولی از تاریخ اسلام و حوادث و قضایای واقعه در دوران رسول خدا و ائمه هدی صلوات الله علیهم أجمعین اطلاعی ندارد، مانند دانشجویی است که چند سال در دانشگاه، دروس اقتصاد و معماری خوانده اما خود به اماکن و موارد عملی ظهور اقتصاد و معماری نرفته و از کیفیت داد و ستد و خصوصیات ابنیه و عمارت‌های مدوّنه در کتب، سر در نمی‌آورد. و یا مانند دانشجویی که

سال‌ها به تحصیل دروس طب اشتغال داشته
است ولی برای یک‌بار پای او به بیمارستان و
کلینیک و مراکز درمانی و بیماران نرسیده است.

نقش تاریخ در پیدا کردن شیوه‌های عملی در

مبانی فقهی و سرایت آن به أعصار و أزمان بعد

باید به این نکته توجه نمود که تاریخ، شیوه عملی مبانی فقه و اجرای عینی و خارجی احکام کلیه و تکالیف شرعیّه کبرویّه است.

اطّلاع بر تاریخ است که مجتهد را در موردی وادار به صدور فتوا، و در موردی دیگر وادار به سکوت و استنکاف از اصدار حکم و فتوا می‌نماید.

اطّلاع بر تاریخ است که شرایط موجود را مجتهد، منطبق بر شرایط زمان سیدالشهداء علیه السّلام ارزیابی می‌کند یا شرایط غصب خلافت و سکوت مولای متّقیان و یا شرایط زمان امام مجتبی و صلح با معاویه و متوکّل و امثال او! اطّلاع بر تاریخ است که مجتهد را بر شرایط حاکم در زمان امام سجّاد علیه السّلام آگاه می‌سازد، و امکانات و استعدادهای تبلیغ شریعت را در زمان امام باقر و صادق علیهما السّلام، و کیفیت برخورد موسی بن جعفر علیه السّلام با حکّام زمان خویش را برای او روشن و آشکار می‌سازد.

اطّلاع بر تاریخ است که برای مجتهد موارد اجرای اصول عملیّه از احتیاط و برائت و اشتغال

و امثال ذلک را مشخص و مبین می‌سازد، و می‌فهمد در چه مواردی حکم به لزوم احتیاط و در چه مواردی حکم به براءت دهد.

تاریخ، مجتهد را در درک عینی و شهودی ملاکات احکام قوی و نیرومند می‌سازد و او را همراه با حوادث و قضایای متعدده به پیش می‌برد و حضور عینی و حسی او را در تمامی دوران برقرار می‌سازد؛ چنانچه امیرالمؤمنین علیه السلام خطاب به فرزند برومندش امام حسن مجتبی علیه السلام در وصیت‌نامه حاضرین چنین می‌فرماید:

توصیه امیرالمؤمنین علیه السلام به سیر در

دیار و آثار گذشتگان و استفاده از تجارب آنان

و سِرِّ فِي دِيَارِهِمْ وَ آثَارِهِمْ، فَانظُرْ فِيهَا فَعَلُوا، وَ
عَمَّا انْتَقَلُوا، وَ أَيْنَ حَلَّوْا وَ نَزَلُوا، فَإِنَّكَ تَجِدُهُمْ قَدْ
انْتَقَلُوا عَنِ الْأَجْبَةِ، وَ حَلَّوْا دِيَارَ الْغُرْبَةِ؛ وَ كَأَنَّكَ
عَنْ

قَلِيلٍ قَدْ صِرْتَ كَأَحَدِهِمْ؛ فَأَصْلِحْ مَثْوَاكَ، وَ لَا
تَبِعْ آخِرَتَكَ بِدُنْيَاكَ^۱.

و در جای دیگر می فرماید:

أَيُّ بُنْيٍّ! إِنِّي - وَإِنْ لَمْ أَكُنْ عُمِّرْتُ عُمُرَ مَنْ كَانَ
قَبْلِي - فَقَدْ نَظَرْتُ فِي أَعْمَالِهِمْ وَ فَكَّرْتُ فِي
أَخْبَارِهِمْ وَ سِرِّ فِي آثَارِهِمْ، حَتَّى عُدْتُ
كَأَحَدِهِمْ، بَلْ كَأَنِّي بِمَا انْتَهَى إِلَيَّ مِنْ أُمُورِهِمْ قَدْ
عُمِّرْتُ مَعَ أَوْلَاهُمْ إِلَى آخِرِهِمْ، فَعَرَفْتُ صَفْوَةَ ذَلِكَ
مِنْ كَدْرِهِ، وَ نَفَعَهُ مِنْ ضَرَرِهِ. - الخ^۲.

^۱ نهج البلاغة (عبده)، ج ۳، ص ۳۷. حیات جاوید، ص ۹۶:

«در دیار و آثار گذشتگان بیندیش (چه به واسطه دیدن و مشاهده خانه‌های
مخروبه و آثار باقیمانده و مساکن فرو ریخته، و چه با مطالعه در تاریخ آنها
و قرائت کتب و آثار به جای مانده از ایشان)، پس در کار و کردار آنان نیک
تأمل کن، و به یاد آور که از کجا نقل مکان نمودند و به چه سرا و جایگاهی
فرود آمدند، (از منازل رفیع و کاخ‌های مرتفع و باغ‌های سرسبز نقل مکان
نموده، به قعر خاک و درون قبر مأوا گزیدند)؛ در این هنگام خواهی دید که
از کنار دوستان و همنشینی با احبّه فاصله گرفتند، و در دیار غربت و تنهایی
فرود آمدند.

و تو ای حسن! در آینده‌ای نه چندان دور مانند یکی از آنان خواهی بود، و
به همان راه و مسیری که آنها رفتند تو نیز خواهی رفت؛ پس جایگاه و
آرامگاه خود را اصلاح کن و آخرت را به دنیا بفروش.»

^۲ نهج البلاغة (عبده)، ج ۳، ص ۳۹. حیات جاوید، ص ۱۱۹:

«ای فرزندم! گرچه من به واسطه محدودیت عمر خود، نتوانسته‌ام زندگی و
حیات مردم پیش از خود را درک کنم؛ و لیکن در اعمال و رفتار آنان نیک
تأمل نمودم و در اخبار آنها تفکر کردم و در آثارشان سیر و غور نمودم،
آن‌چنان که گویی پیوسته یکی از آنان به شمار می‌آمدم و با آنها معیت و
ملازمت داشته‌ام، و به واسطه اطلاع و اشراف بر جمیع کردار و رفتار آنها،
گویا از ابتدای خلقت بشر تا آخر آن، روزگار گذرانیده‌ام و کردار شایسته
آنها را از ناشایست، تشخیص داده‌ام و آنچه که مفید است از آنچه باعث
ضرر و زیان آدمی است، باز شناختم...»

و لذا مجتهد باید تاریخ را بی طرفانه مطالعه کند و

با ذهنیت پیشین و ارتکاز قبلی به سراغ آن نرود که هیچ

نفعی برای او نخواهد داشت؛ و لا یزید من الله إلاّ

بُعْدًا.

آشنایی با کلمات ائمه علیهم السّلام و کیفیت

ارتباط ایشان با سایر افراد

مجتهد باید به کلمات ائمه علیهم السّلام با اصحاب و سایر آنها، به خوبی آشنا باشد و به کیفیت ارتباط آنها با سایرین به قدر فهم و سعه وجودی خود پی ببرد و به آنها به دیده یک حکایت و داستان نگاه نکند؛ و باید چنین تصوّر کند که از زمان بعثت رسول خدا که سیزده سال در مکه بودند تا زمان غیبت حضرت ولی عصر ارواحنا فداه که حدود سیصد سال می شود، تمامی قضایا و حوادث بر محوریت یک فرد و یک شخص و یک تعیین قرار داشت، و آن تشخیص و تعیین در مظاهر مختلف و آثار گوناگون، ظهور و بروز پیدا می کرد.^۱

استفاده صحیح و غیر گزینشی و انتخابی از

قضایای تاریخی

در تلقی حوادث و قضایای تاریخی، گزینشی و انتخابی عمل ننماید و قضایایی را که برای او در درک صحیح زمان و شرایط خاص اهمیّت دارند، جمع آوری کند و به تحقیق درباره آنها

^۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون لزوم اطلاع مجتهد بر کیفیت ارتباط ائمه علیهم السّلام با سایرین، رجوع شود به گلشن اسرار، ج ۱، ص ۶۹.

همّت گمارد.

این حقیر خود اعتراف می‌کنم که اطلاع بر تاریخ صادق و خالص و بدون شائبه دخالت آراء و سلیقه‌های فردی، چقدر در سرنوشت حیات دنیوی و معیارهای ارزشی انسان می‌تواند تأثیرگذار باشد؛ و برای این بنده، اطلاع بر یک قضیه تاریخی موجب گردید که به کلی مسیر اندیشه و تفکر خود را نسبت به برخی از حوادث و جریانات، به طور اساسی و ریشه‌ای تغییر و تحویل دهم.

مراجعه به تاریخ و کتب اهل تسنن

و در این میان، صرفاً به تاریخ اهل تشیع بسنده نکند و تاریخ اهل سنت را نیز به خوبی مورد بررسی قرار دهد؛ مرحوم آیه الله بروجردی - رحمة الله علیه - می‌فرمودند:

بدون اطلاع بر تاریخ و آثار وارده در کتب اهل سنت، اجتهاد مجتهد تام نخواهد بود و ناقص است.

قطعاً اگر مجتهدی بر کیفیت ارتباط ائمه
علیهم السّلام با اهل کتاب و غیر آنها آشنایی پیدا
کند، رأی او نسبت به ارتباط با آنها و با مسأله
طهارت و نجاست آنها فرق خواهد کرد.

اطّلاع بر کیفیت معاشرت و مراوده ائمه

علیهم السّلام با حکام و امراء جور

بی تردید اگر مجتهدی در نحوه مراوده و
معاشرت ائمه با حکام و امراء جور و موالیان آنها
تحقیق و تأمل کند، دیدگاه و بینش او در رعایت
موارد احتیاط و تقیه و محدوده آن، توسعه و
تضییقاً متفاوت خواهد بود.

بدون شک اگر مجتهدی کیفیت تعامل ائمه
علیهم السّلام به خصوص دوران خلفای
راشدین، و نحوه رفتار امیر مؤمنان علیه السّلام
را با خاطیان و گناهکاران و افرادی که به حسب
ظاهر مستوجب حدّ شرعی و مستحقّ عقوبت‌اند
بنگرد، دیگر به این راحتی و سهولت فتوا به
إعدام و قصاص و رجم و تعذیب، و حکم به
ارتداد و امثال آن نخواهد داد.

توجه به تطبیقات و تحقّق عینی روایات فقهیه

امروزه مجتهدین منحصرأ بر روایات فقهیه و
احادیث تکلیفیه مرتکز شده‌اند، و از جریان
عملی و تحقّق عینی این روایات در خارج، که

مفسّر فعلی آنها می‌باشند، غفلت ورزیده‌اند؛ و همین امر موجب تحجّر و درک ناصحیح و ناقص از مبانی شریعت و احکام تکلیفیّه شده است.

استنباط حکم کلی از کیفیت رفتار و فعال امام

در برخورد با مصادیق مختلف

مجتهد باید به این مسأله توجه کند که در خیلی از موارد امام علیه السّلام نمی‌تواند تکلیفی را به عنوان یک حکم کلی برای کلیّه مصادیق مطرح کند، ولی آن را به صورت مختلف در کیفیت رفتار و فعال خود، ابراز و اظهار می‌نماید و با هر فرد و مصداق خاص به نحوی برخورد می‌کند که با دیگری متفاوت است.

از جمله مصادیق این مسأله: کیفیت پاسخ امام علیه السّلام در ارتباط با حجّ اهل خلاف و به خصوص نواصب است، که نسبت به هر کدام به نحوی خاص

پاسخ می‌دهد،^۱ و مجتهد از تعابیر مختلف و اصطلاحات متفاوت کلمات امام علیه السّلام، می‌تواند به ملاک کلی و مبنای منظور و مقصود امام علیه السّلام پی ببرد.

و این مسأله باعث می‌شود که بسیاری از روایات که به ظاهر در تعارض و تقابل با یکدیگر قرار دارند، همه در یک راستا و یک سِلک و انسجام قرار گیرند، و نیازی به رجوع در باب تعادل و تراجیح نداشته باشیم، و مانند آیات قرآن هر کدام دیگری را تفسیر و توجیه کند.

کلمات و تصرّفات ائمه علیهم السّلام صرفاً

برای القاء به غیر و تظاهر نیست

مطالعه در تاریخ ائمه علیهم السّلام، واقعیت خارجیّه فقه و عینیت کلام معصوم را به ما می‌آموزد، و نشان می‌دهد که چگونه امام علیه السّلام آنچه را که به عنوان تکلیف و حکم شرع برای ما بیان می‌کند، خود نیز بدان مقید و ملتزم است؛ و اگر در مسائل طهارت و نجاست، مبنا را بر تسهیل و اجرای اصل طهارت قرار داده است، خود نیز در رفتار شخصی خود بدان عمل

^۱ وسائل الشّیعه، ج ۹، ص ۲۱۶.

می نماید.^۱

تصوّر ما بر این است که کلمات و تصرّفات
ائمّه علیهم السّلام تماماً برای القاء به ما و تظاهر
است و خود در خلوت خویش و امور شخصیّه،
نحوه دیگری عمل می نمایند؛ ولی مطلب غیر از
این است و شریعت و دیانتی را که برای ما بیان
فرموده اند، خود بدان پایبند می باشند. و اگر در
جایی حکم به تسهیل کرده اند، خود نیز بدان
عمل می کنند؛ و اگر در مواردی مانند دماء و
حدود و اعراض، حکم به احتیاط و تأمل و
فحص نموده اند، خود بیش از سایرین بدان مقید
می باشند.

مصادیقی برای وجود عینی و حقیقت خارجی

فقه و شریعت

وقتی مشاهده می کنیم که در منزل امام رضا
علیه السّلام کنیز نصرانی وجود دارد،^۲ دیگر به
همین راحتی نمی توانیم حکم به نجاست اهل
کتاب بدهیم و یا در مسأله ارتباط با مخالفین در
موضع عناد و لجاج و انانیت قرار گیریم. و اگر
در

^۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب، رجوع شود به اسرار ملکوت، ج ۲، ص ۱۳۲.

^۲ وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۴۲۲، باب ۱۴، ح ۱۱.

احوال و سیرهٔ امیرالمؤمنین علیه السّلام بنگریم و خطاب ایشان را با آن فرد یهودی در مسجد مدینه که فرمود: «یا أخوا الیهود»^۱ مشاهده کنیم، مسلماً در کردار و رفتارمان با متدینین به ادیان مختلفه، تحوّل فاحشی صورت خواهد گرفت.

و چنانچه به رفتار صادق آل محمد با مخالفین و معاندین و ملحدین، در امکانهٔ مختلفه از جمله در مسجد الحرام بنگریم، افق وسیع‌تری از معرفت و مظاهر و آثار توحید به روی ما گشوده خواهد شد.^۲ به این می‌گویند: وجود عینی و حقیقت خارجی فقه و شریعت.

از باب مثال: مسألهٔ اقتدای نماز به امام عادل، اذهان بسیاری را به خود مشغول ساخته است؛ برخی قائل به احراز آن در امامت شده و بعضی دگر اقتدای صلحای از مأمومین را حاکی از صلاحیت و عدالت امام جماعت ذکر کرده‌اند. ولی با تأمل در کلمات و سیرهٔ عملی ائمهٔ علیهم السّلام و اصحاب آنان درمی‌یابیم که:

^۱ الإختصاص، ص ۱۶۳؛ الأمالی، شیخ طوسی، ص ۵۲۳؛ الخصال، ج ۲، ص ۳۶۴.

^۲ جهت اطلاع بر کیفیت تعامل و رفتار امام صادق علیه السّلام با مخالفین و معاندین، رجوع شود به امام شناسی، ج ۱۸، ص ۷۰.

منظور از عدالت امام جماعت، احراز حاقّ واقع و تحقق نفس‌الأمریّه در نفس امام جماعت نیست، بلکه مقصود عدم تظاهر به فسق و خلاف است.^۱ و این مسأله جنبه سیاسی و اجتماعی دارد نه جنبه شخصی و حقیقی؛ زیرا اقتدا به امام جماعت ظاهر الفسق، موجب اشاعه فحشاء و تأیید او خواهد بود و لذا اقتدا به او حرام، و نماز باطل است؛ ولی اقتدا به فردی که انسان او را نمی‌شناسد و خلاف بین و فسقی از او مشاهده نکرده باشد، دیگر مانعی نخواهد داشت و مشمول عدالت مذکوره در اخبار خواهد شد.

و این معنا نکته بسیار مهم و دقیقی را می‌نمایاند که شخص نمازگزار اصلاً نباید توجه خود را به امام جماعت و خصوصیات او و احوال و صفاتش معطوف نماید، بلکه دید او نسبت به نماز جماعت، صرفاً وسیله و واسطه‌ای در تحقق این اجتماع و کیفیت است نه بیشتر.^۲

۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب رجوع شود به اسرار الصلّاة، تألیف آیه الله حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی (قدس سرّه)، ص ۶۰.

۲ چقدر این روش و سیره موافق است با فرمایشات بزرگان و عرفای الهی در کیفیت انجام نماز، که هیچ‌طور و تصویری را در قرائت نماز جز توجه به ذات احدیّت ملاحظه نمی‌کنند، و ابداً به این امور و ملاحظات، وقعی نمی‌گذارند و به دیگران توصیه نمی‌نمایند. و چقدر این فرمایش عرشی و کیمیا اثر عارف بالله، سند الأولیاء الإلهیین و أسوة العرفاء الربّانیین، حضرت حاج سیّد هاشم حدّاد استاد سلوک و تربیت و معرفت حضرت والد معظّم،

درک صحیح از زمان و مقتضیات آن

از جمله اموری که مجتهد در تحقیق تاریخ ائمه علیهم السّلام به دست می آورد: درک صحیح از زمان خویش و مقتضیات آن است به نحوی که می تواند شرایط زمان و مکان و اجتماع خود را با زمان هر کدام از ائمه علیهم السّلام انطباق دهد و بر طبق آن عمل نماید و مردم را نیز بدان سمت سوق دهد.

من باب مثال، شرایط زمان امام مجتبی و یا حضرت سجّاد علیهما السّلام را خوب درک کند، و یا زمان صادقین علیهما السّلام را به نیکویی دریابد تا به اشتباه، زمان خود را مانند زمان سیّدالشّهداء علیه السّلام به حساب نیاورد و به بیراهه و پرتگاه سقوط ننماید. و بر این اساس در مسأله تقیّه و موارد آن، راه صواب طی نماید، و هر موقعیتی را به حساب تقیّه نگذارد و به جهت ترس و خوف از عواقب کار، زبان در نیام نکشد و قلم را از نوشتن باز ندارد؛ و بالعکس در موارد تقیّه، بی مهابا خود و دیگران را به هلاکت نیندازد و به خاک مذلت نکشاند.

آیه الله العظمی علامه طهرانی - رضوان الله علیهما - در اینجا حقیقت خود را می نمایاند که فرمودند:

«من در نماز جماعت به فرد اقتدا نمی کنم، بلکه به او اقتدا می کنم!»

یک مجتهد بصیر به احوال تاریخ معصومین
 علیهم السّلام، به خوبی درمی‌یابد در کجا
 حرکت و در کجا توقّف نماید، و به روایات
 وارده از صادقین علیهما السّلام در زمان غیبت
 تأمل تام و دقّت لازم بنماید؛ زیرا مسأله مهمّ در
 باب اجتهاد، نفس وجود کُبریات و کَلّیات در
 احکام و مسائل نیست، بلکه ادراک و فهم صحیح
 مصادیق و تعیّنات خارجی این کُبریات است؛ و
 چه بسا در تشخیص یک مصداق اگر اشتباهی
 رخ دهد، موجب خسارت و ضرر غیر قابل
 جبران خواهد گشت. چنانچه از مرحوم آیه الله
 نائینی - رحمة الله علیه - منقول است که
 فرمودند: «ما در تشخیص واقعه مشروطیّت و
 حقایق پشت پرده آن، اشتباه کردیم.»^۱

شاخص دوم: توجّه به عواقب و تبعات احکام و

فتاوی صادره

مجتهد باید بداند در پسِ هر فتوا و حکمی که
 صادر می‌کند، چه عواقب و تبعاتی متوجّه
 مقلّدین و مردم خواهد شد؛ و همان احساس و
 موقعیّتی را که برای خود و افراد منتسب به خود
 در خویش می‌یابد، نسبت به تک تک مقلّدین و

^۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب، رجوع شود به مطلع انوار، ج ۱، ص ۱۸۸.

جگر گوشه‌های مردم احساس نماید. زیرا سخن از مجتهدی است که در مقام افتاء برای مقلدین می‌باشد، گرچه هنوز به اعلان عمومی و ابلاغ به همه افراد جامعه اقدام ننموده است؛ و چه بسا مجتهدینی که از مراجع وقت خویش بسیار أعلم و اولی بوده باشند و عده‌ای از آنان تقلید نمایند، مانند مرحوم آخوند ملا حسینقلی همدانی و مرحوم قاضی و علامه طهرانی، رضوان الله علیهم أجمعین.

