



ک ب) در سال دوم، به مباحث مربوط به تقلید اشاره کردیم و مباحثی را به عنوان مقدمات مطرح کردیم:

❖ مقدمه اول: معنای لغوی تقلید

❖ مقدمه دوم: تقلید در استعمالات شرعی

❖ مقدمه سوم: معنای اصطلاحی تقلید:

در این باره گفتیم:

۱. تقلید در اصطلاح فقهی، یکی از شقوق سه گانه ای است که یک مکلف به «وجوب تخییری عقلی» می تواند انتخاب کند و به سبب آن عقلاً خود را از عهده تکلیف الهی خارج نماید.

۲. و آن اقسام سه گانه عبارتند از «عمل به اجتهاد شخصی» و «عمل به اجتهاد مجتهدین دیگر» و «عمل به احتیاط».

۳. پس تقلید را باید مطابق اصطلاح به معنای «عمل مستند به فتوای مجتهد» به حساب آوریم، البته طبیعی است که چنین عملی متوقف بر علم (اخذ) و التزام مکلف به فتوای مجتهد است؛ چرا که اگر از فتوای مجتهد آگاه نباشد و به آن ملتزم نباشد، عمل خود را مستند به فتوای مجتهد نمی کند، البته ممکن است مکلف، در یک مسئله خاص عمل خود را مستند به فتوای مجتهدی کند ولی لازمه این کار، آن نیست که او خود را ملتزم کرده باشد که در همه اعمال مطابق نظر مجتهد عمل کند و به همین دلیل به نظر می رسد تحقق (و حجیت) تقلید وابسته به همان اندازه التزامی است که برای استناد یک عمل خاص لازم است.

(با توجه به آنچه گفتیم روشن است که عقلاً واجب نیست که مکلف در مسائلی که مبتلی به او نیست، یکی از شقوق ثلاثه (احتیاط، تقلید و اجتهاد) را انتخاب کند.)

۴. البته ممکن است با تسامح بتوان گفت تقلید عنوانی است برای «مقدمات عمل به اجتهاد مجتهدین دیگر» و لذا «فراگیری و التزام به اینکه اگر خواست در مسئله ای عمل کند، عمل خود را مستند به فتوای مجتهد مذکور می کند.» و یا «فراگیری به تنهایی» و یا «التزام مذکور به تنهایی» را هم به تسامح تقلید بدانیم.

۵. با توجه به آنچه گفتیم باید گفت:

در مسئله «بر مکلف واجب است که یا اجتهاد کند و یا تقلید کند و یا احتیاط نماید» و در مسئله «بر غیر مجتهد واجب است که یا تقلید کند و یا احتیاط نماید»، و در مسئله «بر غیر مجتهد اگر نمی تواند احتیاط کند، واجب است تقلید نماید»، مراد از تقلید، «عمل مستند به فتوای مجتهد» است.

ولی ممکن است مراد از تقلید در مسئله «بقاء بر تقلید میت» و یا مسائل دیگر، معنای تسامحی تقلید باشد.



