



Invalidation of Obligatory Action without Imitation and Caution in the Crucible of Critique

Ehsan Nazari¹ | Morteza Asgari² | Sayed Abolghasem Hosseini Zaidi³

1. Corresponding Author, PhD Student, department of Quran and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, A Graduate of the Third Level Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: ehsan.nazari1375@yahoo.com

2. PhD Student, department of Qur'an and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, A Graduate of the Third Level, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: askari.morteza1375@gmail.com

3. Associate Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: hoseini.zeydi@razavi.ac.ir

Abstract

One of the issues raised under the topics of "ijtihād and taqlīd" is the invalidity of an obligatory act in the absence of taqlīd and caution, which almost all Shi'a jurists believe is invalid. The need to address this issue is because a person, after years of acting without imitation and caution, decides to perform actions with imitation of a mujtahid or caution from then on. Now, if his past deeds are invalid, he will suffer a lot of hardship to make up for his past deeds. In this article, in an analytical-descriptive method and citing library sources, the theories and arguments of Shi'a jurists have been criticized, and the basic question has been answered that, "in the case of action without imitation and caution, are all the past actions of the obligee (mukallaf) are considered void and should be made up for?" "And what is the criterion of the validity or invalidity of such a person's action the opinion of the mujtahid during the action or during the recourse?" By examining the evidence, it has been concluded that if such an action is in accordance with the facts or in accordance with the opinion of one of the two mujtahids during the action and during the reference (valid evidence), it is permissible and valid and does not require the compensation of past actions.

Keywords: ijtihād, taqlī, caution, general action, correctness, void.

Cite this article: Nazari, E., Asgari, M., & Hosseini Zaidi, S. A. (2024). Invalidation of Obligatory Action without Imitation and Caution in the Crucible of Critique. *Jurisprudence and the Fundamentals of the Islamic Law*, 57 (1), 71-92. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jjfil.2024.373231.669655>



Article Type: Research Paper

Received: 27-Feb-2024

Received in revised form: 21-Jun-2024

Accepted: 21-Jul-2024

Published online: 25-Oct-2024

بطلان عمل مکلف بدون تقلید و احتیاط در بوته نقد

احسان نظری^۱ | مرتضی عسگری^۲ | سید ابوالقاسم حسینی زیدی^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکترا، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دانش آموخته سطح سه، حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: ehsan.nazari1375@yahoo.com
۲. دانشجوی دکترا، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دانش آموخته سطح سه، حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: askari.morteza1375@gmail.com
۳. دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: hoseini.zeydi@razavi.ac.ir

چکیده

یکی از مسائل مطرح در ذیل مباحث «اجتهاد و تقلید» مسأله بطلان عمل مکلف در صورت عدم تقلید و احتیاط است که تقریباً همه فقهاء شیعه قائل به بطلان چنین عملی شده‌اند. ضرورت پرداختن به این مسأله از آن جهت است که شخصی پس از سال‌ها عمل بدون تقلید و احتیاط، تصمیم می‌گیرد که زین پس اعمال خود را همراه با تقلید از مجتهد یا احتیاط انجام دهد، حال اگر اعمال گذشته او باطل باشد، وی دچار مشقت بسیار برای قضاء و جبران اعمال گذشته خود می‌شود. در این مقاله به روش تحلیلی - توصیفی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای به نقد نظریات و ادله فقهای شیعه پرداخته شده و به این سوال اساسی پاسخ داده‌است که «آیا در صورت عمل بدون تقلید و احتیاط تمامی اعمال گذشته مکلف باطل بوده و باید قضاء کند؟ و ملاک صحت یا بطلان عمل چنین فردی، نظر مجتهد حین العمل است یا حین الرجوع؟» با بررسی ادله نتیجه گرفته شده‌است که در صورتی که چنین عملی مطابق با واقع یا مطابق با نظر یکی از دو مجتهد حین العمل و حین الرجوع (حجت معتبر) باشد، جایز و صحیح است و نیازی به قضاء اعمال گذشته خود ندارد.

کلیدواژه‌ها: اجتهاد، احتیاط، بطلان، تقلید، صحت، عمل عامی.

استناد: نظری، احسان، عسگری، مرتضی، و حسینی زیدی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۳). بطلان عمل مکلف بدون تقلید و احتیاط در بوته نقد. فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۵۷ (۱)، ۷۱-۹۲.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۸

© نویسندگان

بازنگری: ۱۴۰۳/۰۴/۰۱ DOI: <https://doi.org/10.22059/jjfil.2024.373231.669655>

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۳۱

انتشار: ۱۴۰۳/۰۸/۰۴



مقدمه

مرحوم سید کاظم یزدی صاحب کتاب العروه الوثقی در مسئله هفتم فرموده است: «عمل العامی بلا تقلید و لا احتیاط، باطل» (یزدی، ۱۴۰۹: ج ۱: ۴) مقصود از «عامی» مقابل مجتهد است؛ یعنی کسی که درجه اجتهاد در شریعت و احکام را ندارد، هرچند در دانش دیگری از شخصیت‌های برجسته باشد. به همین دلیل در مسئله مذکور سخنی از «اجتهاد» نشده است؛ زیرا فرض در جایی است که مکلف غیر مجتهد است؛ که در این صورت یا باید تقلید کند یا احتیاط. حال اگر چنین شخصی در انجام عمل، نه تقلید کند و نه احتیاط، بنابر نظر جمهور فقهاء امامیه، عمل وی باطل است.

حال مسئله اساسی از آن جهت است که شخصی پس از سال‌ها عمل بدون تقلید و احتیاط، تصمیم می‌گیرد که زین پس، اعمال خود را همراه با تقلید از مجتهد یا احتیاط انجام دهد. بر این اساس، سوال این است که آیا تمامی اعمال گذشته او باطل بوده و باید قضاء کند؟ سوال دیگر این‌که؛ ملاک صحت یا بطلان عمل او، نظر مجتهد حین العمل است یا حین الرجوع؟ در مقاله پیش‌رو به روش تحلیلی-توصیفی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای و بررسی نظریات فقهاء امامیه و نقد و بررسی ادله آنان، در صدد پاسخ به سوالات فوق هستیم.

پیشینه پژوهش

در خصوص حکم «بطلان عمل عامی بدون تقلید و اجتهاد» و ادله آن، مقاله مستقلی یافت نشد؛ هر چند در درس‌های خارج فقیهان به این مطلب پرداخته شده است. لکن ضرورت دارد که دیدگاه فقهاء در بطلان چنین عملی و ادله آنان بررسی شود.

۱. مفهوم شناسی

در این قسمت مفهوم دو واژه «بطلان عمل» و «احتیاط» تبیین می‌شود.

۱-۱. بررسی مفهوم «بطلان عمل»

بطلان و فساد به دو قسم واقعی و ظاهری تقسیم می‌شود. مقصود از بطلان ظاهری، منطبق نبودن عمل با حجت است و رابطه آن با «بطلان واقعی» عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی ممکن است گاهی با بطلان واقعی منطبق باشد، هم‌چون بطلان نماز در صورت فقدان یکی از ارکان آن که حجت می‌گوید رکوع رکن است و نماز بدون رکوع در شرایط اختیار باطل است که این، هم بطلان ظاهری است و هم واقعی. ممکن است گاهی حکمی بطلان واقعی داشته باشد ولی چون مطابق با حجت عمل شده است، بطلان ظاهری نداشته است مثل اینکه فرض شود نماز جمعه در عصر غیبت جایز نبوده ولی مکلف به جای نماز ظهر، نماز جمعه خوانده است.

بطلان ظاهری نیز به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. بطلان ظاهری که برای مجتهد یا مقلد وجود دارد؛ یعنی مجتهد بر اساس رأی خویش یا مقلد بر اساس نظر مرجع خود به حجّتی رسیده است، ولی بر خلاف آن عمل می‌کند که ممکن است این بطلان ظاهری، واقعی هم باشد یا نباشد.