گرچه ادراک صحیح این مطلب فقط و فقط در انحصار عرفای ربّانی و علمای بالله و بأمر الله می‌باشد؛ زیرا آنان با عبور از مراحل نفس و وفود در حرم قدس إله، مظهر تجلّی اسماء و صفات الهی گردیده‌اند، و به واسطه سیر در عوالم بقاء و کثرت پس از مرحله فناء ذاتی، مَجرا و مجلای ظهور اسماء و صفات

گشته‌اند و حقیقت وجودی آنان با تمام ذرات
عالم وجود، وحدت عینی و هویت خارجی پیدا
کرده است؛ و اینانند که می‌توانند احساس هر فرد و
هر ذره‌ای را در وجود خویش بیابند و بتمام معنی
الكلمه آن را لمس نمایند؛ و اینانند که می‌توانند
احساس پدر و مادرِ فرزند از دست داده را در وجود
خویش، به مانند خود آنها مشاهده کنند و همان سوز
جگر و ناله درون مادرِ فرزند مرده را در وجود
خویش حسّ و ادراک کنند. و ابدأً دیگران در هر
مرتبه‌ای و در هر مرحله‌ای از علمیت و معرفت،
بتوانند چنین درکی داشته باشند و چنین احساسی را
تفقه کنند.

ولی برای مجتهد اگرچه وصول به چنین
مرتبه‌ای از راه طیّ علوم و رسوم ظاهری از
محالات و ممتنعات می‌باشد، اما با تأمل در تاریخ
معصومین علیهم السّلام، شاید بتواند به اندکی از
این ظرفیت و موقعیت خاص پی ببرد.^۱

۱) مرحوم صدرالمآلهین در جلد هشتم اسفار، نسبت به وحدت نفس ناطقه
با جمیع موجودات چنین می‌فرماید:

«إِنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ لَيْسَ لَهَا مَقَامٌ مَعْلُومٌ فِي الْهُوِيَّةِ وَلَا لَهَا دَرَجَةٌ مَعِيْنَةٌ فِي
الْوَجُودِ كَسَائِرِ الْمَوْجُودَاتِ الطَّبِيعِيَّةِ وَالنَّفْسِيَّةِ وَالْعَقْلِيَّةِ الَّتِي كُلُّ لَهَا مَقَامٌ

کلام صدر المتألّهین دربارهٔ وحدت نفس ناطقه

با جمیع موجودات عالم هستی (ت)

معلوم، بل النَّفسُ الإنسانیّة ذاتُ مقامٍ و درجات متفاوتة و لها نشآتٌ سابقّةٌ و لاحقةٌ، و لها فی کلِّ مقامٍ و عالمٍ صورةٌ أُخری؛ كما قيل:

لقد صار قلبي قابلاً كلِّ صورةٍ * * فمرعی لغزلان و دیراً الرهبان

و ما هذا شأنه صَعَبَ ادراکِ حقیقته و عَسُرَ فهمُ هویّته؛ و الذی أدركه القومُ من حقیقةِ النَّفسِ، لیس إلّا ما لزم و جودها من جهةِ البدن و عوارضه الإدراکیّة و التّحریکیّة، و لم يتفطنوا من أحوالها إلّا من جهة ما يلحقها من الإدراک و التّحریک؛ و هذان الأمران ممّا اشترک فیهما جمیعُ الحيوانات»
(الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۸، ص ۳۴۳)

محصل فرمایش ایشان این است که: نفس ناطقه اگر در مقام تربیت و تزکیه برآید، به مرتبه‌ای از هویّت و جودی و سعه ظرفیتی می‌رسد که با تمام نشآت، خود را متحد و هماهنگ می‌گرداند و تمامی تشخّصات و تعینات را در وجود سعی خویش، جای می‌دهد. و اگر به همان مرتبه از ادراک و حرکت ظاهری بسنده کند و در همان رتبه متوقف گردد، با سایر حیوانات تفاوت و اختلافی نخواهد داشت.

و چه بسیار زیبا و رسا و روشن حقیقت این مطلب را عارف کامل، جناب ابن فارض مصری [ادامه در صفحه بعد]

عدم جواز تصدّی فتوا و اصدار حکم برای غیر

واصل به مرتبه یقین (ت)

اطلاع بر آثار تکوینی و تشریحی تکالیف و

احکام

مجتهد باید خود به آثار تکالیف و احکام واقف باشد و تأثیر آنها را در نفس و روح و جان خویش احساس و مشاهده نماید، آن‌گاه به مکلفین ابلاغ کند.

مجتهدی که در رساله عملیه خود انداختن حَنَک را مستحب مؤکد ذکر می‌کند، ولی خود در نماز جماعت به این امر مستحب عمل نمی‌نماید، معلوم می‌شود به تأثیر و واقعیت این مسأله پی نبرده است و در ابلاغ این حکم صرفاً نقل قول می‌نماید؛ و لذا موجب اعتراض سایر افراد قرار می‌گیرد که: اگر این تکلیف دارای استحباب مؤکد است، چرا خود به آن عمل نمی‌کنی و نمازت را بدون انداختن حنک بجای می‌آوری؟!

پیشگام بودن در عمل به تکالیف و فتاوا

و اگر حکم به وجوب مقاتله و جهاد با کفار می‌دهد، خود باید در صف اوّل و پیشاپیش لشکر اسلام به محاربه با کفار برود و در این راه شهید بشود، نه اینکه بر وساده خویش بنشیند و بر متکای نرم تکیه زند و مردم را به محاربه و جنگ با کفار دعوت و تشجیع نماید، و فرزندان و

جگرگوشه‌های پدران و مادران را به معركة
هلاک و بوار روانه کند.

در کجای شریعت و آثار اولیای دین چنین
گفته‌اند که: وظیفه و تکلیف الهی در این موارد
از دوش مجتهد برداشته می‌شود و سایرین باید
به این تکالیف عمل نمایند؟!!

آیا روش و مرام رسول خدا و ائمه اطهار
سلام الله علیهم أجمعین، این چنین بوده است؟!
آیا رسول خدا در جنگ احد از همه مسلمانان به
کفار نزدیک‌تر نبود؟! و یا امیرالمؤمنین و حسنین
علیهم السّلام در جنگ جمل و صفین و نهروان
در وسط میدان نبرد و دوشادوش با سایر مسلمین
نبودند؟!!

یا اینکه مسأله طور دیگر است و قوام اسلام
و بقای اسلام به وجود نازنین ما، از قوام اسلام به
وجود مبارک رسول خدا و ائمه اطهار بیشتر
است که تکلیف الهی

شامل حال ما نمی‌گردد! و یا اینکه حساسیت
زمان ما از حساسیت زمان رسول خدا بیشتر است و
شهادت ما در میدان نبرد با شهادت رسول خدا و ائمه
علیهم السّلام تفاوت می‌کند، که احساس مسئولیت
موجب می‌شود در جای خود بنشینیم و از جای خود
تکان نخوریم، و برای حفظ اسلام و بقای مسلمین
به صدور حکم جهاد و مقاتله با کفار و متجاوزین
بپردازیم و فرزندان مردم را به جبهه‌های نبرد و
معرکه قتال روانه سازیم!؟

مجتهد باید بداند که اگر حکمی برای دفاع و
یا مقاتله است، اولاً بلا اول متوجه خود او خواهد
شد سپس شامل سایر مکلفین و عموم مردم.^۱
مجتهد باید این احساس را داشته باشد که
خون او رنگین‌تر از خون سایر افراد نیست و
خداوند تکلیفی مجزاً برای او نازل نفرموده
است؛ و احساس کند یک تکلیف و حکم الهی
است که برای همه افراد وضع و تشریح شده
است، نه دو تکلیف و دو نوع از حکم.

اگر مجتهدی در احساس وحدت تکلیف، به
نقطه شهود و درک رسیده باشد پیش از آنکه

۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب، رجوع شود به اسرار ملکوت، ج
۳، ص ۴۱ الی ۴۶.

حکم به وجوب حج در صورت استطاعت
بدهد، خود به این فریضه عظمای شریعت عمل
می نماید و به فیض سعادت تحقّق حقایق نورانی
حج در نفس خویش نائل می گردد، نه اینکه در
اواخر عمر با افتخار و مباهات به افراد بگوید:
«من در تمام مدّت عمر به مرحله استطاعت
نرسیدم و لذا توفیق انجام حج را پیدا ننمودم؟!!!»^۱
تصوّر این گونه افراد از فریضه حج، جز انجام
یک تکلیف عادی رُبّات گونه

۱ جهت اطلاع بر اهمّیت حج و شرایط استطاعت و عدم سخت گیری در احکام حج، رجوع شود به روح مجرد، ص ۱۴۲ الی ۱۴۷؛ اسرار ملکوت، ج ۱، ص ۱۵۳ الی ۱۷۱.

و وظیفهٔ سازمانی و اداری نمی‌باشد که می‌توان با بهانه و حیل مختلفه از انجام آن، سر باز زد. این افراد اگر ذره‌ای از رمز و راز این تکلیف، و آثار عجیب آن بر نفس اطلاع داشتند، و می‌دانستند که به چه لحاظ و منظوری در احادیث وارد شده است که به فرد تارک حج هنگام موت گفته می‌شود: «یا بر دین یهود بمیرد یا بر دین مسیحیت»،^۱ دیگر این گونه تسامح و تساهل در ابلاغ و القاء آن بر مردم روا نمی‌داشتند.

توجه به اثر خاص هر تکلیف در تکامل و ترقی

نفس مکلف

مجتهد باید به این نکته توجه کند که هر کدام از احکام و تکالیف، اثری خاص در تکامل و ترقی نفس مکلف دارد و در صورت عدم التفات به این حکم، جای خالی آن در نفس مکلف الی الأبد باقی خواهد ماند، و امر دیگری نمی‌تواند آن را ترمیم و تدارک نماید. و بنابراین مسئولیت فقدان و خلل وارده بر نفس به واسطهٔ عدم لحاظ این تکلیف، بر شخص مجتهد خواهد بود که اهمّیت و تأکید انجام تکالیف را مو به مو برای

^۱ الکافی، ج ۴، باب من سوّف الحج، ص ۲۶۸، ح ۱ و ۵؛ من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۵۲ الی ۳۷۵.

افراد بیان نکرده است و توضیح نداده است.

از باب مثال، دیده می‌شود مجتهدین در مسأله حلق رأس نسبت به حج مستحبی، صرفاً به بیان استحباب حلق بسنده می‌کنند و تأکید روایات را در این مورد برای حاج، بیان نمی‌کنند؛^۱ بنابراین افراد تصوّر می‌کنند، مسأله استحباب در حلق مثل استحباب دخول مسجد با پای راست است، و به واسطه همین تسامح از فواید مترتبه بر حلق رأس که مورد نظر اولیای دین است، محروم می‌گردند.

شاخص سوم: نُصَب العین قرار دادن رضای

پروردگار در همه تصرفات و احکام

نکته دیگر: نُصَب العین قرار دادن رضای پروردگار در همه تصرفات و احکام است. مجتهد فقط باید رضای الهی را در ارتباط با افراد، مدّ نظر قرار دهد و هیچ داعی و منظور دیگری را به حساب نیاورد، خواه مردم خوششان آید یا ناخوش؛ زیرا در رجوع مقلّد به مجتهد، سپردن سعادت و شقاوت خود است به دست او، و

^۱ رجوع شود به وسائل الشیعة، ج ۱۳، کتاب حج، ابواب تقصیر، باب ۵: «باب أنّ المعتمر العمرة المفردة مخیرٌ بین الحلق و التّقصیر إن کان رجلاً، و یستحبّ له اختیار الحلق»، ص ۵۱۱.

مجتهد در این پذیرش مسئولیت نمی‌تواند خیانت کند و راه خلاف به او نشان دهد.

البته پر واضح است که مقصود از مجتهد در اینجا صرف شخص مفتی است، چه مرجع باشد یا نباشد. اما در خصوص مرجعیت و عرضه مجتهد خویش را در مقام افتاء، مسائلی است که بعداً ذکر خواهد شد. و به همین جهت است که مجتهد هنگام مراجعه غیر به او نباید رأی و فتوای غیر خودش را بگوید، گرچه آن شخص از فرد دیگری تقلید نماید.

عدم جواز القاء مخاطب در حکم خلاف شرع

با بیان فتوای غیر

مجتهد اگر صلاح را در عدم پاسخ می‌بیند، باید سکوت کند و الا نقل رأی و فتوای غیر خودش، به منزله القاء مخاطب در حکم خلاف شرع است؛ پس باید نظر و رأی خویش را به او بگوید، چون رأی خود را حجت می‌داند و رأی سایرین را بلا اعتبار تلقی می‌نماید. مگر اینکه فرد سائل از او سؤال کند: نظر فلان مجتهد در این باب چیست؟ که در این هنگام او می‌تواند نظر غیر را به او بگوید.

و چه بسا دیده شده است که مجتهدی به خاطر رعایت حال مقلد خویش، فتوای خود را تغییر می‌دهد و حکم مسأله را به صورت دیگر

برمی‌گرداند تا به امور جاریه و کسب و کار و معاملات او خدشه وارد نگردد و آسیبی نرسد و ارتباط بین او و مقلّد، به هم نخورد و روال رفاقت و داد و ستدها به قوّت و قدرت خود باقی بماند، و رنجش خاطر و آزرده‌گی دل از مجتهد مفتی به رأی ناصواب، حاصل نگردد و متاع دنیا و دگان و بازار رندان و اهل نظر، رو به فتور و سستی نگذارد.

استحکام و متانت در ابلاغ رأی و نظر خویش

مجتهد باید در ابلاغ رأی و نظر خویش محکم و متین باشد، چه مردم به او روی آورند یا از او روی بگردانند؛ زیرا او حکم خدا را به بندگانش ابلاغ می‌کند و پذیرش و عدم آن، دیگر ارتباطی به او ندارد. و لازم نیست که خود را دایهٔ مهربان‌تر از مادر تلقی نماید و کاری را که انبیاء و مرسلین بدان رضا ندادند، او به جان بخرد و ملتزم گردد و در امر شریعت و ابلاغ تکلیف و حکم الهی خیانت بورزد.^۱

۱۱ مرحوم والد ما، حضرت علامه آیه الله سیّد محمد حسین حسینی طهرانی - رضوان الله علیه - به مدت حدود بیست و دو سال در طهران به اقامهٔ نماز جماعت و نشر آثار شریعت قیام نمودند و خود به تبلیغ احکام و موعظه و ارشاد و هدایت و تربیت نفوس مستعدّه، اقدام می‌نمودند.

به یاد دارم هر ساله در ماه مبارک رمضان بین نماز ظهر و عصر حدود یک ربع به بیان احکام و بالخصوص مسائل کسب و معاملات می‌پرداختند و از ورود در مسائل ربوی و معاملهٔ با بانک‌ها و ورود اموال مشتبه در زندگی افراد، به شدت بر حذر می‌داشتند.

روزی یکی از حاضرین به ایشان خطاب کرد و اعتراض نمود که: آقا من با همهٔ آقایان علمای طهران و بسیاری از بلاد ارتباط دارم، ولی هیچ‌کدام از آنها به مانند شما این چنین سخن نمی‌گویند و ارتباط با بانک‌ها را بدین نحو محکوم نمی‌نمایند و معاملات با آنها را باطل و حرام نمی‌دانند، این چه قضیه‌ای است که فقط شما متفرّد به آن می‌باشید؟

ایشان در پاسخ فرمودند:

من فقط مسئولیت رأی و کلام خودم را دارم و

سخن و رأی دیگران ارتباطی به من ندارد و

مسئولیت آرای آنها به عهدهٔ خودشان می‌باشد.

مصادیقی برای صلابت و استحکام در ابلاغ

رأی و فتوا به حرمت معاملات ربوی (ت)

و پس از مجلس هنگامی که یکی از ارادتمندان و شاگردان خاص به ایشان عرض کرد: با این وصف دیگر جایی برای کسب و کار باقی نمی ماند؛ زیرا تمام معاملات و داد و ستدهای رایج و متعارف امروز بر اساس ارتباط و کسب اعتبار از بانک‌ها می باشد و با قطع این موضوع، سیر تجارت و معامله به روی تاجر بسته خواهد شد؛ پاسخ ایشان در کمال خونسردی و آرامش این بود:

«بروید در سر چهار راه لبو بفروشید!»*

و این در حالی بود که اکثر علماء و ائمه جماعات بلاد با لطائف الحیل و توجیهاتی، حکم به صحّت و اباحه داد و ستد با بانک‌ها و معاملات ربوی را صادر می نمودند. [ادامه در صفحه بعد]

رشد دادن نفوس به سوی عالم قرب

نکته اساسی در اجتهاد و وظیفه مجتهد این است که: مجتهد باید بداند وظیفه او، رشد دادن به نفس خود و نفوس دیگران به سوی عالم قرب است؛ و این مسأله با دلجویی از افراد و همراه شدن با خواسته‌ها و تمایلات آنها و انحراف از مسیر حق، به دست نمی‌آید. و لذا با این روش، هم نفوس مستعدۀ آنان مهمل و بی‌استفاده

^۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] و خود مرحوم والد - قدس سره - از مرحوم آیه الله سید جمال الدین گلپایگانی - رحمه الله علیه - نقل می‌کردند: «روزی عدّه‌ای از تجّار و اعیان ایران که به عتبات آمده بودند، به منزل ما آمدند و تقاضای تسلیم خمس اموال داشتند. من دیدم معاملات اینها تماماً ربوی بوده است و سود حاصل از این معاملات همه ربوی و حرام است، بنابراین از قبول آن استنکاف و خودداری نمودم و گفتم: من اموال ربوی قبول نمی‌کنم و همه این ارباح، حرام و تصرف در آنها باطل است. آن عدّه پس از مدّتی از مجلس خارج شدند و شنیدم که به منزل یکی از علمای معروف نجف رفته و ایشان خمس آنان را پذیرفت و اموال را از ایشان استلام نمود.

پس از چند روز، روزی در مجلس فاتحه من کنار آن عالم معروف قرار گرفتم و به او گفتم: شنیدم شما خمس آن افراد را قبول کرده‌اید؟ گفت: بله. گفتم: مگر نمی‌دانستید که آن اموال ربوی و حرام است؟ گفت: چرا می‌دانستم.

گفتم: پس برای چه و به چه دلیل و حجّت شرعی شما مال ربوی را از ایشان به عنوان خمس قبول کردید؟ گفت: آقا طلبه‌ها نان می‌خواهند!!
گفتم: آیا طلبه‌ها نان از مال ربوی می‌خواهند؟!»

این است فرق بین مجتهدی که طالب رضای خداست و بین مجتهدی که طالب هوای نفس و تسویلات شیطانی و رضای ابلیس است.

* جهت اطلاع بر احکام بانک از دیدگاه مرحوم علامه طهرانی - رضوان الله علیه - رجوع شود به مهر فروزان، ص ۸۸.

خواهند شد و طرفی از این دیانت و شریعت
برای وصول به مراتب معرفت و کمال نخواهند
بست و در آخرت مورد بازخواست و اعتراض
آنان مواجه خواهد شد، و هم از تکلیف و حکم
الهی سرپیچی نموده است و باید در روز بازپسین
پاسخ دهد.

البته این محذور برای قاضی بیشتر پیش می‌آید و قاضی باید در این مورد، سخت بیندیشد و از سخط الهی و عواقب سوء آن، به شدت در هراس و خوف باشد.

احساس حضور امام زمان عجل الله تعالی

فرجه الشریف در جوار خویش

مجتهد پیوسته باید امام زمان خویش را در مقابل و کنار خود احساس نماید، و از او حساب برد و به او حساب پس بدهد و لا غیر، و آیه شریفه: ﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾^۱ را پیوسته مد نظر قرار دهد، و کلام مولا امیرالمؤمنین علیه السلام را که می‌فرماید:

«فَإِنَّ الْعَالِمَ الْعَامِلَ بِغَيْرِ عِلْمِهِ كَالْجَاهِلِ الْحَائِرِ الَّذِي لَا يَسْتَفِيقُ مِنْ جَهْلِهِ، بَلِ الْحُجَّةُ عَلَيْهِ أَعْظَمُ وَ الْحَسْرَةُ لَهُ أَلْزَمُ، وَ هُوَ عِنْدَ اللَّهِ أَلْوَمُ»^۲، را آویزه گوش خویش نماید. و هر چیزی غیر از خدا را صغیر بشمارد: «عَظَّمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَا دُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ»^۳.

^۱ سوره الأحزاب (۳۳) آیه ۳۹.

^۲ نهج البلاغة (عبده)، ج ۱، ص ۲۱۶.

^۳ همان مصدر، ج ۲، ص ۱۶۰.

شاخص چهارم: تشخیص صحیح موضوعات در ترتیب تکالیف با مراجعه به کارشناسان و متخصصان

نکته دیگر: تشخیص صحیح موضوعات در
ترتیب تکالیف است. شکی نیست که با اندک
تغییر و اختلافی در موضوع حکم، تکلیف نیز
تغییر پیدا خواهد کرد و در ترتیب حکم، اختلاف
جدی خواهد شد. و از آنجا که مجتهد استعداد
و توان تشخیص موضوعات مختلفه را در مسائل
اجتماعی و سیاسی و فنون گوناگون

از پزشکی و مهندسی و فروعات آنها و مسائل
اکل و شرب و امثال ذلک بشخصه ندارد، باید برای
تشخیص موضوع، نهایت سعی و فحوص و کوشش
خود را از طرق مختلفه و ابزارها و وسایل و وسایط
گوناگون بنماید تا خدای ناکرده، دچار اشتباه و خبط
فاحش نگردد.

