فهرست مطالب

[موضوع: فقه / اجتهاد و تقلید /مسأله تقلید (شرایط مجتهد) 2](#_Toc512790801)

[اشاره 2](#_Toc512790802)

[مرور چند نکته 2](#_Toc512790803)

[نکته اول 2](#_Toc512790804)

[نکته دوم 2](#_Toc512790805)

[شرط یازدهم: رجولیت مرجع 5](#_Toc512790806)

[مقدمه 5](#_Toc512790807)

[نکته اول 5](#_Toc512790808)

[نکته دوم 7](#_Toc512790809)

بسم الله الرحمن الرحیم

# موضوع: فقه / اجتهاد و تقلید /مسأله تقلید (شرایط مجتهد)

# اشاره

در شرط اطلاق اجتهاد برای تقلید ادله از طرفین مورد بررسی قرار گرفت و با تمام فرازوفرود نتیجه این شد که به نحوی قبول تجزی در اجتهاد ترجیح داده شد، علی‌الخصوص در چند مورد که ویژگی خاصی داشتند که عرض شد.

## مرور چند نکته

چند نکته مجدداً بایستی در اینجا اشاره شود و پس از آن شرط بعدی شروع خواهد شد.

### نکته اول

نکته اول این بود که بحث‌هایی که در اینجا صورت گرفت همان تجزّی در اجتهاد می‌باشد و در باب تجزّی در اعلمیت مسأله دیگری است که مقداری از آن در بحث اعلمیت مورد اشاره قرار گرفت. این نکته اول در باب تمایز این دو بحث بود که قبلاً نیز اشاره شده است.

### نکته دوم

نکته دیگر اینکه بر فرض اینکه متجزّی در یک بحث اعلم باشد –همان‌طور که قبلاً گفته شد- این صورت با آن فرضی که متجزّی با دیگری مساوی باشد متفاوت است و ترجیح متجزّی اعلم بر مجتهد مطلق غیر اعلم دارای وجه اقوایی است و برخی در این‌گونه موارد هم احتمال احتیاط داده‌اند به این بیان که اگر امر دایر شد بین تقلید متجزّی (مثلاً در عبادات) که اعلم است از مجتهد مطلقی که در تمام ابواب دارای اجتهاد است اگر امر بین این دو دایر شود بایستی احتیاط شود.

این احتمالی است که در این فرض داده شده است، با این استدلال که تجزّی دلیلی ندارد و از طرف مقابل ادله بتواند شامل مجتهدی در غیر اعلم در این باب بشود آن هم با پیچیدگی مواجه است به این دلیل که سیره اطلاقی نسبت به این مورد ندارد که این کلام هم بعید نیست و در واقع تبصره‌ای است بر بحثی که قبلاً عرض شد که در صورتی که مجتهد متجزّی اعلم در بخشی از فقه در مقابل مجتهد مطلق غیر اعلم و ادنی از مجتهد متجزّی می‌باشد قرار گیرد، بنا بر آنچه تاکنون گفته شد دو وجه در اینجا وجود دارد:

کسی که اجتهاد مطلق را به نحو کلی و عام شرط بداند قائل است که بایستی مجتهد مطلق مورد تقلید قرار گیرد و لو اینکه مجتهد متجزّی اعلم باشد. این وجه اول است که مربوط به کسانی است که اطلاق را در تقلید شرط می‌دانند بنابراین حکم به تقلید از مجتهد مطلق می‌کنند حتی در صورت وجود مجتهد متجزّی اعلم.

وجه دوم این است که در اینجا بایستی تقلید مجتهد متجزّی شود که این وجه مربوط به کسانی است که تجزّی در اجتهاد را کافی می‌دانند.

این دو وجه مبتنی بر آن دو رأی می‌باشد، به این بیان که وجه اول مبتنی بر رأی کسانی است که اطلاق را در اجتهاد شرط می‌دانند و وجه دوم از کسانی است که تجزّی را کافی می‌دانند.