۲. گاهی بطلان ظاهری، منسوب به خلاف یک امر خاص نیست، بلکه بطلان به خاطر این است که خلاف تکلیف عقلی عمل کرده است؛ عقل می‌گوید که باید یا مجتهد باشید یا مقلد یا محتاط، که آن شخص هیچ‌کدام از این‌ها را عمل نکرده است. لذا مراد از بطلان در این مسئله همین قسم است. (نک. حائری، ۱۴۲۵: ۱؛ ۴۷: ۱؛ مشکینی، ۱۳۹۲: ۱؛ ۱۰۳: ۱؛ سند، ۱۳۹۴: ۱؛ ۱۰۳: ۱)

بطلان اعمال فاقد اجزاء و شرایط مأمور به از لحاظ ظاهری و واقعی به سه قسم تقسیم می‌شود: الف) بطلان ظاهری، که این حالت غالب است. (بطلان ظاهری از نگاه عامل) ب) بطلانی که از نگاه عمل‌کننده بطلان واقعی است، ولی از نگاه بیرونی می‌تواند بطلان ظاهری باشد. (در موارد قطع در غیر ضروریات) ج) بطلانی که علاوه بر اینکه بطلان ظاهری است، واقعاً هم بطلان است و شخص و افراد بیرون نیز، آن را بطلان می‌دانند. (ضروریات و بدیهیات) قطعاً مقصود از بطلان در محلّ بحث، اعمّ از قسم اول و دوم است، چراکه در ضروریات و بدیهیات تقلید و احتیاط راه ندارد.

۲-۱. بررسی مفهوم «احتیاط»

احتیاط از باب افتعال، برگرفته از «حاط یحوط حوطاً» اجوف واوی است؛ به معنای نگهداری، دقت و عمل به استوارترین روش. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳؛ ۲۷۶؛ ابن منظور، بی‌تا: ج ۷: ۲۹۷) با توجه به کاربرد این واژه در فراگیری و نگهداری، دقت فراگیر را می‌رساند.

احتیاط در سخنان فقیهان با عبارتهای گوناگون تعریف شده است. برخی احتیاط را انجام و یا ترک هر چیزی که باعث یقین به انجام واجب و ترک حرام و به حقیقت پیوستن هدف و رسیدن به واقع باشد، دانسته‌اند. (تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۹۵) و برخی دیگر آن را انجام هر چیزی که ممکن است دارای مصلحت باشد، دانسته‌اند، با یقین به این که هیچ‌زیانی در آن نیست و یا ترک چیزی که ممکن است زیانی داشته باشد، با یقین به این که هیچ‌گونه مصلحت و فائده‌ای در آن وجود ندارد. (مشکینی، ۱۴۱۳: ۴؛ ۱۴۲: ۴؛ اجتهادی، ۱۴۰۰: ۲؛ ۳۱۰؛ بادکوبه‌ای، ۱۴۱۸: ۳؛ ۳۸۵)

به نظر می‌رسد می‌توان در تعریف آن گفت: احتیاط، عبارت است از عمل به روشی فراگیر، به دیگر سخن، هر کاری که گمان می‌رود در به حقیقت پیوستن و رسیدن انسان به واقع، نقش داشته باشد، انجام شود و هر کاری که گمان می‌رود انسان از واقع دور شود و سبب شود که هدف از دست برود، ترک شود، به گونه‌ای که پس از به کارگیری این روش، انسان در رسیدن به واقع، انجام وظیفه، به حقیقت پیوستن هدف و برآورده شدن خواسته مولا، جزم بیابد. (حسینی، ۱۳۸۰: ج ۲۹ و ۳۰: ۱۵۵)

۲. بررسی حکم عمل بدون تقلید و احتیاط

در میان فقهاء دو قول کلی نسبت به عمل بدون تقلید و احتیاط دیده می‌شود؛ برخی عمل بدون تقلید و احتیاط را مطلقاً باطل دانسته‌اند (حکیم، ۱۳۷۴: ج ۱: ۱۰؛ نک. عراقی، ۱۳۳۹: ۱۴) و گروهی دیگر با قیود و شرائطی خاص عمل بدون تقلید و احتیاط را باطل می‌دانند که این دسته خود به دو گروه تقسیم شده که هر گروه خود شاخصه و ویژگی‌های خاصی را دارند.

برخی اگر عمل مطابق با فتوای مجتهد معین یا مطابق با نظر مجتهد - غیر معین - نباشد را باطل می‌دانند، خواه مطابقت با واقع داشته باشد یا خیر. (نک. عراقی، بی‌تا: ۹؛ صافی گلپایگانی، ۱۳۸۵: ۶۱) برخی دیگر، عملی که مطابقت با واقع نداشته باشد را صحیح نمی‌دانند، خواه مطابقت با نظر مجتهد داشته باشد یا نداشته باشد. (شیرازی، ۱۴۲: ق: ۶؛ حائری، ۱۴۲۵: ج ۱: ۴۷)

البته برخی دیگر بر این قید، ویژگی دیگری را افزوده‌اند:

۱. بطلان عمل در صورت عدم مطابقت با واقع و عدم مطابقت با نظر مجتهد. (اسماعیل پور

قمشه‌ای، ۱۴۱۶: ق: ۴؛ علوی گرگانی، ۱۴۲۷: ۸)

۲. بطلان عمل در صورت عدم موافقت با واقع و عدم تمسُّی قصد قربت در عبادات. (تبریزی،

۱۳۶۲: ۱۳۷)

۳. قول به صحّت در صورت مطابقت با واقع و حجّت. (حائری، ۱۳۸۱: ج ۱: ۲۵؛ صدر ۱۴۳۴:

ج ۱۳: ۱۵؛ عراقی ۱۳۳۹: ۱۴؛ حسینی شهرستانی، ۱۳۹۵: ۳۹)

۴. قول به عدم جواز اکتفاء به آن عمل و وجوب احراز مطابقت با واقع و حجّت فعلی. (یزدی،

بی‌تا: ۱۶/۱)

لازم به ذکر است که تناسب این بحث با مبحث صحیح و اعم، همان ثمره‌ای است که تمام اصولیان برای این مبحث بیان کردند که در صورت شک، امکان تمسک به اصله الاطلاق وجود دارد. (رک:

مظفر، ۱۳۷۰: ۳۴)

۲-۱. ادله بطلان عمل بدون تقلید و احتیاط

۲-۱-۱. دلیل اول: قاعدة اشتغال و احتیاط

اشتغال یقینی نیازمند برائت یقینی است؛ به این معنا که اگر ذمه ما به تکلیفی مشغول شد تا زمانی که یقین به برائت از تکلیف و خروج تکلیف از ذمه پیدا نکرده‌ایم، تکلیف به حال خود باقی است. البته یقینی که در اینجا گفته می‌شود به همان معنای حجت است؛ به عبارت دیگر؛ اینکه اشتغال یقینی نیازمند برائت یقینی است، به این معنا است که اگر علم یا حجت معتبر ذمه شما را مشغول کرد، باید با دلیل و حجت معتبر از این تکلیف خارج شوید. (حسینی، ۲۰۰۷: ۵۲؛ حسینی، ۱۴۱۵: ۲۸؛ بدری،

۱۴۲۸: ۶۳)

اگر علم اجمالی یا احتمال تکلیف نیز باشد، اجرای قاعده فوق منجز است و ذمه شخص را مشغول می‌سازد و باید به نحوی پی ببرد که آیا تکلیف دارد یا خیر؟ عقل حکم می‌کند که باید از سه طریق؛ اجتهاد، تقلید یا احتیاط به آن پی برد. اگر عملی را از غیر این سه طریق انجام دهد عقل حکم می‌کند که این راه رفته شده براءت یقینیه نمی‌آورد. بنابراین اگر عمل بدون تقلید و احتیاط انجام گیرد عمل باطل است چراکه براءت یقینی از ذمه حاصل نشده است. (حائری، ۱۳۸۱: ج ۱: ۲۵؛ تبریزی، ۱۳۶۲: ۱۳۷) این دلیل بر طبق حکم عقل است.

۲-۱-۲. دلیل دوم: وجوب تعلّم و ادله آن

دلیل شرعی بر بطلان عمل بدون تقلید و احتیاط، ادله‌ای است که به وجوب تعلّم دلالت می‌کند که منشأ این ادله در حقیقت به دست آوردن حجّت برای در امان ماندن از عقاب مولا است و کسی که از غیر سه طریق اجتهاد، تقلید و احتیاط، عمل کند، از روی علم عمل نکرده است و ایمن از عقاب نیست. (رک. حائری، ۱۴۲۵: ج ۱: ۴۷) به عبارت دیگر استدلال این است که اگر کسی عملش را بدون اجتهاد یا تقلید و یا احتیاط انجام داد، طبق ادله وجوب تعلّم، بدون علم عمل کرده است و مستحقّ عقاب است و در نتیجه عملش نیز باطل است.

برای اثبات وجوب تعلّم به آیات و روایاتی استناد شده است که در ذیل به مهم‌ترین آنان می‌پردازیم؛ لکن باید توجه داشت که عقاب مولا تنها در صورتی است که متعلّق وجوب یک امر مولوی باشد. (خویی، ۱۴۱۷: ج ۲: ۳۹۵) بنابراین تنها در صورتی استدلال به این آیات و روایات برای اثبات وجوب تعلّم و استدلال به آن برای بطلان عمل مکلف بدون تقلید و احتیاط صحیح خواهد بود که بتوان مولوی بودن وجوب تعلّم را از این آیات و روایات استفاده نمود.

