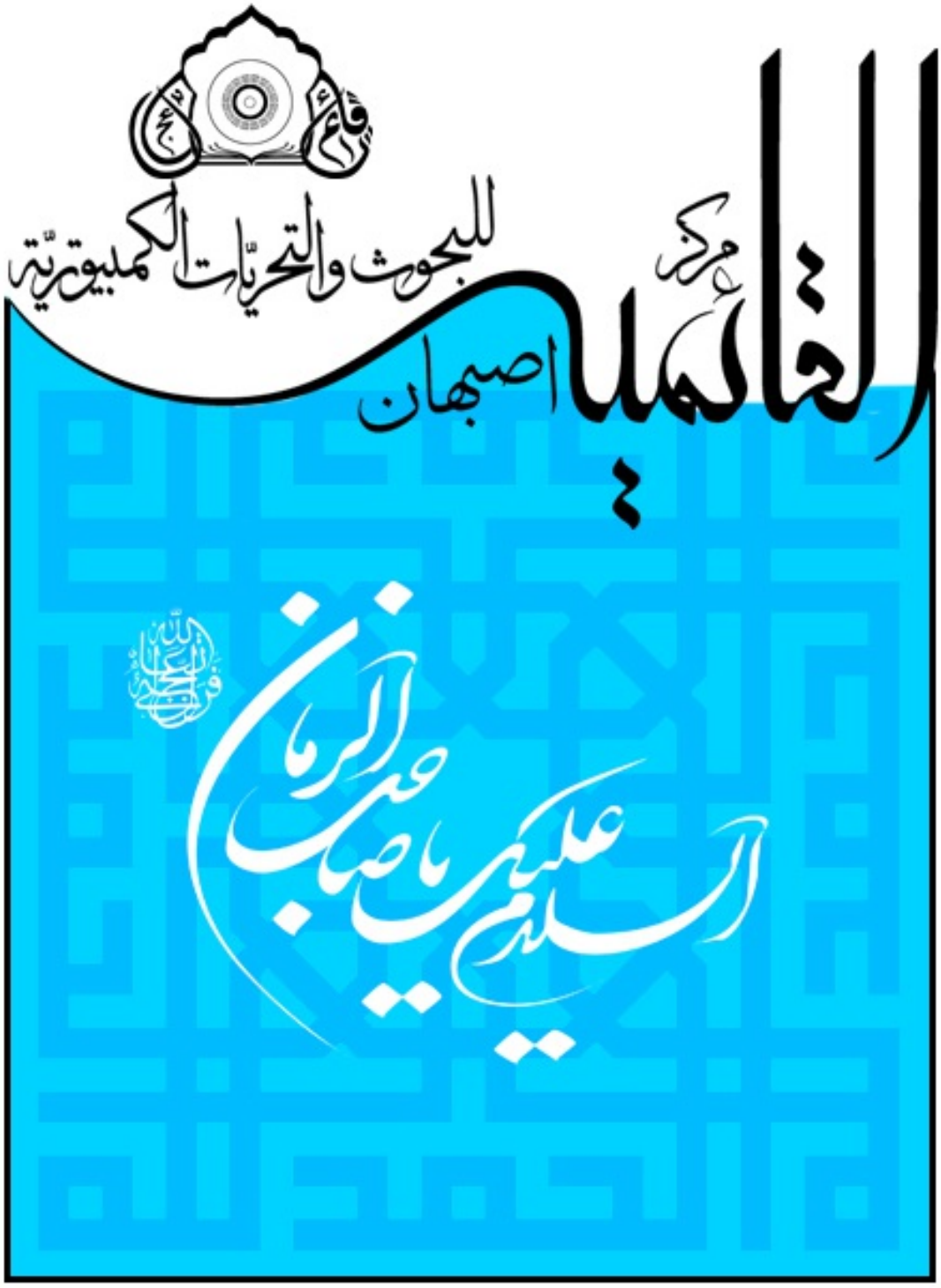

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

أنوار الأصول

الاجتهاد و التقليد

مباحث المقاصد، النهاية، الامارات

ناصر مكارم شيرازی

بسم الله الرحمن الرحيم

انوار الاصول تقريرالابحاث ناصر مكارم شيرازى

كاتب:

ناصرمكارم شيرازى

نشرت فى الطباعة:

مدرسه الامام على بن ابى طالب عليه السلام

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
انوار الاصول تقریرالابحاث ناصر مکارم شیرازی ----- ۷
اشارة ----- ۷
خاتمة فی الاجتهاد و التقلید ----- ۷
اشارة ----- ۷
المقدمة: ----- ۸
المقام الأوّل: فی مباحث الاجتهاد ----- ۸
اشارة ----- ۸
الأمر الأوّل: معنی الاجتهاد لغةً و اصطلاحاً ----- ۸
الأمر الثانی: الاجتهاد بالمعنی العام و الاجتهاد بالمعنی الخاصّ ----- ۱۱
الأمر الثالث: موارد النزاع بین الأخباری و الاصولی ----- ۱۵
الأمر الرابع: المجتهد المطلق و المتجزّی ----- ۱۷
اشارة ----- ۱۷
أمّا الجهة الاولی: فی أحکام المجتهد المطلق ----- ۱۷
اشارة ----- ۱۷
المسألة الاولی: إمکان تحقّق الاجتهاد المطلق ----- ۱۷
المسألة الثانیة: جواز العمل بالاجتهاد المطلق ----- ۱۸
المسألة الثالثة: جواز القضاء للمجتهد المطلق ----- ۱۹
المسألة الرابعة: من مناصب المجتهد المطلق الولایة و الحکومة ----- ۲۰
الجهة الثانیة: فی أحکام المجتهد المتجزّی ----- ۲۰
اشارة ----- ۲۰
أحدها: جواز عمل المجتهد المتجزّی برأیه ----- ۲۱
أمّا الصورة الثانیة: ----- ۲۲

ثانیها: جواز رجوع الغیر إلیه ----- ۲۲
ثالثها: قضاء المجتهد المتجزّی ----- ۲۲
الأمر الخامس: مبانی الاجتهاد ----- ۲۳
الأمر السادس: التخطئة و التصویب ----- ۲۹
اشارة ----- ۲۹
فی بطلان القسم الأوّل من التصویب (التصویب الأشعری) ----- ۳۲
اشارة ----- ۳۲
۱- أسباب السقوط فی هوّة التصویب ----- ۳۶
۲- المفاسد المترتّبة علی القول بالتصویب ----- ۳۶
و أمّا القسم الثانی: و هو التصویب المعتزلی ----- ۳۸
الأمر السابع: تبدّل رأی المجتهد ----- ۳۹
المقام الثانی: فی مباحث التقلید ----- ۴۵
اشارة ----- ۴۵
مسائل التقلید ----- ۴۷
اشارة ----- ۴۷
۱- جواز التقلید للعامی ----- ۴۷
۲- تقلید الأعلم ----- ۵۴
اشارة ----- ۵۴
المختار فی المسألة ----- ۵۶
مدار الأعلمیّة علی ما ذا؟ ----- ۵۷
۳- تقلید المیّت ----- ۵۸
تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة ----- ۶۱

انوار الاصول تقریرالابحاث ناصر مکارم شیرازی

اشارة

سرشناسه : مکارم شیرازی، ناصر، - ۱۳۰۵

عنوان و نام پدیدآور : انوار الاصول تقریرالابحاث ناصر مکارم شیرازی/ احمد قدسی

مشخصات نشر : قم: مدرسه الامام علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام، ۱۴۲۴ق. = ۱۳۸۲.