عدم جواز تشریح و کالبد شکافی بیمار در

صورت از کار افتادن مغز

از جمله مثال‌های این باب، تشخیص زهاق
روح و عروض موت بر بیمار از کار افتاده مغز
است، بیماری که طبق نظر و تشخیص پزشکان،
دیگر امیدی به افاقه او نمی‌باشد، در حالی که
قلب او هنوز از کار نیفتاده و به ضربان خود ادامه
می‌دهد. بسیاری از افراد در چنین موضوعی،
حکم به موت فرد داده و برداشتن عضوی از
اعضای او را مجاز می‌شمرند، در حالی که قطعاً
این عمل حرام و قتل نفس شمرده می‌شود؛ زیرا
با وجود حیات قلب، هنوز زهاق روح و قطع
تعلق آن از بدن صورت نگرفته است، و گرچه
حال او مانند فرد میّت، ساکن و بدون تحرک و
فعل و انفعال است، ولی این حالت برای حکم
به موت و خارج شدن نفس از بدن کفایت

نمی‌کند و باید او را به همین حال نگاه داشت تا زهاق روح محقق گردد.

مجتهد در این باب، نباید صرفاً به سخن برخی گوش دهد و زود به یک باور و اعتقاد جزمی برسد، بلکه باید با افراد مختلف و کارشناسان خبیر و تفکرهای متفاوت و باورهای گوناگون مرتبط باشد. چه بسا بعضی از اشخاص مورد مشورت، دارای اغراض منحرفه باشند و واقع مسأله را به نحو دیگری ارائه دهند، و از آنجا که مجتهد هیچ اطلاعی از کم و کیف صورت مسأله و موضوع ندارد، در دام مکر و فریب آنان گرفتار می‌شود و حکم بر خلاف ما أنزل الله صادر می‌کند؛ چنانچه در مسأله سقط جنین و تحدید نسل، بالعیان مشاهده و لمس نمودیم.

اهمیت لحاظ این نکته در مسائل اجتماعی و سیاسی کاملاً واضح و مبرهن است، و خطر تسامح و تساهل در کشف موضوع، بسیار بسیار موبق و موجب عواقب وحشتناک و جبران ناپذیر خواهد بود.

مجتهد در درک صحیح موضوعات سیاسی و اجتماعی حتماً و حتماً باید به افراد ذی صلاح و خبیر در رشته‌ها و فنون مختلف و مطلع بر جریانات و حوادث اجتماعی و بین المللی مراجعه کند،^۱ گرچه با ذوق و سلیقه و طرز فکر او موافق و هماهنگ نباشند. و زنهار و زنهار که در این باب صرفاً به عدّه‌ای چاپلوس و مگار و حيله گر و بله‌بله گوی اعتبار مبارکه، بسنده نماید و خود را از درک وقایع نفس‌الأمریّه و حاقّ واقع خارج، محروم نماید و بر اساس گفته‌ها و آرای این گونه از افراد، حکم و تصمیم غلط و انحراف صادر کند که موجب خسران و هلاکت عدّه‌ای و عقاب اخروی خواهد شد. تتمه این مبحث در مسائل مرجعیّت خواهد آمد؛ إن شاء الله.^۲

فحص و پیگیری سخن تمامی صاحب نظران و

افرادی ذی صلاح و متخصصین خبیر به عنوان

مهم‌ترین شاخصه

مجتهد باید سخن تمامی افراد را بدون هیچ‌گونه دلهره و هراس و خوف از تعقیب، بشنود و مسائل آنان را پیگیری نماید، و حاجب

۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون رجوع مجتهد به اهل خبره، رجوع شود به رساله نکاحیه، ص ۲۸۸.

۲ رجوع شود به ص ۳۵۸.

و دربان از درگاه خویش براند و در رعایت تقدّم
و تأخّر، شئون افراد و مراتب اجتماعی آنان را
ملاحظه نماید.

مجتهد باید توجه کند که رعایت این نکته،
مهم‌ترین و اساسی‌ترین بخش و قسمت از
تشخیص فتوای صائب و رأی صواب می‌باشد؛
فلذا هر قدر در فحص و تأمل و پیگیری این
قسمت رعایت احتیاط و وسواس به خرج دهد،
راه بیراهه نرفته است و صرف وقت در غیر از
موطن و موقع صواب، نکرده است.

شاخص پنجم: توجه به محوریت حقیقت ربطیه

بین عبد و مولا در همه احکام و تکالیف

نکته دیگر اینکه مجتهد باید بداند که: تمام احکام و تکالیف شرع مانند دانه‌های تسبیح در یک سلک و رشته منتظم می‌باشند که آن رشته، همان حقیقت ربطیه عبودیت بین عبد و مولای خویش است؛ و تمام احکام و تکالیف، چه شخصیّه و چه اجتماعیّه بر محوریت این حقیقت سائر و دائر می‌باشند. و در هر اجتهاد و استنباط فرعی از فروع، باید به این نکته توجه کند و ببیند که آیا این رأی و فتوا باعث تقرّب بنده به خدای خویش می‌گردد یا موجب دوری و ابتعاد او از مبدأ هستی؟ و با معیارهایی که در دست است و مبانی‌ای که برای ما تعیین و توضیح داده شده است، رأی و فتوای خود را مورد ارزیابی قرار دهد.

و یکی از معیارهای بسیار مهم در این مسأله، معیار کدورت و نورانیّت در عمل به این حکم و فتوا است؛ و اگر در حکمی کدورت و ظلمت احساس نمود از صدور فتوا خودداری کند، گرچه به حسب ظاهر راهی برای اثبات حرمت و احتراز هنوز نیافته است.

بنابراین مجتهد باید دارای صفای باطن و اهل تشخیص باشد تا بتواند به این نکته و این موقف

دسترسی پیدا کند. و باید به این مطلب توجه کند که هر فعلی از افعال، چه از جهت انجام و چه از ناحیه ترک، تأثیر مستقیمی بر نفس و روان مکلف ایجاد خواهد کرد که اگر چنانچه این تأثیر منفی باشد، او را از رحمت و لطف الهی محروم خواهد ساخت و مسئولیت آن بر عهده فتوا دهنده خواهد بود.

بنابراین، مجتهد باید خود دارای این تشخیص باشد، و خود به نورانیّت و کدورت احکام رسیده باشد، و خود این واقعیت را در نفس خویش تجربه کرده باشد، و در غیر این صورت نمی‌تواند حکم و فتوایی برای مقلّدین صادر نماید، و اصدار حکم را باید به افراد متأهّل این مقام، واگذار کند.

شاخص ششم: وضوح و صراحت فتوا

پرهیز از احتیاط‌های بلاطائل در مقام حکم و

فتوا

دیگر از نکات بسیار مهم در مسأله فتوا، قضیه

احتیاط در عمل است که این مطلب در دو بخش

می‌تواند مطرح شود:

بخش اوّل: وضوح حکم و فتوا برای مقلّد

است؛ یعنی مجتهد باید حتی الإمكان فتوا را صریح

و بدون شکّ و شبهه و رعایت احتیاط، به عنوان

تکرّر در عمل و یا انجام فعل زاید و یا ترک فعل بیان

کند، و مقلّد را به شکّ و شبهه و دغدغه قلبی و عدم

ثبات در اعتقاد نیندازد. عمل انسان وقتی می‌تواند

مؤثر در نفس و موجب ارتقاء عبد گردد که با حالت

جزم و یقین صادر شود نه با شکّ و تردید و گمان.

و اگر مجتهدی در مقام افتاء و اجتهاد دچار وسواس

و شبهه و شک است، نباید خود را در معرض افتاء

درآورد و مردم را به سمت و سوی خود دعوت کند.

مدعیان استنباط و فتوایی که دائماً مقلّد را به جای

فتوای صریح، امر به احتیاط می‌کنند، قابلیت تصدّی

افتاء را ندارند و باید خود را از پذیرش چنین

مسئولیتی برکنار نگه دارند. آری، رعایت امور

مستحبّه پس از فتوای صریح اشکالی ندارد.

وجوب احتیاط در أعراض و دماء و اموال

و اما بخش دوّم احتیاط: به حزم و رعایت مصالح و مفسد و عواقب مترتّبۀ بر یک فتوا برمی گردد؛ و در این قسمت مجتهد هرچه بیشتر در اطراف مسأله تأمل کند و جوانب آن را در نظر آورد و از بروز آفات و تبعات مفسده انگیز فتوای خود مطّلع گردد، راه دوری نرفته است.

مخصوصاً در باب أعراض و دماء و حدود، نهایت تلاش خویش را برای کشف حقیقت بنماید. و زنهار، زنهار که بی تأمل و فحص تام از روی عجله و تسامح، حکمی صادر و فتوایی ابراز نماید!

و ظرفیّت و استعداد و مقدار فهم و معرفت و شرایط فرد و محیط را به دقّت

مورد تأمل و ارزیابی قرار دهد، و در این راه از هیچ کوششی فروگذار نکند و به سخن و اصرار افراد در تحمیل آراء گوش فرا ندهد، و به جو سازی و اشاعه تبلیغات توجه نکند و متوجه اطرافیان نابکار و متملقان ناصواب و کجاندیشان بی مقدار باشد تا خدای ناکرده بدون تأمل تام و استقصای کامل در اطراف مسأله، فتوایی صادر نکرده باشد که در بسیاری از اوقات، دیگر راه برگشت مسدود می شود و تیر از کمان درآمده، به جای خود باز نمی گردد.^۱

۱ در زمان میرزای بزرگ، سید محمد حسن شیرازی - اعلی الله مقامه - هنگامی که ایشان در سامراء اقامت داشتند، روزی جمعی از معممین و غیر معمم از اهالی گناباد به منزل ایشان آمدند، و نامه ای درباره احوال مرحوم آیه الله سلطان محمد گنابادی - رضوان الله علیه - صاحب تفسیر بیان السعادة به خادم میرزا، تحویل دادند و درخواست کسب فتوای انحراف و اعوجاج و چه بسا قتل و اعدام ایشان را نمودند.

خادم میرزا نامه را به خدمت میرزا آورد و ایشان آن را مطالعه نمودند و سپس در صندوق نامه ها قرار دادند و پاسخی به خادم ندادند. ساعتی از این واقعه گذشت و افراد دیدند خبری از پاسخ نشد، پیغام دادند که جواب نامه ما چه شده است؟ مرحوم میرزای شیرازی به خادم فرمودند: «به آنها بگو: نامه شما پاسخی ندارد.»

در حالی که همین گروه با مراجعه به فرد دیگری حکم اعدام و قتل او را ستاندند و آخر الامر او را به قتل رساندند.* و نظایر این قضیه بارها و بارها در تاریخ تشیع به وقوع پیوسته است؛ تا جایی که از مرحوم علامه طباطبایی - رحمة الله علیه - منقول است:

«تمدن و فرهنگ غرب برای ممالک اسلامی، علی الخصوص ایران، حداقل این فایده را داشت که دیگر هر کسی به هر بهانه ای، دست به درویش کشی نزند و خون آنان را مباح نداند.»**

* قابل ذکر است که در کتاب در خانقاه بیدخت چه می گذرد، تألیف شیخ

مجتهد باید مال و عرض و جان مردم را مانند مال و عرض و جان خود بداند و مانند خود از آنان محافظت نماید، و به اندازه خراشی به یکی از رعایا رضا ندهد و آسیبی هر چند ناچیز بر آنان نپسندد؛ و بداند در مقابل هر قطره خونی که از بی گناهی به واسطه حکم و فتوای او ریخته شود، در روز بازپسین جای او در قعر جهنم و نار جحیم خواهد بود.

بنابراین، به هر اندازه که اجرای احتیاط در بخش نخست نسبت به مقلد مذموم و ناپسند است، به اضعاف مضاعف رعایت احتیاط و حزم و تأمل در بخش دوّم، ممدوح و سزاوار خواهد بود.

شاخص هفتم: تحصیل نور و اشراق برای فهم و درک شریعت

از جمله نکات مهم در اجتهاد: تحصیل نور و

محمد مدنی گنابادی (که از مخالفین سر سخت مرحوم سلطان محمد گنابادی بوده و توسط آیه الله سید محمود شاهرودی، ملقب به ناشر الاسلام شده است) با مقدمه احمد عابدی، در چندین مورد اشاره شده که مرحوم سلطان محمد گنابادی - رضوان الله علیه - صاحب تفسیر بیان السعادة، به فتوای آخوند خراسانی صاحب کفایه - رحمة الله علیه - به قتل رسیده است؛ رجوع شود به کتاب مذکور، ص ۷۷ و ۱۶۶ و ۱۷۳ و ۱۸۱. (محقق)

** جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب، رجوع شود به روح مجرد، ص ۳۸۴؛ الله شناسی، ج ۳، ص ۲۸۵.

اشراق برای فهم و درک شریعت است. زیرا
- همان‌طور که عرض شد - محوریت جمیع
احکام و تکالیف شرع بر اساس ربط عبودیت با
ربوبیت و اساس توحید است؛ و بر این اساس
حقایق نورانی احکام شرع به نورانیت و
روحانیت خود، به قلب و ضمیر مجتهد مهذب و
تربیت شده، افاضه و اشراق می‌شود و او را در
رجوع به اخبار و آثار اهل بیت علیهم السّلام
موفق و مؤید می‌نماید؛ و در مقام تحیر و شکّ
بین اخبار متفاوت و متخالف، مدد می‌نماید و
حقیقت نورانی تکلیف را از مضمون روایات و
آثار به دست می‌آورد، و او را در مسأله فقه
الحديث و شمّ الروایة تثبیت می‌کند به طوری که
بدون رجوع به سند حدیث و رجال اسناد، کلام
معصوم را می‌شناسد و بالحن و گفتار معصوم
انس و الفت به هم می‌رساند؛ و به صرف نظر بر
متن روایت، صحّت انتساب و اسناد آن را به امام
و یا بالعکس باز می‌شناسد.

و اگر فردی با وجود استیعاب علوم و فنون
ظاهری از ادب و منطق و فقه و اصول، هنوز به
این مرحله از رشد و ارتقاء نرسیده باشد،
نمی‌تواند خود را در عداد مجتهدین به حساب
آورد و باید راه احتیاط را در پیش گیرد و از
معرضیت در افتاء

و مرجعیت، خود را بر کنار بدارد، و مردم را به سوی خویش دعوت ننماید و وزر و وبال پذیرش مسئولیت تقلید آنان را به دوش نکشد، و فرمایش امام صادق علیه السلام را که می فرمایند: «أَهْرَبُ مِنَ الْفُتْيَا هَرَبُكَ مِنَ الْأَسَدِ»،^۱ آویزه گوش خویش نماید. تازه این مرحله، اولین مرتبه احراز فقاہت و اجتهاد است و مراتب بالاتر آن در باب مرجعیت، عن قریب خواهد آمد.

شاخص هشتم: توجّه و احاطه تام به تمامی روایات و حکایات وارده در باب فقه، اخلاق، توحید و ...

و در این باب مجتهد هرچه بیشتر باید در تمامی روایات و حکایاتی که از معصومین علیهم السلام به جای مانده است - یعنی در روایات فقهی و اخلاقی و توحیدی و اجتماعی و غیره - فحص تام و مطالعه عمیق داشته باشد و فقط به روایات و احادیث فقهیه توجّه ننماید؛ علی الخصوص روایاتی که در باب تفسیر آیات کریمه وارد شده اند را به دقت بررسی کند تا کم کم قدرت تشخیص و فهم آیات مبارکات برای او حاصل گردد و به کلام الله مجید، معرفت حاصل کند.

^۱ بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۲۶؛ ج ۲، ص ۲۶۰؛ مشکاة الأنوار، ص ۳۲۸.

اشتباه و خبط مهم دامن‌گیر بسیاری از

متصدیانِ إفتاء و حکم

اشتباه و خبط مهمی که دامن‌گیر بسیاری از افراد شده است این است که تصور می‌کنند اجتهاد صرفاً تحقیق و بررسی آیات فقهیه و احادیث مربوط به تکالیف شرعیّه است؛ در حالی که تکالیف جزئیّه و احکام فقهیه، جزئی از مجموعه اعتقادی شریعت است، و کسی که بر سایر نقاط و دایره مبانی شرع اطلاع و معرفت ندارد، از استنباط و اجتهاد این نقطه و این قسمت نیز ناتوان خواهد بود.^۱

توجه به وجوه و ساحت‌های مختلف قرآن و

کلمات معصومین علیهم السلام

امام صادق علیه السلام به داود بن فرقد می‌فرماید:

أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ إِذَا عَرَفْتُمْ مَعَانِيَ كَلَامِنَا؛ إِنَّ
الْكَلِمَةَ لَتَنْصَرِفُ عَلَى وُجُوهِ فَلَوْ شَاءَ إِنْسَانٌ
لَصَرَفَ كَلَامَهُ كَيْفَ شَاءَ وَلَا يَكْذِبُ.^۲

^۱ جهت اطلاع بر لزوم إشراف فقیه بر تمام آیات قرآن کریم برای اجتهاد، رجوع شود به نور ملکوت قرآن، ج ۴، ص ۲۰۰؛ ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۲، ص ۱۱.

^۲ معانی الاخبار، ص ۱؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۸۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷،

«در صورتی فهم و بصیرت شما در دین نسبت به سایرین، اتقن و احکم است که مقصود و مراد ما را از کلمات و تعابیر ما دریابید؛ زیرا ممکن است یک کلمه را به چند معنا و منظور اداء نمود، و متکلم می‌تواند کلامش را به نحوی بیان کند که مخاطب مقصودش را کاملاً دریابد، در حالی که دروغ هم نگفته است.»

و در روایتی دیگر به محمد بن نعمان احول می‌فرمایند:

أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ مَا عَرَفْتُمْ مَعَانِي كَلَامِنَا؛ إِنَّ
كَلَامَنَا يَنْصَرِفُ عَلَى سَبْعِينَ وَجْهًا^۱

از این روایات استفاده می‌شود که ممکن است امام علیه السّلام در بیان مطلب، رتبه‌های مختلفی را قصد کرده باشد، و با اینکه یک جمله و یک تعبیر اداء نموده است، ولی مقصود و منظور او، مراتب بالاتری از درک و فهم عادی و ظاهری بوده است.

و به همین لحاظ این سخن موهون و سخیف را باید کنار گذاشت که می‌گویند:

امام علیه السّلام در خطاب و مقام بیان، روی سخن با عموم افراد دارد نه با گروه و دسته‌ای خاص؛ و لذا کلام او به همان معنا و مقصودی

ص ۱۱۷.

^۱ الإختصاص، ص ۲۸۸؛ بصائر الدرجات، ص ۳۲۹.

حمل می‌شود که مردم عادی آن را تفهّم و معرفت می‌کنند نه بیشتر.^۱

اعتقاد سُست و بی‌مایه و مطرود برخی از

متصدّیان فتوا و حکم

و از اینجاست که به سستی و بی‌پایگی کلام بعضی از محقّقین می‌رسیم که گفته‌اند:

علّت اینکه ما مکلف و ملزم به تحقیق و تأمّل در مبانی تفسیر و توحید و فلسفه و عرفان نشده‌ایم این است که: بنده در مقام اطاعت و عبودیت باید به اوامر و نواهی مولا توجه کند نه به خصوصیات و صفات و شخصیت و شأن مولا و او را با شناخت و معرفت شئون مولا کاری نیست.^{۲،۳}

این سخن که مورد پذیرش و پسند بسیاری از افراد قرار گرفته است، در نهایت وهن و سقوط قرار دارد؛ و عجیب است که چطور می‌شود فردی متصدّی زعامت و ارشاد افراد

۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مبنا و نقد آن، رجوع شود به ولایت فقیه، ج ۳، ص ۴۳ الی ۶۲؛ امام شناسی، ج ۵، ص ۱۰۸ الی ۱۱۴ و ۱۸۸؛ سرّ الفتوح ناظر بر پرواز روح، ص ۴۰ الی ۵۵.

۲ مرحوم محقّق کاظمی، صاحب تقریرات مرحوم میرزای نائینی.

۳ جهت اطلاع بیشتر بر نقد کلمات این محقّق، رجوع شود به اسرار ملکوت، ج ۲، ص ۴۲۸.

بسیاری از مسلمین گردد و مدّعی معرفت و درک واقعی دین و شریعت شود و همه را به سوی فلاح ابدی و سعادت سرمد رهنمون باشد، ولی خود دارای این چنین اعتقادی سست و بی‌مایه و مطرود باشد؟!!

آخر ای عزیز! نمازی که علی مرتضی با

اعلان: «لم أعبد ربّاً لم أره»^۱ می‌خواند با نماز فردی که

هرّ را از برّ تشخیص نمی‌دهد، یکی است؟!!

تفاوت فاحش بین عرفای بالله با سایرین در

مراتب قرب و تجرّد

پس این خطبه حضرت امیر علیه السّلام

خطاب به ذعلب درباره اوصاف حضرت حق^۲،

و سایر خطبات و سخنان توحیدیّه آن حضرت،

و سایر روایات و احادیث وارده از حضرات

معصومین علیهم السّلام در این مورد برای چه

است و به چه منظوری القاء شده است؟

اگر قرار باشد که تفاوتی بین عارف بالله و بین

یک بی‌سواد محض، در مراتب قرب و تجرّد

نباشد و همه در یک حدّ و یک رتبه از درک

فیوضات حقّ قرار گیرند، پس چرا این همه

^۱ الکافی، ج ۱، ص ۱۳۸؛ بحار الأنوار، ج ۸۱، ص ۲۱۲، با قدری اختلاف.

^۲ نهج البلاغه (عبده)، ج ۲، ص ۹۹.

تشویق و توصیف از بندگان صالح و خاصّ
پروردگار در آیات شریفه و احادیث وارده از
حضرات معصومین علیهم السّلام آمده است؟! و
چرا امثال حضرت سجّاد علیه السّلام بشارت
درک و فهم آیات توحیدیّه سوره حدید و سوره
توحید را به علمای ربّانی و عرفای بالله که در
دوره آخر الزّمان پدیدار می شوند، می دهند؟!!