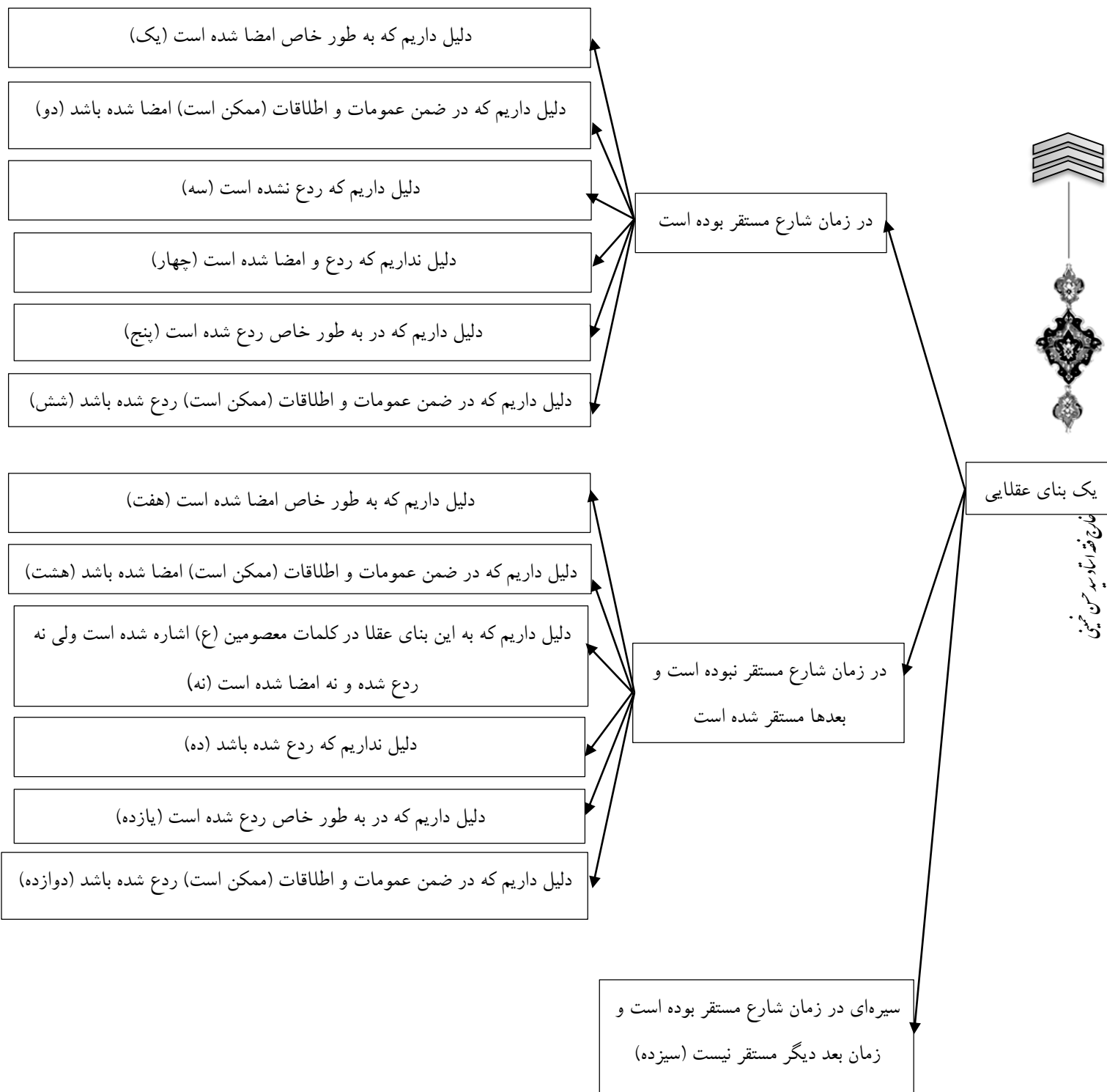
۶. توجه شود که وقتی می‌گوییم «تقلید عمل مستند به فتوای فقیه است»، باید به گونه‌ای این تعریف را لحاظ کنیم که شامل «عدم عمل» در جایی که به استناد فتوای مجتهد عملی صورت نگرفته است، هم بشود.

۷. همچنین توجه شود که اگر در مباحث آینده گفتیم در اعتقادات تقلید حرام است، مراد از تقلید در آن بحث یا «پذیرش نفسانی» است که نوعی عمل جوانحی است و یا اگر مراد التزام است، با آنچه در «تقلید در مسائل فقهی» مطرح می‌کنیم، تفاوت دارد.

کج (ج) در ادامه در سال دوم، مسائلی را مطرح کردیم:

❖ مسئله ۱: تقلید در مسائل فقهی جایز است.

در این مسئله بحثی را درباره بنای عقلا مطرح کردیم:



۱. در فرض (یک و دو) بی‌تردید بنای عقلا حجت است. مثال آن بنای عقلا در خبر واحد و بنای عقلا در اخذ به ظواهر است.
۲. در فرض (سه) هم می‌توان گفت «عدم ردع»، تقریر است و اگر احتمال تقیه و امثال ذلک مطرح نباشد، چنین بنای عقلایی هم امضا شده و حجت است.
۳. درباره فرض (چهار) سخن خواهیم گفت.



۴. بنای عقلا در فرض (پنج)، حجت نیست و مردود است. می‌توان برای این مورد، «بنای عقلا بر صحت ربا» را مثال زد که شارع از آن ردع کرده است.