۲-۱-۲-۱. ادله قرآنی

۱. آیات ۴۳ سوره نحل و ۷ سوره انبیاء: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل/۴۳؛ انبیاء/۷) در این آیه آنچه محل استدلال است، ذیل آیه است، «فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» در این آیه دو بحث مطرح است؛ یک بحث این است که مخاطب این آیه کیست؟ دو احتمال مطرح شده است:

یک احتمال این است که منظور؛ خود پیامبر (ص) و قومش است. این نظریه را علامه طباطبایی (ره) انتخاب کرده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۲: ۳۷۴) اما احتمال دوم این است که خطاب این آیه، مشرکین است. (نک. طبرسی، بی‌تا: ج ۱۳: ۲۶۳)

بحث دیگر اینکه؛ «اهل ذکر» کیست؟ در این باره، چهار احتمال مطرح است: کسانی که به تاریخ گذشتگان آگاهند، اهل کتاب، اهل قرآن (مسلمانان)، پیامبر و اهل بیت (ع). (همان)

آنچه که مورد استشهاد در این آیه شریفه است، این است که در این آیه، فرمان به پرسشگری، در قالب صیغه امر آمده است و بر وجوب دلالت دارد. وجوب تعلّم در فرضی است که احتمال الزام و

همچنین احتمال ابتلاء شخص به حکم باشد؛ پس اطلاعات ادله وجوب تعلم از غیر این صورت انصراف دارد؛ اما مواردی که شخص احتمال دهد حکم الزامی و مورد ابتلاء وجود دارد، مشمول اطلاق ادله وجوب تعلم است؛ از این رو، شخص باید سؤال نماید و احکام الزامی را یاد بگیرد. (اعرافی، ۱۳۹۸: ج ۲: ۴۷) لکن قید «إِنَّ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» دلالت بر وجوب ارشادی «تعلم» دارد نه مولوی، به خلاف آیاتی که وجوب شرعی را مطرح می کند که در آن قیدهایی مانند «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» آمده است.

۲. آیه ۱۲۲ توبه: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ».

در این آیه شریفه، به نحو اجمال می فهماند که لازم نیست همه مردم به جهاد بروند، بلکه باید یک گروه خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بیایند و در دین تفقه پیدا کنند و بعد قومشان را انذار کنند. در این آیه شریفه نیز غایت دوم، یعنی «لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ»، دلالت بر ارشادی بودن «وجوب تفقه در دین» می کند. زیرا در آیه شریفه گفته نشده است که صرفاً خودشان یاد بگیرند، بلکه گفته شده است، یاد بگیرند تا انذار کنند، پس آن چیزی که در آیه شریفه بدان تأکید شده است، «یاد گرفتن برای انذار کردن» است نه صرف «تعلم».

۲-۲-۱-۲. ادلة روایی

روایاتی بر وجوب تعلم دلالت دارد که نیازمند بررسی است.

۱. روایت اول: «أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي الْحُسَيْنِ الْفَارِسِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص طَلَبُ الْعِلْمِ قَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَلَا إِنَّ اللَّهَ يَجِبُ بَغَاةَ الْعِلْمِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱: ۳۰)

بررسی سندی

علی بن ابراهیم بن هاشم القمی، مورد وثوق است (علامه حلی، ۱۴۰۲: ۱۰۰؛ حلی، ۱۳۴۲: ۲۳۷) و نجاشی از او این گونه یاد کرده است: «ثقة في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۰)

ابراهیم بن هاشم نیز اولین کسی بوده که حدیث کوفیین را در قم نشر داده (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۶؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۱۱) و علامه قول ارجح را قبول قول او دانسته است (علامه حلی، ۱۴۰۲: ۴) که دلالت بر وثاقت وی می کند.

حسن بن ابی الحسین الفارسی نیز مجهول است و جرح و تعدیلی از او در کتب رجالی ذکر نشده است.

عبد الرحمن بن زید؛ شیخ طوسی او را در شمار اصحاب امام صادق علیه السلام آورده است. (طوسی، ۱۴۲۷: ۲۳۶) رجال شناسان اهل سنت عبدالرحمان بن زید را در شمار محدثان ضعیف ذکر کرده اند (عسقلانی، ۱۴۰۶: ۳۴۰) که می تواند قرینه ای بر وثاقت وی در نزد امامیه باشد.

زید بن اسلم که شیخ طوسی او را از اصحاب امام سجاد علیه السلام برشمرده و گفته است: او با حضرت نشست‌های بسیاری داشت. (طوسی، ۱۴۲۷: ۱۱۴) او از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نیز حدیث نقل کرده است و از همین رو آیت‌الله خوبی (ره) بعید می‌داند که زید آزاد شده، عمر باشد. (خوبی، ۱۳۷۲: ۸؛ ۳۴۶) ابن داوود حلی او را در زمره معتمدین قرار داده است. (حلی، ۱۳۴۲: ۹)

همان‌طور که از بررسی سندی روایت مشخص شد، به دلیل مجهول بودن حسن بن ابی‌الحسین الفارسی حدیث ضعیف است و به صورت تک روایت معتبر وجود ندارد؛ اما کثرت آن به قدر استفاضه است و برای اطمینان به صدور قدر متیقن آن کافی است.

بررسی دلالی

مرحوم کلینی (ره) در کتاب «الکافی» بابی با عنوان «باب فرض العلم و وجوب طلبه» گشوده است و نه روایت در آن ذکر کرده است. (نک. کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱: ۳۰-۳۲) که از این عنوان می‌توان «وجوب تعلّم» از منظر ایشان را فهم نمود؛ چراکه از نظر امامیه تعبیر به «فرض» همسان «وجوب» است گرچه تفاوت اندکی نیز دارند. فرض و واجب در لغت، در موارد متعددی، بویژه اگر جداگانه استعمال و استفاده شوند، به معنای قطع و تعیین است (قرشی، ۱۴۱۲ق: ج ۵: ۱۶۱) و معنای اصطلاحی آن نیز به معنای واجب بودن متعلق‌شان است. فرق فرض و واجب این است که فرض با جعل جاعل است، ولی «واجب» احتمال دارد بدون جعل باشد (و یک حکم عقلی باشد) مثل وجوب شکر مُنعم، که از احکام عقلی است، بنابراین نسبت‌شان عموم و خصوص مطلق است (همان: ج ۲: ۱۶۲) به این معنا که هر فرضی واجب است ولی هر واجبی، فرض (به معنای جعل شارع) نیست.

بر اساس این روایات، تحصیل معارف ضروری و مبتلابه دین (در هر سه شاخه عقاید، اخلاق و احکام) در سطح عمومی و غیر تخصصی (غیر اجتهادی) واجب عینی است. (اعرافی، ۱۳۹۵: ج ۲: ۱۸۱) لکن آیت‌الله خوبی (ره) معتقدند این روایت دلالت بر وجوب نفسی «تعلّم» نمی‌کند. (خوبی، ۱۴۱۸: ج ۵: ۵؛ همو، ۱۴۱۱: ۸) گرچه دلیلی بر این مدّعی خود اقامه نمی‌کنند. در این روایت، قرینه روشنی بر وجوب شرعی «تعلّم» وجود دارد که عبارت است از کلمه «مسلم». درست است که طلب علم از منظر عقل نیز شایسته است اما زمانی که مسلمانان خطاب قرار می‌گیرند، قرینه‌ای بر وجوب شرعی بودن آن است. اما اینکه این وجوب شرعی نفسی است یا غیری، در اصول فقه گفته شده است که اگر یک واجبی در شریعت وجوب شرعی آن مسلم است، اما امر دائر بین این است که این وجوب، وجوب نفسی است یا وجوب غیری است. أصالة الاطلاق، اقتضای نفسی بودن این وجوب را دارد. چراکه واجب نفسی برای نفسی بودن نیاز به بیان زائد و نیاز به قرینه اضافی ندارد، اما واجب غیری برای غیری بودنش بیان زائد لازم دارد. (نائینی، ۱۳۷۶: ج ۱: ۲۲۱؛ آخوند خراسانی، ۱۴۳۰: ج ۱: ۲۰۳؛ بجنوردی، ۱۳۸۰: ج ۱: ۲۹۱؛ انصاری، ۱۴۰۴: ۶۷؛ خوبی، ۱۴۱۷: ج ۲: ۳۸۲) لذا به ضمیمه این قاعده اصولی، از این روایت، وجوب شرعی نفسی را استفاده می‌کنیم. در خصوص عبارت «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ بُغَاةَ الْعِلْمِ» نیز واژه «يُحِبُّ» به وجوب شرعی نفسی بودن «تعلّم» ضروری وارد نمی‌سازد؛ زیرا