اما در اینجا این امکان وجود دارد که کسی وجه سوّمی را قائل شود که این وجه جمع و احتیاط بین القولین می‌باشد. این وجه مبتنی بر این مطلب می‌باشد که اگر اطلاق در اجتهاد شرط باشد، این مسأله قبول که بایستی از مجتهد مطلق تقلید شود و وجهی برای تجزّی پیدا نشده باشد اما بر این فرض نمی‌شود نسبت به وجه نظر داد چراکه تقلید از مجتهد مطلق عمدتاً بر سیره مبتنی است و سیره نیز دلیل لبّی است و معلوم نیست این سیره شامل جایی شود که در مقابل مجتهد مطلق، مجتهد متجزّی اعلم قرار دارد و بنابراین زمانی که شامل این صورت نشد امر دایر بین این دو نفر می‌باشد و بایستی أحوط القولین را قائل شود.

وجه چهارمی هم که می‌توان در اینجا متصور شد این است که کسی أحوط فی‌الواقع را اختیار کند. حال اگر کسی وجه چهارم را هم نپذیرد لااقل بایستی قول سوم را اختیار کند که أحوط بین القولین را انتخاب کند. چراکه ممکن است کسی بگوید این اطمینان وجود دارد که ما مأمور به رعایت احوط فی‌الواقع نیستیم.

این مطالب به نحوی قبلاً گفته شده بود لکن این صورت نیاز به توجّه بیشتری داشت که مجدداً عرض شد. لذا به دلیل اهمیت مسأله، این بحث را به بیان دیگری توضیح می‌دهیم:

### نسبت مجتهد متجزّی با دیگران

نسبت مجتهد متجزّی با دیگران چند حالت است:

یک صورت این است که مجتهد متجزّی منحصربه‌فرد می‌باشد و هیچ‌کسی غیر از این مجتهد وجود ندارد، در این صورت گفته شد که بعید نیست که همه بایستی این شخص را تقلید کنند اگر دلیل انسداد عقلی یا سیره پذیرفته شود.

صورت دیگر این است که در مقابل مجتهد متجزّی مجتهد مطلقی وجود دارد که این مجتهد مطلق اعلم از مجتهد متجزّی است که در اینجا تکلیف ابهامی ندارد و مشخص است.

صورت سوم این است که در مقابل مجتهد متجزّی در یک باب، مجتهد اعلمی می‌باشد که با یکدیگر مساوی هستند.

و صورت چهارم این است که مجتهد مطلق وجود دارد لکن مجتهد متجزّی در این باب تجزّی اعلم از مجتهد مطلق است. بحث در اینجا این صورت چهارم می‌باشد.

این صورت چهارم که مجتهد متجزّی اعلم در مقابل مجتهد مطلق غیر اعلم چه در ابواب دیگر و چه در همین بابی که مجتهد متجزی وجود دارد، در این صورت گفته شد که چهار وجه متصور است:

وجه اول اینکه کسی اصلاً اجتهاد به نحو تجزّی را قبول نداشته باشد، در اینجا بایستی از مجتهد مطلق تقلید کند علیرغم اینکه مطلق غیر اعلم می‌باشد.

وجه دوم این است که کسی تجزّی در اجتهاد را کافی بداند، طبعاً این صورت مصداق بارز قول چهارم می‌باشد فلذا برای تقلید به مجتهد متجزّی مراجعه می‌کند.

وجه سوم اینکه شخص قائل به این شود که بایستی در اینجا أحوط بین القولین را اختیار کرد.

