

[بررسی جواز تقلید 1](#_Toc11677944)

[الف: بررسی محدوده استقلال عقل عامی 1](#_Toc11677945)

[ب: بررسی جواز تقلید بر اساس أدله 3](#_Toc11677946)

[الف: سیره عقلائیه 4](#_Toc11677947)

[مناقشه 4](#_Toc11677948)

[الف: ایجاد وثوق در غالب موارد رجوع به اهل خبره 4](#_Toc11677949)

[بررسی تفصیل محقق نائینی در مورد لزوم حصول وثوق از قول خبره بین اغراض شخصیه و مقام احتجاج 5](#_Toc11677950)

[ب: روشن نبودن امضای بنای عقلاء مبنی بر اعتماد به قول خبره 6](#_Toc11677951)

[دو راه برای احراز امضای بنای عقلاء مبنی بر اعتماد به قول خبره 6](#_Toc11677952)

[مناقشه 6](#_Toc11677953)

**موضوع**: بررسی جواز تقلید / اجتهاد و تقلید/ خاتمه

**خلاصه مباحث گذشته:**

بعد از اتمام مباحث مربوط به اجتهاد از قبیل اجتهاد مطلق و متجزی، علوم مورد نیاز در اجتهاد، فتوا در موارد عدم وجود علم وجدانی، بحث در تقلید خواهد بود که در مباحث پیشین تعریف لغوی و اصطلاحی تقلید مورد بررسی قرار گرفت و در ادامه ادله جواز تقلید بیان خواهد شد.

# بررسی جواز تقلید

جواز تقلید برای عامی از دو جهت قابل بحث است:

الف: چیزی که عقل عامی نسبت به آن مستقل است. ب: مقتضای موازین استنباط و أدله مجتهد برای جواز تقلید.

## الف: بررسی محدوده استقلال عقل عامی

صاحب کفایه در مورد مقداری که عقل عامی نسبت به آن مستقل است، فرموده اند: جواز تقلید و رجوع به عالم برای عامی، حکم بدیهی، جبلّی و فطری است و نیاز به دلیل ندارد؛ چون اگر نیاز به دلیل داشته باشد، عامی توانائی اقامه دلیل بر آن ندارد و اگر هم بخواهد در مورد جواز تقلید، از مجتهد تقلید کند، دور رخ خواهد داد؛ چون از اساس رجوع به مجتهد و اخذ حکم جواز تقلید از او محل اشکال و تردید است و در نتیجه امکان تقلید وجود نخواهد داشت. بنابراین تنها توجیه این است که جواز تقلید برای عامی حکم بدیهی فطری بوده باشد و در نتیجه حکم نظری نیست تا نیازمند اقامه دلیل باشد.

ایشان فرموده اند: لازم نیست که جواز تقلید ضروری دین باشد، بلکه احتمال وجوددارد که ضروری عقل باشد.[[1]](#footnote-1)

به نظر ما لازم است که عامی یقین داشته باشد که تقلید برای او جایز است و این یقین ممکن است از چند مورد حاصل شود: الف: تسالم فقهاء بر جواز تقلید ب: ارتکاز عقلائی یا ارتکاز متشرعی که عامی آن را باور کرده است. ج: تمامیت مقدمات انسداد در نزد عامی و در نظر گرفتن اینکه لازم است نسبت به احکامی که علم اجمالی وجود دارد، از عهده خارج شود و خارج شدن از عهده تکالیف به واسطه احتیاط، اجتهاد یا تقلید است، اما احتیاط تام به لحاظ اینکه تشخیص موارد احتیاط مشکل است، در بسیاری موارد در مورد عامی ممکن نیست و در فرضی هم که احتیاط ممکن است، عامی اطمینان خواهد داشت که شارع احتیاط را بر مردم واجب نکرده است و لذا عامی خواهد فهمید که احتیاط بر او واجب نیست. از طرف دیگر اجتهاد هم برای بسیاری از افراد ممکن نیست؛ چون رسیدن به اجتهاد نیازمند استعداد و اشتغال زمان طولانی به تحصیل است، علاوه بر اینکه در زمان تحصیل نیاز به تقلید وجود دارد. بنابراین عامی به این نتیجه می رسد که اجتهاد هم واجب عینی نیست. تنها تقلید باقی مانده و عامی می فهمد که تقلید برای او جایز است.

البته محقق عراقی فرموده اند: نتیجه مقدمات انسداد حجیت فتوای مجتهد نخواهد بود بلکه ممکن است که نتیجه مقدمات انسداد به این نحو باشد که عامی طبق ظن خود عمل خواهد کند ولو اینکه ظن او بر خلاف نظر مجتهد باشد.