مشخصات ظاهری : ج ۳

شابک : ۹۶۴-۸۱۳۹-۱۳-X(دوره) ؛ ۹۶۴-۸۱۳۹-۱۳-X(دوره) ؛ ۹۶۴-۸۱۳۹-۱۳-X(دوره) ؛ ۹۶۴-۸۱۳۹-۱۲-۱(ج.۱) ؛ ۹۶۴-۸۱۳۹-۱۴-۸(ج.۲) ؛ ۹۶۴-۸۱۳۹-۱۵-۶(ج.۳)

یادداشت : عربی

یادداشت : چاپ قبلی: نسل جوان، ۱۴۲۴ق. = ۱۳۷۳

یادداشت : کتابنامه به‌صورت زیرنویس

مندرجات : ج. ۱. مباحث الالفاظ" الی آخر النواهی .- "ج. ۲. مباحث المفاهیم

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : قدسی، احمد

شناسه افزوده : مدرسه الامام علی‌بن ابی‌طالب(ع)

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/م۷الف۸ ۱۳۸۲

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م۸۲-۲۷۸۵۱

خاتمة فی الاجتهاد و التقلید

اشارة

المقام الأوّل: فی مباحث الاجتهاد

۱- معنی الاجتهاد لغةً و اصطلاحاً

۲- الاجتهاد بالمعنی العام و الاجتهاد بالمعنی الخاصّ

۳- موارد النزاع بین الأخباری و الاصولی

۴- المجتهد المطلق و المجتهد المتجزی

الجهة الاولی: فی أحکام المجتهد المطلق

إمکان تحقّق الاجتهاد المطلق

جواز العمل بالاجتهاد المطلق

جواز القضاء للمجتهد المطلق

من مناصب المجتهد المطلق الولایة و الحکومة

الجهة الثانية: فى أحكام المجتهد المتجزى
جواز عمل المجتهد المتجزّى برأيه
جواز رجوع الغير اليه
قضاء المجتهد المتجزّى
۵- مبانى الاجتهاد
۶- التخطئة و التصويب:
أسباب السقوط فى هوّة التصويب
المفاسد المترتّبة على القول بالتصويب
۷- تبدّل رأى المجتهد
المقام الثانى: فى مباحث التقليد:
۱- جواز التقليد للعامى
۲- تقليد الأعلم
۳- تقليد الميّت
الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۳۱
خاتمة فى الاجتهاد و التقليد

المقدمة:

لا بدّ قبل الورود فى أصل البحث من بيان مقدّمة و هى هل أنّ هذه المسألة من مسائل الفقه أو الاصول؟ الصحيح أنّها من مسائل الفقه فورودها فى علم الاصول استطرادى، و لذلك يبحث عنها فى الكتب الفقهيّة و الرسائل العمليّة أيضاً فى ابتدائها، و الوجه فى ذلك ما عرفت من أنّ المسألة الاصوليّة ما يقع فى طريق استنباط الأحكام الشرعيّة، و لا إشكال فى أنّ الاستنباط من شئون الفقيه المجتهد لا المقلد، و نتيجة المسألة الاصوليّة حكم كلّى من شئون المجتهد لا المقلِّد، بينما نتيجة هذه المسألة (أى حجّية قول المجتهد) ترجع إلى المقلد.

فلا يقال: إنّ من مسائل علم الاصول البحث عن حجّية الأمارات، و كلام المجتهد من الأمارات.

لأنّا نقول كلام المجتهد أمارة إجماليّة للمقلِّد لا المجتهد، و الأمارة الاصوليّة هى ما يقع فى طريق استنباط الأحكام التفصيليّة للمجتهد.

و بعبارة اخرى: البحث هنا بحث عن جواز التقليد عن المجتهد و عن أمارية قول المجتهد و حجّيته، و نتيجته و هى حجّية قول المجتهد تعود إلى المقلّد لا المجتهد.

إذا عرفت هذا فلنشرع فى مسائله، فنقول البحث فيه يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: فى مباحث الاجتهاد

اشارة

و فيه امور:

الأمر الأوّل: معنى الاجتهاد لغةً و اصطلاحاً

أمّا فى اللغة فهو مأخوذ من الجَهد (بالفتح) أو الجُهد (بالضمّ) و هل هما بمعنيين أو بمعنى

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۳۲

واحد؟ اختلف فيه بين أرباب اللغة، ففى مختصر الصحاح: الجَهد و الجُهد الطاقة، و فى مقاييس اللغة: الجيم و الهاء و الدالّ أصله المشقّة ... و الجُهد الطاقة» «۱» و فى مفردات الراغب: الجَهد و الجُهد الطاقة و المشقّة، و قيل: الجَهد (بالفتح) المشقّة و الجُهد الواسع (...إلى أن قال):

و الاجتهاد أخذ النفس ببذل الطاقة و تحمّل المشقّة «۲».

أقول: الظاهر أنّ معناه الأصلى هو نهاية الطاقة و القدرة التى من لوازمها المشقّة، فإنّ من بذل نهاية طاقته يقع فى المشقّة و الكلفة، و عليه فالصحيح أنّه بمعنى بذل نهاية الطاقة كما ذهب إليه فى «التحقيق فى كلمات القرآن الكريم» «۳» و استعمل فيه فى لسان الآيات أيضاً كقوله تعالى: «وَ الَّذِينَ لا يَجِدُونَ إِلّا جُهْدَهُمْ» «۴» أى نهاية طاقتهم فى الإنفاق على أمر الجهاد و قوله تعالى: «وَ أَقْسَمُوا بِاللّهِ جَهْدَ أَيْمانِهِمْ» «۵» أى أقسموا باللّه نهاية طاقتهم فى القسم.

و أمّا فى الاصطلاح: فقد ذكر له فى كلمات الاصوليين تعاريف كثيرة:

۱- ما حكى عن قدماء الاصوليين من أهل السنّة و الشيعة مثل الحاجبى و العلّامة، و هو:

«استفراغ الوسع فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى».

و يرد عليه أوّلًا: أنّه لا وجه للتقييد فيه بالظنّ، لصدق الاجتهاد على استفراغ الوسع لتحصيل العلم أيضاً.

و ثانياً: قد يكون نتيجة الاستنباط و الاجتهاد حصول الظنّ بمطلق الحجّة من دون أن يصدق عليها الحكم، كما فى البراءة العقليّة و الظنّ الانسدادى على الحكومة و الاحتياط العقلى، و حينئذٍ ليس التعريف جامعاً لتمام الافراد.

و ثالثاً: أنّه يعمّ استفراغ وسع المقلّد فى تحصيل فتوى مقلّده (بالفتح) أيضاً فلا بدّ من ضمّ قيد «عن أدلّتها التفصيليّة» إليه حتّى يخرج جهد المقلّد.

---

(۱) مقاييس اللغة: ج ۱، ص ۴۸۶.

(۲) مفردات الراغب: جهد، ص ۹۹.

(۳) التحقيق فى كلمات القرآن الكريم: ج ۲، ص ۱۳۶.

(۴) سورة التوبة: الآية ۷۹.

(۵) سورة النور: الآية ۵۳.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۳۳

و رابعاً: لا حاجة إلى التعبير بالاستفراغ فإنّ لبذل الوسع فى باب الفحص مقداراً لازماً قد ذكر فى محلّه، و هو قد لا يصل إلى حدّ الاستفراغ كما لا يخفى على من راجع كلماتهم هناك.

إن قلت: إنّ تعاريف القوم كلّها لفظية لشرح الاسم و حصول المعنى فى الجملة، و ليست هى حقيقيّة لبيان الكنه و الماهيّة، لتكون بالحدّ أو الرسم، مضافاً إلى أنّه لا إحاطة لغير علّام الغيوب بكنه الأشياء كى يمكن تعريفها الحقيقى.

قلنا: أنّ التعاريف شرح الاسميّة إنّما هى من شئون اللغوى الذى هو فى مقام شرح اللفظ و بيان المفهوم الإجمالى، و أمّا علماء العلوم المختلفة فكلّ واحد منهم بصدد بيان التعريف الحقيقى لما هو موضوع علمه أو موضوع مسائله، و لذلك يقول اللغوى: «سعدانة نبت» و لا يقوله عالم النبات الذى يطلب فى تعريفه لشىء من النباتات ترتيب آثار حقيقيّة خارجيّة، فإنّ فلسفة التعاريف فى سائر العلوم (غير علم اللغة) إعطاء معرفة جامعة مانعة للأشياء بيد الطالب، حتّى يمكن له ترتيب آثارها عليها خارجاً، و لا إشكال فى توقّفه على إراءة

تعریف جامع مانع.

و ممّا یشهد علی ما ذکره إیراد جمیع علماء الاصول و غیره من العلوم و استشکالهم بجامعیّة التعاریف و مانعیتها. هذا أوّلًا.

و ثانیاً: لا حاجة فی تعریف کنه الأشیاء إلی معرفة الجنس و الفصل حتّی یقال بأنّ العالم بهما إنّما هو علّام الغیوب، لأنّ التعریف الجامع المانع لا یتوقّف علیهما، بل یحصل بالعرض الخاصّ أیضاً.

أضف إلی ذلک أنّ الکلام فی ما نحن فیه إنّما هو فی العلوم الاعتباریّة لا الحقیقیّة، و لا إشکال فی أنّ کنه الامور الاعتباریّة و حقیقتها لیست أمراً وراء نفس الاعتبار، فیکون کلّ معتبر عالماً بکنه اعتباره، و لا یختصّ العلم به بعلّام الغیوب.