و وجه چهارم نیز این است که بایستی احتیاط بین الواقع کرد؛ اما در این صورت چهارم به دلیل اینکه مفروض این است که این قطع وجود دارد که لااقل الزام به احتیاط بین الواقع در شرع وجود ندارد کنار می‌رود اما احتمال سوم له وجهٌ وجیه. وجاهت احتمال سوم که احتمال بین القولین می‌باشد در این است که:

در این وجه گفته می‌شود مجتهد متجزّی را نمی‌توان تقلید کرد چراکه فرض این است که ادله برای تقلید متجزّی تمام نشده است و همچنین از مجتهد مطلق هم به طور معیّن نمی‌توان تقلید کرد زیرا فرض این است که ادله تقلید از مجتهد مطلق عمدتاً به دلیل لبّی اختصاص دارد و در دلیل لبّی هم بایستی قدر متیقّن أخذ شود و در جایی که این مجتهد مطلق در مقابل خود اعلم متجزّی وجود دارد در این محدوده اعلمیت متجزّی معلوم نیست که اطلاق تمام شود؛ چرا که دلیل لبّی است و اطلاقی ندارد. در این زمان نه قول متجزّی برای انتخاب دارای وجه است زیرا ادلّه آن تمام نبود، نه قول مطلق دارای وجه می‌باشد چراکه فرض این است که سیره دلیل لبّی است و قدر متیقّن آن غیر از اینجا می‌باشد و درعین‌حال یقین وجود دارد که احتیاط فی‌الواقع لازم نیست و این شخص هم که مجتهد نبوده و می‌بایست تقلید کند و بین این دو باید یکی را انتخاب کند. این هم یک وجه است که برخی این احتمال را داده و البته دارای وجاهت بوده و نسبتاً قوی می‌باشد.

مگر اینکه در این وجه کسی این‌چنین إن قلت وارد کند که در صورتی باید أحوط بین القولین اتخاذ شود که شخص علم اجمالی داشته باشد که یکی از اینها درست است و حجّت فی‌الواقع یکی از این دو می‌باشد درحالی‌که در اینجا این‌چنین علم اجمالی وجود ندارد بلکه دلیل بر ما تمام است که یکی حجّت نیست چون متجزّی است و دیگری حجّت نیست چون مطلقی است که در مقابل آن اعلم وجود دارد و در این صورت ادعای احوط بین القولین معنا ندارد و حال اگر این باشد بایستی احتیاط فی‌الواقع کرد و احتیاط فی‌الواقع اگر چنین یقینی وجود دارد که میسّر نیست بایستی یک مرحله‌ای از فی‌الواقع انجام شود.

جوابی که به این بحث داده می‌شود این است که در اینجا نیازی به علم اجمالی نیست بلکه همین که احتیاط فی‌الواقع لازم نبود عقل حکم می‌کند که أقرب طرق برای احتیاط نسبی همین دو مورد است که این حکم عقل می‌باشد و لازم نیست که علم اجمالی به صحت یکی از این دو وجود داشته باشد.

در واقع همین که در اینجا این یقین وجود دارد که شارع احتیاط کامل را از مکلّف نمی‌خواهد فرض اکثر که لازمه آن احتیاط کامل می‌باشد از عهده مکلّف برمی‌دارد و حال وقتی که قرار است به درجه پایین‌تر حرکت کرد باید راه نزدیک‌تر به واقع را انتخاب کرد که همین احوط بین القولین است چراکه اینها اولی هستند نسبت به احتمالاتی که اصلاً فتوا ندارد.

توضیح مطلب این است که در اینجا علمی عارض شده است که نتیجه آن این است که آن نوع امتثال صددرصد را از دوش مکلّف برداشته است هنگامی که از این تکلیف فارغ شده و این علم وجود دارد که این بار از روی دوش برداشته شده است در مراتب بعدی چند مرتبه وجود دارد که قاعده این است که بهترین مرتبه آن این است که بین این دو قول را جمع کرد.

این هم مسأله‌ای است که بعید هم نیست که صورت واقعی مسأله همین باشد و به معنای دیگر وجه سوم دارای وجاهت می‌باشد.