به نظر ما کلام محقق عراقی صحیح نیست؛ چون مقصود از ظن، ظن شخصی نیست که چه بسا ناشی از مقدمات صحیح نباشد، بلکه مراد ظن نوعی است و ظن نوعی در حق عامی صرفا فتوای مجتهد است. اما ظن شخصی غیر نوعی اعتبار ندارد.

ما جایگزین کلام صاحب کفایه که جواز تقلید را حکم بدیهی عقلی و فطری دانستند، تعبیر می کنیم که باید عامی مشروعیت تقلید را در حق خود باور کرده و یقین داشته باشد ولو اینکه باور او ناشی از مواردی باشد که بیان شد.

مهم این است که به جهت دوری شدن، عامی در جواز تقلید، نمی تواند تقلید کند کما اینکه عامی در جواز تقلید از اعلم، نمی تواند از اعلم تقلید کند، بلکه باید یقین کند که فتوای اعلم ولو در مساله تقلید حجت است. اما در صورتی که ذهن او مشوش شده و احتمال دهد که فتوای اعلم حجت نباشد، دیگر نمی تواند به فتوای اعلم اعتماد کند بلکه باید احتیاط کند و این عدم جواز تقلید در مورد فرد غیر اعلم واضح تر خواهد بود؛ چون فتوای غیر اعلم به جواز تقلید از غیر اعلم اول الکلام و مشکوک الحجیه است و لذا جواز تقلید از او دوری خواهد شد که به این مطلب در مسأله 46 کتاب عروة الوثقی هم صریحا اشاره شده است.

بنابراین برای جواز تقلید، باید عامی جواز تقلید را باور داشته باشد و الا در صورتی که ذهن او مشوش شود، جواز تقلید قابل اثبات نخواهد بود.

## ب: بررسی جواز تقلید بر اساس أدله

قبل از طرح أدله جواز تقلید، به کلماتی از قدمای اصحاب اشاره می کنیم:

الف: سید مرتضی در کتاب الذریعه فرموده اند: «و الّذي يدلّ على حسن تقليد العاميّ للمفتي أنّه لا خلاف بين‏الأمّة قديما و حديثا في وجوب رجوع العاميّ إلى المفتي، و أنّه يلزمه قبول قوله، لأنّه غير متمكّن من العلم بأحكام الحوادث، و من خالف في ذلك كان خارقا للإجماع.»[[2]](#footnote-2)

ب: شیخ طوسی در کتاب عدة الاصول فرموده اند: «و امّا إذا لم يمكنه الاستدلال و يعجز عن البحث عن ذلك، فقد اختلف قول العلماء في ذلك. فحكي عن قوم من البغداديّين أنّهم قالوا: لا يجوز له أن يقلّد المفتي، و إنّما ينبغي أن يرجع إليه لينبّهه على طريقة العلم بالحادثة، و أنّ تقليده محرّم على كلّ حال، و سوّوا في ذلك بين أحكام الفروع و الأصول.

و ذهب البصريّون، و الفقهاء بأسرهم إلى أنّ العاميّ لا يجب عليه‏ الاستدلال و الاجتهاد، و أنّه يجوز له أن يقبل قول المفتي.

...

و الّذي نذهب إليه: أنّه يجوز للعاميّ الّذي لا يقدر على البحث و التّفتيش تقليد العالم.

يدلّ على ذلك: أنّي وجدت عامّة الطّائفة من عهد أمير المؤمنين عليه السّلام إلى زماننا هذا يرجعون إلى علمائها، و يستفتونهم في الأحكام و العبادات.»[[3]](#footnote-3)

در کلام شیخ طوسی مطلبی از بغدادیون نقل شده است که ظاهرا آنها از فقهاء نبوده بلکه متکلم بوده اند؛ چون شیخ طوسی در ادامه تعبیر «و ذهب البصريّون، و الفقهاء بأسرهم» به کار برده است که روشن می شود که بغدادیون و بصریون فقیه نبوده اند.