۲- «استفراغ الوسع فی تحصیل الحجّة علی الحکم الشرعی».

و هذا- مع سلامته عن الإشکال الأوّل و الثانی الواردین علی التعریف السابق لمکان التعبیر بالحجّة- یرد علیه الإشکالان الأخیران کما لا یخفی.

۳- «أنّه ملکة یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی الفرعی من الأصل، فعلًا أو قوّة قریبة منه».

الاجتهاد و التقلید (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۳۴

و یرد علیه أوّلًا: أنّ الاجتهاد الذی یعدّ عدلًا للتقلید و الاحتیاط، و الذی هو من أطراف الوجوب التخییری الثابت للاجتهاد و التقلید و الاحتیاط، لیس عبارة عن نفس الملکة، کما أنّ الطبابة و النجارة و غیرهما من سائر العلوم لیست ملکات نفسانیة سواء بمعناها المصدری أو اسم المصدری، لأنّ الملکة قوّة نفسانیة ینشأ منها و یتولّد منها الاجتهاد، و هکذا فعل الطبابة و النجارة، نعم قد یطلق عنوان المجتهد (لا الاجتهاد) فی الاصطلاح علی من له ملکة الاجتهاد و الاستنباط و لو لم یکن متلبّساً بالفعل الخارجی حین ذلک الاطلاق، فعلی هذا فرق بین المعنی الوصفی و المصدری أو اسم المصدر.

ثانیاً: ینبغی تبدیل التعبیر ب «الأصل» بقوله «من أدلّته التفصیلیّة» حتّی یعم جمیع الأمارات و الاصول، و لا یکون فیه إجمال و إبهام.

ثالثاً: کثیراً ما لا یکون مستنبط الفقیه حکماً من الأحکام، بل یکون من قبیل تحصیل الحجّة علی البراءة أو الاشتغال، کما مرّ بالنسبة إلی التعریف الأوّل و الثانی.

۴- ما جاء فی التنقیح من «أنّ الاجتهاد هو تحصیل الحجّة علی الحکم الشرعی» «۱».

و هو و إن کان أحسن من غیره من بعض الجهات، لکن یرد علیه أیضاً بعض الإشکالات لشموله عمل المقلّد أیضاً، فإنّه أیضاً یحصّل الحجّة علی الحکم الشرعی، غایة الأمر من طریق دلیل إجمالی و هو «إنّ کلّ ما حکم به المجتهد فهو الحجّة علی المقلّد».

هذا- مضافاً إلی شموله للمسائل الاصولیّة لخلوّه عن قید «الفرعیّة»، و مضافاً إلی ما أورد علی التعاریف السابقة بالإضافة إلی التعبیر بالحکم من أنّه لیس جامعاً لجمیع المصادیق.

فالأولی فی تعریف الاجتهاد أن یقال: الاجتهاد هو استخراج الحکم الشرعی الفرعی أو الحجّة علیه من أدلّتها التفصیلیّة.

بقی هنا شیء:

و هو ما ذهب إلیه بعض الأعلام فی تنقیحه من أنّ ملکة الاجتهاد تحصل للإنسان و إن لم

---

(۱) التنقیح فی شرح العروة الوثقی: ج ۱، ص ۲۲، طبعة مؤسسة آل البیت.

الاجتهاد و التقلید (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۳۵

یتصدّ الاستنباط و لو فی حکم واحد، و قال فی توضیحه: «أنّ ملکة الاجتهاد غیر ملکة السخاوة و الشجاعة و نحوهما من الملکات، إذ الملکة فی مثلهما إنّما یتحقّق بالعمل و المزاولة کدخول المخاوف و التصدّی للمهالک، فإنّ بذلک یضعف الخوف متدرّجاً و یزول شیئاً فشیئاً حتّی لا یخاف صاحبه من الحروب العظیمة و غیرها من الامور المهام، فتری أنّه یدخل الأمر الخطیر کما یدخل داره، و

كذلك الحال فى ملكة السخاوة فإنّ بالإعطاء متدرّجاً قد يصل الإنسان مرتبة يقدّم غيره على نفسه فيبقى جائعاً و يطعم ما بيده لغيره، و المتحصّل أنّ العمل فى أمثال تلك الملكات متقدّم على الملكة، و هذا بخلاف ملكة الاجتهاد لأنّها إنّما يتوقّف على جملة من المبادئ و العلوم كالنحو و الصرف و غيرهما، و العمدة علم الاصول فبعد ما تعلّمها الإنسان تحصل له ملكة الاستنباط و إن لم يتصدّ للاستنباط و لو فى حكم واحد» «۱».

لكن الإنصاف أنّ هذا مجرّد فرض، فإنّ من المحالات جدّاً أن تحصل للإنسان ملكة الاستنباط بمجرّد تحصيل المبادئ و لو لم يتصدّ للاستنباط فى حكم واحد، بلا فرق بينها و بين سائر الملكات، و إن شئت فاختبر نفسك من لدن الشروع فى تحصيل علم الفقه و مبانيها فإنّك ترى لزوم الممارسة فى تطبيق القواعد الاصوليّة على مصاديقها و ممارسة ردّ الفروع إلى الاصول فى كثير من الكتب التى تدرس فى الحوزات العلمية ككتاب مكاسب الشيخ و غيرها فإنّ طلّاب الفقه لا يقدرون على الاجتهاد حتّى فى حدّ التجزّى بدون هذه الممارسات.

و الحاصل أنّه لا فرق بين علم الطبّ و علم الفقه و غيرهما من العلوم فى لزوم الممارسة مدّة طويلة فى تطبيق القواعد على مصاديقه و ردّ الفروع إلى اصولها فى العمل حتّى تتمّ ملكة الاجتهاد فيها، بل من المحال عادةً حصول شىء منها بغير الممارسة العمليّة، فالعالم بقواعد العلوم إذا لم يكن ممارساً لها عملًا لا يقدر على الاجتهاد فيها قطعاً، و لو فرض قدرته عليه فى بعض المسائل الساذجة فلا شكّ فى عدم قدرته على الاجتهاد فى المسائل الخطيرة المشكلة.

---

(۱) التنقيح فى شرح العروة الوثقى: ج ۱، ص ۲۱، طبعة مؤسسة آل البيت.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۳۶

الأمر الثانى: الاجتهاد بالمعنى العام و الاجتهاد بالمعنى الخاصّ

الاجتهاد بالمعنى العام، و الاجتهاد بالمعنى الخاصّ (و قد مرّ البحث عنهما فى مواضع مختلفة من الاصول، و هاهنا هو المحلّ الأصلى للكلام عنه فلا بأس بإعادته مع بسط و توضيح).

أمّا الاجتهاد بالمعنى العام فهو ما مرّ تعريفه فى الأمر الأوّل و يكون مقبولًا عند الشيعة و السنّة، و سيأتى أنّ الأخبارى أيضاً يقبله فى مقام العمل و إن كان ينكره باللسان.

و أمّا الاجتهاد بالمعنى الخاصّ فهو مختصّ بأهل السنّة، و المراد منه نوع تشريع و جعل قانون من ناحية الفقيه فيما لا نصّ فيه على أساس القياس بالأحكام المنصوصة أو الاستحسان أو الاستصلاح (المصالح المرسلة) أو غير ذلك من مبانيهم «۱».

---

(۱) و لا بأس بالإشارة إلى بعض ما ذكروه فى تعريف هذه المبانى و توضيحها:

أمّا القياس فقال بعضهم: «القياس هو إلحاق أمر بآخر فى الحكم الشرعى لاتّحاد بينهما فى العلّة.. و كلّ مجتهد يقيس بنظره الخاصّ فى كلّ حادثة لا نصّ عليها فى الكتاب أو السنّة و لا إجماع عليها» (المدخل الفقهى العام: لمصطفى أحمد الزرقاء، ج ۱ ص ۷۳).

و قال فى موضع آخر: «و لا يخفى أنّ نصوص الكتاب و السنّة محدودة متناهية، و الحوادث الواقعة و المتوقّعة غير متناهية فلا سبيل إلى إعطاء الحوادث و المعاملات الجديدة منازلها و أحكامها فى الشريعة إلّا طريق الاجتهاد بالرأى الذى رأسه القياس» (ج ۱، ص ۷۴).