نکته‌ای که نباید فراموش شود این است که: فرض این است که دست از ادله کوتاه می‌باشد و در واقع گفته شد که ادله شامل متجزّی نمی‌شود و یا اینکه ادله آن را نفی کرده است، در مورد مجتهد مطلق هم یا گفته می‌شود دلیل آن را نفی می‌کند و یا شامل ادله نمی‌شود. در واقع فی حدّ نفسه اینها از حجیت ساقط می‌باشند و لذا گفته می‌شود که علم اجمالی هم وجود ندارد، منتهی ما می‌گوییم علیرغم اینکه در اینجا احتمالاً علم اجمالی هم نیست اما درعین‌حال چون یقین وجود دارد که احتیاط تام بر عهده نیست از احتیاط تام خارج می‌شویم و در واقع قطع فقط احتیاط تام را برمی‌دارد، پس از این مرحله وارد مرحله بعدی و احتیاط‌های بعدی می‌شویم و در اینجا گفته می‌شود که عقل حکم می‌کند که این دو احتمال مقدّم بر احتمالاتی است که هیچ قائلی ندارد پس بایستی بین این دو احتمال جمع شود، این حکم عقل است بعد از آنکه امتثال یقینی به خاطر عدم لزوم احتیاط از گردن مکلّف برداشته شد و لذا در این فرض جمع بین قولین امر بی‌ارتباطی نیست و لذا اگر در تقلید از متجزّی برای کسی کافی نبود در این صورت محل احتیاط وجود دارد.

همچنین در اینجا تخییر هم وجهی ندارد چراکه هیچ‌کدام از این موارد حجّت نیست که یکی از دو صورت انتخاب شوند.

اگر بعد از اینکه احتیاط به واقع رد شد حتی این علم وجود داشت که احتیاط تام که هیچ حتی احتیاط ناقص هم نیاز نیست، در صورتی که چنین علمی وجود داشت راهی وجود ندارد غیر از اینکه یکی از این دو راه انتخاب شود و شاید بتوان گفت تخییر عقلی در اینجا ممکن است.

توضیح مطلب اینکه اگر کسی بگوید من اطمینان دارم که شارع نمی‌پسندد که افراد در احتیاط قرار گیرند در اینجا تخییر در انتخاب یکی از این دو راه دارای وجه است که البته اطمینان تا این حد کمی بعید است.

# شرط یازدهم: رجولیت مرجع

آنچه تاکنون گفته شد تکمله‌ای بر بحث‌های گذشته بود و پس از گذر از این بحث بر اساس آنچه در متن عروه در مسأله بیست و دوم آمده است از میان یازده شرط اجتهاد آخرین شرط باقی ماند که شرط ذکورت و رجولیت در مرجع تقلید می‌باشد.

## مقدمه

در مقدمه می‌بایست چند نکته را یادآوری کرد:

### نکته اول

شرط مرد بودن و رجولیت و ذکورت علی‌الظاهر در کتب و فتاوای قدما چندان مطرح نبوده و در دوره‌های متأخر در باب فتوا و مرجعیّت و تقلید و ... مطرح شده است به‌طورکلی اصولاً بحث‌های تقلید و مرجعیت و ... به‌عنوان بخش روشن در فقه هرچه به این سمت آمده است جایگاهی پیدا کرده است و به تبع این قضیه، مسأله رجولیت هم چندان مطرح نبوده است. البته اینکه از چه زمانی باب اجتهاد و تقلید برای خود باب و کتابی پیدا کرده است قابل بررسی می‌باشد اما آنچه مسلّم است این است که اصل اینکه این مسأله یک فصل و کتاب مجزّا برای خود باشد از دوره‌های متأخر می‌باشد منتهی برخی از مسائل تقلید و اجتهاد در باب قضا و تضاعیف ابواب دیگر محل بحث قرار گرفته است. البته این نکته هم خالی از لطف نیست که آنچه ادعا شد مربوط به بحث اجتهاد و تقلید در فقه می‌باشد لکن در اصول دارای قدمت بیشتری می‌باشد. همچنین در کتب اخلاق، آداب مفتی و مستفتی در کتب اهل سنّت از دوره‌های ابتدایی نیز بوده است، در فقه باب مستقلی نداشته است و در اصول کمی از فقه متقدم‌تر می‌باشد و به‌عنوان‌مثال در عُدّه نیز آمده است.