شاخص نهم: تحقیق و تدقیق در مبانی فلسفه و

عرفان اسلامی

و مگر امکان دارد بدون تحقیق و تدقیق در
مبانی فلسفه و عرفان، به رموز و مغزای سخنان
عرش بنیان ائمه معصومین علیهم السّلام
در عرصه های مختلف توحید و معاد و صفات و
اسماء حضرت حق، دسترسی پیدا کرد؟!!

بنابراین بر مجتهد، حتم و واجب است که
اطّلاعات عمیق و معرفت دقیق در حقایق
توحیدی و عرفانی را به واسطه تعلیم و تعلّم در
کتب فلسفی و عرفانی و تفسیری، اکتساب نماید
و به حقایق و رموز عالم خلق و امر و مبادی
شریعت و دیانت، علم وافی و معرفت تام حاصل

^۱ الکافی، ج ۱، ص ۹۱، ح ۳؛ توحید، شیخ صدوق، ص ۲۸۳.

^۲ جهت اطّلاع بیشتر بر لزوم تحقیق و تدقیق در مبانی فلسفی و عرفانی،
رجوع شود به الله شناسی، ج ۳، ص ۳۳۹؛ امام شناسی، ج ۵، ص ۱۸۸؛ سرّ
الفتوح، ص ۴۰ الی ۵۵؛ ولایت فقیه، ج ۳، درس ۲۷.

کند؛ و از کیفیت نزول احکام کلیه تکلیفیه و اعتقادیّه و مسائل اخلاق و تهذیب نفس و هدایت و ارشاد پروردگار و انبیاء گرام و معصومین عظام، سلام الله علیهم أجمعین اطلاع کافی و بصیرت تام پیدا نماید. و در غیر این صورت نمی تواند خود را در عداد مجتهدین

و ارباب فتوا و رأی قرار دهد و مردم را به متابعت از نظر و رأی خویش فراخواند.

شاخص دهم: اطلاع و احاطه کافی بر فقه اهل سنت و سایر ادیان

از جمله نکاتی که مجتهد باید مراعات نماید: اطلاع بر فقه اهل سنت است؛ چه بسا در بعضی از موارد به جهت وضوح و یا خفای حکم، آن مورد از ناحیه امام علیه السّلام نرسیده است و اهل سنت طبق اخبار و احادیث و سنت نبوی به آن حکم عمل می نمایند.^۱

و از جمله مواردی که می توان بدان استشهاد نمود: تفریق بین صلوات یومیّه است که طبق سنت رسول خدا و نیز ائمه طاهرین علیهم السّلام، رایج و دارج بوده است^۲ و اکنون

^۱ قابل ذکر است که در شاخص ششم: «ارتباط با همه مذاهب و فرق در سراسر جهان» پیرامون این موضوع مطالبی بیان شد، و لیکن به جهت اهمّیت مطلب اینک به عنوان شاخص مستقل مطرح می شود. (محقق)

^۲ نهج البلاغه (عبده)، ج ۳، ص ۸۲:

«من کتاب له علیه السّلام إلى أمراء البلاد في معنى الصلاة:

أَمَّا بَعْدُ، فَصَلُّوا بِالنَّاسِ الظُّهَرَ حَتَّى تَفِيءَ الشَّمْسُ مِنْ مَرْبِضِ الْعَنَزِ، وَصَلُّوا بِهِمُ الْعَصْرَ وَ الشَّمْسُ بَيضاء حَيَّةٌ فِي عَضْوٍ مِنَ النَّهَارِ حِينَ يُسَارُ فِيهَا فَرَسَخَانِ، وَصَلُّوا بِهِمُ الْمَغْرِبَ حِينَ يُفْطِرُ الصَّائِمُ وَ يَدْفَعُ الْحَاجُّ، وَصَلُّوا بِهِمُ

اهل سنت بدان عمل می کنند. ولی به واسطه کم توجهی فقهاء به این مسأله مهم، کم کم جمع بین صلوات، به صورت سنت و شعار شیعه درآمده است، و باید ترک گردد و طبق سنت رسول خدا عمل شود.^۱

و نیز از جمله موارد: تشیع جناز توسط زنان است که بر خلاف صریح

العِشَاءَ حِينَ يَتَوَارَى السَّفَقُ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ، وَ صَلَّى بِهِمُ
الْغَدَاةَ وَ الرَّجُلُ يَعْرِفُ وَجَهَ صَاحِبِهِ، وَ صَلَّى بِهِمْ صَلَاةَ
أَضْعَفِهِمْ وَ لَا تَكُونُوا فَتَانِينَ.

۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون ادله تفريق صلوات، رجوع شود به مهر فروزان، ص ۹۲ الى ۹۸؛ مطلع انوار، ج ۱، ص ۸۷ الى ۹۳.

سنت رسول خدا است، و اهل سنت بدان عمل نمی‌نمایند،^۱ ولی در جوامع شیعی بدان عمل می‌کنند؛^۲ و نیز برگزاری مراسم هفتم و چهارم و سال، برای متوفی است و جوامع شیعی بر خلاف سنت رسول خدا و ائمه هدی عمل می‌کنند؛ و نیز ساختن بنا و گنبد‌های عظیم و ضریح و غیره برای اموات است که تمام اینها بر خلاف سنت است و باید ترک شود.^۳

و نیز احادیثی که در میان اهل سنت رایج است در صورت صحّت و وثاقت سند، باید مورد توجه مجتهد قرار گیرد و بدان عمل نماید. و نیز باید به دستورات و احکام اصیل و دست‌نخورده مسیحیت و یهود که از آیین موسی و عیسی علیهما السلام به جای مانده است، توجه کند؛ چه بسا مواردی، چه در مسائل اخلاقی و چه در مسائل فقهی، یافت شود که تعارضی با شریعت حقّه و دیانت نبویّه نداشته

^۱ الخصال، شیخ صدوق، ج ۲، ص ۵۸۵؛ مسند احمد حنبل، ج ۵، ص ۸۵؛ صحیح بخاری، ج ۱، ص ۸۰.

^۲ جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب، رجوع شود به ترجمه رساله بدیعه، ص ۳۲ و ۱۹۳ و ۲۱۹؛ رساله نکاحیه، ص ۱۷۹؛ ولایت فقیه، ج ۳، ص ۱۵۷.

^۳ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به اربعین در فرهنگ شیعه.

باشد که می‌تواند در فهم او از شرع و مبانی آن، مفید واقع گردد.

شاخص یازدهم: آگاهی از مسائل و حوادث

عصر خویش و فتنه‌های دشمن

و بنابراین، مجتهد لازم است که از مسائل و حوادث عصر خویش به خوبی آگاه باشد، و جریان‌های سیاسی و اجتماعی را به طور جدی و دقیق پیگیری نماید و از دسایس و وساوس شیاطین انس و مکر مکاران، اطلاع حاصل نماید؛ و از نقشه‌های پشت پرده که عموماً از آن بی‌خبرند، مطلع گردد و به حيله و نیرنگ‌هایی

که به انحاء مختلف و وسایط گوناگون برای جوامع مسلمین، علی الخصوص جامعه شیعی تدارک می دهند، آگاه شود؛ که چه بسا برای کوبیدن و از هم گسیختن پیوندها و قوام جامعه شیعی و اسلامی، ناخودآگاه مجتهد را وادار به عکس العملی ناشیانه و ناپخته بنمایند و در پی آن به نتایج شوم و ویرانگر حکم و فتوای او برسند و آرزوهای اهریمنی خویش را جامعه عمل پوشانند.

اینجاست که مجتهد باید کاملاً زیرک و هشیار باشد و کاسه زیر نیم کاسه آنان را بازشناسد و در دام مکر و فریب آنان، خود و جامعه مسلمین را گرفتار نسازد.^۱

۱۱ واقعه مشروطیت، دلیل روشن و آشکاری است بر صحت مدّعی ما؛ در این واقعه که به تدبیر و شیطنت استعمار پیر بریتانیا شکل گرفت، به واسطه ناپختگی و غفلت بسیاری از علماء، نقشه شوم و برنامه شیطنی ذول کفر به منصفه ظهور رسید و پس از وصول به نتیجه، روشن شد که تمام تبلیغات و تعظیم و تکریمها و احترام به بزرگان و مراجع وقت و طلب کمک و مساعدت از آنان و تشویق مردم به حمایت از رهبران دینی و ارسال وجوه نقد به بیوت مراجع وقت و اعلان حمایت و پشتیبانی از فتاوی و احکام صادره، همگی بر اساس خدعه و فریب و شیطنت و تدبیر دول کفر بوده است؛ و تنها فایده‌ای که از حمایت روحانیت و مراجع و مجتهدین گرفته شد، پیاده شدن نقشه شوم استعمار و محو بنیان شریعت و ورود فرهنگ غرب و ضلال به جوامع مسلمین و شیعی بوده است.

آری، در همان زمان که مرحوم آخوند خراسانی و نائینی و مازندرانی و غیره از یک طرف، و مرحوم ملا محمد کاظم یزدی و انصار و اعوان او از طرف دیگر، به دنبال مشروطه و مقابل آن، مردم را به جان هم انداخته بودند، بودند

واقعہ مشروطیت نمونہ بارزی برای ملعبه

دست ابالسہ و شیاطین شدن افراد غیر مطلع

(ت)

افرادی همچون مرحوم سید مرتضی کشمیری و حاج میرزا حبیب خراسانی و حاج ملا قربانعلی زنجانی ۱ و جدّ ما مرحوم آیه الله میرزا ابراهیم طهرانی و غیرہم کہ با نظر صائب و بصیرت تام، بہ نقشہ ہا و دسیسہ ہای طرفین پی بردہ بودند و خود را از معرکہ جدال و نزاع بہ دور نگہ داشتند، و مردم را بہ پرهیز از ورود در این وادی هولناک و وانفسا دعوت می نمودند.

گویند: پس از سپری شدن این حادثہ و غلبہ ذول کفر بر جوامع مسلمین، روزی مرحوم حاج شیخ حسین یزدی بہ اتفاق مرحوم حاج شیخ حسن طالقانی بہ عتبات عالیات مشرف، و در نجف بہ دیدن مرحوم میرزای نائینی می روند.

مرحوم نائینی از حاج شیخ حسن طالقانی اوضاع و احوال ایران را استفسار می کند و ایشان در پاسخ می گوید: «آقا مردم می گویند: قضیہ مشروطیت، کار کردن خر و خوردن یابو بودہ است.» ۲

مرحوم میرزا سر خود را بہ زیر می اندازد و از خجالت هیچ سخنی بر زبان نمی آورد. در این هنگام مرحوم آقا شیخ حسین می گوید: «حضرت آقا متوجّہ شدید کہ مردم چہ می گویند؟» میرزای نائینی در همان حال می گوید: «بلہ بلہ، متوجّہ شدم.»

البتہ این داستان، اولین حادثہ نبود کہ افراد غیر مطلع ملعبہ شیطنت ابالسہ و وسوسہ خناسان گشتہ اند، بلکہ پیوستہ این قضیہ در ہر برہہ ای تکرار و تکرار می شود. ۳

۱. رجوع شود بہ مطلع انوار، ج ۳، ص ۱۴۳.
۲. رجوع شود بہ همان مصدر، ج ۱، ص ۱۸۸.
۳. جهت اطلاع بیشتر پیرامون آثار سوء مشروطیت، رجوع شود بہ وظیفہ فرد مسلمان، ص ۲۰۳؛ اسرار ملکوت، ج ۲، ص ۸۳ الی ۸۷.

شاخص دوازدهم: مراجعه مستقیم و خالی الذهن

به کتاب الهی و سنت اهل بیت علیهم السّلام

از جمله نکات حائز توجه برای مجتهد این است که: بدون مراجعه به آرای فقهاء و کتب آنها مستقیماً به کتاب الله و پس از آن به سنت اهل بیت علیهم السّلام مراجعه کند. و پس از کسب اطلاع از مراد و رأی آنها و تحصیل استنباط از مضمون ادلّه، به کتب فقهاء، علی الخصوص قدماى اصحاب مراجعه کند و از کیفیت استنتاج و اکتساب ایشان مطلع گردد، و به علّت اختلاف بین رأی و نظر خود و آرای آنها پی برد؛ و بداند که رأی و فتوای فقیه در قبال نصّ صریح حدیث و آیه شریفه، اعتباری ندارد، و نباید به خاطر آرای فقهاء از روایات معتبره و آیات کریمه دست برداشت به این بهانه واهی که: آنها اگر اعتباری در احادیث مرویه می یافتند، بدان عمل می کردند و مخالفت با سنت نمی نمودند، پس روایات وارده، از حجّیت و اعتبار ساقط می باشند.

این دلیل صد در صد اشتباه و مطرود است؛

زیرا کیفیت ورود و خروج افراد

در ادله و مدارک و میزان اطلاعات آنها در فقه و کمیت معلومات ایشان نسبت به فنون و علوم مختلفه و حدت ذهن و استعداد آنها در درک مطلب و قوای حدس و تفکیر آنان، قطعاً در اکتساب رأی و فتوای ایشان تأثیر خواهد داشت، و این مسأله در تمامی افراد و متظاهرين به فقه و اجتهاد در هر زمان و هر مکان ساری و جاری است.

بنابراین، آرای فقهاء به هیچ وجه من الوجوه در مقابل روایات و احادیث وارده از معصومین علیهم السّلام و نیز کتاب الله مبین، ارزش و اعتباری نخواهند داشت.

عدم جواز ترتّب اثر بر ادّعی اجماع

علی الخصوص در مواردی که ادّعی اجماع بر فتوایی می شود، نباید بدان ترتیب اثر داد؛ زیرا علاوه بر اینکه اصل تحقّق اجماع محلّ بحث و نقاش است، حتّی بر فرض وقوع نیز محلی از اعراب ندارد، زیرا - همچنان که در جای خود مفصلاً مطرح است - چنین اجماعی قابلیت کشف از رأی و کلام معصوم علیه السّلام را نخواهد داشت.^۱

^۱ این مسأله در رساله اجماع از منظر نقد و نظر، از این قلم به طور مستوفی، بحث شده است.

توجّه به جازِ الخطاء و الزلّ بودن غیر

معصومین علیهم السّلام

و نیز مجتهد در مقام اجتهاد نباید به شخصیت و شئون فقهاء توجّه نماید و آنها را باید جازِ الخطاء و الزلّ فرض کند، و فقط و فقط شخصیت و مرتبه ولایت در نظر او مجسم و حاکم باشد و لا غیر. و این مصیبتی است که تا کنون دامن گیر بسیاری از افراد و اهل علم شده است.

اشتباه بودن تأسیس اصل بدواً پیش از پرداختن

به منابع و مدارک اجتهاد

بنابراین، روش و سیره‌ای که امروزه در بحث‌ها و مجالس درس معمول و متداول می‌باشد، که مدرّس پیش از پرداختن به منابع و مدارک اجتهاد به تأسیس اصل در مسأله فقهیه می‌پردازد و آن‌گاه به سراغ ادلّه می‌رود، کاملاً اشتباه و ناصواب

می باشد و باید ترک شود. و شاگرد نیز در مجلس بحث باید نسبت به استاد، نظره مرآتی داشته باشد نه استقلال، و شخصیت و مقام استاد نباید قدرت تفکیریّه و تحقیق او را تحت الشعاع قرار دهد.

و بزرگان از اهل معرفت پیوسته شاگردان خویش را به این روش و طریقت تشویق و دعوت می نمودند، و همیشه به تبلور و ارتقاء روح حریت و آزاد اندیشی و دور ماندن از دایره تقلید فرا می خواندند و از وثاقت نابجا بر حذر می داشتند. و راه فهم و تعقل و معرفت را عملاً می آموختند.^۱

۱) مرحوم والد معظم ما علامه طهرانی - قدس الله سرّه - در تمام عمر شریف و پربرکت خود، تلامذه و علی الخصوص فضلاء از اهل علم را به این روش و منہاج دعوت و تشویق می نمودند. و از تقلید کورکورانه و بدون تعقل و تفکر، سخت بر حذر می داشتند، و به شاگردانی که بدون فهم و تفکر صحیح و صرفاً به جهت موقعیت و شخصیت ایشان بدون تعقل و ژرف نگری به فرمایشات ایشان متعبد می شدند، وقعی نمی نهادند و راه و ممشای آنان را تحسین نمی نمودند و آنها را متوقف و راکد و بی نصیب و جامد می دانستند و می فرمودند:

«سالک باید عاقل باشد و قدرت تشخیص داشته باشد؛ سالک نفهم فایده ای ندارد و به درد نمی خورد و ارزشی ندارد!»

و بارها که از بنده راجع به احوال دوستان و رفقای خویش سؤال می کردند می فرمودند: «فهم آنان چقدر رشد کرده است؟ من کاری به حالات و انجام دستورات و عمل آنها ندارم!»

به یاد دارم در اواخر عمر شریفشان، رأی و فتوای ایشان بر کفایت احرام از محاذات میقات بود. و گهگاهی نیز این مطلب را در مجالس خصوصی بیان می کردند و نیز با بسیاری از اعظام، از جمله مرحوم آیه الله گلپایگانی - رحمة الله علیه - این مسأله را در میان گذاشتند و مباحثه ای در حدود یک

آیه الله بروجردی: بزرگواری فقهاء مانع از

مطالعه و تحقیق طلاب نشود!

مرحوم آیه الله بروجردی - رحمة الله علیه -

بارها در مجلس درس می فرمودند: «بزرگواری

فقهاء، مانع از مطالعه و تحقیق طلاب نشود!»^۱

روی این حساب، مجتهد در مقام بیان حکم

ربع ساعت بین آن دو به وقوع پیوست.

مرحوم گلپایگانی اصرار بر عدم کفایت داشتند و مرحوم والد در نقطه مخالف، بر کفایت احرام از محاذات مواقیت پای می فشردند، ولی وقتی اصرار مرحوم گلپایگانی را مشاهده کردند دیگر چیزی نگفتند و مسأله مسکوت ماند.

پس از مراجعت به منزل، مقاله‌ای در این مسأله به رشته تحریر درآوردند و به بنده و یکی دیگر از اقوام و بستگان فرمودند: «من رساله‌ای در این مسأله فقهیه نوشته‌ام،* آن را بردارید و مطالعه کنید و نظر خود را بگویید.»

پس از دو یا سه روز که هر دو، خدمت ایشان رسیدیم ایشان فرمودند: «رساله را مطالعه کردید؟» عرض کردیم: بله. ایشان ابتدا از شخص دیگر سؤال کردند: «نظر شما در این مسأله چیست؟» و او در جواب گفت: «مطلب همان است که شما نوشته‌اید، و دیگر هیچ شبهه‌ای در این مسأله، طبق تحریر شما وجود ندارد.»

سپس از من پرسیدند: «نظر شما چیست؟» بنده جسارت نموده عرض کردم: آقا جان من هنوز نظر مخالفین را در این مسأله بررسی نکردم و لذا فعلاً نمی‌توانم پاسخی به سؤال شما بدهم.

یک مرتبه ایشان روی خود را به من برگرداندند و سه بار با انگشت اشاره کردند و فرمودند: «احسنت، احسنت، احسنت!»

* قابل ذکر است که این رساله شریفه، به همراه سایر رساله‌ها و دست‌نوشته‌های فقهی و اصولی مرحوم علامه طهرانی - رضوان الله علیه - در مطلع انوار، ج ۷، به زیور طبع آراسته شده است.

۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب، رجوع شود به افق وحی، ص

نباید چنین تصوّر کند که رأی و فتوای او از عالم ربوبی و ملأً اعلیٰ به قلب او افاضه گردیده است، بلکه باید در عین اطمینان به فتوای خویش، احتمال خطاء و اشتباه را در کیفیت ترتیب مقدمات موصله، بدهد و از مقلد توقع نداشته باشد که هم‌چنان‌که از رسول خدا و یا امام معصوم علیهما السّلام حرف می‌شنود و اطاعت می‌کند، نسبت به او این‌چنین باشد. و باید حدّ خویش نگه دارد و مرز خود را بازشناسد و شئون و توان خود را نیک دریابد، و پای از حدّ و گلیم خویش بیرون نگذارد و خود را در مقام مقایسه با امام علیه السّلام قرار ندهد و رداءِ ولایت او را بر قامت خود نپوشاند؛ و تناسب بین حکم و موضوع را بشناسد و سعه ظرفیتی موضوع را با تعلق حکم بر آن، به یک طراز آورد و از آن تعدی نکند، و مخالفت با خود را مخالفت با امام معصوم علیه السّلام قلمداد نکند؛ که غیرت الهی را نسبت به ناموس عالم خلقت نباید از نظر دور داشت و سخت باید بدان نگران بود.

امام علیه السّلام یگانه ناموس عالم تکوین و

تشریح

امام علیه السّلام ناموس عالم خلق است و مردم باید به این دید به او بنگرند و کلام او را نصب العین خویش قرار دهند، و او را به عنوان مظهر اتم پروردگار در روی زمین بلکه در جمیع عوالم وجود به حساب آورند، و سخن او را از این منظر و افق، مطیع و منقاد گردند. مبادا ما پای از گلیم خود بیرون بگذاریم و جای پای او قرار دهیم! **أین الثّری من الثّریّا؟ ذرّه را با آفتاب عالم تاب چه کار؟** و بنده را با ربّ الأرباب چه نسبت و چه میزان؟

و اینکه در روایات می فرمایند: «**فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَعَلَيْنَا رَدٌّ، وَالرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشُّرْكِ بِاللَّهِ**»،^۱ در مقام عناد و استکبار است نه در مقام تشابه و تسامخ، و در مقام استعلاء و سرکشی است نه در مقام تساوی و هم طراز

^۱ الکافی للکلینی، ج ۱، ص ۶۷؛ ج ۷، ص ۴۱۲؛ عوالی اللئالی، ج ۳، ص ۱۹۲؛ الکافی للحلبی، ص ۴۲۵.