استعمال واژگانی همچون «یحِبُّ»، «یصلَحُ» و «ینبَغی» در وجوب بیش از استحباب است. همان‌گونه که استعمال «یکره» در روایات به معنای حرمت، بیش‌تر از کراهت است. (خویی، ۱۴۱۸: ج ۲۷: ۲۰۹) و همان‌گونه که عبارت «لا أَحَبَّ» دلالت بر حرمت دارد و نه جواز. (همان: ج ۲۸: ۵۰۴)

۲. **روایت دوم:** «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الرَّبِيعِ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِالتَّقْوَى فِي دِينِ اللَّهِ وَ لَا تَكُونُوا أَعْرَابًا فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَّقَهُ فِي دِينِ اللَّهِ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَمْ يَزَكَّ لَهُ عَمَلًا». (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۱/۱)

بررسی سندی

در سند این روایت، چهار نفر وجود دارد؛

اولین کسی که در سلسله روایت است، «حسین بن محمد» است. ایشان از راویان مشترک است؛ اما هر جا مرحوم کلینی از حسین بن محمد روایت را نقل می‌کند، مراد «حسین بن محمد بن عامری اشعری» است و ثقة امامی دانسته شده است. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۶۶؛ علامه حلی، ۱۴۰۲: ۵۲) اما «جعفر بن محمد» بین هفتاد و هفت نفر مشترک است. (خویی، ۱۳۷۲: ج ۵: ۶۴) اما چون از «قاسم بن ربیع» نقل کرده است، مشخص می‌شود که مقصود «جعفر بن محمد بن مالک» است که نجاشی او را فاسد المذهب و ابن غضائری او را کذاب و غالی دانسته‌اند. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۲؛ ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۴۸) در مقابل شیخ طوسی او را توثیق نموده است. (طوسی، ۱۴۲۷: ۴۱۸) گرچه در علم رجال گفته شده است که در صورت تعارض بین نجاشی و شیخ طوسی، قول و نظریه نجاشی مقدم می‌شود. (سبحانی، ۱۴۲۱: ۶۲) چرا که شیخ در علوم مختلف تالیف دارد و قدرت علمی او در چندین علم تقسیم شده، لذا نقض و ایراد بر او نیز فراوان است؛ اما نجاشی تمام هم‌خویش را در این علم به کار گرفته است. اما در اینجا نسبت به «جعفر بن محمد»، قرائن متعددی بر توثیقش وجود دارد؛ یعنی قرائنی وجود دارد که در جای خودش مطرح شده که این شخص موثق است؛ زیرا منشأ تضعیف ابن غضائری و نجاشی نقل معجزات و کرامات و امور غیر طبیعی از سوی جعفر بن محمد بن مالک در مورد امام زمان (ع) است؛ چنانکه از عبارت شیخ طوسی که درباره راوی نوشته است: «روی فی مولد القائم (ع) أعاجیب» فهمیده می‌شود. (طوسی، ۱۴۲۷: ۴۱۸) که با توجه به حدیث‌شناس بودن شیخ طوسی، نقل این روایات موجب تضعیف وی نمی‌شود.

«قاسم بن ربیع» نیز ضعیف است و امامی بودن او اثبات نگشته است. (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۸۶؛

علامه حلی، ۱۴۰۲: ۲۴۸)

اما «مفضل بن عمر» نیز از راویان مورد اختلاف است. به طور کلی سه دیدگاه درباره وثاقت وی

وجود دارد:

برخی رجالیان متقدم مانند ابن غضائری، نجاشی و علامه حلی او را ضعیف، فاسد المذهب، مضطرب الروایة، مرتفع القول، خطابی و ... دانسته‌اند. (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۸۷؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۶؛ علامه حلی، ۱۴۰۲: ۱۴۱: ۲۵۸)

بزرگانی مانند شیخ مفید در ارشاد و شیخ طوسی، در کتاب الغیبة، مفضل را از بزرگان اصحاب امام صادق علیه السلام از خواص ایشان و از فقهای صالحین دانسته‌اند. (مفید، الف ۱۴۱۳: ۲: ۲۱۶؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۳۴۶) بسیاری از رجالیان متاخر نیز او را شخصی موثق و دارای اعتقادات صحیح می‌دانند و با نقل روایاتی که در مدح «مفضل بن عمر» است و نسبت‌سنجی آن‌ها در مقابل روایات ذم او و همچنین جمع‌آوری قراین و شواهد متعددی او را از اتهاماتی هم چون غلو، خطابی بودن و اضطراب روایت و ... میزبان کرده‌اند. (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲: ۷: ۴۷۷؛ مازندرانی، ۱۴۱۶: ۶: ۳۱۰؛ علیاری تبریزی، ۱۴۱۲: ۷: ۷۰؛ مامقانی، بی‌تا: ۳: ۲۳۸؛ شوشتری، ۱۴۱۰: ۹: ۹۳؛ خوبی، ۱۳۷۲: ۱۹: ۳۱۵)

برخی نیز درباره وثاقت یا عدم وثاقت او سکوت کرده‌اند؛ گرچه شیخ طوسی در «الغیبه»، او را ذیل ممدوحین از وکلاء ائمه (ع) آورده‌است؛ (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۴۶) لکن در «الفهرست» فقط وصیت و کتاب او را نقل می‌کند (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۷۲) و در کتاب رجال او را یک‌بار از اصحاب امام صادق و بار دیگر از اصحاب امام کاظم می‌داند ولی متعرض وثاقت یا ضعف او نمی‌شود. (همو، ۱۴۲۷: ۳۰۷ و ۳۴۳) کشی نیز در کتاب رجال خود به‌طور کلی روایاتی که در مدح او وارد شده و هم روایاتی که در ذم اوست را نقل می‌کند و نتیجه‌گیری نمی‌کند. (نک. کشی، ۱۴۰۴: ۶۱۲-۶۲۱)

با این دسته‌بندی مشخص می‌شود، کسانی که «مفضل بن عمر» را ضعیف دانسته‌اند به این دلیل بوده که او را فاسد المذهب و غالی پنداشته‌اند. شیخ طوسی در «عده الاصول» نسبت به غلاة فرموده‌اند: افراد غالی اگر دو حالت داشته باشند؛ حالت استقامت و حالت غلو و انحراف، به آنچه که در حالت استقامت نقل می‌کنند، عمل می‌شود. بلکه ادعا می‌کنند که طایفه امامیه چنین برخوردی دارند. (طوسی، ۱۴۱۷: ۱: ۱۵۱) با این بیان، می‌توان روایات «مفضل بن عمر» پیش از انحراف و در حال استقامت عقیده وی را پذیرفت.

روایت از لحاظ سندی، به دلیل تضعیف «قاسم بن ربیع»، ضعیف است، گرچه محتوای آن قابل پذیرش است.

بررسی دلالی

عبارت «علیکم» در این حدیث، ظهور در الزام دارد؛ سپس می‌فرماید: «ولا تكون اعرابا»؛ مثل اعراب بادیه نشین نباشید. بعد فرموده‌است کسی که به دین خدا نظر نکند خداوند در قیامت به او نظر نمی‌کند.

روایت از دو جهت ظهور در وجوب شرعی نفسی مولوی دارد: یکی کلمه «علیکم بالتفقه» که ظهور در وجوب دارد. دیگر این که، در اصول فقه گفته شده است که واجباتی که وجوبش نفسی مولوی است، بر مخالفتش عقاب وجود دارد، بر خلاف وجوب گیری و واجب طریقی که بر مخالفتش عقاب وجود ندارد. (خویی، ۱۴۱۷ق: ج ۲: ۳۹۵) اینکه در روایت آمده است: «لم ينظر الله إليه يوم القيامة»، این کنایه از سخط و غضب خداوند است، و این قرینه می شود که این واجب، واجب مولوی است.