و قال فى موضع أخر (بعد نقل دليل عن الشهرستانى يقرب ممّا ذكره فى وجوب الاجتهاد و القياس):

«و ليس مراده قياس الأولويّة القطعيّة بل الظنّية، و لذا ذكر فى أمثلتها قياس الفقهاء قياس حال المتولّى للوقف على ولى اليتيم و أخذ

أحكام الوقف من الوصية، و قياس أحكام الإجارة بالبيع و قياس تغييره صورة العين المغصوبة، مثل ما لو جعل الحنطة دقيقاً على التلف، فقالوا بضمان المثل أو القيمة» (ج ۱، ص ۷۹).

ثمّ قال: إنّ هناك جماعة من فقهاء بعض المذاهب لم يقبلوا طريقة القياس، فسمّوا الظاهريّة، و لم يكن لمذهبهم هذا حياة و وزن لمخالفته ضرورات الحياة التشريعية، بل القياس هو سرّ سعة الفقه الإسلامى الشاملة لما كان و ما يكون من الحوادث» (ج ۱، ص ۸۱) (أقول: و سيأتى فى محلّه إن شاء اللّه نقل هذا الكلام و بيان ضعفه من شتّى الجهات).

و أمّا الاستحسان فقد ذكر فى تعريفه أنّه «العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر بوجه أقوى يقتضى هذا العدول» و لعلّ أحسن التعاريف المأثور للاستحسان و أشمله لأنواعه ما حكاه فى الكتاب المزبور عن أبى الحسن الكوفى من أئمّة مذهب الحنفى، و تلخّصه: «أنّ الاستحسان هو قطع المسألة عن نظائرها، فهو عكس القياس الذى هو إلحاق المسألة بنظائرها فى الحكم (و مثّل له بعدم ضمان الأمين فى الوديعة الذى يقاس عليه كلّ أمانة كمال الشركة و الإجارة) و لكنّهم فرّقوا فى الاستحسان بين الأجير الخاصّ كالخادم و الأجير العام كالصيّاغ و نحوه فقالوا أنّه ضامن كى لا يتقبّل من أعمال الناس أكثر من طاقته طمعاً فى زيادة الربح» (ج ۱، ص ۸۳- ۸۹).

هذا- و لكن الشافعى فى كتاب الامّ عقد بحثاً سمّاه بكتاب إبطال الاستحسان، و يقول فيما يؤثر عنه: ليس للمجتهد أن يشرع، و من استحسن فقد شرع (ج ۱ ص ۱۲۵).

و أمّا المصالح المرسلة فقال فى نفس الكتاب أيضاً: و المصالح المرسلة هى كلّ مصلحة لم يرد فى الشرع نصّ على اعتبارها بعينها أو بنوعها ... فإذا كانت المصلحة قد جاء بها نصّ خاصّ بعينها ككتابة القرآن صيانة له من الضياع و كتعليم القراءة و الكتابة، أو كانت ممّا جاء نصّ عامّ فى نوعها يشهد له الاعتبار كوجوب تعليم العلم و نشره ... فعندئذ تكون من الصالح المنصوص عليها عيناً أو نوعاً لا من المصالح المرسلة، و يعتبر حكمها ثابتاً بذلك النصّ لا بقاعدة الاستصلاح (فالمصالح المرسلة تكون مقابلة للمنصوصة) (ج ۱، ص ۹۸).

و أمّا سدّ الذرائع فقال: «أنّه من فروع الاستصلاح يمنع شرعاً كلّ طريق أو وسيلة قد تؤدّى عن قصد أو غير قصد إلى المحاذير الشرعيّة، و يسمّى هذا الأصل فى اصطلاح الفقهاء و الاصوليين مبدأ سدّ الذرائع» (ج ۱، ص ۱۰۷) و قال فى موضع آخر ما حاصله: أنّه عبارة عن منع كلّ ما يمكن أن يكون حيلة لإبطال حكم الشرع و يتسبّب إليه، ثمّ مثّل له من الشرع بأمثلة كثيرة مثل منع بناء المساجد على القبور و النهى عن الخلوة بالأجنبية، ثمّ ذكر أحكاماً اجتهادية على هذا المبنى مثل أن يكون من حقّ الزوجة المطلّقة طلاق الفرار من الإرث، و ذكر من مصاديق هذا النوع من الاستصلاح مسألة تغيير الأحكام بتغيّر الزمان و حكى له أمثلة كثيرة: منها أنّ الفقهاء المتقدّمين كانوا يجيزون إيجاد عقارات الواقف مهما كانت مدّة الإيجار طويلة أو قصيرة، و لكن المتأخّرين لمّا رأوا كثرة غصب المتنفّذين لأملاك الأوقاف و تواطؤ بعض المسئولين على الأوقاف معهم أفتوا بمنع إيجار عقار الوقف أكثر من سنة واحدة فى الدور و الحوانيت المبنية، و ثلاث سنين فى الأراضى الزراعية خشية أن يدّعى المستأجر فى النهاية ملكية العقار (ج ۱، ص ۱۱۰).

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۳۷

و لتوضيح ذلك لا بدّ من نقل بعض كلماتهم فى هذا المجال:

ففى مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نصّ فيه (لمؤلّفه عبد الوهّاب الخلّاف): «الاجتهاد بذل الجهد للتوسّل إلى الحكم فى واقعة لا نصّ فيها بالتفكّر و استخدام الوسائل التى هدى الشارع إليها (كالقياس و الاستحسان) للاستنباط فيما لا نصّ فيه» «۱».

و حكى عن مالك و أحمد: «إنّ الاستصلاح طريق شرعى لاستنباط الحكم فيما لا نصّ فيه و لا إجماع، و أنّ المصلحة التى لا يوجد من الشرع ما لا يدلّ على اعتبارها و لا على إلغائها

(۱) مسار التشريع الإسلامى: ص ۷، حكيناه من الاصول العامّة: ص ۵۶۴.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۳۸

مصلحة صالحة لأن يبنى عليها الاستنباط» «۱».

بل قد يرى من بعضهم التعدّى عنه و القول به حتّى فى مقابل النصّ، و لعلّ أوّل من أسّسه إنّما هو الخليفة الثانى فى قصّة المتعتين المعروفة، ثمّ انحصر عند متأخّريهم فى خصوص السياسيات و المعاملات، فذهب جماعة منهم إلى جواز الاجتهاد فيهما حتّى فيما فيه نصّ.

فذهب الطوفى من علماء الحنابلة إلى أنّ المصالح تتقدّم فى السياسيات الدنيوية و المعاملات على ما يعارضها من النصوص عند تعذّر الجمع بينهما «۲»، (و لكن لم يوافقه على هذا المعنى كثير منهم).

نعم خالفهم فى هذا النوع من الاجتهاد الشافعى بالنسبة إلى الاستصلاح و الاستحسان و قال: «إنّه لا استنباط بالاستصلاح، و من استصلح فقد شرّع كمن استحسن، و الاستصلاح كالاستحسان متابعة للهوى» «۳».

و بعضهم كالظاهريين خالفهم فى القياس أيضاً و قالوا بأنّه بدعة» «۴».

و قد مرّ أنّ هذا هو منشأ التصويب عند الإمامية لأنّ عليه يكون كل فقيه قد أعطى حقّ التشريع و التقنين بحيث يكون حكم كلّ واحد منهم حكم اللّه الواقعى، و لا يخفى أنّه أشدّ قبحاً و أكثر فساداً من المجالس التقنينيّة فى يومنا هذا، حيث إنّ أمر التشريع فيها إنّما هو بيد جماعة تسمّى بشورى التقنين الذين يمثّلون بلداً واحداً و قطراً عظيماً، لا كل فرد من علمائهم و متخصّصيهم.

هذا مضافاً إلى ما يترتّب عليه من التوالى الفاسدة فى مختلف أجواء العالم الإسلامى.

و لبعض المعاصرين رحمه الله كلام فى هذا المقام نحبّ إيراده مع تلخيص منّا، و هو أنّ لهذا المذهب آثار سوء فى مختلف مجالات الفكر يمكن أن تلخيصها فى ثلاث مجالات:

الأوّل: فى المجال الفقهى حيث صار منشأ لظهور المذهب الظاهرى على يد داود بن على

---

(۱) الاصول العامّة: ص ۳۸۴.

(۲) المصدر السابق: ص ۳۸۴- ۳۸۵.

(۳) الاصول العامّة: ص ۳۸۵.

(۴) المصدر السابق: ص ۳۲۱.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۳۹

بن خلف الأصبهانى فى أواسط القرن الثالث، إذ كان يدعو إلى العمل بظاهر الكتاب و السنّة و الاقتصار على البيان الشرعى، و يشجب الرجوع إلى العقل.