این کلیّت مسأله است اما به طور خاص آن‌طور که نقل شده است بحث ذکورت و رجولیّت و ... در همان کتاب عُدّه هم چیزی مطرح نشده است.

بنابراین در اینجا دو مطلب اشاره می‌شود: یکی اینکه اصل اجتهاد و تقلید در فقه به‌عنوان یک فصل یا باب یا کتاب در فقه نسبتاً متأخر است و در مبسوط و ... نبوده است و اصلاً این‌چنین برجسته و پررنگ مربوط به عروه می‌باشد و قبل از عروه نیز اگر چیزی وارد شده است به صورت مستقل نبوده است بلکه بخشی از آن در باب قضا و به طور کل پراکنده در ابواب دیگر به مسائل فتوا و مفتی و مستفتی اشاره شده است. ولی در اصول تا حدودی متقدم‌تر می‌باشد و البته این پرسش که چرا بحث اجتهاد و تقلید در انتهای اصول آورده شده است برای خود مباحثی دارد که می‌بایست به جای خود بحث شود.

لکن نکته اینجا است که در میان همان اندازه مباحثی که در کتب عقد نیز وجود دارد –چه در اصول و چه در تضاعیف مباحث فقهی- شرط رجولیت و ذکورت چندان مطرح نیست، البته مرزبندی دقیق کتاب به کتاب مطرح نیست بلکه به طور اجمال این‌چنین است درحالی‌که در بحث قاضی و قضاوت مطرح بوده است، یعنی در همان کتب قدما بحث قضا و قضاوت در کتب فقهی مطرح بوده است و در کتب روایی بحث ولایت و قضاوت زن بیشتر مطرح است که می‌توان از این مطلب اطلاق مقامی و نکته هم از آن اخذ کرد به این بیان که با آنکه در روایات بحث زن و مرد در قضا مطرح می‌باشد و در کتب فقهی هم به صورت متقدّم مطرح بوده است لکن زمانی که وارد بحث فتوا می‌شود فتوای چندان روشنی در اثبات یا نفی شرطیت رجولیت و ذکورت را شاهد نیستیم.

اگر این بحث کمی تقویّت شود با این بزنگاهی که در جمله اخیر عرض شد، شاید بتوان مطالبی را از آن استخراج کرد که البته هنوز وارد استدلال نشده‌ایم اما این نکته تاریخی مطرح شد تا شاید این نکته تاریخی برای کسی سرپلی شود برای اینکه وجهی برای عدم اشتراط رجولیت و ذکورت ساخته شود به این بیان که با اینکه در روایات توجه به رجولیت و ذکورت در ابواب مختلف از جمله باب قضا و ولایت و ... وجود دارد و همچنین فقها هم به آن علم داشتند و این‌طور نیست که ادعا شود بحث رجولیت و ذکورت یک بحث جدید بوده و قدما نسبت به این بحث مغفول بوده‌اند خیر؛ بالاخره این مسأله در این ابواب وجود داشته است و علی‌الظاهر تا همان زمان هم دارای فتوا می‌باشد، اگر این مسأله درست باشد ممکن است کسی بگوید علیرغم اینکه شرط رجولیت و ذکورت مطمح نظر بوده است و در روایات مورد توجه بوده است و در مورد آن نیز روایاتی وجود دارد همچنین در باب قضا هم فتاوایی وجود داشته اما در بحث اجتهاد و تقلید با اینکه مستقل نبوده ولی در ابواب مختلف راجع به آن بحث شده است ولی نسبت به این مسأله توجهی نشده است و ممکن است کسی ادعا کند که این بحث دارای اهمیت نیست و در واقع تفاوتی بین زن و مرد برای مرجعیت وجود ندارد؛ که البته ممکن است در طرف مقابل کسی ادعا کند که خیر از آنجایی که محل ابتلا نبوده است در مورد آن بحثی نشده است که اینها در آینده مورد بررسی مفصل قرار خواهد گرفت.