بودن.

بنابراین، مجتهد نباید این طور تصوّر کند که مقلّد، به او همان دید و نگرش را باید داشته باشد که به معصوم علیه السّلام دارد؛ و اگر با او در مقام احتجاج برآمد نباید ناراحت شود، و اگر از علّت حکم و نتیجه استنباط سؤال نمود، نباید بر او بتازد و مورد عتاب و خطاب قرار دهد، و شأن خود را باید مانند سایر افراد فرض نماید نه بیشتر. و خود و مقلّدین خویش را در ارتباط با امام علیه السّلام و اطاعت از دستور او، در یک صف بدانند و ارج و قیمت خود را بیش از آنها ندانند.

عدم جواز تقلید از مجتهد در صورت احراز

خطای وی

مقلّد نیز باید بداند که مسأله امامت و ولایت،

چیز دیگر است و ارتباطی به

سایر مراتب و موقعیت‌ها ندارد. و دربارهٔ تشخیص موضوعات باید از مجتهد سؤال کند و طریق تشخیص موضوعات را از مجتهد پرسد؛ شاید در این مسیر، مجتهد اشتباه کرده باشد و او باید اشتباه مجتهد را اصلاح نماید؛ و به همین جهت است که مشاهده می‌کنیم مجتهدین در تعیین موضوعات و تشخیص آنها چه بسا به اشتباه می‌روند، و سایر افراد در درک آنها به واسطهٔ اطلاع بر بسیاری از امور و قضایای قوی‌تر و قابل‌ترند.

این نکته پر واضح است که مجتهد - که یکی از افراد عرف می‌باشد و تشخیص او در موضوعات خارجیّه مانند سایر افراد است - اگر در مبادی تعیین و تشخیص موضوعات دارای اطلاع و اشراف کافی باشد، طبعاً نظر او می‌تواند به عنوان یک فرد خبیر و آشنا به آن موضوع خاص مورد توجه قرار گیرد؛ و اگر نسبت به آن موضوع از اطلاع و اشراف وافی برخوردار نباشد، باید برای تشخیص موضوع به اهل خبره مراجعه کند، و به سخن او بدو نمی‌توان اعتماد نمود، و این مسأله بسیار حائز اهمیت است علی‌الخصوص در مسائل سیاسی و اجتماعی و قضایای خارجی و بین‌المللی.

اما نکته مهم اینجاست که مجتهد علاوه بر تشخیص عرفی، در بسیاری از موضوعات به تشخیص شرعی دست پیدا می‌کند، در حالی که عرف نسبت به این مسأله اطلاعی ندارد؛ مانند موضوعاتی از قبیل سفر و حدّ ترخّص و رؤیت هلال و ماهی فلس‌دار و استطاعت در حج و هکذا. زیرا عرف برای هر کدام از این مفاهیم، مصداق خاصّ خودش را قرار می‌دهد، در حالی که ممکن است با مصداق شرعی مجعول شارع متفاوت باشد.

بنابراین مقلّد باید بداند که فتوایی را که مجتهد او بر اساس تشکّل موضوعی خاص صادر کرده است، بر چه اساسی است؟ آیا در تشخیص موضوع از فهم عرفی بهره گرفته است یا اینکه در شرع برای آن یک تصوّر خاص مدّ نظر بوده است؟

بنابراین اگر مقلّدی تشخیص داد که مجتهد در تشخیص موضوع، راه به خطاء رفته است جایز نیست از او تقلید نماید و باید به تشخیص خود عمل کند؛ زیرا مقلّد، امام معصوم نیست و مانند سایر افراد جایز الخطاء و الزلّ می باشد. و اگر متوجّه شد که مجتهد خطاء کرده است، فوراً باید او را متوجّه نمود تا از اشتباه خود بازگردد. و به صرف اینکه گفته شود: اطلاع ایشان از شما بیشتر است، و یا اینکه: شما با این مسائل کاری نداشته باشید! نباید میدان را خالی کند و عرصه را بر او باز نگه دارد و تصوّر کند که تکلیف شرعی از او ساقط شده است، بلکه باید با حدّت و شدّت پیگیری نماید و تا جایی که ممکن است از قیام و اقدام فروگذار نشود.

بنابراین اگر مجتهدی که می تواند مصدر حکم واقع شود - چنانچه در زمان ائمّه علیهم السّلام با تعبیری همچون: «نظر فی حلالنا و حرامنا...» و یا: «علینا إلقاء الأُصول و علیکم بالتفریع»^۱ و امثال آن به این نکته اشاره می شده است - حکم به حلّیت موسیقی و غناء نمود و یا اینکه خوردن بعضی از انواع ماهی ها

^۱ الکافی، ج ۱، ص ۶۷.

مثل کوسه و غیره را مباح شمرد و یا به انجام برخی از امور به واسطه تشخیص خود امر و الزام نمود، در حالی که مقلد می‌داند که در تمامی این امور حکم به اشتباه و خطاء داده است، جایز نیست به حکم او عمل نماید بلکه باید به تشخیص خود، جامعه عمل بپوشاند. بر خلاف حکم و دستور امام علیه السّلام که به مجرد صدور حکم از ناحیه معصوم، باید دهان فرو بست و کلام او را کلام خداوند دانست و بدون ذره‌ای تأمل و شبهه، بدان قیام و اقدام نمود.

طریقیت حکم مجتهد در قبال موضوعیت حکم

امام علیه السّلام

و بر این اساس، مقلد باید مجتهد خویش را به عنوان وجود استقلالی و

موضوعی ننگرد، بلکه به عنوان یک طریق و راه برای وصول به واقع ببیند؛ بر خلاف امام علیه السّلام، که در زمان امام معصوم علیه السّلام نمی‌تواند به فرد دیگری حتی شاخص‌ترین اصحاب امام مراجعه کند، مگر به دستور خود امام علیه السّلام؛ و نیز به فرزند امام که پس از پدر به مقام امامت می‌رسد نیز با وجود پدر نمی‌تواند مراجعه نماید، مگر به دستور و فرمایش امام علیه السّلام.

بحثی در جواز رجوع مقلّد به دو یا چند مجتهد

و لهذا مسأله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که: آیا می‌شود مقلّد از دو یا چند مجتهد تقلید نماید یا خیر؟

اگر در مسأله تقلید قائل به حیثیت استقلالی شویم و حکمی همانند حکم وجوب متابعت از امام معصوم علیه السّلام برای آن قائل شویم، در این صورت تقلید از چند نفر مشکل خواهد بود. ولی اگر چنانچه گفته شد: مجتهد برای مقلّد صرفاً جنبه طریقیّت دارد در هر طریقی که بتواند نفس حکم الله واقعی و یا قریب به آن را برای مقلّد تحصیل نماید؛ درست مانند زمان حضور معصومین علیهم السّلام که اصحاب حضرت در میان مردم و شیعیان به بیان احکام می‌پرداختند،

و مردم در بلاد از مرتبطين با امام عليه السلام
مسائل خود را سؤال می‌کردند و الزامی برای
رجوع به یک نفر دون سايرين نبوده است، و چه
بسا در رجوع به یک فرد خود او آنها را به
شخص ديگر ارجاع می‌داده است، و این روش
یک سنت بوده و مسأله‌ای به وجود نمی‌آورده
است؛ حال سخن اینجاست که چه اتّفاقی رخ
داده است و چه واقعه‌ای به وقوع پیوسته است
که مسأله اجتهاد و تقلید به صورت فعلی، در
انحصار یک فرد دون فرد ديگر قرار گرفته است؟
در زمان سابق افرادی از ناحیه امام
عليه السلام به عنوان وکیل منصوب می‌شدند تا
مردم به آنها مراجعه کنند و بدین طریق خود امام
عليه السلام با این

عمل اعلان وثاقت آنان را می نمود، و در نتیجه نسبت به مسائل عویصه و مشتبهه و امور مالیّه به آنان مراجعه می کردند، در حالی که در همان زمانها افرادی از فقهاء و صلحاء بودند و در دسترس همه قرار داشتند و چه بسا مردم نیازی برای مراجعه به وکیل امام علیه السّلام با وجود آنان احساس نمی کردند مگر در بعضی از مسائل و قضایای مشکله و شبهه ناک؛ چنانچه گفته شد.

مگر زمان ما با زمان حضور معصومین علیهم السّلام فرق کرده است و قضیّه رجوع جاهل به عالم با آن زمان تغییر نموده است؟! چه اشکالی دارد که یک فرد در مسائل تجارت و معاملات به مجتهدی رجوع کند و در مسائل نماز و روزه و عبادات به فرد دیگری؟! و چه بسا که افراد به واسطه وجود برخی از استعدادها و قابلیت های ذهنی و نفسی در بعضی از ابواب، عمیق تر و دقیق تر از دیگری بوده باشند. و یا حتی در صورت تساوی دو مجتهد در جمیع ابواب فقهی چه اشکالی دارد که به هر دو نفر مراجعه کند و بعضی از فروع را از یکی و بعضی دیگر را از مجتهد ثانی بپرسد؟!!

و یا اینکه مسائل خویش را از مجتهدی سؤال

کند اما در مسائل مالیّه، نزد مجتهد دیگری برود که می‌داند در مصرف وجوهات، تقوای او از سایرین بیشتر و موارد صرف وجوهات او از سایرین اولیٰ و أرجح می‌باشد؛ که در این مورد می‌توان گفت: تکلیف شرعی او رجوع به مجتهد دیگر است و نباید اموال را نزد مجتهد اوّل ببرد، بلکه صرفاً باید برای پاسخ احکام نزد او برود.

بنابراین، نتیجه بحث این شد که زمان کنونی هیچ تفاوتی با زمان حضور معصومین علیهم السّلام ندارد، و در زمان گذشته مردم برای حلّ مسائل فقهیّه و مشکلات به فرد خاصی مراجعه نمی‌نمودند، بلکه در هر مورد اگر شخصی را متأهل این مرتبه می‌یافتند به او مراجعه می‌کردند؛ چنانچه حکایات و روایات نیز بر این مطلب گواه صادقی است.

بر این اساس، مسأله مرجعیّت صرفاً پاسخ به سوالات شرعیّه است و لا غیر، که إن شاء الله عن قریب در بحث مرجعیّت خواهد آمد.

شاخص سیزدهم: اجتهاد در ادبیات و فنون لغت

عرب، منطق، کلام و فلسفه

از جمله نکاتی که مجتهد باید بدان التفات داشته باشد: اجتهاد در ادبیات عرب و شناخت متقن مبانی بلاغت و صرف و نحو است، و صرفاً به نقل قول این و آن و اعتماد بر آرای نحویین و ارباب فصاحت و بلاغت نباید اکتفا کند، بلکه خود در فهم و تشخیص موارد استعمال اصطلاحات و تعابیر ادبی، صاحب رأی و نظر باشد.

و نیز نسبت به مبانی منطق و کلام باید به حدّ اشباع و تمیّز بین قضایای مختلفه برسد تا بتواند در جهت تشخیص موضوعات - مخصوصاً قضایای اجتماعی و سیاسی - دچار خبط و اغواء و فریب شیاطین نگردد و سره را از ناسره بازشناسد. و در این راستا حتماً باید به مطالعه و تحقیق و تدریس و تدرّس در خدمت و ملازمت اساتید فن و مهره علوم الهی از تفسیر و فقه الحدیث و علی الخصوص فلسفه و حکمت الهی، پردازد. و زنهار که از این سرمایه فهم و معرفت غفلت بورزد و بدون اکتساب معارف حقّه الهیه حکمیّه به فحوص و غور در کلمات و حقایق نورانی اهل بیت عصمت و طهارت همّت گمارد!

درس فلسفه، ذهن انسان را باز می‌کند و دیدگاه او را نسبت به جهان هستی و ربط بین خالق و مخلوق، اتّسع می‌بخشد و او را در ترتیب مقدمات و مبادی استنباط، نیرومند و قوی می‌سازد، و قدرت تشخیص او را در تمیز بین احادیث و آثار شرع نبوی و صحّت و سقم آنها بالا می‌برد؛ و نیز در کیفیت استنباط و فهم مراد شارع و وصول به معرفت ملاکات احکام، قطعاً تأثیر خواهد داشت.

حال اگر علاوه بر معرفت به فلسفه و حکمت الهی، اطلاعات و آگاهی خود را نسبت به عرفان نظری تقویت کند، دیگر نور علی نور می‌شود.^۱

شاخص چهاردهم: اطلاع کافی بر سرگذشت

فقه‌های شاخصین و اولیای الهی

علاوه بر این، مجتهد باید نسبت به تاریخ و سرگذشت فقه‌های شاخصین و اولیای الهی، مطالعات و تحقیقاتی داشته باشد؛ چه بسا اطلاع بر بعضی از قضایا، فهم او را نسبت به رموز و اسرار شریعت بالا ببرد و قدرت او را بر درک صحیح‌تر از موضوعات، تقویت نماید. و هرچه آن عالم و فقیه و یا آن عالم ربّانی و عارف بالله

^۱ قابل ذکر است که شاخص نهم پیرامون لزوم فراگیری فلسفه و حکمت و عرفان اسلامی می‌باشد.

در مراتب بالاتری از قرب و نورانیّت باشد، تأثیر قضایا و آثار به جای مانده از وی در نفس و فکر مجتهد، بهتر و بیشتر خواهد بود.^۱

شاخص پانزدهم: وجوب اعلان و ابلاغ صریح

فتوا در صورت إشاعة فتوای خلاف

یکی از نکات بسیار مهمّ برای مجتهد این است که: فقط خود را در قبال خدای متعال و ولیّ او، قطب عالم امکان، حجة بن الحسن المهدی ارواحنا لتراب مقدمه الفداء، مسئول بدانند و لا غیر.

مجتهد در بیان و ابلاغ تکلیف و حکم شرع، رضایت و عدم رضایت مردم را نباید در نظر آورد و باید حکم خدا را بر اساس استنباط خویش مطرح کند. و اگر احساس کرد افراد دیگری فتوای خلاف واقع می دهند، به آنها تذکر دهد و از ادلّه آنان استفسار نماید و راه خطاء و اجتهاد ناصواب را به آنان بنمایاند، و نباید با مسامحه و مجامله و غمض عین از کنار حکم غیر واقع بگذرد. و به صرف اینکه: دیگری چنین فتوایی داده است و او می داند و خدای خودش پس دیگر ارتباطی به

۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون این شاخص رجوع شود به شاخص اول.

من ندارد، نمی‌تواند رقبهٔ خود را از زیر بار مسئولیت مردم و ایتم آل محمد، دور نگه دارد و مردم را به حال خود رها کند.

بنابراین، اگر دید فتوایی در میان مردم شایع گشته است و ممکن است مردم را به بیراهه و گمراهی و سقوط بکشاند، باید نظر و رأی خود را صریحاً ابلاغ و اعلان نماید تا مردم بدانند و بفهمند که در قبال این فتوا و رأی، فقهای هستند که رأی و نظر آنان خلاف رأی و فتوای مجتهد خاص می‌باشد.

زیرا هم‌چنان که آنان در قبال مقلدین خویش مسئول می‌باشند و باید حکم‌الله واقعی را به آنان ابلاغ نمایند، همین‌طور در قبال سایر اقشار از اجتماع نیز مکلف و مسئول خواهند بود؛ زیرا آنان نیز مسلمان و مکلف به حکم واقعی می‌باشند، حال می‌خواهند به ابلاغ او ترتیب اثر بدهند یا ندهند. علی‌الخصوص اگر فتوای غیر در مسائل و قضایای خطیر باشد، حتماً باید نظر خود را به اطلاع و آگاهی عموم برساند؛ و به این بهانه که ممکن است اختلاف و تشتت حاصل شود و موجب هرج و مرج شود، نباید دست از مسئولیت الهی و تکلیف شرعی بکشد و مردم را به حال خود رها سازد. و ما به چشم خود در این

ازمنه دیدیم که چگونه احکام و فتاوی افراد، تأثیرهای ناصواب در میان مردم به جای گذاشته است که از جمله آنان می توان به: بستن لوله های تولید نسل افراد اشاره نمود و اثرات تخریبی و سوء آن، پس از گذشت مدّت ها بر همه مشهود گشت و به آن اعتراف شد.

و ای بسا که فتوایی صادر شود و کسی در مقابل

او رأی و فتوایی مطرح نکند و پس از گذشت مدّت

زمانی، آن فتوا به عنوان يك حکم و تکلیف واقعی و

الهی و طبقاً لما أنزل الله در میان جوامع علمی و فنی

مطرح شود و گفته شود که: برای این رأی و نظر مخالفی

وجود نداشته است، و اگر این حکم بر خلاف حکم

الهی بود حتماً افرادی در مقام مقابله و مخالفت

برمی آمدند.

سکوت مجتهد در چنین مواردی عواقب

موبقه‌ای در پی خواهد داشت.^۱

۱ در دوران اخیر از جمله مواردی را که می‌توان نام برد: حلیت و اباحت لعب با شطرنج است که توسط بعضی حکم و فتوا بدان داده شد؛ و بدین وسیله در بیشتر منازلی که تا آن زمان این آلت قمار یافت نمی‌شد، راه یافت و اهل خانه به طور مستمر به بازی با آن مشغول شدند و خانواده‌های متدین و ملتزم نیز از این دستاورد، بی‌بهره نماندند.

مرحوم والد، علامه طهرانی - رضوان الله علیه - که اوضاع را چنین دیدند توسط مرحوم مغفور خلدآشیان حضرت حجة الإسلام آقای حاج شیخ حسن نوری همدانی - رحمة الله علیه - برای مرجع آن، زمان حضرت آية الله حاج سيّد محمد رضا گلپایگانی - تغمّده الله برحمته - پیغام فرستادند:

اگر امروز شما که مرجع تقلید وقت می‌باشید، در

برابر این فتوا نایستید و رأی خود را به همه مردم

ابلاغ نکنید، فردا می‌گویند: اباحت و جواز لعب با

شطرنج اگر مخالفی داشت در همان زمان اعلان و

اعلام می‌شد، و چون چنین نشده است پس معلوم

می‌شود این حکم موافق با حکم الله و ما أنزل الله

است، و مسئولیت عواقب این فتوا بر عهده

جناب عالی خواهد بود.

مرحوم آية الله گلپایگانی در پاسخ فرمودند:

ما رأی و فتوای خود را که مبنی بر حرمت است

در رساله عملیه خود ذکر کرده‌ایم و به نظر می‌رسد

همین مقدار برای ابراز مخالفت کفایت کند.

شاخص شانزدهم: رعایت ادب و احترام نسبت به بزرگان

از جمله نکاتی که اهل اجتهاد و فتوا بلکه قاطبه فضلاء و اهل علم باید بدان توجه کنند: رعایت ادب و احترام نسبت به بزرگان و پرهیز از تعبیر زننده و زشت و وقیح، درباره مخالفین با اعتقاد و مبانی خویش است.

مرحوم والد - رضوان الله علیه - در جواب فرمودند:

صرف درج فتوا در رساله عملیه کافی نیست، و از آنجا که این فتوا به طور علن در میان جامعه مطرح شده است، شما نیز باید آن را به صورت مجزاً، علناً منتشر کنید تا تمامی کسانی که الآن اقدام به خرید و فروش و لعب با آن نموده‌اند از نظر شما مطلع گردند، و إعلان این مسأله علناً، با نوشتن در رساله عملیه تفاوت دارد.

رحمة الله عليهما رحمة واسعة.*

*. جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب، رجوع شود به اسرار ملکوت، ج ۱، ص ۱۸۱.

مجتهد باید نسبت به بزرگان و افراد شاخص
 گرچه با او در تضاد و تقابل اعتقادی باشند، کمال
 ادب را داشته باشد و از به کار بردن کلمات قبیح
 که تنها نشان دهنده شخصیت و شاکله خود
 گوینده است، پرهیز نماید و دهان خود را به
 سخنان یاوه و هزل نیالاید. و آبروی مکتب
 جعفری و ملت و دیانت محمدی را نبرد و روش
 و سنت اهل بیت عصمت را در مواجهه با
 مخالفان و منحرفان نصب العین خود قرار دهد.

مکتب ما، مکتب جعفر بن محمد و علی بن
 موسی علیهم السلام است. در این مکتب از
 فحش و تعییر و تعابیر زننده و سفیهانه خبری
 نیست. در این مکتب سخن از ادب و احترام و
 شعار: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ
 يَخْشَى﴾^۱ می باشد. در این مکتب شعار:
 ﴿وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^۲ مورد عمل قرار
 می گیرد. در این مکتب شعار: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ *
 الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾^۳
 معمول و متعارف می باشد.

اگر قرار بود در مجالس و محافل اولیای دین

^۱ سوره طه (۲۰) آیه ۴۴.

^۲ سوره النحل (۱۶) قسمتی از آیه ۱۲۵.

^۳ سوره الزمر (۳۹) ذیل آیه ۱۷ و صدر آیه ۱۸.