۵. بنای عقلا در فرض (شش)، همان است که حضرت امام فرموده بودند، نمی‌توان شمول عمومات و اطلاقات را نسبت به آن پذیرفت و ردع چنین بناهایی محتاج تصریح است.

۶. بنای عقلا در فرض (هفت)، همان است که حضرت امام به عنوان راه حل دوم مطرح کردند و طبعاً چنین بنایی حجت است.

۷. فرض (هشت) را می‌توان هم حکم با فرض (هفت) دانست.

۸. اما فرق بین اقسام هفت تا دوازده:

گاهی از ناحیه ائمه (ع) نسبت به روزگار بعد از خودشان، ادله ای موجود است (مثل اینکه می‌فرمایند سیأتی علی امتی زمان ...)

و گاهی هیچ مطلبی را ایشان نسبت به روزگار بعد نگفته‌اند، اما با توجه به اینکه از نظر علم کلام، معتقدیم ائمه (ع) نسبت به آینده خبر داشته‌اند، می‌گوییم، آنها «بنای مستحده عقلایی» را می‌دانسته‌اند و از آن ردع نکرده‌اند (فرض ده)

اما در صورتی که روایاتی مثل (سیأتی) موجود است:

گاه در کلام ائمه (ع) آن بنا و روش مستحده، امضا شده است (فرض هفت)

و گاه در کلام ائمه (ع) آن بنا و روش مستحده، ردع شده است (فرض یازده)

و گاه ائمه (ع) علیرغم اینکه به آن اشاره کرده‌اند اما آن را ردع نکرده و نه آن را امضا کرده‌اند (فرض نه)

و گاه به آن «بنای مستحده» اشاره ندارند ولی عموماتی یا اطلاقاتی از ناحیه ایشان موجود است که می‌تواند

آن بنای مستحده را امضا کرد (فرض هشت) یا ردع کند (فرض دوازده)

۹. فرض (یازده) از بنای عقلا قطعاً حجت نیست.

۱۰. حجیت فرض (نه) را ممکن است بتوان با تقریر ثابت کرد.

۱۱. اما درباره حجیت فروض (چهار، ده، دوازده و سیزده) باید مستقلاً سخن گفت.

ما می‌گوییم:

۱. درباره حجیت یا عدم حجیت این چهار نوع از سیره، باید در جای خود در اصول بحث کرد.

۲. اما در ما نحن فیه، به نظر می‌رسد که «بنای عقلا در رجوع جاهل به عالم» یا از نوع (یک) است و یا از نوع

(سه) می‌باشد؛

در این باره به دو نحوه می‌توان استدلال کرد:



نحوه اول: اگرچه رجوع عوام شیعه به اصحاب ائمه (ع)، همانند رجوع امروز مقلدین به مجتهدین نیست و آن رجوع، رجوع به عالم وجدانی و یا قریب به وجدان است و رجوع در روزگار ما مراجعه به عالم تنزیلی (که ظن حجت را نازل منزله علم کرده است) می‌باشد، اما:

در همان روزگار عقلاً دارای یک بنای عملی دیگری هم بوده‌اند و در زندگی خود (غیر از حوزه احکام شرعیه) به عالم تنزیلی رجوع می‌کرده‌اند. به عنوان مثال مراجعه مردم به پزشک از قبیل مراجعه به عالم وجدانی نبوده است چرا که می‌فهمیده‌اند که بین پزشکان اختلاف است و می‌فهمیده‌اند که پزشک نسبت به کشف بیماری و طریق درمان، ظان است. ولی عقلاً می‌دانسته‌اند که اگر فرزندان خود را نزد پزشک ببرند، هرچند اگر بعداً کشف خلاف شود، در مقابل وجدان خود و در مقابل عقلاً، معذور هستند و مورد نکوهش واقع نمی‌شوند.

پس: چنین بنایی در میان عقلاً بوده است و این بنا حتماً در مرئی و منظر ائمه (ع) بوده و ائمه (ع) اگر نگوییم آن را به طور خاص امضا کرده‌اند، لاقلاً از آن ردع نکرده‌اند.