۳. **تعارض بدوی ادله وجوب تعلم:** در مرحله اول ممکن است به ذهن برسد که بین این روایات و آیات تعارض وجود دارد. زیرا آیات مطرح شده دلالت بر ارشادی بودن وجوب تعلم داشت ولی روایات بر وجوب شرعی نفسی دلالت می کرد. برای رفع این تعارض باید دید که آیا ظهور آیات، در مدلولش اقوی است یا روایات؟

با دقت در می یابیم که ظهور آیات در مدلولش، اقوی از ظهور روایات، است. یعنی وجوب تعلم و تفقه، یک وجوب نفسی مولوی نیست، بلکه وجوب ارشادی است زیرا در آیه اول قید «ان کنتم لا تعلمون» آمده است که یک قرینه لئی و عقلی است؛ یعنی آیه شریفه می گوید که تعلم واجب است، اگر نمی دانند، پس اگر بدانند دیگر معنا ندارد که بخواهند یاد بگیرند. این قرینه لئی و عقلی را نیز باید در روایات مذکور در نظر گرفت و این قرینه دلالت بر ارشادی بودن این وجوب دارد. چنان که علامه طباطبایی بدان تصریح کرده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۲: ۳۷۶)

از طرفی دیگر اگر وجوب تفقه و تعلم یک وجوب مولوی شرعی نفسی بود، سوال این است که در زمان حضرت ائمه علیهم السلام همه به دنبال تفقه نمی رفتند، از طرفی هیچ قرینه بر آن نداریم، که ائمه علیهم السلام اینها را تارک یک واجب تلقی کرده باشد، اگر وجوب تعلم و تفقه شرعی مولوی بود، باید ائمه علیهم السلام برای همه بیان می کردند و می فرمودند که اگر کسی تعلم و تفقه را ترک کند، ترک واجب کرده است، در حالی که این را فرموده است، بلکه به نحو کلی فرموده که اگر کسی این را ترک کند می شود مانند اعراب بادیه نشین.

به بیان روشن تر سیره متشرعه در زمان ائمه بر این نبوده که همه مردم تفقه پیدا کنند، و آنها مورد نهی ائمه علیهم السلام قرار نگرفته اند و این قرینه است بر اینکه وجوب تعلم و تفقه، وجوب شرعی نفسی و مولوی نیست.

بنابراین استدلال به ادله وجوب تعلم برای اثبات بطلان عمل مکلف بدون تقلید و احتیاط صحیح نیست. زیرا وجوب تعلم یک امر مولوی نیست بلکه ارشادی است و ترک امر ارشادی عقاب ندارد. پس نمی توان گفت که اگر کسی عملش را بدون اجتهاد یا تقلید و یا احتیاط انجام داد، طبق ادله وجوب تعلم، بدون علم عمل کرده است و مستحق عقاب است و در نتیجه عملش باطل است. آن سان که برخی بر بطلان چنین عملی این گونه استدلال کرده اند. (رک. حائری، ۱۴۲۵: ج ۱: ۴۷)

۲-۱-۳. دلیل سوم: استصحاب بقاء تکلیف مولا

مفروض این است که شخصی - هرچند به صورت اجمالی - می‌داند که برای او از ناحیه مولا تکالیفی وجود دارد. در مواردی که مکلف یقین به وجود یک تکلیف دارد، باید از طریق راه‌های سه گانه - اجتهاد، تقلید و احتیاط - این تکالیف را بیاموزد و عمل کند. حال مکلف از غیر این طریق، عملی را انجام داده‌است و شک می‌کند که آیا تکلیف او ساقط شده‌است یا خیر، در این جا محل جریان استصحاب است و حکم می‌شود که تکلیف او همچنان باقی است. (حائری، ۱۴۲۵: ج ۱: ۴۷) این در واقع همان قاعد «اشتغال یقینی بستدعی برائت الیقینی» است، لکن بر اساس استصحاب. در جریان استصحاب در محلّ مذکور چند نقد و تأمل وجود دارد:

۲-۱-۳-۱. اشکال اول: اخص بودن دلیل از مدعا

دلیل اخص از مدعا است چراکه در محلّ بحث دو حالت متصور است: حالت اول: مکلف، اصل وجود تکلیف را در جای خودش می‌داند، اما چگونگی عمل آن را نمی‌داند.

حالت دوم: مکلف اصل وجود امر از سمت شارع را نمی‌داند لکن از آنجا که قبل از فحص است، احتمال هم منجز است.

در حالت اول، قاعده اشتغال و ادله وجوب تعلّم وجود دارند و نوبت به جریان اصل استصحاب نمی‌رسد؛ بنابراین دلیل استصحاب، تمام دایره بحث را در بر نمی‌گیرد بلکه جایی که علمی به سابقه امر وجود دارد شامل می‌شود، و الا در جایی که علم وجود ندارد و یا اینکه علم اجمالی بزرگی است که نسبت به اینجا نمی‌داند تکلیفی هست یا خیر نمی‌تواند استصحاب کند. (اعراف، درس خارج فقه، اجتهاد و تقلید، جلسه ۳۱)

۲-۱-۳-۲. اشکال دوم: جریان اصول عملیه پس از فحص

در احکام، تمامی اصول عملیه از جمله «استصحاب» پس از فحص از تکلیف، اصل، جریان پیدا می‌کند. (میرزای قمی، ۱۴۳۰: ج ۱: ۱۱۹؛ نایینی، ۱۳۷۶: ج ۳: ۳۲۷؛ نایینی، ۱۳۵۲: ج ۱: ۴۸۰-۴۸۱ و ۴۸۶؛ تبریزی، ۱۳۸۷: ج ۳: ۳۷۸) در محلّ بحث، مکلف نه اجتهاد کرده‌است و نه تقلید و نه احتیاط. به بیان دیگر، مکلف از هیچ یک از طریق معتبر از تکلیف فحص ننموده‌است. پس اصلاً جای جریان «استصحاب» نیست تا با تمسک به آن، بقاء تکلیف را نتیجه بگیریم. مضافاً اینکه فحص، کار مجتهد است و فرض مسئله این است که مکلف عامی است.

مرحوم مرتضی حائری بر این مطلب اشکال کرده‌است که در جریان استصحاب باید قائل به تفصیل شد و استصحاب برای رفع حکم و استصحاب برای بقاء حکم تفاوت دارد. لزوم فحص پیش از استصحاب تنها در مورد اول جریان دارد، اما استصحاب مثبت حکم پیش از فحص جاری است به خصوص آنکه با ادله وجوب تعلّم علم اجمالی به ثبوت حکم داریم. (حائری، ۱۴۲۵: ج ۱: ۴۶) در

پاسخ باید گفت که این مسئله مبتنی بر مبنا است و ما همچون مشهور اصولیون قائل به فحص پیش از جریان استصحاب به نحو مطلق هستیم و با علم اجمالی به ثبوت حکم نمی‌توان استصحاب جاری نمود. بنابراین تمسک به استصحاب بر بطلان عمل عامی در مسئله مورد پذیرش نیست.

۲-۲. صورتهای مسئله و بررسی آن

عمل عامی بدون تقلید و احتیاط در سه صورت قابل بررسی است:

یک. حکم عمل جاهل مقصر ملتفت

دو. حکم عمل جاهل مقصر غافل

سه. حکم عمل جاهل قاصر غافل (یزدی، ۱۴۰۹: ج ۱: ۷؛ خمینی، ۱۳۹۲: ج ۱: ۷)

لکن چون دو فرض از اینها حکمشان یکی است ما این موضوع را در دو مقام پیگیری می‌کنیم. البته در این مسئله ما صرفاً از صحت و بطلان عمل جاهل قاصر و مقصر بدون تقلید بحث می‌کنیم و بحث از استحقاق عقاب و وظیفه آنان در این مجال نمی‌گنجد. همچنین در این مسئله از صحت و بطلان اعمالی بحث می‌کنیم که دارای اثر عملی از حیث اداء و قضاء باشند. و روشن است که مقصود از عمل جاهل نیز، عمل در تعبدیات است نه در توصیلات.