و پیشوایان ما، به جای سخن دلنواز و روح انگیز «السّلام عليك يا أبا الیهود»^۱ و امثال آن، کلمات زشت و وقیح و بی ادبانه‌ای مطرح می‌گشت، آن وقت دیدگاه و نظر مخالفین و منحرفین و صاحبان ملل و نحل مختلف به فرهنگ و ادب تشیع و ائمه ما علیهم السّلام چگونه بوده است؟

بی‌حرمتی نابخشودنی به ساحت آیه الله

انصاری همدانی در حوزه نجف

آن مجتهدی که در حوزه پر سر و صدای نجف اشرف، عتبه مقدسه مولا امیرالمؤمنین علیه السّلام، در مجلس تدریس، بالای منبر، ورود مرحوم آیه الله عالم بالله و فقیه عارف، حاج شیخ محمد جواد انصاری همدانی - قدس الله سرّه - را به نجف اشرف با تعبیر: «یک صوفی نجس امروز به نجف آمده است!» یاد می‌کند، در

^۱ الإختصاص، ص ۱۶۳؛ الأمالی، شیخ طوسی، ص ۵۲۳، الخصال، ج ۲، ص

پیشگاه عدل امام صادق علیه السلام چه جوابی

دارد بدهد؟!

و یا آن مدرّسی را که بر کرسی تدریس، سخنان و مبانی حکمای عالی‌مقدار و عرفای شامخین عالم اسلام را با عبارت: «قذورات العرفاء و کثافات الفلاسفه» تعبیر می‌کند، آیا می‌توان از جمله تلامذه و متابعت‌کنندگان مدرسه صادقین علیهما السلام به حساب آورد؟

بی‌حرمتی نابخشودنی به ساحت حضرت

علامه طهرانی در کتب برخی مدّعیان

و یا آن مدّعی اجتهادی را که در کتابش از فخر عالم اسلام و تشیع، عماد العلماء الربّانیین و سند الفقهاء الشّامخین، یتیمه دهر، سلمان زمان و اویس دوران، حضرت علامه آیه الله حاج سیّد محمد حسین حسینی طهرانی - قدّس الله سرّه - به: «عرفاء کذابین» یاد می‌کند،^۱ می‌توان در عداد ذوی العقول و الإدراک محسوب نمود؟! و قس علیه سایر مواردی که قلم از درج آنها شرم دارد و زبان از بیان قبح و وقاحت آنها ناتوان می‌باشد.

سبقت و غلبه منطق و ادب بر هزل‌گویی و

^۱ تزکیة النفس، السید کاظم الحسینی الحائری، ص ۱۴۶ و ۱۴۷، ۴۴۹ الی

بی ادبی در مکتب اهل بیت

در مکتب اهل بیت، پیوسته منطق بر
هزل‌گویی، و ادب بر بی ادبی، و سخن شایسته و
زیبا بر کلمات رکیک و نادرست، و قول احسن
بر ناسزا و فحاشی، حاکم و غالب است. و ما
مفتخریم در مکتبی رشد و نموّ یافته‌ایم که رهبر
و زمامدارش، امام صادق علیه السّلام به واسطه
فحش و ناسزایی که یکی از اصحابش به غلام
کافر سندی خود نمود، با او قطع ارتباط کرد و او
را از خود طرد نمود.^۱

آری، مردم باید بدانند که مرام و فرهنگ
امامان‌شان چگونه بوده است تا هر بیراهه و
انحرافی را به اسلام و مکتب اهل بیت
علیهم السّلام، نسبت ندهند و ساحت قدس آنان
را از این قضایای نامبارک و نامیمون، پاک و منزّه
بدارند.

^۱ الکافی، ج ۲، ص ۳۲۴؛ داستان راستان، شهید مطهری، داستان ۴۸.

شاخص هفدهم: لزوم مطابقت قول و فعل

مدعیان اجتهاد با مبانی و قوانین شریعت

مدعیان اجتهاد باید بدانند آنچه موجب گرایش مردم به آیین راستین اسلام و تشیع است و آنان را از سایر ادیان و گرایشات به دین و شریعت متمایل می‌کند، همان ظهور و بروز مبانی و قوانین شریعت در گفتار و افعال ظاهری آنان است؛ و آنچه موجب وهن دین و تنفر مردم نسبت به اسلام و تشیع است، نمودار ظاهری و خارجی آنان، علی‌الخصوص نسبت به حقوق و خواسته‌های به حق و فطری آنان می‌باشد، که در صورت تخلف و اختلاف بین گفتار و کردار، دیگر امکان پذیرش و تمایل به اتباع سنت و آیین شریعت در مردم نخواهد بود و گناه و عواقب سوء و وحشتناک این نفرت و انحراف، بر گردن این مدعیان است و بس.

عقل سلیم و فطرت خدادادی وسیله تشخیص

حق از باطل

آنچه را که مردم با چشم و گوش خود می‌بینند و می‌شنوند، با عقل سلیم و فطرت خدادادی خویش - که هیچ قدرتی در دنیا قادر نیست آنها را از این نعمت الهی محروم نماید - می‌سنجند و بین حق و باطل، عدل و ظلم،

عدالت و خیانت، راست و دروغ، امانت و تقلب،
فرق خواهند گذاشت؛ و با درک و سنجش
خویش است که مکتبی را پذیرش و راه و روشی
را محکوم و مطرود می‌سازند. و مسئولیت تمام
این ناهنجاری‌ها و نفرت‌ها و بازگشت از مسیر
دین، بر عهده کسانی است که با گفتار و سخنان
فریبنده و جاذب در میان مردم، دل‌ها و نفوس
ایشان را به سمت و سوی خود متمایل می‌سازند؛
و آن‌گاه در مقام عمل، با گردش یک‌صد و هشتاد
درجه‌ای در مقابل خواست و حقوق و نیازهای
بالفطره و خدادادی آنان می‌ایستند و به انحاء
طرق به مقابله و تدمیر و نابودی آنان قیام و اقدام
می‌نمایند.

در اینجا است که باید متذکر شد، مردم پیش
از دعوت و تبلیغ مبلغین دین به

تکالیف و احکام شریعت، به انطباق بین گفتار و رفتار آنان در خارج و در مقام عمل می‌نگرند. و اگر فردی بخواهد با این روش و شیوه به حفظ و استمرار مبانی شرع قیام نماید، عملاً موجب هدم و اضمحلال و نابودی دین و شریعت گشته است، و مسئولیت این عواقب بر عهده او می‌باشد.

شاخص هجدهم: اعتقاد پدری و شفقت نسبت به همه اقشار جامعه

مجتهد باید به همه افراد به یک دید نگاه کند؛ چنانچه خدای متعال به همه بندگان به نظر ربوبی نظر می‌اندازد و با همه بندگان، حتی کفار و ملحدین، با موازین عقل و فطرت آنان سخن می‌گوید. و اگر سخن به حق می‌گوید با مسلم و کافر یکسان عمل می‌کند، نه اینکه به مسلمان راست گوید و وعده به راست دهد ولی با کافر به دروغ و مکر و فریب سخن بگوید و وعده کذب و خلاف به او بدهد، که اگر چنین باشد، پس کی و کجا می‌تواند آیین و شریعتش را به آنان ابلاغ نماید؟ و با چه منطق و حجّتی می‌تواند با آنان روبرو گردد؟

مجتهد از آنجا که خود را مبلغ دین و نماینده خدا در میان خلق می‌پندارد باید نسبت به همه

اقتدار، دید و اعتقاد پدری داشته باشد، علی
الخصوص نسل جوان و نوری که هنوز فطرت
آنان به تکالب در دنیا و انغمار در شهوات دنیوی
و کثرات شیطنی آلوده نشده است. و باید به
ندای باطن آنان گوش فرا دهد و همه آنان را بر
سر سفره انعام و رحمت الهی فراخواند، و بداند
که اگر با روش صحیح و خلق نبوی و مبانی
اصیل و حقیقی اسلام با آنها روبرو نشود و
قلب‌های آنان را به سوی مقصد اعلیٰ و افق
نورانی توحید به حرکت درنیاورد، شیاطین و
مکاران و شیادان در کمین نشسته، بی‌کار
نخواهند نشست و دست به کار خواهند شد و
دل‌های آنان را با دسیسه‌ها و نیرنگ‌ها به سوی
خود جذب خواهند کرد، و عقول آنها را به
تسخیر خود در خواهند آورد.

شاخص نوزدهم: توجه به اختلاف نفوس در

پذیرش و تلقی احکام

از جمله نکاتی که مجتهد باید متوجه آن باشد این است که: نفوس در مقام پذیرش و باور به احکام در یک حدّ و یک سعه نمی‌باشند، و باید در نحوه تحقق موضوع در هر یک از مکلفین، به خصوصیات و شاخصه‌های نفسانی و باورهای آنان توجه شود.

از باب مثال، کفّاره صوم یک نوجوان در سنین بلوغ بر اثر خطاء و لغزشی که پیدا می‌کند، با کفّاره صوم برای یک فرد در سنین بالاتر با توجه به اعتقاد و رسوخ مبانی شریعت در نفس و قلب او، یکسان نمی‌باشد؛ و یا در موارد اشتباه، دیگر ترتّب حدّ و تعزیر برای نوجوان و جوان ناپخته و بی تجربه، آن هم در شرایط خاصّ خود، قطعاً با حدّ و عقوبت افراد دیگر متفاوت است.^۱ و در اینجا مجتهد باید نهایت سعی را در تشخیص کیفیت تحقق موضوع داشته باشد؛ و علی‌الخصوص در مسائل مربوط به حدّ و قصاص، جانب احتیاط را به نحو اشدّ و اتمّ مراعات نماید. و زنهار و زنهاری که در اجرای این

^۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون تفاوت نفوس در پذیرش احکام، رجوع شود به ولایت فقیه، ج ۳، ص ۲۴۷، اسرار ملکوت، ج ۲، ص ۹۵.

امور، عجله و اهمال و مسامحه ننماید، و به صرف رؤیت و مشاهده یک مطلب خلاف و یا یک عقیده ناصواب، حکم به کفر و ارتداد و قتل و تسفیر و تعذیب آنان نکند، که تیر از کمان رفته و دوباره به کمان باز نخواهد گشت.

پرهیز مجتهد از اعتراف گیری از مجرمان

مجتهد باید به سیره و سنت ائمه طاهرین علیهم السّلام توجه نماید، و وقتی مشاهده می کند که زنی برای اجرای حد، نزد مولا امیرالمؤمنین علیه السّلام آمده و خود اعتراف به عمل خلاف می کند، چگونه آن حضرت او را از پیش خود می راند

و با سخنانی تند و حادّ نمی‌گذارد به مسائل
خلاف اعتراف کند؛^۱ تو خود حدیث مفصّل بخوان
از این مجمل!

توجه به شرایط غیر یکسان زیستی و تربیتی افراد در تلقّی شریعت و مبانی دین

مجتهد باید بداند که شرایط زیست و تربیتی
همهٔ افراد یکسان نیست، و غالب افراد درک
صحیحی از شریعت و مبانی دینی ندارند و اکثر
آموزه‌های خویش را بر اساس تخیّلات و
توهّمات پی‌ریزی کرده‌اند، و تا زمانی که این
تخیّلات جای خود را به باورهای حقیقی و
رصین شریعت بدهد، مدّت زمان نسبتاً طولانی
را می‌طلبد، و در این مدّت باید با آنان به رفق و
مدارا رفتار نمود و از طرح مبانی و تکالیفی که با
سعهٔ وجودی و قابلیت نفسانی آنان در تعارض
است پرهیز نمود، و وعده‌های الهی را بیش از
وعیدها به آنان ابراز کرد، و بشارت‌های خداوند
را هرچه نکوتر و زیباتر به رخ آنان کشید، و
عذاب و عقوبت اخروی را در مراحل بعد و به
نحو احسن و شایسته به آنان مطرح نمود.

^۱ الکافی، ج ۷، ص ۱۸۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲۸، باب ۱۶ از مقدّمات حدود،
ص ۳۸، ح ۶.

شاخص بیستم: ارائه ذهنیتی صحیح و زیبا از
شریعت رسول اکرم، برای ارتقاء فرهنگ عمومی
مجتهد باید شریعت رسول الله را چنان در
میان قلوب و اذهان بنمایاند که افراد، خود به
خود بدون هیچ ترس و واهمه‌ای با تمام وجود
بدان روی آورند و با آغوش باز از آن استقبال
نمایند. متأسفانه امروزه مسأله کاملاً برعکس
شده است، و به همین جهت است که مشاهده
می‌شود رغبت مردم به پذیرش، رو به افول
گذاشته و ذهنیت و تصوّر نسل جوان به
خصوص، از دین و شریعت متحوّل شده است و
برداشتی که بالفعل برای آنان از شریعت و اسلام
است با

تصوّرّات پیشین و انتظارات قبلی و گفته‌ها و شنیده‌ها انطباق ندارد.

عدم تکالّب به دنیا و تصدّی مقام و ریاست و

محوریت

مجتهد در میان انظار باید به نحوی رفتار کند که دیدگاه مردم نسبت به او، دیدگاه متکالّب به دنیا و تصدّی مقام و ریاست و زعامت و محوریت نباشد؛ که اگر چنین شد دیگر فرقی بین او و سایر از طبقات و اصناف نخواهد بود، و دیگر پذیرشی از ناحیه مردم مشاهده نخواهد کرد.

بالا بردن سطح فرهنگ عمومی در حیطة

تخصّص خود

مجتهد باید سطح فرهنگ مردم را بالا ببرد و در مسائلی که در حیطة تخصّصی او است با آنها برخورد نماید. و مبادا در اموری که اطلاعی از آن ندارد وارد گردد! و ورود در مباحث عالیّه را به عهده اهل فن بگذارد. البتّه چنانچه پیش از این توضیح داده شد، فردی که در علوم مختلفه از تفسیر و حدیث و تاریخ و فلسفه و عرفان و امثال آن، اطلاعات چندانی به دست نیاورده است، به طور کلی نباید در مسائل استنباط و اجتهاد وارد

شود و آرای فقهی خود را در معرض و منظر
مکلفین قرار دهد.

شاخص بیست و یکم: عدم بسنده کردن به ذکر

احکام الزامیه

در رساله‌های عملیه، صرفاً نباید به ذکر
احکام تکلیفیه بسنده نمود بلکه باید در مورد
تکالیف مستحبّه، نظر شارع مقدّس را به گوش
افراد رساند و آنها را از کمّ و کیف آثار تکالیف
مطلّع نمود؛ و چه بسا اهمال در این مسأله،
موجب سلب توفیقاتی خواهد شد که دیگر ما
بيازائی برای او نخواهد بود.^۱

و نیز باید به مسائل اخلاقی و اجتماعی و
سیاسی، و نیز ارتباطات شخصیّه و مسائل
خانوادگی و روابط بین افراد توجه شود؛ زیرا
مکلف در اکتساب و اخذ حکم تکلیفی به تمام
جوانب و خصوصیات آن باید مطلع باشد و با
علم و اطلاع، به انجام و

^۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب رجوع شود به اسرار ملکوت، ج
۲، ص ۹۲.

یا ترک یک تکلیف اقدام کند و صرفاً به اعتماد کلام مجتهد قیام ننماید؛ و چه بسا با طرح این گونه مطالب، رأی و نظر او نسبت به فعل یا ترک آن موضوع، متحوّل شود.

سوق دادن روح و جان مکلف به سوی درک

حقایق دینی و لذّت عبور از عوالم نفس و

توهّمات

از جمله موارد فوق العاده مهمّ در کار مجتهد این است که: در طرح احکام و تکالیف، روح و جان مکلف را به سوی درک حقایق دینی بکشاند، و لذّت ارتباط عبودیّت با ربوبیّت را به جان مکلف بچشاند، و احکام و تکالیف شرعیّه را از صورت ظاهری به در آورده، حقیقت ملکوتی و ربطی آنها را برای مکلف مجسم نماید؛ تا شیرینی ارتباط با پروردگار را با تمام وجود حسّ کند، و تأثیر قوانین و تکالیف شرعیّه را در نفس و جان خود احساس کند، و عبور از عوالم نفس و توهّمات و تخیّلات را به سوی مبدأ اعلیٰ و افق مبین، خود به چشم خویش مشاهده نماید.

از جمله مواردی که می توان در این باب نام برد، مسأله حج و کیفیت اتیان اجزاء و اعمال آن

است که با نحوه تبیین آن برای حجّاج، کاملاً در تعارض می‌باشد؛ و حاجی را از مقام اطمینان و امنیّت خاطر و استفاده از لذّات روحانی حج، به ورطه خوف و تشکیک و شبهه و دلهره و اضطراب و تعجیل در اتمام ساقط می‌کند. ایجاد شبهات بی‌اساس درباره طواف و نماز طواف، بخصوص طواف نساء و بطلان قرائت، که هیچ مستند و مدرکی در شرع ندارد، دائماً او را در حالت اضطراب و تشویش نگه می‌دارد و از حصول به فیوضات و انوار ملکوتی حج باز می‌دارد.^۱

و نیز از جمله موارد قطع ارتباط بنده با پروردگار خویش به واسطه عدم ارائه راه صحیح و اعوجاج در تبیین حقایق نورانی شرع، کیفیّت قرائت نماز است. نماز

^۱ جهت اطلاع بر لزوم توجه به روح و باطن حج، رجوع شود به روح مجرد، ص ۱۴۲ الی ۱۴۷؛ اسرار ملکوت، ج ۱، ص ۱۵۳ الی ۱۷۱.

برای اتّصال بنده با خدای خویش است نه قطع ارتباط. نماز گزار هنگام تکبیرة الإحرام، تمام توجّه و فکر و قلب خویش را باید متوجّه ربّ الأرباب نماید، و خود را از همه شوائب متکثّره و تعلّقات نفس، رها کند و یکسره خود را به دست خدای خویش بسپارد؛ و هر جمله و کلامی را که بر زبان می آورد، تصوّر کند که دارد با خدای خویش در میان می گذارد و با او به راز و نیاز پرداخته است و حرف دل و ضمیر خود را به او می زند.^۱

حال بنگرید که چگونه با تغییر و تحوّل در این جایگاه و تبدّل قصد انشاء در عبارات به حکایت، یکسره قلم بطلان بر تمامی این اوصاف می کشیم و با فتوای وجوب قصد اخبار و حکایت در جملاتی امثال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾^۲ و نیز سوره ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^۳، به بهانه های واهی و سخنان نادرست، به کلی او را از حال و هوای مذکور بیرون می آوریم و در وادی شکّ و تحیّر و گیجی و

۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون حقیقت نماز و کیفیّت آن رجوع شود به انوار ملکوت، ج ۱، ص ۹۹ الی ۲۳۲.

۲ سوره الفاتحة (۱) آیه ۵.

۳ سوره الإخلاص (۱۱۲) آیه ۱.

گنگی رها می‌سازیم.^۱ آیا این است معنا و مقصود
از: «الصَّلَاةُ خَيْرٌ مَوْضِعٍ، فَمَنْ شَاءَ اسْتَقَلَّ وَ مَنْ شَاءَ
اسْتَكْثَرَ»؟!^۲

حال ببینید با این طریق چگونه آن حقیقت
ملکوتی و روح و جان مثالی، بلکه لاهوتی نماز
را از نمازگزار می‌گیریم و به جای آن، دقت در
مخارج حروف و الفاظ را جایگزین می‌کنیم!! و
همین‌طور بر این قیاس

۱ جهت اطلاع بیشتر بر بطلان مبنای قائلین به قصد حکایت در ﴿إِيَّاكَ
نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ و امثال این آیه شریفه، رجوع شود به نور
ملکوت قرآن، ج ۱، ص ۳۴۷.
۲ بحار الأنوار، ج ۷۹، ص ۳۰۸.

در اینجاست که مجتهد به طور جدی باید به مسئولیتِ خطیر خود در قبال رشد و تعالی مکلّفین و مقلّدین خود توجّه نماید و در این گونه موارد، خود را از استشاره با خبراءِ فن و ذوی البصائر و المعارف محروم نگرداند و از بیانات و فرمایشات اهل معرفت و باطن در رابطه با اسرار و رموزِ تکالیف و احکام شریعت، حظّ وافر و نصیب کامل ببرد.

تا اینجا مطالبی بود که به نظر می‌رسید دربارهٔ اجتهاد و مجتهد مناسبت داشته باشد، گرچه به واسطهٔ ضیق وقت و تعجیل در طبع و نشر رسالهٔ مقررّه مرحوم والد - اعلی الله مقامه -، نتوانستیم همهٔ آنچه را که مدّ نظر است به طور اوفی و اکمل بیاوریم، و توضیح بیشتر را در این نکات در مناسبات مختلفه ذکر کرده و خواهیم کرد، إن شاء الله تعالی؛ و حال در این بخش به ذکر پاره‌ای از شرایط مرجعیّت می‌پردازیم.

فصل دوم: شاخص‌های مرجعیت و زعامت

و اما مسأله مرجعیت که بسیار بسیار خطرتر و حسّاس‌تر از مسأله اجتهاد است، به نظر می‌رسد آن‌طور که باید و شاید هم ثبوتاً و هم اثباتاً روشن و مبین نشده است. و مناسب است به ذکر پاره‌ای از شرایط و مسائل مربوط به آن پردازیم تا این قضیه، هم برای مجتهدین جایگاه خود را بازیابد، و هم مقلّدین و سایر افراد با توجّه و تأمل بیشتری به آن بنگرند.

فرق اساسی و عمده مقام اجتهاد با مرجعیت و

زعامت دینی

در مسأله مرجعیت بر خلاف اجتهاد، بیشتر مقام اثبات مطرح است تا ثبوت. بدین معنا که در قضیه اجتهاد، صرفاً حصول ملکه استنباط به واسطه تحصیل شرایط و استعدادهایی است که فرد را قادر می‌سازد به حکم و تکلیف الهی دسترسی پیدا کند، و خود به آن تکلیف عمل نماید، خواه دیگران از او تقلید کنند یا نکنند، ارتباطی به او ندارد. و الزامی ندارد که حکم و تکلیف شرعی به‌دست آمده را در میان مردم ابلاغ و اعلان کند، مگر در آن مواردی که ذکرش گذشت. و مسئولیت عواقب فتوا و رأی خویش را نیز به عهده نمی‌گیرد؛ اینجا محلّ دقت و تأمل

است. و اگر فردی سؤالی از او نمود، از آنجا که حکم و تکلیف الهی را رأی و فتوای خویش می‌داند، واجب است که پاسخ او را طبق فتوای خود به او بگوید، و حرام است که فتوای غیر خود را مطرح نماید؛ ولی از آنجا که خود سائل در مقام استفتاء به او رجوع کرده است، عواقب این سؤال و عمل به فتوای او بر عهدهٔ شخص مُراجع و سائل خواهد بود.