۳. ان قلت: «بنای مراجعه جاهل به عالم تنزیلی» در آن روزگار در امثال طب جاری بوده است و لذا شاید بتوان گفت «عقلاً بنا داشته‌اند که در طب به عالم تنزیلی رجوع کنند» و از این بنای عقلایی، نمی‌توان چنین استفاده کرد که در همه موارد دیگر هم عقلاً چنین بنایی داشته‌اند.

۴. قلت: بنای عقلایی رجوع به عالم تنزیلی فقط محدود به طب نبوده است و با توجه به اینکه در امثال نجوم، کشاورزی، صنعت و ... هم چنین بنایی موجود بوده است، می‌توان مطمئن بود که عقلاً بنایی خاص در طب نداشته‌اند و این بنا در تمام وجوه زندگی ایشان ساری بوده است.

۵. وقتی پذیرفته باشیم که «بنای عقلاً در رجوع به عالم تنزیلی» یک قاعده است که مصادیق متعدد دارد (رجوع به عالم تنزیلی طب، رجوع به عالم تنزیلی فقه، رجوع به عالم تنزیلی نجوم و ...) در این صورت اگر فارق عقلایی بین مصداق جدید با مصداق آن روزگار موجود باشد، می‌توان مانع از جریان حجیت نسبت به مصداق جدید شد، و الا حجیت در مصداق جدید هم جاری است.

۶. پس مثلاً اگر بنای عقلاً در آن زمان بر «مالک شدن کسی که حیازت می‌کند» بوده است، امروزه که ابزار تولید جدید پیدا شده است و یک نفر می‌تواند به مقدار بسیار وسیع حیازت کند (اگر بپذیریم که امروزه هم بنای عقلاً بر مالکیت حیازت کننده است)، نمی‌توان از امضای بنای عقلاً در آن روزگار، «مصداق مع الفارق یا احتمال الفارقیه» را نیز حجت دانست.^۱

نحوه دوم:

۱. ن ک: فقه العقود، حائری، ج ۱، ص ۹۰



عقلاً کلاً یک بنا بیشتر ندارند و آن هم رجوع جاهل به عالم است ولی مصداق این بنا در آن روزگار و در حوزه مسائل دینی، رجوع به عالم وجدانی بوده و امروز مصداق آن رجوع به عالم تنزیلی است.

ان قلت: چنانکه گفتیم، نمی‌توان از «امضای مصداق اقوی از بنای عقلاً که ظن بیشتری پدید می‌آورد»، به امضای «مصداق اضعف همان بنای عقلاً» را استفاده کرد.

قلت: اولاً معلوم نیست ظن حاصل برای مقلدین از مراجعه به مراجع امروز، کمتر از ظن حاصل برای عوام شیعه در زمان معصوم (ع) باشد.

ثانیاً: در بحث تقلید چون ملاک آن است که مقلد خود را ایمن از عذاب کند، اطمینان بلکه یقین به «ایمنی از عقاب اخروی در جایی که مقلد به فتوای مراجع امروز مراجعه می‌کند» همانند «اطمینان و یقین عوام شیعه در مراجعه به اصحاب ائمه (ع)» است. چرا که عقلاً در صورتی که جاهل به سبب مراجعه به عالم، مرتکب اشتباه شود، او را مذمت نکرده و مستحق عقاب نمی‌دانند.

ان قلت: ما باید ابتدا ثابت کنیم که مراجعه به فقیه تنزیلی حجت است تا بعد بگوییم مردم با مراجعه، اطمینان از حجیت دارند. به عبارت دیگر سخن ما درباره حجیت «ظن به حکم واقعی» است. (در صورتی که این ظن از نظر مجتهد به دست می‌آید).

قلت: مدعای ما آن است که مقلد در آن روزگار اطمینان داشت که مراجعه به عالم وجدانی، برای او حجت است و امروزه هم اطمینان دارد که مراجعه به عالم تنزیلی برای او حجت است. اما اینکه عالم وجدانی به واقع علم دارد و عالم تنزیلی علم ندارد و صرفاً ظن نوعی یا اصل عملی دارد، فرقی در نگاه مقلد ندارد. بلکه مقلد اگر در همان زمان به عالم مراجعه می‌کرد، چون مطمئن بود (به علت بنای عقلاً) می‌تواند در صورتی که اشتباه کرده باشد، حجت داشته باشد و همین در دوره معاصر هم صادق است.