ج: ابن زهره در کتاب غنیه فرموده اند: «لا يجوز للمستفتي تقليد المفتي لأن التقليد قبيح و لأنّ الطائفة مجمعة على أنه لا يجوز العمل إلا بعلم و ليس لأحد أن يقول قيام الدليل و هو إجماع الطائفة على وجوب رجوع العامي إلى المفتي و العمل بقوله مع جواز الخطاء عليه يؤمن من الإقدام على القبيح و يقتضي استناد عمله إلى العلم لأنا لا نسلم إجماعهم على العمل بقوله مع جواز الخطاء عليه كيف و هو موضع الخلاف بل إنما أمروا برجوع العامي إلى المفتي فقط و أما ليعمل بقوله فلا». طبق این عبارت، ابن زهره تقلید را قبیح و ممنوع می دانند و بیان کرده اندکه عامی به فقیه رجوع می کند، اما قول او را تعبدا نمی پذیرد بلکه به بحث با او پرداخته تا علم به حکم شرعی پیدا کند.

بنابراین اینکه صاحب کفایه جواز تقلید را حکم مستقل عقل بدیهی و فطری دانسته اند، صحیح نیست؛ چون ایشان ادعای عقل بدیهی فطری کرده اند، در حالی که فقیه بزرگی مثل ابن زهره آن را انکار کرده اند و در نتیجه نمی توان حکم بدیهی فطری دانست بلکه تسالم فقهاء بر آن وجود دارد، علاوه بر اینکه ارتکاز عقلائی و متشرعی و مقدمات انسداد سبب می شود که عامی جواز تقلید را باور کند. با توجه به نکات ذکر شده برای جواز تقلید نمی توان به اجماع تمسک کرد بلکه باید ادله دیگر مورد بررسی قرار گیرد.

### الف: سیره عقلائیه

اولین دلیل برای جواز تقلید، سیره عقلائیه است که جاهل در فنون مختلف، به متخصص رجوع کرده و قول او را تعبدا مورد پذیرش قرار می دهد. این در حالی است که شارع هم این سیره عقلائیه را ردع نکرده است.

#### مناقشه

به نظر ما تمسک به سیره عقلائیه برای اثبات جواز تقلید صحیح نیست و دو اشکال به آن وارد است:

##### الف: ایجاد وثوق در غالب موارد رجوع به اهل خبره

اول اشکال در تمسک به سیره عقلائیه این است که ثابت نیست که عمل عقلاء به قول اهل خبره مثل طبیب، مهندس و مقوم از باب تعبد باشد، بلکه نوعا وثوق ایجاد می شود و لذا در صورتی که وثوق ایجاد نشود، ثابت نیست که عقلاء در اغراض لزومی خود قول متخصص را تعبدا بپذیرند.

البته در برخی موارد غرض لزومی وجود ندارد، مثل اینکه داروی مورد تجویز پزشک، مردد است که مفید بوده یا اثر نداشته باشد. در این صورت مؤثر نبودن دارو غرض لزومی را تفویت نمی کند، اما در صورتی که غرض لزومی وجود داشته باشد، مثل اینکه پزشک تجویز خارج کردن یک کلیه را داده و سخن او هم خلاف احتیاط باشد، در این صورت به کلام او تعبدا اعتماد نمی شود، بلکه اگر احتیاط ممکن باشد، طریق احتیاط لحاظ خواهد شد.

در اینجا لازم به ذکر است که آقای سیستانی در مورد پذیرش خبر ثقه، حصول وثوق را لازم دانسته اند، اما در مورد پذیرش قول خبره، حصول وثوق را لازم ندانسته و فرموده اند: بنای عقلاء بر این است که حتی در فرض حصول ظن هم به قول خبره عمل می کنند، در حالی که انصافا بنای عقلاء این گونه که آقای سیستانی فرموده اند، نیست.

###### بررسی تفصیل محقق نائینی در مورد لزوم حصول وثوق از قول خبره بین اغراض شخصیه و مقام احتجاج

مرحوم نائینی فرموده اند: عقلاء در اغراض شخصیه به دنبال وثوق هستند و لذا در مراجعه به پزشک که برای درمان خود یا فرزندان مراجعه می شود، غرض شخصی وجود دارد و لذا وثوق لازم است، اما باید سیره عقلاء در مقام احتجاج مورد لحاظ قرار گیرد که عقلاء در مقام احتجاج، به دنبال حصول وثوق نیستند، بلکه قول خبره را کافی می دانند. در صورتی هم که مشکلی رخ دهد، اخذ به قول متخصص را به عنوان عذر برای خود مطرح می کنند.