اما مسأله مرجعیت با اجتهاد فرق می‌کند. در قضیه مرجعیت، مجتهد اعلان صلاحیت خود را به عنوان مفتی و مرجع می‌نماید، و به همه ابلاغ می‌کند که شایسته تصدی فتوا و پذیرش زعامت مسلمین و مقلدین، من می‌باشم؛ و هر کس به فتوا و رأی من عمل کند مجزی خواهد بود و مسئولیت عواقب عمل به فتوای خویش را، شخصاً به عهده می‌گیرم و تضمین صحت و اصابت تکالیف صادره از خود را به عموم افراد ابلاغ می‌نمایم. و لهذا قضیه در مرجعیت به طور کلی با اجتهاد تفاوت ماهوی دارد، صرف نظر از افتراق هویتی و خارجی.

مرجعیت یعنی تحمل تبعات و عواقب تقلید

مقلد

قضیه مرجعیت، تقبل حمل تبعات و عواقب تقلید مقلد است بر دوش خود، به خلاف اجتهاد عادی که چنین تقبل و تعهدی در آن نمی‌باشد. و به عبارت دیگر، پذیرش عواقب عمل به فتوا در قضیه اجتهاد عادی، بر عهده خود مراجعه کننده است، و در قضیه مرجعیت بر عهده شخص مرجع است.

بنابراین، مجتهد بسیار باید به هوش باشد تا هرگز خود را در معرض این مسئولیت خطیر قرار ندهد، و سری را که درد نمی‌کند دستمال

نبندد. و بداند که از مسئولیت حفظ جان یک فرد در صورت مراجعه به او برای عمل جراحی خطیر، در صورت عدم استعداد و تهیو، هزار بار بیشتر و خطرناک تر است.

استنکاف و عدم پذیرش تصدّی مقام مرجعیّت

توسط حاج سیّد احمد کربلایی

داستان معروف مرحوم عارف کامل، علامه فقیه آیه الله العظمی حاج سیّد احمد کربلایی، با انسان وارسته و متخلّق به اخلاق صالحان، مرحوم حضرت آیه الله میرزا محمد تقی شیرازی - أعلى الله مقامهما -، درباره عدم پذیرش مرجعیّت از طرف مرحوم کربلایی که مرحوم آیه الله علامه والد - قدس سره - در مقدمه کتاب شریف توحید علمی و عینی آورده‌اند،^۱ دیگر جای سخن برای این ناچیز

نمی‌گذارد؛ و کفی به موعظه و ارشاداً.

مرجعیت یعنی مسئولیت أعراض و اموال و

دماء مسلمین

مرجعیت به معنای مسئولیت أعراض و اموال

^۱ توحید علمی و عینی، ص ۲۴.

و دماء مسلمین است؛ حتی می توان گفت: غیر مسلمین را نیز به جهاتی شامل می شود. و این مسئولیت نه تنها نسبت به حوادث و قضایای مخفیّه و غیبیّه فعلی، ساری است بلکه نسبت به حوادث آینده و غیر قابل پیش بینی (که فقط اطلاع بر آنها از عهدۀ حضرات معصومین علیهم السّلام و افرادی که موفق به توفیقات خاصّۀ الهیّه گشته اند، و با کشف اسرار و رموز و فتح افق های ناگشوده ربوبی، به حقایق و غیبیات عالم کون دسترسی پیدا کرده اند، برمی آید و لا غیر) نیز جاری است. و چگونه فردی جرأت می کند و به خود چنین اجازه ای می دهد که حکم و فتوایی صادر کند، در حالی که برای او امکان اطلاع بر مسائل پشت پرده و عواقب این حکم نیست و امکان ندارد بتواند آنها را ارزیابی کند!

انحصار تصدّی مرجعیّت به تأیید و تصویب

صاحب مقام ولایت کلیّۀ الهیّه

بنابراین تصدّی این مقام و موقعیّت، منحصرّاً باید به تأیید و تصویب صاحب مقام ولایت کلیّۀ الهیّه، حضرت حجة بن الحسن المهدی ارواحنا لتراب مقدمه الفداء صورت پذیرد. و افراد به بهانه و حجّت اینکه در صورت عدم پذیرش، امور مسلمین به زمین می ماند و یا اینکه بر دوش خود احساس تکلیف می کند و رجوع افراد به او

موجب تعهد شرعی شده است، نمی توانند به این امر خطیر اقدام کنند و چنین مسئولیتی را بپذیرند و عواقب لا یحتمل آن را به عهده گیرند.

روایت منقول از امام صادق علیه السلام که

می فرمایند: «اَهْرُبُ مِنَ الْفُتَيَا هَرَبَكَ مِنَ الْأَسَدِ»^۱ حاوی

همین نکته است که پذیرش چنین مسئولیتی بدون

تأیید

صریح و مستقیم از ناحیه امام معصوم

علیه السلام، از عهده افراد عادی بر نمی آید. و

بی جهت نبوده است که بزرگان در زمان گذشته حتی

یک قدم برای احراز این مسئولیت بر نمی داشتند و به

شدت از ورود در این ورطه، اجتناب می ورزیدند.

استنکاف برخی از فقهاء و علماء از پذیرش

مقام زعامت و مرجعیت

مرحوم شیخ مفید - رضوان الله علیه - پس از

تنبه به اشتباه خویش، درب خانه به روی مردم

بربست تا اینکه مستقیماً از ناحیه حضرت مآذون

^۱ بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۲۶؛ ج ۲، ص ۲۶۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۷۲.

به افتاء و مرجعیت گشت.^۱

میرزای شیرازی - اعلی الله مقامه - پس از اینکه در محذوریّت حکم فقهای وقت قرار گرفت، مانند مادر فرزند مرده به گریستن و اضطراب افتاد.^۲

بزرگان از فقهای سلف - رضوان الله علیهم - حتی یک شاهی صرف تبلیغ و اشاعه مرجعیت خویش نمودند و درهمی برای طبع و نشر رساله عملیه خود صرف نکردند.

مرحوم آقا شیخ زین العابدین غروی، خطاب به اهالی تبریز هنگامی که از او تقاضای رساله عملیه کردند فرمود:

هر که می خواهد تقلید کند خودش پول دهد و از روی فتاوی ما استنساخ نماید؛ من یک قرآن برای رساله خود نمی پردازم.

مرحوم آقا شیخ محمد حسین غروی اصفهانی - رضوان الله علیه - خطاب به تجار و اهالی اصفهان و غیره فرمودند: «فتاوی من مشخص و مدوّن است، طبع و نشر آن هیچ ربطی به من ندارد.»

^۱ عبقری الحسان، ج ۲، ص ۱۱۲.

^۲ جهت اطلاع بر کیفیت به مرجعیت رسیدن میرزای شیرازی، رجوع شود به مطلع انوار، ج ۳، ص ۳۳۶ و ۳۴۲.

آری، مسأله مرجعیت در زمان سابق به
مراجعه و توجه مردم به فرد خاص شکل
می‌گرفت، نه اینکه خود آن فرد با صرف مبالغ
سرسام‌آور و هزینه‌های باد آورده، در میان افراد
به معروفیت و تشخیص راه پیدا کند.

و اما صرف نظر از این نکته و غمض عین از
مطالب مذکوره، مرجعیت واجد شرایطی است
که باید در مرجع لحاظ شده باشد.

شاخص اوّل: دارا بودن نور باطن و کیاست و

زیرکی

اوّل اینکه: مرجع باید فرد کیس و زیرک باشد
تا به واسطه وسوسه ابالسه و شیاطین، و خدعه و مکر
خناسان و اطرافیان منحطّ و شرور، مغرور نشود و
فریب نخورد. چه بسا اهل مکر و شیطنت با وسایطی
مرموز و ناپیدا، به تحقق اهداف و مقاصد شیطانی
خویش اقدام نمایند؛ و این فرد بی‌خبر از همه جا، از
آنجا که نور باطن ندارد و به چهره ظاهری و صورت
خندان و کلمات تملّق‌آمیز و تواضع مکارانه و
اطاعت‌های مزورانه اطرافیان فریب می‌خورد، در دام
مکر و تزویر آنان گرفتار می‌شود و کاری را که مورد
نظر و مقصود آن شیاطین است به دست خود به
انجام می‌رساند.

و در اینجاست که حدیث شریف: «اتَّقُوا

فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ، فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ»،^۱ مصداق

پیدا می‌کند؛ زیرا چنین شخصی نیاز به تحقیق و تفحص از احوال و رفتار مکاران ندارد، بلکه به مجرد نظر و رؤیت آنان به ما فی الضمیر خبیث و متعفن آنان پی می‌برد و تمام مقاصد و اهداف شوم آنان برای او روشن و آشکار می‌شود.

بنابراین مرجع تقلید، حتماً باید دارای این نور باطن و این فراست و کیاست باشد تا بتواند خطرات پشت پرده و مخفی‌های را که متوجه جامعه مسلمین است،

^۱ الکافی، ج ۱، ص ۲۱۸؛ الإختصاص، ص ۱۴۳؛ الأملی، شیخ طوسی، ص

پیش از وقوع بشناسد و قبل از زمان تحقق، به دفع آنها اقدام نماید. و اگر به چنین مرحله و مرتبه‌ای نرسیده است خود را از ورود در این عرصه برکنار نگه دارد و زنه‌ار که به این امر فوق‌العاده خطیر اقدام نماید!

اطلاع مرحوم علامه طهرانی نسبت به مسائل

آینده و نقشه‌ایادی شیطان

مرحوم والد ما، علامه طهرانی - رضوان الله علیه - از آنجا که مؤید به تأییدات خاصه ربّانی بودند و حقایقی برایشان روشن و مکشوف گشته بود که برای سایرین در بوته‌ی اجمال و ابهام قرار داشت، نسبت به مسائل آینده و نقشه‌ی ایادی شیطان و دسیسه‌های آنان مطالبی را بیان می‌فرمودند؛ و ما پس از گذشت سال‌ها از آن مطالب، به رأی‌العین صحّت و استقامت آن مسائل را مشاهده نمودیم و از حقایق و حوادث غیبیه‌ای که برای تنبه و هشدار به ما می‌فرمودند، مطلع گشتیم. رحمة الله علیه رحمةً واسعةً.

خدای متعال بر عدم توان و قدرت ما نسبت

۱ جهت اطلاع بیشتر بر لزوم نور باطن داشتن مقام مرجعیّت و زعامت، رجوع شود به ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۲، ص ۱۳۷ الی ۱۴۹؛ ج ۳، ص ۶۵؛ ترجمه رساله‌ی بدیعه، ص ۱۴۷ الی ۱۸۲؛ نور ملکوت قرآن، ج ۲، ص ۳۲۴؛ اسرار ملکوت، ج ۲، ص ۳۹۴.

به انجام کاری، عقاب و عذاب نمی‌کند؛ ولی بر انجام کاری در حالی که استعداد و قدرت و سعه انجام آن را نداریم، مؤاخذه خواهد کرد.

شاخص دوم: سعه صدر و ظرفیت تحمل

مخالفت‌ها و اختلافات

از جمله خصوصیات مرجعیت: سعه صدر و ظرفیت تحمل مخالفت‌ها و اختلاف‌ها است. مرجع باید نسبت به سخنان و یا رفتار متخالف، خویشتن‌دار باشد و سخن خلاف را با سخن خلاف پاسخ ندهد که گفته‌اند: «آلَةُ الرَّيَاسَةِ سَعَةٌ

الصَّدرِ.»^۱

باید به این مسأله توجه شود که نفس آدمی

پیوسته در معرض ورود و هجوم

^۱ نهج البلاغة (عبده)، ج ۴، ۱۷۸؛ غرر الحکم، ص ۳۴۲.

توهّمات و تخیّلات است، و اگر در برهه‌ای فارغ از این مسائل باشد، دیر یا زود به سراغش خواهد آمد. حال با توجّه به این نکته، مناسب‌ترین بستر و زمینه برای بروز تخیّلات، موقعیّت و شئون اقران و امثال او است که خواهی نخواهی، موجب ظهور افکار و ذهنیّاتی برای سایرین خواهد شد. و این افکار چه بسا به صورت گفتار و یا کردار در خارج انعکاس پیدا خواهد کرد، که اگر با لطائف‌الحیل و برخورد مناسب و اصلح همراه نباشد، موجب بروز فتنه و خصومت‌های مخرب و خانمان‌برانداز خواهد گردید.^۱

^۱ از جمله مصادیق سعه صدر و کرامت در مرجعیّت، می‌توان به مرحوم میرزا محمد تقی شیرازی - اعلی الله مقامه - اشاره نمود. در بزرگواری و کرامت و صفات حمیده این انسان وارسته همین بس که مرحوم آقا شیخ هادی طهرانی که نسبت به تمامی علماء و قاطبه فقهاء زبان به طعن و نقد ایشان داشت، وقتی سخن از میرزای شیرازی (آقا شیخ محمد تقی) می‌آمد می‌گفت: «صفای باطن و خصال نیکوی او ذاتی است نه اکتسابی!» گویند: فضلی نجف از ایشان برای اقامه نماز جماعت در صحن مطهر أميرالمؤمنین علیه السلام دعوت کردند، در حالی که مرحوم سیّد محمد کاظم یزدی در صحن، اقامه جماعت می‌کردند. مرحوم میرزا که در کربلا اقامت داشتند به این دعوت وقعی ننهادند تا اینکه درخواست از طرف علمای نجف تکرار شد. و پس از مدّتی مرحوم میرزا به نجف آمدند و در طرف دیگر مرحوم سیّد محمد کاظم یزدی به اقامه نماز مغرب و عشاء پرداختند. و به واسطه نماز جماعت ایشان دیگر کسی در جماعت سیّد یزدی شرکت نکرد مگر عدّه قلیلی.

شب بعد، هنگام نماز مغرب در حالی که سجّاده میرزا در صحن مطهر

سعه صدر و کرامت زائد الوصف آقا میرزا

محمد تقی شیرازی (ت)

انداخته شده بود، مردم دیدند میرزا نیامد، هرچه صبر کردند خبری از او نشد تا اینکه مسلم شد ایشان نمی آید. و پس از تفحص و تحقیق معلوم گشت، ایشان همان روز به کربلا مراجعت کرده است؛ و علت مراجعت هم پیغامی بود که توسط سید یزدی برای ایشان فرستاده شده بود به این مضمون: «شما با آمدنتان به نجف، باعث اختلاف و تشتت نشوید و شقّ عصای مسلمین نفرمایید!»

مرحوم میرزا که این پیام را دریافت می کند بدون اینکه کلمه‌ای بر زبان براند، همان روز به کربلا مراجعت می کند؛ رحمة الله علیه.*

*. رجوع شود به مطلع انوار، ج ۳، ص ۳۸۷.

توجه آکید مرجعیت به شخصیت حقوقی

خویش

مرجع باید به شخصیت حقوقی خویش نگاه کند نه حقیقی، زیرا کسی با آن کاری ندارد؛ و در این حال، حالت رحمت و عطوفت نسبت به همه افراد و همه اقشار داشته باشد، و کسی را بر دیگری مزیت و برتری ندهد و سخن همه را بشنود و درب خانه به روی همه باز باشد، و خود برای رفع نقارها و کدورت‌ها به سراغ افراد برود و ملجأ و پناه برای مظلومین باشد، و به مصالح شخصی خود در فراز و نشیب مسائل اجتماعی و سیاسی فکر نکند و از تهدید و تطمیع آسیب نبیند، و خوف و دلهره به خود راه ندهد.

و جز خدای متعال از هیچ کس و هیچ مقامی نهراسد و جز رضای او به رضا و پسند هیچ شخص دیگری نیندیشد. و در برابر اجحاف و ظلمی که به مردم می‌شود، ساکت و صامت ننشیند و به تشویق و ترغیب مظلومین برای احقاق حق خود پردازد و حق مظلوم را از ظالم بازستاند. و خود را در انظار، زاهد و کناره‌گیر و از مسائل اجتماعی برکنار نمایاند. و خود را در قبال زورگویان و زورمداران کوچک و سرافکنده نکند و ظلم و جور آنان را برنتابد و بر سر آنان فریاد و خروش برآورد؛ که اگر نمی‌تواند چنین

باشد پس حتماً باید از این سمت استعفا بدهد و از مرجعیّت و ملجائیّت کنار برود و این مسئولیّت را به دست فردِ مستعدّ و متاهّل آن بسپارد.

شاخص سوم: خبرویّت و بصیرت نسبت به

شرایط جامعه و دیدگاهها و توقّعات افراد

مرجع باید نسبت به شرایط جامعه و دیدگاه افراد و توقّعات آنان خبیر و بصیر باشد. و در میان مردم به توغّل در دنیا و مادّیات و فرو رفتن در کثرات و مسائل اقتصادی و مادّی و تمایل به شهرت و احراز پست و مقام، و جانب‌داری از گروه و افرادی خاص و بی‌توجهی به مستضعفین و بی‌نوایان و مظلومان و بی‌کسان، و ارتباط با

مُتْرِفِین

و حشر و نشر با آنان و معاشرت با ستمگران و فرومایگان، معروف و مشهور نباشد.

نسپردن زمام امور خویش به دست دیگران

مرجع نباید زمام امور خود را به دست دیگران بسپارد و طرزی با آنان برخورد کند که در مسائل و قضایا برای او تصمیم بگیرند و او را به راه خود بکشانند. و برای احتراز از این مخمصه، باید باب مراوده و ملاقات را با تمامی افراد از هر قشر و صنفی باز نگه دارد، و حاجب و پرده‌دار را کنار بگذارد و حارث و محتسب از درگاه خود دور کند و افراد فاضل و مؤدب به آداب اسلام و خوش‌رو و خوش‌اخلاق و صبور و متحمل را جایگزین آنان نماید؛ زیرا اگر خطاء و لغزشی از اطرافیان سر زد، مردم به حساب او می‌گذارند و حق هم همین است.^۱

اطّلاع از اوضاع و احوال دنیا

از جمله نکاتی که مرجعیّت باید مورد توجّه قرار دهد: اطّلاع از اوضاع و احوال دنیا است.

^۱ یکی از دوستان نقل می‌کرد برای انجام کار مهمّی نزد یکی از معاریف رفته بودم و آن شخص در حضور فرزندش گفت: «هر وقت ایشان با من کاری دارند، بدون تعیین وقت بیایند.» و از آنجا که فرزند او مایل به ملاقات من با پدرش نبود، نمی‌خواست درخواست پدرش را اجابت کند، و لذا با وجود اینکه قریب بیست بار با او تماس گرفته شد، هرگز اجازه ملاقات با پدرش را به من نداد!!

مرجع باید از جمیع اخبار و قضایایی که در دنیا می‌گذرد، مطلع باشد و به مطالعهٔ جراید و وسایل ارتباط جمعی کشور و بلد خود، اکتفا نکند؛ باید به رادیوهای خارجی گوش دهد و به سخنان و کارهای آنان دقیق بنگرد. و افراد موثق و معتمدی را برای به‌دست آوردن اخبار و جریانات، به این طرف و آن طرف بفرستد و عده‌ای را برای کشف رمز و راز از نقشه‌ها و برنامه‌های سیاسیون، به اطراف و اکناف عالم روانه کند و از چند و چون جریانات به‌طور دقیق و شفاف مطلع گردد.

مقالات و آثار منتشرهٔ دانشمندان و نخبگان و پختگان آنان را مورد مطالعه قرار دهد تا بتواند به مقاصد و اهداف آنان و نیات آنان، دسترسی حاصل نماید و پیش از انجام و تحقق هدفی نامیمون، در صدد دفع و محو آن برآید؛ چه بسا
در

بعضی از اوقات نسبت به قضیه‌ای باید واکنش سریع و حاد نشان دهد، و متقابلاً نسبت به بعضی از امور باید مسکوت بگذارد و سخنی نگوید، و در بعضی از موارد باید واکنش، آرام و متعادل باشد. تا چنین نشود که به واسطه ندانم‌کاری‌ها و تصمیم‌های عجولانه و احساسی و یا خدای ناکرده برخاسته از ریشه‌های نفسانی، شیاطین به مراد خود برسند و به اهداف مورد نظر و مقاصد شوم نایل گردند.

توجه به استفاده شیاطین از انحاء طرق برای

رسیدن به مقاصد شوم خویش

مرجع باید بداند که شیاطین برای وصول به اهداف ناپاک خود، به انحاء طرق متوسل می‌شوند؛ و چه بسا با شناختی که از روحیات و خصوصیات یک فرد دارند به واسطه انجام عملی، در صدد تحریک و برانگیختن احساسات او برمی‌آیند؛ سخنی را در سمیناری، و یا مقاله‌ای را در جریده‌ای، و یا فیلمی را در کشوری، و یا فعلی را در صحنه‌ای به وجود می‌آورند و مقصود آنان از این امور، عکس‌العمل نسنجیده و ناپخته آن فرد خواهد بود و بدین وسیله به مقصد و هدف خود نایل می‌گردند.