الثانى: فى المجال العقائدى و الكلامى فصار سبباً لظهور الأشعرى الذى عطّل العقل و زعم أنّه ساقط بالمرّة عن إصدار الحكم حتّى فى المجال العقائدى. فبينما كان المقرّر عادةً بين العلماء: أنّ وجوب المعرفة باللّه و الشريعة ليس حكماً شرعياً و إنّما هو حكم عقلى، لأنّ الحكم الشرعى ليس له قوّة دفع و تأثير فى حياة الإنسان إلّا بعد أن يعرف الإنسان ربّه و شريعته، فيجب أن تكون القوّة الدافعة إلى معرفة ذلك من نوع آخر غير نوع الحكم الشرعى (أى من نوع الحكم العقلى)- بينما كان هذا هو المقرّر عادةً بين المتكلّمين- خالف فى ذلك الأشعرى، إذ عزل العقل عن صلاحية إصدار أى حكم و أكّد أنّ وجوب المعرفة باللّه حكم شرعى كوجوب الصوم و الصّلاة.

الثالث: فى علم الأخلاق (و كان وقتئذٍ يعيش فى كنف علم الكلام) فأنكر الأشاعرة قدرة العقل على تمييز الحسن من الأفعال عن

قبيحها حتّى فى أوضح الأفعال حسناً أو قبحاً، فالظلم و العدل لا يمكن للعقل أن يميّز بينهما، إنّما صار الأوّل قبيحاً و الثانى حسناً بالبيان الشرعى و لو جاء البيان الشرعى يستحسن الظلم و يستقبح العدل لم يكن للعقل أى حقّ للاعتراض على ذلك.

و لا إشكال فى أنّ هذه النتائج الفاسدة الشنيعة مشتملة على خطر كبير و الرجوع عن الإسلام إلى الجاهلية الذى قد لا يقلّ عن الخطر الذى كان يستبطنه مصدر تلك النتائج أى مذهب الرأى و الاجتهاد لأنّها حاولت القضاء على العقل بشكل مطلق و تجريده عن كثير من صلاحياته و ايقاف النحو العقلى فى الذهنيّة الإسلاميّة بحجّة التعبّد بنصوص الشارع و الحرص على الكتاب و السنّة، و لهذا كانت تختلف اختلافاً جوهرياً عن موقف مدرسة أهل البيت التى كانت تحارب مذهب القياس و الاستحسان و تؤكّد فى نفس الوقت أهميّة العقل و ضرورة الاعتماد عليه فى الحدود المشروعة و اعتباره ضمن تلك الحدود بعنوان أداة رئيسية أصلية لإثبات الأحكام الشرعيّة حتّى جاء فى نصوص أهل البيت عليهم السلام: «إنّ للّه على الناس حجّتين حجّة ظاهرة و حجّة باطنة فأمّا الظاهرة فالرسل و الأنبياء و الأئمّة، و أمّا الباطنة

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۴۰

فالعقول» «۱»، و هكذا جمعت مدرسة أهل البيت عليهم السلام بين حماية الشريعة من فكرة النقص و حماية العقل من مصادرة الجامدين (انتهى) «۲».

و من هنا يتّضح أنّهم لما ذا سدّوا باب الاجتهاد فى النهاية فإنّ هذا التفريط من نتائج ذلك الإفراط و لوازمه القهرية كما لا يخفى.

و كيف كان، لا بدّ من تحديد نظر علماء الإماميّة فى هذا المجال و أنّهم لما ذا ردّوا هذا النوع من الاجتهاد بل حملوا عليه حملة شديدة فنقول: إنّه يمكن الاستناد فى بطلانه إلى وجوه شتّى:

الأوّل: ما يدلّ من آيات الكتاب العزيز على أنّه لا واقعة إلّا و لها حكم و بيان فى القرآن الكريم نظير قوله تعالى: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» «۳» و قوله تعالى: «وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ» «۴» (و المراد من «كلّ شىء» كلّ ما له دخل فى هداية نفوس الإنسان و تربيتها).

الثانى: الأخذ بحديث الثقلين فإنّ أحدهما هو عترة الرسول عليهم السلام، و مع وجودهم لا يحسّ فقدان نصّ، لأنّ ما كان يصدر منهم كان من جانب الرسول صلى الله عليه و آله لا من عند أنفسهم فكان البيان الشرعى لا يزال مستمرّاً باستمرار الأئمّة، و فقهاء العامّة حيث إنّهم كانوا يعتقدون بأنّ البيان الشرعى متمثّل فى الكتاب و السنّة النبويّة المأثورة عن الرسول فقط، و هما لا يفيان إلّا بشىء قليل من حاجات الاستنباط- بل حكى عن أبى حنيفة (الذى كان على رأس مذهب الاجتهاد بالمعنى الخاصّ أو من روّاده الأوّلين) أنّه لم يكن عنده من الأخبار الصحيحة المنقولة عن النبى صلى الله عليه و آله إلّا خمسة و عشرون حديثاً- التجئوا لرفع هذه الحاجات إلى هذا النوع من الاجتهاد لإحساسهم خلأً قانونياً فى الشريعة و نقصاناً فى الأحكام الفرعية لا بدّ فى رفعه إلى التمسّك بذيل القياس و نحوه.

الثالث: روايات متواترة تدلّ على أنّه ما من شىء تحتاج إليه الامّة إلى يوم القيامة إلّا

---

(۱) اصول الكافى: ج ۱، ص ۱۳ ح ۱۲.

(۲) المعالم الجديدة للمحقّق الشهيد محمّد باقر الصدر قدّس اللّه نفسه الزكية و شكر اللّه مساعيه الجميلة: ص ۴۱.

(۳) سورة المائدة: الآية ۳.

(۴) سورة النحل: الآية ۸۹.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۴۱

و قد ورد فيه حكم أو نصّ، و قد جمعت مقدّمة كتاب فى جامع أحاديث الشيعة نقلًا عن الكافى للكلينى و غيره.

الرابع: ما ثبت لنا عملًا و تاريخياً إلى حدّ الآن فى طيلة الأعصار و القرون من الصدر الأوّل إلى عصرنا هذا من أنّ فقهاء الخاصّة و أصحابنا الإماميّة قدّس اللّه أسرارهم لم يحسّوا حاجة لرفع الحاجات الفقهيّة إلى إعمال مثل القياس و الاستحسان فإنّ لديهم نصوصاً خاصّة من ناحية أهل بيت العصمة و اصولًا كلّية تنطبق على أكثر القضايا و المصاديق الفرعية، و قواعد و اصولًا عملية يرجعون إليها فى سائر القضايا الفقهيّة، و هذا هو معنى انفتاح باب العلم و الاجتهاد عندهم خلافاً لفقهاء الجمهور فإنّهم بعد اعراضهم عن مكتب عترة الرسول و ما وصّى به فى حديث الثقلين و غيره من لزوم التمسّك بعترته فى عرض التمسّك بالكتاب العزيز اعتقدوا عدم كفاية الكتاب و السنّة لرفع حاجات الاستنباط كما مرّ، و بالتالى ظنّوا عدم كفاية نصوص الكتاب و السنّة للدلالة على الحكم فى كثير من القضايا، و لازمه عدم استيعاب الشريعة لمختلف شئون الحياة، و بتبعه استباحوا لأنفسهم أن يعملوا بالظنون و الاستحسانات و يتصدّوا لتشريع الأحكام فى هذه الأبواب.

الخامس: أنّ الاجتهاد بهذا المعنى معناه نقصان الشريعة، و أنّ اللّه تعالى لم يشرّع فى الإسلام إلّا أحكاماً معدودة، و هى الأحكام التى جاء بيانها فى الكتاب و السنّة، و ترك التشريع فى سائر المجالات إلى الفقهاء من الناس ليشرّعوا الأحكام على أساس الظنّ و الاستحسان، و لا يخفى أنّ لازمه الفوضى و الهرج و المرج الشديد فى الدين و ما لا نجد نظيره حتّى فى التقنينات العقلائيّة فى اليوم لأنّ ما يجعل و يقنّن فيها هو قانون واحد لا قوانين عديدة بعدد الفقهاء و العلماء كما مرّ آنفاً.