به نظر ما این فرمایش محقق نائینی ناتمام است؛ چون طبق کلام ایشان وقتی عبد فرزند خود را به نزد پزشک می برد، در صورتی که به هر دلیل از جمله آشنا بودن خود او با مسائل پزشکی، وثوق به کلام طبیب نداشته باشد، باید فرزند خود را به نزد پزشک دیگر ببرد تا اطمینان حاصل شود، اما در صورتی که عبد بخواهد پسر مولای خود را به نزد پزشک ببرد و به قول پزشک اطمینان نداشته و حتی گمان بر عدم صحت داشته باشد، دیگر فرزند مولی را به نزد پزشک دیگر نبرده و به قول همان پزشک اول اعتماد می کند. در صورت بروز هر گونه مشکل برای پسر مولی هم معذور خواهد بود، در حالی که به نظر ما وقتی مولی به این نحوه عملکرد عبد اطلاع پیدا کند، اعتراض خواهد کرد که عبد، نسبت به بیماری فرزند خود به جهت عدم اطمینان، به قول پزشک اول اعتماد نکرده و مراجعه به پزشک دیگر کرده است تا برای او اطمینان حاصل شود، اما نسبت به فرزند مولی صرفا به کلام یک پزشک اعتماد کرده است. بنابراین مولی اعتماد به کلام پزشک را از عبد خود نخواهد پذیرفت و محکوم شدن مولی در مقام احتجاج برای ما روشن نیست؛ چون احراز نشده است که عقلاء این فرد را که در امر شخصی خود دنبال وثوق و اطمینان بوده و در امر مولی به صرف کلام یک خبره اعتماد کرده است، معذور بدانند.

البته بعید نیست با توجه به اینکه مقام احتجاج مقام انضباط است، وثوق نوعی کافی باشد؛ یعنی اگر قول اهل خبره وثوق آور باشد، ولو اینکه برای شخص خاص وثوق حاصل نکند، مورد پذیرش عقلاء است و وثوق نوعی کافی است. اما در صورتی که وثوق نوعی حاصل نشده بلکه ظن نوعی بر خلاف آن باشد، روشن نیست که قول خبره خبره حجت باشد و لذا آقای وحید فرموده اند: در صورتی که ظن به خلاف وجود داشته باشد، حجت نخواهد بود. اما ما می گوئیم: حتی اگر به خلاف هم ایجاد نشده باشد، بلکه صرفا تردید ایجاد شده باشد، روشن نیست که در سیره عقلاء حجت باشد؛ چون همان طور که بیان شد گاهی غرض لزومی نیست و عقلاء در این موارد رجاءاً به قول خبره عمل می کنند، اما گاهی غرض لزومی بوده و تزاحم اغراض رخ داده می دهد و راه میسور دیگری غیر از عمل به قول خبره وجود ندارد. در این صورت هم از باب تزاحم اغراض به قول خبره عمل می شود. اما در صورتی که غرض لزومی بوده و امکان احتیاط یا تحصیل وثوق با مراجعه به خبره دیگر وجود داشته باشد، ثابت نیست که به قول خبره با فرض عدم وجود وثوق اعتماد کنند.

##### ب: روشن نبودن امضای بنای عقلاء مبنی بر اعتماد به قول خبره

اشکال دوم این است که فرضا عقلاء به صرف قول خبره اعتماد کنند، روشن نیست که شارع این بنای عقلاء را امضاء کرده باشد.

###### دو راه برای احراز امضای بنای عقلاء مبنی بر اعتماد به قول خبره

در بحوث فرموده اند: امضای شارع از دو راه قابل احراز است:

1. راه اول عقلی و مبتنی بر محال بودن نقض غرض است.

توضیح مطلب اینکه غرض معصوم تبلیغ احکام است و اگر مشاهده کند که در موردی بنای عقلاء احکام دین را دچار خطر کرده و تحدید می کند، مثل اینکه شارع مقدس مشاهده کند که عقلاء در احکام دین به فتوای فقیه اعتماد کرده و به خلاف واقع می افتند و خلاف غرض شارع است، سکوت نخواهد کرد؛ چون اگر سکوت کند، نقض غرض خواهد بود.

1. بیان دوم ظهور حال است که ظاهر حال معصوم علیه السلام در فرضی که بنای عقلائی را مشاهده کرده و سکوت می کند، این است که بنای عقلاء را پذیرفته و به آن راضی است؛ مثل اینکه پدری مشاهده می کند که فرزندش کاری انجام می دهد و در عین حال سکوت می کند. سکوت پدر ظاهر در این است که عملکرد فرزند خود را می پذیرد و الا سکوت نمی کرد. حال اگر این ظهور حال موجب یقین به رضایت امام علیه السلام به بنای عقلاء شود، در این صورت اشکالی وجود ندارد. اما در صورتی که این ظهور حال موجب یقین نشود، باید گفته شود که ظهور حال مانند سایر ظهورات حجت است.