لکن آنچه در اینجا بایستی به‌عنوان مقدمه به آن اشاره کرد این است که ادّعای اجماع و مواردی از این قبیل در باب ذکورت و رجولیت در مجتهد چندان تمام نیست و علّت آن این است که اصل این بحث در کلمات متقدمین چندان رواج نداشته و فتوایی در باب آن نقل و وارد نشده است و در واقع مربوط به دوره‌های متأخر می‌باشد.

این یک مقدمه است که بعداً در استدلالات به این مسأله نیاز پیدا می‌شود و بازگشتی خواهیم داشت لکن فعلاً به لحاظ تاریخچه‌ای آن را مطرح نموده تا مدنظر باشد.

### نکته دوم

مطلب دوم هم که امر واضحی است این است که در بحث جنسیت در فقه و احکام ما شاهد دو نوع احکام می‌باشیم:

احکام مشترک بین الجنسین، بین الذکر و الأنثی که بخش بزرگی از فقه همین احکام مشترک بین الجنسین می‌باشد و نوع دوم نیز احکام مختص می‌باشد که احکام مختص هم علی قسمین می‌باشد، مختص به رجل و مختص بالنّساء که این موارد هم البته کم نیست، البته در مقایسه با احکام مشترک زیاد نمی‌باشند و احکام مشترک دارای اکثریت هستند لکن درعین‌حال این احکام مختص هم نادر نمی‌باشند بلکه کثیر می‌باشد، این‌طور نیست که اولی کثیر و دومی نادر باشد بلکه آن دسته از روایات اکثر می‌باشد و دسته دوم که اختصاص به أحد الجنسین دارد و معیّنین برخی برای مرد و برخی برای زن می‌باشد که بخش کثیری است و در نگاه کلی شریعت و احکام واضح است که این‌گونه باشد.

البته در اینجا یک سؤال وجود دارد که آیا اصلی وجود دارد که بگوید «اصل اشتراک الجنسین فی الأحکام»؟ در واقع این سؤال است که آیا اصل اشتراک جنسین در احکام وضعی و تکلیفی و ... می‌باشد یا چنین اصلی وجود ندارد؟

مثلاً وقتی گفته می‌شود اصل اشتراک احکام بین عالم و جاهل است در آنجا یک اصل و قانون می‌باشد و اصل اشتراک احکام بین عالم و جاهل می‌باشد و همچنین موارد دیگری هم وجود دارد که اصل اشتراک احکام می‌باشد مثل اصل اشتراک احکام بین کافر و مسلم به این معنا که احکام برای همه است الّا ما خرج بالدلیل، در مواردی هم اصل اشتراک احکام وجود دارد که مستند به یک دلیل است در اینجا نیز در باب جنسین این اصل محل سؤال است که آیا اصل این‌چنین وجود دارد یا خیر؟ که برخی گفته‌اند و می‌شود احتمال داد که یک اصل مشترک وجود دارد بر اساس اینکه خطابات و لو به صیغه مذکّر آمده است و یا ضمائر و خطابات مذکّر آمده است اما در لسان عرب این کلماتی که صیغه مذکّر در آن بکار می‌رود این صیغه‌های تذکیر و مذکّر دو معنا دارد، یک معنای عام و یک معنای خاص دارد و اگر قرینه ویژه‌ای برای خاص وجود نداشته باشد این ضمائر و خطاباتی که مذکّر می‌آید برای تمام بشر می‌باشد.

این هم وجه دیگری بود که در آینده به آن پرداخته خواهد شد.