و لما ذكرنا كلّه خصوصاً لهذه النتيجة الفاسدة الشنيعة نهض أمير المؤمنين على عليه السلام فى مقام الذمّ لهذا النوع من الاجتهاد فى عصره (فكيف بالأعصار اللاحقة) بما مرّ ذكره فى بعض الأبحاث السابقة، و لا بأس بإعادته لأنّه كالمسك كلّما كرّرته يتضوّع، قال فيما روى عنه فى نهج البلاغة: «ترد على أحدهم القضية فى حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه ثمّ ترد تلك القضية

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۴۲

بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ... أم أنزل اللّه سبحانه ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه، أم كانوا شركاء للّه فلهم أن يقولوا و عليه أن يرضى، أم أنزل اللّه سبحانه ديناً تامّاً فقصر الرسول صلى الله عليه و آله عن تبليغه و أدائه، و اللّه سبحانه يقول: «مٰا فَرَّطْنٰا فِي الْكِتٰابِ مِنْ شَيْءٍ »....

و لا يخفى أنّ هذا البيان و كذلك غيره من الأخبار التى وردت فى ذمّ هذا النوع من الاجتهاد من سائر الأئمّة المعصومين عليهم السلام- فى الواقع دفاع عن كيان الدين و أساس الشريعة و التأكيد على كمالها و عدم النقص فيها.

فقد ظهر ممّا ذكرنا بطلان القسم الثانى من الاجتهاد، و لعلّ الخلط بين القسمين صار منشأً لمعارضة الأخباريين مع الاصوليين، و إلّا فإنّ الاجتهاد بالمعنى الأعمّ يعمل به الأخبارى أيضاً فى المجالات المختلفة من الفقه، و إن شئت فراجع إلى كتاب الحدائق حتّى تلاحظ كونه اجتهاد و استنباط من المحدّث البحرانى من أوّله إلى آخره، و كذا غيره من أشباهه.

الأمر الثالث: موارد النزاع بين الأخبارى و الاصولى

و يرجع تاريخ هذا النزاع إلى أوائل القرن الحادى عشر على يد الميرزا محمّد أمين الاسترآبادى رحمه الله صاحب كتاب الفوائد المدنية (و إن كانت بذوره موجودة من قبل فى كلمات جمع من المحدّثين المتقدّمين) فابتدأ النزاع منه، ثمّ استمرّ إلى القرن الثانى عشر، و استبان الحقّ فيه تدريجاً.

و عمدة محلّ الخلاف بين الطائفتين امور ثلاثة:

۱- مسألة جواز الاجتهاد.

۲- حجّية العقل.

۳- تقليد العوام المجتهدين.

أمّا المورد الأوّل: فقد أشرنا سابقاً إلى أنّ الأخبارى أيضاً يستنبط الحكم من أدلّته و يجتهد على نحو الاجتهاد بالمعنى العام فى مقام العمل، كما أنّ الاصولى أيضاً يخالف الاجتهاد بالمعنى الخاصّ، فالنزاع بينهم فى هذا المجال كأنّه نشأ من مناقشة لفظية و اشتراك لفظى أو معنوى فى كلمة الاجتهاد أو الرأى أو الظنّ، فإنّ للاجتهاد معنيين: المعنى العام و المعنى الخاصّ (و قد مرّ تعريفهما و بيان المقصود من كلّ واحد منهما) كما أنّ للعمل بالظنّ و هكذا العمل بالرأى أيضاً معنيين، فهما عند الاصوليين بمعنى العمل بالأمارات المعتبرة و ظواهر الكتاب و السنّة،

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۴۳

و عند العامّة بمعنى العمل بالقياس الظنّى أو الاستحسان الظنّى، فقد وقع الخلط بين المعنيين لأجل هذا الاشتراك.

و الشاهد على لفظية النزاع أنّ بعض الأخباريين أيضاً بحثوا عن كثير من مباحث الاصول فى ابتداء كتبهم الفقهيّة كالمحدّث البحرانى، حيث خصّص قسماً كبيراً من المجلّد الأوّل من حدائقه بالبحث عن المسائل الاصوليّة أى قواعد الاجتهاد بالمعنى العام و إن عبّر عنه بمقدّمات الحدائق لا المسائل الاصوليّة، كما أنّ تتبع كلمة الاجتهاد فى تاريخ الفقه و الحديث يدلّنا بوضوح أنّ هذه الكلمة كانت تستخدم للتعبير عن الاجتهاد بالمعنى الخاصّ منذ عصر الأئمّة عليهم السلام إلى عدّة قرون و كان هو المراد منها فى الروايات المأثورة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام التى تذمّ الاجتهاد و كذلك فى كلمات الأصحاب و تصنيفاتهم التى ألّفوها فى هذا المجال، و يكفيك مثل هذا التعبير فى بعض كلماتهم: «أنّ الاجتهاد باطل، و أنّ الإماميّة لا يجوز عندهم العمل بالظنّ و لا الرأى و لا الاجتهاد»، فإنّه دليل ظاهر على أنّ مرادهم من الاجتهاد هو ما يرادف الرأى و الظنّ.

و بهذا نعرف أيضاً أنّ لكلمة الأخبارى أيضاً معنيين: أحدهما ما يرادف مصطلح المحدّث الذى يطلق فى الكلمات على مثل الصدوق و الكلينى رحمهما الله، و الثانى ما يقابل مصطلح الاصولى، الذى ظهر أمره و انتشر انتشاراً كثيراً فى القرن الحادى عشر على يد أمين الاسترآبادى، و المتبادر منه هو الأخير كما أنّ المتبادر من المحدّث هو الأوّل.

هذا كلّه فى المورد الأوّل من موارد الاختلاف بين الأخبارى و الاصولى.

أمّا المورد الثانى: و هو حجّية العقل فقد وقع النزاع فيه أيضاً بين الطائفتين، و قد أنكر الأخباريون اعتبار العقل إنكاراً تامّاً، و حيث أورد عليهم بأنّه لو عزلتم العقل عن حكمه مطلقاً فمن أين تثبت اصول الدين؟ و هل يمكن إثباته بالدليل النقلى مع استلزامه الدور الواضح؟ فلذا أخذ جماعة منهم فى الاستثناء عن هذا العموم فقال بعضهم باعتبار العقل البديهى، و بعضهم باعتبار ما يقرب إلى الخمس من العقل النظرى كالرياضيات إلى غير ذلك ممّا ذكروه فى هذا المقام ممّا يدلّ على وقوعهم فى هرج و تناقض من هذا الأمر و حيث قد مرّ الكلام فى جميع ذلك مشروحاً فى مباحث القطع فلا حاجة إلى إعادته فراجع و تأمّل.

و أمّا المورد الثالث: و هو تقليد العوام للعلماء- فقد ذهب الأخباريون إلى عدم جوازه،

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۴۴

و قالوا أنّ اللازم على المجتهد إراءة النصوص الشرعيّة إلى العوام لكى يعملوا بها مباشرة و بدون واسطة، كما كان ذلك ديدن القدماء من الأصحاب إلى «نهاية» شيخ الطائفة رحمه الله، فقد كانت كتبهم الفتوائية متلقّاة من كلمات المعصومين و متّخذة من نفس العبارات الواردة فى الأخبار بعد تنقيحها و تهذيبها و علاج التعارض بينها.

أقول: لا يخفى أنّ هذا النزاع أشبه بالمناقشة اللفظية أو مغالطة واضحة، حيث إنّ اعطاء النصوص و الأخبار بأيدى العوام بعد حلّ تعارضها و تهذيب إسنادها و تخصيص عمومها بخصوصها و تقييد مطلقها بمقيّدها و غير ذلك ممّا لا بدّ منه فى مقام استخراج الأحكام ليس أمراً وراء الاجتهاد من جانب الفقيه، و التقليد من جانب العوام، و القائلون بجواز التقليد لا يريدون شيئاً وراء هذا.

و الكتب المشار إليها أيضاً من هذا القبيل، نعم هى خالية غالباً عن تفريع الفروع، و أين هذا من عدم اجتهادهم فى بيان اصول الأحكام؟

الأمر الرابع: المجتهد المطلق و المتجزّى

اشارة

أمّا المجتهد المطلق فقد عرّف بأنّه من له ملكة يقتدر بها على استنباط جميع الأحكام الشرعيّة الفرعيّة.

و التعريف بالملكة لا ينافى ما مرّ سابقاً من «أنّ الاجتهاد عبارة عن المعنى المصدرى أو اسم المصدرى للاستخراج و الاستنباط، فيكون أمراً فعلياً لا بالقوّة» لأنّ الكلام هنا فى المتّصف بهذه الصفة و المشتقّ منها، أى عنوان «المجتهد» (لا «الاجتهاد») و لا يخفى أنّ المبدأ فى مثل هذه العناوين و المشتقّات أخذ على نحو الملكة لا على نحو الفعلية بعنوان الملكة، فإنّ قيام المبدأ بالذات على أنحاء مختلفة كما قرّر فى محلّه فى بحث المشتقّ.