ایشان در ادامه فرموده اند: با دو بیان ذکر شده ثابت می شود که لازم نیست که در زمان ائمه علیهم السلام سیره عملیه شکل گرفته باشد بلکه صرف ارتکاز عقلاء ولو اینکه اوسع از عمل آنها باشد، کافی است و لذا در صورتی که ارتکاز عقلاء خلاف اهداف باشد، سکوت معصوم علیه السلام نقص غرض و خلاف ظاهر حال است. البته در صورتی که ارتکاز عقلائی مستحدث و شکل گرفته در عصر غیبت باشد، مثل ارتکاز بر حق التألیف، سکوت معصوم علیه السلام در زمان خودش نقض غرض و خلاف ظاهر حال او نیست.

مناقشه

این فرمایش بحوث دارای اشکال است. ایشان فرمودند: سکوت معصوم علیه السلام و عدم ردع ایشان در صورتی که بنای عقلاء بر خلاف اهداف دین باشد، نقض غرض است. پاسخ این مطلب این است که غرض معصوم برای ما روشن نیست. به عنوان مثال در روایتی امام علیه السلام سوال کردن را لازم دانسته است، اما وقتی راوی از لزوم پاسخ بر امام علیه السلام سوال کرده اند، امام علیه السلام در پاسخ تعبیر «لَيْسَ عَلَيْنَا الْجَوَابُ إِنْ شِئْنَا أَجَبْنَا وَ إِنْ شِئْنَا أَمْسَكْنَا.»[[4]](#footnote-4) استفاده کرده اند. بنابراین روشن نیست که وظیفه معصوم علیه السلام این باشد که بدون سؤال سائلین از هر بناء و ارتکاز عقلائی که بر خلاف اهداف دین است، ردع کند. امام علیه السلام مصالح را مطلع هستند و لذا ایشان می دانند که آیا از این بنای عقلائی باید ردع شود یا اینکه ردع از آن به آینده واگذار گردد. ائمه علیهم السلام با بدعت ها مبارزه می کردند، اما در مورد بنای عقلائی چه بسا در حال حاضر مصلحت نباشد که امام علیه السلام ردع کنند و لذا آن را به آینده واگذار کرده اند. در صورتی هم که بناء عقلائی به نحوی باشد که موجب اندراس دین باشد، واضح است که چنین بناء عقلایی صحیح نیست و نیاز به ردع و تنبّه ندارد. بنابراین دلیل اول ناتمام است.

در مورد ظهور حال هم می گوئیم: در صورتی که یک سیره عملیه به نحوی در عمل عقلاء رایج باشد که به مرآی و منظر ائمه علیهم السلام رسیده و در عین حال ائمه علیهم السلام سکوت کنند، وثوق حاصل می شود که ائمه علیهم السلام این بنای عقلائی را می پذیرند. برای این نحو بنای عقلائی می توان به چانه زنی در معاملات مثال زد که در همه عرف ها چانه زنی صورت می گیرد و امام علیه السلام هم منع نکرده اند. در این صورت اطمینان حاصل می شود که امام علیه السلام راضی بوده اند، اما سیره های عقلائی که بعد از مدت ها فکر به ذهن می رسد، مثل بحث ضمان حبس حرّ کسوب که مرحوم آقای خویی در کتاب بیع فرموده اند: به سیره عقلائیه حبس حرّ کسوب موجب ضمان است و در کتاب اجاره فرموده اند: قطعا سیره عقلائیه بر ضمان حبس حرّ کسوب وجود ندارد، این نحو سیره ها واضحه نیست. اما در مورد اینکه سکوت ائمه علیهم السلام موجب ظهور حال در امضای آنها خواهد بود و همچنین اینکه در صورت عدم حصول علم آیا این ظهور حال حجت است، در جلسه آینده بررسی خواهد شد.

1. [کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج1، ص472.](http://lib.eshia.ir/27004/1/472/حبلیا) [↑](#footnote-ref-1)
2. [الذریعة الی اصول الشریعة، السید الشریف المرتضی، ج2، ص320.](http://lib.eshia.ir/13072/2/320/حسن) [↑](#footnote-ref-2)
3. [عدة الأصول، شیخ طوسی، ج2، ص729.](http://lib.eshia.ir/13035/2/729/البصریون) [↑](#footnote-ref-3)
4. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج1، ص222.](http://lib.eshia.ir/11005/1/222/اجبنا) [↑](#footnote-ref-4)