۲-۲-۱. حکم عمل جاهل مقصر ملتفت

در این صورت مسئله دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول: بطلان عمل عامی مطلقاً، چه عمل مطابق با واقع باشد و چه نباشد. (یزدی، ۱۴۰۹:

ج ۱: ۷)

دیدگاه دوم (دیدگاه مشهور): بطلان عمل عامی در صورت عدم مطابقت با واقع یا فتوای مجتهد جایز التقلید. (خمینی، ۱۳۹۲: ج ۱: ۷؛ حکیم، ۱۳۷۴: ج ۱: ۳۵؛ حسینی شبر، ۱۳۸۳: ج ۱: ۲۴؛ حائری، ۱۳۸۱: ج ۱: ۵۵؛ حسینی شهرستانی، ۱۳۹۵: ۶۹)

۲-۲-۱-۱. دلیل اول: عدم تمشی قصد قربت

جاهل مقصر ملتفت، نمی‌تواند قصد قربت کند و قصد قربت از او متمشی نمی‌شود، چراکه جاهل مقصر ملتفت کسی است که احتمال وجود حکم را می‌دهد و بر اساس این احتمال تردید دارد که آنچه را که انجام می‌دهد متعلق امر واقع شده یا نه، به همین علت دیگر نمی‌تواند قصد امتثال امر کند. (سند، ۱۳۹۴: ج ۱: ۳۷۶؛ فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۹۴: ۲۰۵؛ حسینی شهرستانی، ۱۳۹۵: ۶۸)

این دلیل تمام نیست؛ زیرا آنچه که مقوم عبادیت یک عمل است، این است که انسان عمل را به داعی امر الهی انجام دهد؛ یعنی صرفاً به این جهت که خدا امر کرده اتیان کند و اغراض دیگری در کار نباشد. کسی که جاهل است و احتمال وجود حکم را می‌دهد، - اگرچه تمکن از رجوع به مجتهد برای کشف حکم هم داشته باشد - عملی را که انجام می‌دهد برخاسته از احتمال امر الهی است. حال اگر عمل او مطابق با واقع باشد؛ یعنی مأمور به با مأمی به مطابق است و قصد امتثال هم کرده است،

بنابراین وجهی برای بطلان عمل وجود ندارد. (نک. حکیم، ۱۳۷۴: ج ۱: ۳۵-۳۶؛ حائری، ۱۴۲۵: ج ۱: ۸۱)

۲-۱-۲-۲. دلیل دوم: عدم کفایت امتثال تقدیری

دلیل دوم مطلبی است که مرحوم شیخ انصاری (ره) بیان کرده است که، کسی که جاهل مقصر است و به جهلش هم التفات دارد، هم احتمال می دهد که این عملش مطابق با مأمور به واقعی باشد، و هم ممکن است چنین نباشد، حال اگر بخواهد این عمل را انجام دهد و به همین هم اکتفاء کند و عمل را بر فرض اینکه درواقع امر به این عمل تعلق پیدا کرده است اتیان می کند، در نتیجه اتیانش به عمل علی تقدیر واحد است. درحالی که چنین چیزی برای امتثال کافی نیست، بلکه برای امتثال باید اتیان علی جمیع التقادیر باشد. (انصاری، ۱۴۱۶: ج ۲: ۴۵۵)

این دلیل برمی گردد به اینکه امتثال تقدیری، کافی نیست، در نقد این دلیل باید گفت که در جای خودش ثابت شده که امتثال تقدیری در نزد عقلا نیز کافی است. در امتثال اتیان همین مقدار کافی است که عمل مطابق با مأمور به باشد. حال اگر در این امتثال شك کنیم و بگوییم: شرط هست که این عمل علی جمیع التقادیر باشد، درواقع شك ما برمی گردد به اینکه آیا شیء زائدی در امتثال معتبر است یا نه؟ که اینجا اصالة البرائه عقلی و نقلی جریان پیدا می کند و نتیجه این می شود که مطلق امتثال، حتی امتثال تقدیری کافی است. اگر مکلف قصد امتثال تقدیری می کند و نه قصد امتثال به نحو مطلق، همین مقدار در باب امتثال کفایت می کند. (صدر، ۱۴۲۰ق: ۲۵۶؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۶ق: ج ۲: ۲۴۹) و همین مقدار که مکلف به دنبال احراز واجب و اتیان آن برای رضای خداوند بوده است، کفایت می کند زیرا احراز ظنی نیز یکی از دو قسم احراز واجب است. (سبحانی، ۱۴۲۴: ج ۳: ۵۴۳)

۲-۱-۲-۳. دلیل سوم: ادعای اجماع

دلیل سوم ادعای اجماعی است که مرحوم شیخ انصاری (ره) از سید رضی و سید مرتضی نقل کرده، که اجماع داریم بر بطلان نماز کسی که احکام نماز را نمی داند. سپس این اجماع را به جاهل مقصر نیز تسری داده است. (انصاری، ۱۴۰۴: ۴۹)

این دلیل از سه جهت مخدوش است:

یک. این اجماع، اجماع منقول واحد است و اجماع منقول حجیتی ندارد و ادله حجیت خبر واحد شامل آن نمی شود. (حسینی، ۲۰۰۷: ۱۴؛ بدری، ۱۴۲۸: ۴۴؛ سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۷۱؛ جزایری، ۱۴۱۵: ۳۸۶)

دو. این اجماع، اجماع مدرکی یا محتمل المدرکیه است که هیچ کدام حجیت ندارد. (هلال، ۱۴۲۴: ۱۴؛ بدری، ۱۴۲۸: ۴۴)

سه. «بطالان» در کلام سید رضی و سید مرتضی به این معنا است که مادامی که مطابقتش با واقع مشخص نشده است، حکم بطلان دارد، اما اگر مطابقتش با واقع برای ما کشف شد، در اینجا دیگر عنوان بطلان را ندارد، نه اینکه مطلقاً باطل باشد. (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۹۴: ۲۰۸)

۲-۱-۲. دلیل چهارم: ادعای اجماع بر بطلان در خصوص جاهل مقصر

در این دلیل به خصوص بر بطلان در خصوص جاهل مقصر ادعا اجماع شده است. برخلاف دلیل قبل که ادعا اجماع در مسئله دیگری را به این مورد تسری داده بودند. (نک. حسینی شیرازی، ۱۴۲۶: ج ۲: ۲۴۴)

همه نقدهایی که بر دلیل سوم ارائه شد، بر این دلیل نیز صادق است. بنابراین اگر عمل جاهل مقصر ملتفت مطابق با واقع یا فتوای مجتهد جایز التقلید بود، عمل او صحیح است.

۲-۲-۲. حکم جاهل قاصر و جاهل مقصر غافل

جاهل قاصر یعنی کسی که نسبت به مسئله جهل دارد، اما تمکن از اینکه به يك مجتهد رجوع کرده و به فتوایش عمل کند ندارد، اما بالاخره عملی را انجام می‌دهد. جاهل مقصر غافل نیز یعنی کسی که نمی‌داند و تمکن از رجوع به مجتهد هم دارد، اما نسبت به جهل خودش غافل است. اگر در جاهل مقصر ملتفت در صورت تطابق عمل با واقع یا نظر مجتهد جایز التقلید، قائل به صحت شدیم، در این مقام باید به طریق اولی قائل به صحت شویم. و نیز اشکال عدم تمشی قصد قربت در صورت مذکور جریان ندارد.

اما امثال مرحوم یزدی (ره) که در صورت پیشین، قائل به بطلان مطلق شده بودند، در این مورد فتوا داده است؛ اگر عمل جاهل قاصر یا مقصر غافل مطابق فتوای مجتهدی باشد که الان می‌خواهد به او رجوع کند، این عمل صحیح است و احتیاط استحبابی هم بر این است که این عمل مطابق با فتوای مجتهد حین العمل هم باشد. (یزدی، ۱۴۰۹: ج ۱: ۷)

۲-۲-۳. مراد از مطابقت با فتوای مجتهد

در مواردی که مطابقت با فتوای مجتهد ملاک قرار گرفته است، آیا مجتهد حین العمل منظور است یا مجتهد فعلی یعنی مجتهدی که الآن به او رجوع می‌کند؟ به طور کلی در این مسئله سه دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول: انحصار مطابقت با فتوای مجتهد حین الرجوع. (یزدی، ۱۴۰۹: ج ۱: ۷؛ خوئی ۱۴۱۱: ۱۳۰)

دیدگاه دوم: انحصار مطابقت با فتوای مجتهد حین العمل. (اصفهانی، ۱۴۱۶: ج ۳: ۱۸۸؛ فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۹۴: ۲۱۱)

دیدگاه سوم: بیان مجمل و حمل بر کفایت احد الأمرین. (خمینی، ۱۳۹۲: ج ۱: ۷؛ خمینی، ۱۳۷۶: ۱۳)

قابل توجه است که تمام این نظریات بنا بر نظریه مخطئه قابل بیان است و بررسی موضوع بنا بر نظر مصوبه نیاز به تحقیق مستقلی دارد.