و المجتهد المتجزّى عبارة عن، من له ملكة يقدر بها استنباط بعض الأحكام الشرعيّة الفرعيّة فقط.

و حينئذٍ يقع البحث فى جهتين:

الجهة الاولى: فى أحكام المجتهد المطلق.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۴۵

الجهة الثانية: فى أحكام المجتهد المتجزّى.

أمّا الجهة الاولى: فى أحكام المجتهد المطلق

اشارة

فلتحقيق البحث فيها لا بدّ من رسم مسائل:

المسألة الاولى: إمكان تحقّق الاجتهاد المطلق

ربّما يقال بعدم إمكان الاجتهاد المطلق، لأنّ الفقيه لو بلغ إلى أى مرتبة من العلم و الفقاهة يبقى مع ذلك فى بعض المسائل متردّداً، و لذا قد يتردّد الأعلام فى بعض المسائل، و يقولون فى كتبهم الاستدلاليّة: أنّ المسألة بعدُ محلّ إشكال أو محلّ تأمّل فيعبّرون فى رسائلهم العمليّة بوجوب الاحتياط.

و يمكن الجواب عنه: بأنّ هذه الاحتياطات إنّما تدلّ على وجود تعقيد فى المسألة فحسب، و لذلك يقتضى الورع الفقهى عدم إعلان فتواه العلمى ما لم يحسّ ضرورة فى إعلانه، و إن شئت قلت: إنّما يحتاط الفقهاء الأعلام فى بعض المسائل لأحد أمرين:

أحدهما: حاجة المسألة إلى تتبّع كثير لا يسع له الوقت أو لا يحضر منابعها و مداركها بالفعل.

ثانيهما: ما يكون الدليل فيه فى أقلّ مراتب الحجّية فلا يجترئ الفقيه للفتوى لشدّة ورعه، و لأن لا يبعّد المكلّفين مهما أمكن عن الأحكام الواقعيّة، و لكن لو مسّت الحاجة إلى تبيين الحكم كانوا قادرين عليه، لأنّ المسألة إمّا ورد فى نصّ يبلغ مرتبة الحجّية أم لا، و على تقدير وروده إمّا يوجد معارض أم لا، و على تقدير عدم وروده إمّا يكون هناك اطلاق أو عموم، أو لا يوجد شىء من ذلك ما عدا الاصول العمليّة التى تكون حاصرة لمواردها حصراً عقلياً، و الوظيفة فى جميع هذه الفروض معلومة مبيّنة، لا معنى لعجز الفقهاء الأكابر الأعلام عن تشخيصها.

نعم، لمّا كانت الاحتياطات موجبة لخروج الشريعة عن كونها سهلة سمحة فالجدير بالعلماء الأعلام أن لا يحوموا حولها إلّا بشرطين:

أحدهما: أن يكون المورد من الموارد التى لا توجب للمقلّد الكلفة و المشقّة الشديدة فى

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۴۶

مقام العمل، كما أنّه كذلك فى الاحتياط بالجمع بين القصر و الإتمام فى الصّلاة و الصيام.

ثانيهما: كون المورد من الموارد التى لا يمكن فيها تحصيل الحدّ الأقل من الحجّة بسهولة، و إلّا ففى غير هذين الموردين يجب عليه ترك الاحتياط و إظهار الفتوى.

المسألة الثانية: جواز العمل بالاجتهاد المطلق

لا ريب فى جواز عمل المجتهد برأيه فى أعماله، لشمول الخطابات الشرعيّة و أدلّة الأمارات المعتبرة و الاصول العمليّة له، فبعد ثبوتها عنده يجب العمل على طبقها، بل يكون تقليده لغيره حراماً، لأنّه على الفرض يرى المخالف له فى فتواه جاهلًا و مخطئاً، أى قامت الحجّة عنده على أنّ ما يقوله المخالف ليس حكم اللّه، فكيف يرجع إليه و يلتزم بفتواه فى مقام العمل؟ نعم إذا كان قادراً على الاستنباط و لم يستنبط فالمعروف هنا أيضاً حرمة تقليده للغير، لكنّه لكن لا يخلو عن إشكال كما ذكرنا فى محلّه.

و أمّا عمل الغير باجتهاده و فتاويه فقد ذهب الأخباريون من أصحابنا إلى عدم جوازه، و سيأتى فى أحكام التقليد بيان بطلانه و ضعفه، و عدم التزام الأخبارى أيضاً به فى العمل، و المشهور جوازه، بل ادّعى صاحب الفصول أنّه إجماعى بل ضرورى، و هو غير بعيد كما سيأتى.

و فصّل المحقّق الخراسانى رحمه الله بين ما إذا كان المجتهد انفتاحياً فيجوز تقليده، و بين ما إذا كان انسدادياً فلا يجوز، و استدلّ على عدم الجواز فى الانسدادى بما حاصله: أنّ رجوع الغير إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل، أضف إلى ذلك أنّ أدلّة جواز التقليد إنّما دلّت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم، و أمّا مقدّمات الانسداد الجارية عند الانسدادى فمقتضاها حجّية الظنّ فى حقّ نفسه دون غيره، إذ لا ينحصر المجتهد بالانسدادى فقط، هذا كلّه على تقدير الحكومة، و أمّا بناءً على الكشف فإنّه و إن ظفر المجتهد الانسدادى بناءً عليه بحكم اللّه الظاهرى من طريق كشف العقل عنه، و لكن يبقى الإشكال الثانى على قوّته، أى لا دليل على جريان مقدّمات الانسداد بالنسبة إلى غيره مع وجود المجتهد الانفتاحى.

أقول: و للنظر فى كلامه مجال من جهات شتّى:

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۴۷

أوّلًا: ليس بناء العقلاء فى رجوع الجاهل إلى العالم على رجوعه إلى العالم بالحكم فقط، بل إنّه استقرّ على رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً سواء كان عالماً بالحكم أو بمطلق الحجّة و مواقع العذر، و إن هو إلّا نظير البراءة العقليّة و الاحتياط العقلى على القول بالانفتاح، بل نظير تمام الأمارات على مبنى القائلين بالمنجّزية و المعذّريّة، حيث إنّ مفاد أدلّة حجّية الأمارة حينئذٍ ليس حكماً شرعياً حتّى يكون العالم به عالماً بالحكم، بل إنّ مفاده حينئذٍ قضيتان شرطيّتان و هما: إن أصاب الواقع فهو منجّز و إن خالف الواقع كان معذّراً.

ثانياً: فى قوله أنّ مقدّمات الانسداد لا- تكاد تجرى بالنسبة إلى غير المجتهد- أنّ الفقيه المجتهد يكون كالنائب عن جميع الناس يكشف مواقع الأدلّة فى حقّهم، و لا يخفى وضوح هذا المعنى فى كشفه عن أحكام لا ترتبط به نفسه، كالأحكام المختصّة بالنساء فى الحيض و النفاس و غيرهما، فهو كالنائب عنهنّ فى تشخيص موارد الأدلّة، و كذلك الكلام عن انسداد باب العلم.

فإنّه لو رأى انسداد باب العلم فكأنّه رأى انسداده لجميع الناس، فليكن رأيه حجّة لجميعهم.

ثالثاً: أنّ المجتهد الانسدادى لو فرض كونه أعلم من غيره فكيف يعدّ جاهلًا بالحكم، و غيره الانفتاحى عالماً بالحكم، مع أنّ المجتهد

الانفتاحی قد یکون من أقلّ تلامذته و یکون جاهلًا مرکّباً فی نظره؟

فظهر ممّا ذکرنا أنّه لا وجه للتفصیل بین الانسدادی و الانفتاحی فی حجّیة قول المجتهد المطلق لغیره.

المسألة الثالثة: جواز القضاء للمجتهد المطلق

قد یقال: أنّ مقتضی مقبولة عمر بن حنظلة لمکان التعبیر ب «حکم بحکمنا» و «عرف أحکامنا» اختصاص نفوذ قضاء المجتهد المطلق بما إذا کان انفتاحیاً، حیث إنّ الانسدادی لیس عالماً بالحکم و عارفاً بالأحکام.