شاخص چهارم: اقتدار و قوت در تصمیم‌گیری

مرجع باید در تصمیم‌گیری قوی و مقتدر
باشد و اگر صلاح را در انجام کار و یا ترک آن
دید به حرف و وسوسهٔ این و آن گوش ندهد و
از مسیر خود منحرف نشود.^۱

جریان ملاقات آیه الله آقا سید رضی شیرازی

و آیه الله خوئی در نجف اشرف (ت)

^۱ جنگ ۲۵، ص ۳۶۳؛ مطلع انوار، ج ۳، ص ۳۱۱:

«آیه الله آقا سید رضی شیرازی»: "حدود سی سال پیش، به مناسبت فوت مرحوم آقا میرزا عبدالهادی شیرازی به عتبات مشرف شدم. خدمت آیه الله خویی رسیدم. در این باره با ایشان صحبت مفصّلی کردم. از جمله: از ایشان سؤال کردم: فایدهٔ حوزه چیست؟

ایشان با تعجب پرسید: این چه سؤال است؟! اشاره کرد به آقا سید علاء الدین بحرالعلوم که در آن جلسه حضور داشت و گفت: فایده‌اش تربیت ده‌ها نفر مانند ایشان و نوشتن کتاب‌ها و تقریرها و...

گفتم: پاسخ سؤال من داده نشد، با این همه که فرمودید؛ ما چند نفر داریم که بتواند اسلام را در دنیا به صورت منطقی و درست تبلیغ کنند؟! [ادامه در صفحه بعد]

۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] فرمود: زیاد هستند.

گفتم: ممکن است نام ببرید؟!

فرمود: آقا سید محمد باقر صدر، شیخ محمد رضا مظفر.

ایشان دیگر اسم کسی را نبردند. گفتم: آیا این افراد را برنامه حوزه تربیت کرده است یا خودشان انگیزه داشته‌اند؟!

فرمود: خودشان برنامه داشته‌اند.

گفتم: کار خوبی کرده‌اند؟!

فرمود: بله.

گفتم: پس چرا شما آن را تعقیب نمی‌کنید؟!

فرمود: نمی‌شود.

گفتم: شما آقای طباطبایی را می‌شناسید؟!

فرمود: بله، از رفقا است.

گفتم: ایشان در قم همین روش را دارند. ایشان افرادی را که پاسخگوی نیاز زمان باشند تربیت می‌کند، به جای متخصص شدن در فقه و اصول.

گفت: ایشان تک است و خود را تضحیه کرده

است!

گفتم: پس ما از نجف مأیوس باشیم؟!

فرمود: نه، من به سهم خود حاضرم هرچه را شما بگویید انجام دهم، ولی مانعی وجود دارد و آن متقدّسین هستند؛ یک وقتی ما خواستیم یکی از همین افرادی را که اهل تحقیق و نوشتن مقاله درباره مسائل روز بود (منظور ایشان آقای محمد تقی جعفری بود) کمک کنیم و مورد تشویق قرار بدهیم، مورد اعتراض برخی از متقدّسین واقع شدیم، به طوری که گفتند: سهم امام را در ترویج غیر فقه و اصول به کار می‌برد.^{۲۱}

۱. این داستان را برای حقیر (علامه طهرانی)، صدیق گرامی مرحوم شیخ مرتضی مطهری بعد از بازگشت آیه الله حاج سید رضی شیرازی از عتبات، و پس از دیدن او برای اولین بار نقل کرد. و در این پاسخ ضعیف آیه الله خویی پیدا است که می‌خواهد بفرماید: افکار و آراء و اداره امور ما در دست عوام الناس است، و فی ذلك خطرٌ عظیم بل أعظم المخاطر! زیرا صراحت دارد بر آنکه آن مردی که از خود گذشته است، علامه بوده است نه من! و در این صورت چگونه متصوّر است مرجع حکم و فتوا و امر و نهی قرار گیرد

جریان تکفیر و طرد مظلومانه آیه الله آقا سید

حسن مسقطی از حوزه علمیّه نجف (ت)

کسی که خود مبتلای به نفس می باشد؟! و از خود استقلال فکری در عمل ندارد؟! و تابع مردم ضعیف الدرایه و سَخیف الفهم می باشد؟! و التَّیجَةُ تابعَةُ لِأَخْسَّ الْمَقْدَمَتین؛ فافهم و لاتغفل! [ادامه در صفحه بعد]

۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] و ثانیاً: این داستان و ما شباهه به ما می‌رساند که مراجع باید عارف و حکیم و بالله و بامر الله عالم باشند و از خطرات نفس اماره عبور کرده باشند، و الاً خود و جمیع تابعین را سوق می‌دهند به همان هدفی که دارند. آن وقت ببینید چقدر از مقصد و مقصود واقعی دور می‌گردند و سیرشان لا یزید من الله و النبوة و الولاية و الحق و الحقیقة إلاّ بُعداً!«

۲. جهت اطلاع بیشتر بر مدارک این حکایت رجوع شود به روح مجرد، ص ۱۰۷؛ ده گفتار، شهید مطهری، ص ۲۲۶، طبع ۲۱ در بحث قرآن و مهجوریت آن؛ مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲۴، ص ۵۳۳؛ آشنایی با قرآن، ج ۷، ص ۱۵، طبع ۱۹ در تفسیر سوره الصف ذیل آیات ۶ تا ۹، بحث «فداکاری علمی در حوزه‌های علمیه»؛ مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲۷، ص ۲۴۱. (محقق)

روح مجرد، ص ۱۰۲:

«آقای حاج سیّد هاشم بسیار از آقا سیّد حسن مسقطی یاد می‌نمودند و می‌فرمودند:

”آتش قوی داشت، و توحیدش عالی بود، و در بحث و تدریس حکمت استاد بود، و در مجادله چیره و تردست بود؛ کسی با او جرأت منازعه و بحث را نداشت، طرف را محکوم می‌کرد.

وی در صحن مطهر امیرالمؤمنین علیه السلام در نجف اشرف می‌نشست و طلاب را درس حکمت و عرفان می‌داد، و چنان شور و هیجانی برپا نموده بود که با دروس متین و استوار خود، روح توحید و خلوص و طهارت را در طلاب می‌دمید، و آنان را از دنیا إعراض داده و به سوی عقبی و عالم توحید حق سوق می‌داد.

اطرافیان مرحوم آیه الله سیّد ابوالحسن اصفهانی (قدّه) به ایشان رساندند که اگر او به دروس خود ادامه دهد، حوزه علمیه را منقلب به حوزه توحیدی می‌نماید، و همه طلاب را به عالم ربوبی حق و به حق عبودیت خود می‌رساند.

لهذا او تدریس علم حکمت الهی و عرفان را در نجف تحریم کرد، و به آقا سیّد حسن هم امر کرد تا به مسقط برای تبلیغ و ترویج برود.

آقا سیّد حسن ابداً میل نداشت از نجف اشرف خارج شود، و فراق مرحوم قاضی برای وی از اشکل مشکلات بود. بنابراین به خدمت استاد خود آقای قاضی عرض کرد: اجازه می‌فرمایید به درس ادامه دهم و اعتنایی به تحریم سیّد ننمایم، و در این راه توحید مبارزه کنم؟!«

مرحوم آیه الله قاضی به او فرمودند: طبق فرمان سیّد از نجف به سوی مسقط

و اگر مشاهده کرد افرادی در قبال تصمیم او ایستادگی می‌کنند و یا اینکه پشت سر او به دسیسه و اغوای افراد می‌پردازند، آنها را از خود

رهسپار شو! خداوند با توست، و تو را در هر جا که باشی رهبری می‌کند، و به مطلوب غایی و نهایت راه سلوک و اعلیٰ ذروه از قلّه توحید و معرفت می‌رساند. [ادامه در صفحه بعد]

^۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] سیّد حسن که اصفهانیّ الاصل بوده و به اصفهانی مشهور بود، به سوی مسقط به راه افتاد؛ و لهذا وی را مسقطی گویند. و در راه در میهمان‌خانه و مسافر‌خانه وارد نمی‌شد، در مسجد وارد می‌شد. چون به مسقط رسید، چنان ترویج و تبلیغی نموده که تمام اهل مسقط را مؤمن و موحد ساخته، و به راستی و صداقت و بی‌اعتنایی به زخارف مادی و تعینات صوری و اعتباری دعوت کرد؛ و همه وی را به مرشد کلّ و هادی سبل شناختند، و در برابر عظمت او عالم و جاهل، و مردم عامی و خواص، سر تسلیم فرود آوردند.

او در آخر عمر، پیوسته با دو لباس احرام زندگی می‌نمود، تا وی را از هند خواستند؛ او هم دعوت آنان را اجابت نموده و در راه مقصود، رهسپار آن دیار گشت. و باز در میان راه‌ها در مسافر‌خانه‌ها مسکن نمی‌گزید، بلکه در مساجد می‌رفت و بیتوته می‌نمود. در میان راه که بین دو شهر بود، چون می‌خواست از این شهر به آن شهر برود، با همان دو جامه احرام در مسجدی وی را یافتند که در حال سجده جان داده است. *

* حضرت آقای حاج سیّد محمد حسن قاضی - ادام الله ایام برکاته - آقازاده مرحوم قاضی - اعلی الله درجته - فرمودند: "خبر رحلت مرحوم مسقطی را به آقا سیّد ابوالحسن اصفهانی تلگراف نموده بودند، و ایشان هم پیام رحلت را توسط واسطه‌ای به مرحوم قاضی که در مدرسه هندی حجره داشتند، اعلام کردند. من داخل صحن مدرسه بودم و علامه آقای سیّد محمد حسین طباطبایی و آقا شیخ محمد تقی آملی و غیرهما از شاگردان مرحوم قاضی نیز در صحن بودند. هیچ‌یک از آنها جرأت نمود خبر ارتحال مسقطی را به حجره بالا به مرحوم قاضی برساند؛ زیرا می‌دانستند این خبر برای مرحوم قاضی با آن فرط علاقه به مسقطی غیر قابل تحمل است. لهذا حضرت آقای حدّاد را اختیار نمودند که وی این خبر را برساند؛ و چون آقای حدّاد این خبر را رسانید، مرحوم قاضی فرمودند: می‌دانم!"

طرد کند و براند و دیگر به بیت و جمع خود راه
ندهد. و بداند: کسب رضای الهی از جلب
رضای مخلوق بالاتر است و فقط باید هم و غم
خود را در جلب رضای معبود صرف کند و لو
بلغ ما بلغ. و از وسوسه شیاطین انس نهراسد و
از قلت پیروان و ارادتمندان نگران نشود.

و بداند که اگر برای رضای الهی قدم بردارد،

همه این احتمالات در فرا روی

او وجود دارد، و این مسائل برای همه بزرگان و برگزیدگان الهی اتفاق افتاده است؛ و لذا به استقبال مردم نباید دل خوش کند که روزی تبدیل به استبدار خواهد شد، و از سلام و صلوات و دعوت و پیشواز آنها نباید مغرور گردد که روزی به سبّ و دشنام و غیبت و تهمت و عزلت خواهد کشید.

شاخص پنجم: تبعیت از اراده و مشیت و تقدیر الهی

مرجع باید تابع اراده و مشیت و تقدیر الهی باشد، هرچه می خواهد بشود دیگر ارتباطی به او ندارد؛ خواه روزی مشیت پروردگار در اقبال آنام باشد و خواه روزی در ادبار آنان، هر دو یکی است. زیرا مقصود رضای او است نه رضا و تمنای نفس، و رضای او به خواست و اراده او بستگی دارد نه به خواست و اراده ما.

و همان طور که روزی فتح و ظفر نصیب مسلمین می کند، روز دیگر شکست را برای آنان به ارمغان می آورد.

بنابراین، مرجع نباید فقط خدا را در فتح ها و پیروزی ها بنگرد و در اقبال ها و سلام و صلوات ها مشاهده کند، که این دید، دید یک طرفه است و دید توحیدی نمی باشد؛ و لذا نباید

مردم را به سوی خود دعوت کند و از آنها بخواهد که از او تقلید نمایند. بزرگان همیشه از تصدی این گونه قضایا فرار می کردند و تا تکلیف الهی به طور روشن و شفاف متوجه آنان نمی شد، پذیرای آن نمی گشتند.

مشاهده حضرت حق در همه اسماء و صفات

او

مرجع باید خدا را در همه اسماء و صفاتش مشاهده کند تا نگرش او فراگیر باشد و اختصاص به بخشی از مراتب اراده او نداشته باشد؛ و برای وصول به این مرتبه باید به جنبه های عبادی و خلوت خود با خدای خویش بیشتر بیندیشد. بیداری در شب و راز و نیاز با پروردگار و صلاة اللیل را فراموش نکند، و از قرائت قرآن و تدبّر در معانی آن، و رسیدن به الهامات غیبیه در آناء اللیل و اطراف النهار

غفلت نورزد. در شبانه‌روز حداقل یک ساعت از وقت خود را به تفکر و تأمل در حالات و ارتباط خویش با خدای خود و گرفتاری‌های نفس‌آماره و اجتناب از دنیا و اهل دنیا بگذرانند. و به همان مقدار که به درس و بحث و رسیدگی به استفتائات مشغول است، در رسیدگی به امور فقرا و یتام و مستمندان و ارباب حوایج کوشا و مجدّد باشد و رفع حوایج آنان را رضایت محبوب بداند.

شاخص ششم: ارتباط با همه مذاهب و افراد در

سراسر جهان

از جمله وظایف مرجعیّت: ارتباط با همه مذاهب و افراد در سراسر جهان است. مرجع نه تنها نماینده خدا در ارتباط با احکام و تکالیف مسلمین است بلکه با تمامی افراد در اطراف و اکناف عالم باید رابطه داشته باشد، و پیام توحید را به گوش همه افراد برساند؛ زیرا آنان نیز بندگان خدا هستند و آنها نیز باید هدایت و راهنمایی شوند و به راه و آیین حق بازگردند، و در این راه از هر وسیله و ابزاری باید بهره‌گیرند تا سخنان ناگفته و ناشنیده به گوش آنان را، به سمع ایشان برسانند تا از مبانی توحید و دستورات راستین شرع محمدی اطلاع حاصل نمایند.

و زنهار که کلام یا رفتاری از ما سرزند که با مرام و منهاج اولیای دین سازگاری نداشته باشد! و آنها بین گفتار و رفتار ما دوئیّت و اختلاف مشاهده کنند و در پیشگاه عقل و فطرت خویش، نتوانند توجیه و تحلیل نمایند؛ که در این صورت عقابی سخت و عذابی الیم در انتظارمان خواهد بود؛ زیرا با پذیرش مسئولیّت تبلیغ و ارشاد، به هدم و اضمحلال شأن و موقعیّت مکتب و شریعت نبوی پرداخته‌ایم و باید به رسول خدا در روز بازپسین پاسخ دهیم، و ندای بیدار باش: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾^۱ را همیشه آویزه گوش خود نماییم.

شاخص هفتم: وصول به ملکه قدسی و طهارت

نفس و سرّ و قلب

بنابراین، با توجّه به شرایط و مطالبی که درباره مرجعیّت گفته شد، هیچ مفرّ و گریزی نیست از اینکه مرجع باید به ملکه قدسی و طهارت نفس و سرّ و قلب رسیده باشد و چشمان ملکوتی او، تمام زوایا و خفیّات و امور نامشهود و مسائل پشت پرده و حوادث آینده و نیّات مضمرة در نفوس و اهداف و مقاصد افراد و

^۱ سوره الصّافات (۳۷) آیه ۲۴.

مصلح و مفسد مردم را، به خوبی و بالعیان مشاهده کند؛ و تا انسان به این مرتبه نرسیده است، نسبت به تمام پیامدها و تبعات و عواقب احکام و دستوراتی که صادر می‌کند، چه دستورات شخصی و چه دستورات اجتماعی، در پیشگاه عدل الهی مسئول خواهد بود.^۱

إِلٰهِي فَاجْعَلْنَا مِنَ الَّذِينَ تَرَسَّخَتْ أَشْجَارُ
السُّوقِ إِلَيْكَ فِي حَدَائِقِ صُدُورِهِمْ وَ أَخَذَتْ
لَوْعَةَ مَحَبَّتِكَ بِمَجَامِعِ قُلُوبِهِمْ. فَهَمُّ إِلَى أَوْكَارِ
الْأَفْكَارِ يَاوُونَ، وَ فِي رِيَاضِ الْقُرْبِ وَ الْمُكَاشَفَةِ
يَرْتَعُونَ، وَ مِنْ حِيَاضِ الْمَحَبَّةِ بِكَأْسِ الْمُلَاطَفَةِ
يَكْرَعُونَ، وَ شَرَائِعِ الْمُصَافَاةِ يَرِدُونَ. قَدْ كُشِفَ
الْغِطَاءُ عَنْ أَبْصَارِهِمْ، وَ انْجَلَتْ ظُلْمَةُ الرَّيْبِ
عَنْ عَقَائِدِهِمْ وَ ضَمَائِرِهِمْ، وَ انْتَفَتِ مُخَالَجَةُ
الشُّكِّ عَنْ قُلُوبِهِمْ وَ سَرَائِرِهِمْ، وَ انْشَرَحَتْ
بِتَحْقِيقِ الْمَعْرِفَةِ صُدُورُهُمْ، وَ عَلَتْ لِسَبْقِ
السَّعَادَةِ فِي الزَّهَادَةِ هِمْمُهُمْ، وَ عَذُبَ فِي مَعِينِ
الْمُعَامَلَةِ شَرِبُهُمْ، وَ طَابَ فِي مَجْلِسِ الْأُنْسِ

۱ جهت اطلاع بیشتر بر لزوم طهارت نفس و سرّ برای حیات مقام مرجعیت، رجوع شود به کتاب حاضر، شاخص اول مرجعیت؛ ولایت فقیه، ج ۲، ص ۱۳۷ الی ۱۴۹؛ ج ۳، ص ۶۵؛ رساله بدیعه، ص ۱۴۷ الی ۱۸۲؛ نور ملکوت قرآن، ج ۲، ص ۳۲۴؛ اسرار ملکوت، ج ۲، ص ۳۹۴.

سِرُّهُمْ، وَ أَمِنَ فِي مَوْطِنِ الْمَخَافَةِ سِرِّبِهِمْ، وَ
اطْمَأَنَّتْ بِالرُّجُوعِ إِلَى رَبِّ الْأَرْيَابِ أَنْفُسُهُمْ...^۱

در اینجا به عرایض خود در خاتمه کتاب
نفیس و ثمین اجتهاد و تقلید از رشحات فیض
آثار قلم حضرت والد معظم - روحی فداه -
خاتمه می‌دهیم تا بیش از این باعث از دست
رفتن عرض خود و زحمت دوستان نشویم؛
گرچه نتوانستیم به آن مقصود و مرتبه‌ای که در
فکر و قلب و ضمیرمان درباره مرجعیت و
شرایط اجتهاد می‌گذرد، نایل شویم و آنچه را که
از زبان بزرگان در این مورد شنیده‌ایم به رشته
تحریر درآوریم. و به روح قدسی و نفس لاهوتی
آن بزرگ‌مرد عرصه توحید و فقاہت، درود
می‌فرستیم که بر همه تعلقات و لذات دنیوی و
هواها و هوس‌ها و مسئولیت‌های فریبنده و
موقعیت‌های جاذب و دل‌فریب و اغواگر، پشت
پا زد و دامن طاهر و مطهر خویش را از این
آلودگی‌ها و ارجاسی که شامل بسیاری از افراد
می‌شود، پاک نگه داشت؛ و با وجود حیازت
مرتبه اعلمیت بر تمامی اقران خود حتی بر اساتید
و مراجع وقت، به اندازه طرفه‌العینی حتی توهم

^۱ بحار الأنوار، ج ۹۱، ص ۱۵۰: المناجاة الثالثة عشر، مناجاة العارفين.

و تخیل مسئولیت مرجعیت عامه را به ذهن و ضمیر خود نیاورد، و بر این خواب‌ها و خیال‌ها، قهقهه مستانه می‌زد.

إنابه و استغاثه حضرت علامه طهرانی به

پیشگاه امام زمان برای مبتلا نشدن به مقام

مرجعیت

به یاد دارم گاهی می‌فرمود:

هنگام ورود به نجف اشرف برای ادامه تحصیل، وقتی با مسائل و جریانات روزمره و پیرامون خود برخورد کردم، به قصد زیارت سامراء و عسکرین به حرم مطهر امامین هم‌امین مشرف شدم و سپس به زیارت سرداب مطهر رفتم و دو رکعت نماز، هدیه به حضرت بقیة الله ارواحنا فداه نمودم، و به آن حضرت عرضه داشتم: یا بن رسول الله! اگر قرار است آمدن به عتبه مقدسه مولى الموالى امیرالمؤمنین علیه السلام برای تحصیل، منجر به پذیرش مرجعیت شود، مرا از این دنیا ببر که من طاقت قبول این چنین وظیفه و مسئولیتی در خود نمی‌بینم.

سپس می فرمود:

حقاً و واقعاً که آن حضرت ملتَمَس ما را اجابت فرمود و به احسن وجه، مسیر و راه ما را خود به دست گرفت و خود مقرر فرمود و در بهترین و نیکوترین جایگاه ما را فرود آورد.^۱

لِلَّهِ الْحَمْدُ وَ لَهُ الشُّكْرُ أَوَّلًا وَ آخِرًا وَ ظَاهِرًا وَ بَاطِنًا وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. وَ السَّلَامُ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ مَاتَ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا وَ السَّلَامُ عَلَى جَمِيعِ عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ.

قم المقدّسة

غرة جمادى الأولى سنة ١٤٣٤ هجرى قمرى

و أنا الرّاجى عفو ربّه السيّد محمّد محسن

الحسينى الطّهرانى

^۱ جهت اطلاع بیشتر بر این مطلب رجوع شود به مهر فروزان، ص ۵۳.