۲-۳-۱. ادله قائلین به انحصار مطابقت با فتوای مجتهد حین الرجوع

مجتهد هر فتوا و نظری که بدهد، حکم واقعی از آنچه که در واقع ثبت شده، تغییری پیدا نمی‌کند. فتوای مجتهد و تقلید از او بنا بر مبنای طریقت، طریقی است برای اینکه يك مکلف را به واقع برساند. شخصی که جاهل قاصر یا مقصر غافل بوده، الان شك می‌کند که این اعمالش صحیح بوده یا نه؟ یعنی زمان ابتلاء این شخص الآن است. بنابراین باید به مجتهد خودش در این زمان رجوع کند. همچنین نمی‌تواند به مجتهد سابق رجوع کند؛ چراکه مجتهد سابق ممکن است فوت شده باشد، لذا اگر بخواهد به او رجوع کند، تقلید از او، تقلید ابتدایی از میت می‌شود که جایز نیست و یا ممکن است بر مجتهد سابق، نسیان عارض شده باشد که محل به تقلید است. فتوای مجتهد فعلی نیز هم نسبت به اعمال سابقه اعتبار دارد و هم نسبت به اعمال لاحق. پس فتوای مجتهد سابق، چنانچه از دنیا رفته باشد، در حق این شخص دیگر حجیتی ندارد، اما فتوای مجتهد فعلی برای این شخص مطلقاً حجیت دارد و فتوایش هم اختصاص به زمانی خاصی ندارد تا گفته شود نسبت به اعمال سابق باید به مجتهد حین العمل رجوع کند. (نک. خوئی، ۱۴۱۸: ج ۱: ۱۶۴-۱۶۵)

نسبت به این دلیل چند اشکال مطرح است:

اشکال اول: این دلیل خروج از محل بحث است؛ چراکه در دلیل فوق گفته شده است که حجیت فتوای مجتهد حین العمل به دلیل فوت یا نسیان از بین رفته است. در حالی که فرض ما در جایی است که مجتهد اعلم حین العمل زنده است و نسیان هم ندارد اما حین الرجوع نیز یک مجتهد اعلمی وجود دارد. لذا هنوز شرائط حجیت در آن مجتهد اول موجود است. (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۲۶: ۲۶۷)

اشکال دوم: این سخن درست است که فتوای مجتهد اختصاص به زمان خاصی ندارد، لکن همین مطلب راجع به فتوای مجتهد اول هم صادق است. بنابراین اگر به همان مجتهد حین العمل رجوع کند، می‌تواند اعمال مکلف را تماماً تصحیح کند. (فاضل لنکرانی، درس خارج اجتهاد و تقلید، جلسه ۶۰)

اشکال سوم: این سخن که چون مکلف در این زمان شک در صحت و بطلان عمل کرده است، پس باید به مجتهد فعلی رجوع کند، ناتمام است؛ زیرا وجوب و عدم وجوب اعاده فرع بطلان و صحت عمل است که این بطلان و صحت را مجتهدی که فتوایش بر این عامی حجیت داشته است، روشن می‌کند؛ به عبارت دیگر درست است که الان می‌خواهد اعاده کند، ولی این يك عمل بی‌ربط به گذشته نیست، بلکه از این نظر که اگر عمل گذشته اش صحیح بوده، الان اعاده نمی‌خواهد و اگر باطل بوده،

اعاده می‌خواهد مرتبط با گذشته‌است و صحت و فساد عمل گذشته را باید آن مجتهد سابق (مجتهد حین العمل) بیان کند. (اصفهانی، ۱۴۱۶: ج ۳: ۱۸۸)

۲-۲-۲. ادله قائلین به انحصار مطابقت با فتوای مجتهد حین العمل

دلیل بر دیدگاه دوم متضمن سه مطلب است:

یک. فرض این است که جاهل قاصر یا مقصر غافل در حین عمل باید از مجتهد جامع شرایط تقلید کند، پس از زمانی که بر مقلد واجب است به مجتهد رجوع کند، فتوای او در حق مقلد حجت شده و تکالیف را در حق او منجز کرده‌است و عدم تقلید وی، موجب عدم حجیت فتوای آن مجتهد نمی‌شود.

دو. حجیت فتوای مجتهد حین العمل مانند حجیت فتوای مجتهد فعلی مطلق است و اطلاق ادله تقلید اقتضاء می‌کند فتوای او مطلقاً و نسبت به همه زمان‌ها حجت باشد و لو نسبت به اعمال گذشته مکلف که از جمله آن، مسئله اعاده و قضاء است.

سه. متفرع بودن مسئله اعاده و قضاء بر بطلان و صحت عمل که بیان آن گذشت.

با ملاحظه این سه مطلب، ملاک در مطابقت، فتوای مجتهد حین العمل است و فتوای مجتهد دوم حجت نیست چراکه فرض این است که در آن زمان یا مجتهد یا اعلم نبوده‌است؛ یعنی نه تنها واجب تقلید بلکه جایز تقلید هم نبوده‌است که در این صورت فتوای این مجتهد فعلی برای مکلف حجت نیست و نتیجه آنکه ملاک در مطابقت فتوای مجتهد حین العمل است. (اصفهانی، ۱۴۱۶: ج ۳: ۱۸۸)

این دلیل هم ناتمام است زیرا این دلیل مبتنی بر این مطلب است که مجتهد فعلی یا در حین العمل نبوده و یا مجتهد یا اعلم نبوده‌است. حال اگر ما فرض کنیم که این مجتهد فعلی در آن زمان بوده و با مجتهد اول و حین العمل هم مساوی بودند، این دلیل دیگر قابل قبول نیست و طبق این فرض فتوای مجتهد فعلی هم حجیت دارد. لذا مطابقت با یکی از دو مجتهد حین العمل یا حین الرجوع کفایت می‌کند. (نور مفیدی، درس خارج اجتهاد و تقلید، جلسه هفتم، ۱۳۹۱/۰۷/۰۸) و انحصار در مطابقت با یکی از این دو صحیح نیست. اساساً زمانی بحث از مطابقت معنا پیدا می‌کند که این دو مجتهد از جمیع جهات با یکدیگر مساوی باشند. یعنی هر دو در قید حیات باشند و هر دو نیز اعلم باشند و در غیر این صورت این بحث بی‌فایده‌است زیرا یقیناً عمل از مجتهد زنده و اعلم واجب است.

نتایج

عمل عامی بدون تقلید و احتیاط در صورتی که مطابق با واقع یا مطابق با نظر یکی از دو مجتهد حین العمل و حین الرجوع (حجت معتبر) باشد جایز می‌باشد و حکم به صحت آن می‌شود مطلقاً، چه مکلف جاهل مقصر ملتفت باشد و چه جاهل مقصر و یا قاصر غافل؛ لکن اگر حجتی اقامه نکند از عقاب

ایمن نیست. این نظر با دید مثبت و حکم به صحت آغاز شده است بر خلاف مشهور که حکم به بطلان آن در بدو امر داده‌اند و سپس فرض مطابقت را خارج نموده‌اند.

همچنین شرط صحت عمل بدون تقلید عامی، مطابقت عمل با فتوای یکی از دو مجتهد حین العمل و حین الرجوع است؛ چراکه فرض در جایی است که هر دو مجتهد زنده و هر دو اعلم بوده‌اند. در نتیجه هر مکلفی برای تأمین خاطر از عقاب لازم است به حکم عقل یا مجتهد باشد یا محتاط یا مقلد. عامی که مجتهد نیست و فرض هم آن بوده که بر اساس احتیاط رفتار نکرده است و تقلید هم ننموده است، پس مادامی که احراز مطابقت عمل با نظر مجتهد حین العمل و یا حین الرجوع نکند ایمنی خاطر از عقاب ندارد.



منابع

قرآن کریم

- ابن منظور، محمد بن مکرم، (بی تا)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر، چاپ اول
- ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۳۸۰)، الرجال لابن الغضائری. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث. سازمان چاپ و نشر.
- اجتهادی، محمد علی، (۱۴۰۰ق)، نهیة المأمول فی شرح کفایة الأصول، قم: دارالنشر، چاپ اول.
- اسماعیل پور قمشه ای، محمد علی، (۱۴۱۶ق)، التعليقات علی کتاب العروة الوثقی، قم: انتشارات محمد علی اسماعیل پور قمشه ای.
- اصفهانی، محمد حسین، (۱۴۱۶ق) بحوث فی الأصول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ: دوم.
- اعرافی، علیرضا، (۱۳۹۸)، اجتهاد و تقلید، قم: مؤسسه فرهنگی هنری اشراق و عرفان.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۰۴ق)، الاجتهاد و التقليد، قم: مکتبه المفید.
- _____ (۱۴۰۴ق)، مطارح الأنظار، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- _____ (۱۴۱۶ق)، فرائد الأصول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، چاپ: پنجم.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن محمد حسین، (۱۴۳۰)، کفایة الأصول (با تعلیقه زارعی سبزواری)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ: ششم.
- بادکوبه ای، شیخ صدرا، (۱۴۱۸ق)، هداية الأصول فی شرح کفایة الأصول، قم: المطبعة العلمیه، چاپ اول
- بجنوردی، حسن، (۱۳۸۰)، منتهی الأصول، تهران: مؤسسه العروج.
- بدری، حسین، (۱۴۲۸ق)، معجم مفردات أصول الفقه المقارن، تهران: المشرق للثقافه و النشر.
- تبریزی، راضی بن محمد حسین. (۱۳۶۲)، تحلیل العروة، قم: بصیرتی.
- تبریزی، موسی بن جعفر، (۱۳۶۹ق)، أوثق الوسائل فی شرح الرسائل، قم: کتبی نجفی، چاپ اول.
- تبریزی، میرزا جواد، (۱۳۸۷)، دروس فی مسائل علم الأصول، قم: دار الصدیقه الشهیده سلام الله علیها، چاپ: دوم.

جزايرى، محمدجعفر، (١٤١٥ق)، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، قم: موسسه دار الكتاب، چاپ: چهارم.

حائرى، يوسف، (١٣٨١)، مدارك العروة (بيارجمندى)، بى جا: بى نا.

حائرى، مرتضى، (١٤٢٥ق)، شرح العروة الوثقى (حائرى)، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامى.

حسينى شبر، على، (١٣٨٣)، العمل الأبقى في شرح العروة الوثقى، نجف اشرف: مطبعة النجف.

حسينى شهرستانى عبد الرضا، (١٣٩٥)، مقاليد الهدى في شرح العروة الوثقى الاجتهاد و التقليد. نجف اشرف: مطبعة الغري الحديثة.

حسينى شيرازى، صادق، (١٤٢٦ق)، بيان الفقه في شرح العروة الوثقى (الاجتهاد و التقليد، قم: دار الانصار، چاپ: دوم.

حسينى، محمد، (٢٠٠٧م)، الدليل الفقهي تطبيقات فقهية لمصطلحات علم الأصول، دمشق: مركز ابن ادريس الحلي للدارسات الفقيهيه.

حكيم محسن، (١٣٧٤ق)، مستمسك العروة الوثقى، قم: دار التفسير.

حلى، حسن بن على، (١٣٤٢ق)، الرجال. تهران: دانشگاه تهران.

خمينى مصطفى، (١٣٧٦)، تحرير العروة الوثقى (تعليقة على العروة الوثقى)، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (س).

خمينى، روح الله، (١٣٩٢)، تحرير الوسيلة، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى (قدس سره).

خوئى سيد ابوالقاسم، (١٤١١ق)، الرأي السديد في الاجتهاد و التقليد و الاحتياط و القضاء. بى جا، انتشارات غلامرضا عرفانيان.

_____ (١٤١٨ق)، موسوعة الإمام الخوئى. قم: مؤسسه إحياء آثار الامام الخوئى.

_____ (١٣٧٢)، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة. قم: مركز النشر الثقافة الاسلاميه فى العالم

_____ (١٤١٧ق)، محاضرات في أصول الفقه، قم: دار الهادى للمطبوعات، چاپ: چهارم.

سيحانى تبريزى، جعفر، (١٤٢١ق)، كليات فى علم الرجال، قم: دفتر نشر اسلامى.

_____ (١٤٢٤ق)، إرشاد العقول الى مباحث الأصول، قم: موسسه امام صادق (ع).

- _____ (۱۳۸۷)، الموجز في أصول الفقه، قم: موسسه الامام الصادق (ع)، چاپ: چهاردهم.
- سند محمد، (۱۳۹۴)، سند العروة الوثقى (الاجتهاد و التقليد)، تهران: دار الكوخ.
- شوشتری، محمدتقی، (۱۴۱۰ق)، قاموس الرجال، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- شیرازی، محمدکاظم، (۱۴۲۳ق)، شرح العروة الوثقى (شیرازی)، نجف اشرف: مؤسسه كاشف الغطاء العامة.
- صافی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۵)، ذخیره العقبی في شرح العروة الوثقى، قم: گنج عرفان.
- صدر، رضا، (۱۴۲۰ق)، الاجتهاد و التقليد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ: دوم.
- صدر، محمد باقر، (۱۴۳۴ق)، موسوعة الشهيد السيد محمد باقر الصدر، قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر (دار الصدر).
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، (بی تا)، ترجمه تفسیر مجمع البیان، تهران: فراهانی.
- طوسی محمد بن حسن، (۱۴۲۰ق)، فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول. قم: مكتبة المحقق الطباطبائي.
- _____ (۱۴۲۷ق)، رجال الطوسي. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسه النشر الإسلامي.
- _____ (۱۴۱۱ق)، كتاب الغيبة للحجة، قم: دار المعارف الإسلامية.
- عراقی، ضیاء الدین، (بی تا)، تعلیقة استدلالیة علی العروة الوثقى (أقا ضیاء). قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسه النشر الإسلامي.
- عراقی، عبدالنبي، (۱۳۹۹)، المعالم الزلفی في شرح العروة الوثقى، قم: المطبعة العلمية.
- عسقلانی، احمد بن علی، (۱۴۰۶ق)، تقریب التهذیب، دمشق: دار الرشید.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، رجال العلامة الحلی. قم: الشریف الرضی.
- علوی گرگانی، محمدعلی، (۱۴۲۷ق)، نور الهدی تعلیقة علی العروة الوثقى، قم: مكتب آية الله العظمی العلوی الگركانی
- علیاری تبریزی، علی، (۱۴۱۲ق)، بهجه الآمال، تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی مرحوم کوشان پور.

عياشى، محمد بن مسعود، (١٣٨٥ق)، تفسير العياشى، تهران: المطبعة العلمية
فاضل لنكرانى، محمد جواد، درس خارج اجتهاد و تقليد، جلسه ٦٠، سايت [<https://fazellankarani.com>]

فاضل موحدى لنكرانى، محمد، (١٤٢٦)، تفصيل الشريعة (الاجتهاد و التقليد). قم: مركز فقه الأئمة
الأطهار (ع)

_____ (١٣٩٤)، شرح العروة الوثقى، قم: مركز فقهى ائمه اطهار (ع)

فراهيدى، خليل بن احمد، (١٤٠٩ق)، العين، قم: موسسه دارالهجره، چاپ دوم

قرشى، سيد على اكبر، (١٤١٢ق)، قاموس قرآن، تهران: دار الكتب الإسلامية.

كشى، محمد بن عمر. (١٤٠٤ق)، اختيار معرفة الرجال. قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء
التراث.

كلينى، محمد بن يعقوب، (١٤٠٧ق)، الكافى، تهران: دارالكتب الاسلاميه، چاپ: چهارم

مازندرانى، محمد بن اسماعيل، (١٤١٦ق)، منتهى المقال، قم: مؤسسة آل البيت لأحياء التراث

مامقانى، عبدالله، (بى تا)، تنقيح المقال، تهران: نشر جهان

مشكينى اردبيلى، على، (١٣٩٢)، التعليقة الاستدلالية على العروة الوثقى (مشكينى)، قم: مؤسسه
علمى فرهنگى دار الحديث. سازمان چاپ و نشر

مشكينى اردبيلى، ابوالحسن، (١٤١٣ق)، حاشيه كفاية الأصول، قم: لقمان، چاپ اول.

مظفر، محمد رضا، (١٣٧٠ش)، اصول الفقه، قم، چهارم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه
علميه.

مفيد، محمد بن محمد، (١٤١٣ق)، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، قم: كنگره شيخ مفيد.

ميرزاى قمى، ابوالقاسم بن محمدحسن، (١٤٣٠ق)، القوانين المحكمة في الأصول، قم: احياء الكتب
الاسلاميه، چاپ: اول

نائينى، محمد حسين، (١٣٥٢ق)، أجود التقريرات، قم: مطبعة العرفان.

_____ (١٣٧٦)، فوائد الأصول، قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

نجاشى احمد بن على. (١٣٦٥)، رجال النجاشي، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم.
مؤسسة النشر الإسلامي.

نمازی شاهرودی، علی، (١٤١٢ق)، مستدرکات علم رجال الحدیث، تهران: شفق نور مفیدی، سید مجتبی درس خارج اجتهاد و تقلید، جلسه هفتم، ١٣٩١/٠٧/٠٨. نشانی [<https://m-noormofidi.com>]

هلال، هیثم، (١٤٢٤ق)، معجم مصطلح الأصول، بیروت: دار الجلیل.

یزدی محمد کاظم بن عبد العظیم. (بی تا)، التعليقة على العروة الوثقى (منتظری). بی جا: بی نا

_____ (١٤٠٩ق)، العروة الوثقى، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