و لکن الجواب هو الجواب، و هو أنّ المراد من الحکم إنّما هو مطلق الحجّة، فالعارف بالحجج أیضاً یعدّ عارفاً بالأحکام، کما أنّ الحاکم بالحجّة أیضاً یکون حاکماً بالحکم.

الاجتهاد و التقلید (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۴۸

بقی هنا شیء:

و هو ما أفاده بعض الأعلام فیمن له ملکة الاجتهاد و لم یجتهد بالفعل، أو اجتهد شیئاً قلیلًا، من عدم جواز الرجوع إلیه فی التقلید، و عدم نفوذ قضائه و تصدّیه للُامور الحسبیّة، من باب أنّ الأدلّة اللفظیّة المستدلّ بها علی جواز التقلید من الآیات و الروایات أخذت فی موضوعها عنوان العالم و الفقیه و غیرهما من العناوین غیر المنطبقة علی صاحب الملکة، و کذلک الحال فی السیرة العقلائیّة، لأنّها إنّما جرت علی رجوع الجاهل إلی العالم، و صاحب الملکة لیس بعالم فعلًا، فرجوع الجاهل إلیه من قبیل رجوع الجاهل إلی مثله، هذا إذا لم یتصدّ للاستنباط بوجه، و أمّا لو استنبط من الأحکام شیئاً طفیفاً فمقتضی السیرة العقلائیّة جواز الرجوع إلیه فیما استنبطه من أدلّته، فإنّ الرجوع إلیه من رجوع الجاهل إلی العالم، فإنّ استنباطه بقیّة الأحکام و عدمه أجنبیان عمّا استنبطه بالفعل، نعم قد یقال: إنّ الأدلّة اللفظیّة رادعة عن السیرة، إذ لا یصدق علیه عنوان الفقیه أو العالم بالأحکام، و لکن الإنصاف أنّ الأدلّة اللفظیّة لا مفهوم لها و إنّها غیر رادعة.

هذا کلّه فی جواز التقلید و عدمه، و أمّا نفوذ قضائه و عدمه فالصحیح عدم نفوذ قضائه و تصرّفاته فی أموال القصر، و عدم جواز تصدّیه لما هو من مناصب الفقیه، و ذلک لأنّ الأصل عدمه، لأنّه یقتضی أن لا یکون قول أحد أو فعله نافذاً فی حقّ الآخرین إلّا فیما قام علیه الدلیل، و هو إنّما دلّ علی نفوذ قضاء العالم أو الفقیه أو العارف بالأحکام أو غیرها من العناوین الواردة فی الأخبار، و لا یصدق شیء من ذلک علی صاحب الملکة «۱». (انتهی)

أقول: فی ما أفاده مواقع للنظر:

أوّلًا: قد مرّ أنّ حصول ملکة الاجتهاد من دون ممارسة عملیة مجرّد فرض لا واقع له خارجاً.

ثانیاً: سلّمنا، و لکن لا إشکال فی أنّ سیرة العقلاء لم تستقرّ علی الرجوع إلی مثله، و لا أقلّ من عدم إحرازها.

ثالثاً: أنّه لم یبیّن الفرق فی کلامه بین جواز التقلید و جواز التصدّی للقضاء فی جریان

---

(۱) التنقیح: ج ۱، ص ۳۲، طبعة مؤسسة آل البیت.

الاجتهاد و التقلید (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۴۹

سیرة العقلاء علی الرجوع فی الأوّل دون الثانی، فإنّه لو فرض استقرار سیرة العقلاء علی رجوع الجاهل إلی صاحب الملکة فی أمر التقلید، فکیف لم تستقرّ سیرتهم علی رجوع المتداعیین إلیه فی أمر القضاء؟ مع أنّ لازم جواز الرجوع إلیه فی أمر التقلید کونه عالماً و خبرة عندهم بمجرّد الحصول علی الملکة، و هذا صادق أیضاً بالنسبة إلی من له ملکة القضاء، و ما ذکره من أنّ الأصل عدم نفوذ

قضاء أحـد فى حقّ، أحـد- حقّ، و لكن يمكن إحراز النفوذ فى مثل المقام بإطلاقات أدلّة القضاء و انصـرافها إلى ما هو متعارف عند العقلاء (إلّا ما خرج بالدليل) فإنّ القضاء ليس أمراً تأسيسيّاً للشرع، بل هو إمضاء لما عند العقلاء.

المسألة الرابعة: من مناصب المجتهد المطلق الولاية و الحكومة

إنّ من الواضـحات و الامور البديهيـة فى الشـريعة حاجـة المجتمع الإنسانى إلى الحكومة و عدم إمكان تفكيكه عنها، و ذلك من باب أنّه بالحكومة يمكن تحقيق أهداف الشريعة المقدّسة التى لا يمكن الوصول إليها إلّا من طريق تشكيل الحكومة و تنفيذ الولاية.

و من تلك الأهداف المهمّة حفظ نظام المجتمع، فلا إشـكال فى لزوم اختلال النظام بدون الحكومة و هو ممّا لا يرضى الشارع به، بل هو من أهمّ الامور عنده.

و منها: تعليم النفوس الإنسانيّة و تربيتها.

و منها: إقامة القسط و العدل، و إحقاق حقوق الناس، فإنّه أيضاً من أهداف الشريعة المقدّسة.

و منها: إجراء بعض المراحل العالية للأمر بالمعروف و النهى عن المنكر.

و منها: تولّى القضاء، فإنّه أيضاً لا يمكن تحقّقه فى الخارج من دون اعتضاده بالحكومة.

و منها: إجراء الحدود و التعزيرات.

و منها: حفظ حدود الممالك الإسلاميّة و ثغورها، فإنّها أيضاً لا تتحقّق إلّا بتشكيل الحكومة و العساكر.

فظهر أنّ أصل الحكومة أمر لازم ضرورى.

ثمّ إنّ هذه الحكومة تأخذ مشروعيتها من ناحية البارى تعالى لا من جانب الناس

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۵۰

و آرائهم، و أمّـا قـانون الانتخاب فى الحكومـة الإسـلاميّة فإنّه لمجرّد جلب مشاركـة الناس فى أمر الحكومـة، التى هى من المقـدّمات الواجبـة لتحقيق الأهـداف المزبورة، و لـذلك نقول: لا بـدّ من تنفيذ أمر رئيس الجمهورية بعد توفيقه فى أخذ أكثرية الآراء من جانب الولى الفقيه.

إذا عرفت هـذا فاعلم أنّ هذا المنصب جعل من ناحية الإمام المعصوم عليه السـلام للفقيه الواجد للشـرائط المذكورة فى محلّها، و يدلّ على هـذا الجعـل وجوه عديـدة، كمـا أنّ لولايته مراحل و شـئوناً مختلفـة، ليس هنا محلّ ذكرها، و قـد بحثنا عن هـذه الشـئون و تلك الوجوه تفصيلًا فى كتاب أنوار الفقاهة، كتاب البيع، مبحث أولياء العقد، فراجع.

هذا كلّه فى الجهة الاولى، و هى البحث فى أحكام المجتهد المطلق.

الجهة الثانية: فى أحكام المجتهد المتجزّى

اشارة

و قبـل الورود فيهـا لاـ بـدّ من بحث موضوعى و هو إمكان التجزّى فى الاجتهاد و عـدمه، و قـد وقع الخلاف فيه بين الأصـحاب، فقال بعض بـأنّه ممكن، و قـال بعض آخر بـأنّه محال، و لنا نظرة اخرى و هى أنّ الاجتهاد المطلق يسـتحيل عادةً تحقّقه فى الخارج من دون العبور عن طريق الاجتهاد المتجزّى.

و استدلّ القائلون بالاستحالة بوجهين:

أحدهما: أنّ الملكة من الكيفيات النفسانية و هى بسيطة لا تقبل القسمة و التجزّى.

ثانيهما: ربط المسائل الفقهيّة بعضها ببعض و عدم إمكان التفكيك بينها.

و يرد على الوجه الأوّل: أنّ الملكة و إن لم تنقسم و لا تتجزّى، لكنّها ذات مراتب متفاوتة باعتبار تفاوت متعلّقاتها من حيث الصعوبة و السهولة و الكمال و النقص، فهى حينئذٍ ملكات كثيرة بعدد المسائل التى وقعت متعلّقة للملكة، و قد تحصل مرتبة ناقصة منها دون المرتبة الكاملة من دون تلازم بينهما فى الوجود، و من هذا القبيل ملكة الاجتهاد، فإنّها كسائر الملكات تدريجية الحصول لا تصل إلى مرتبة أعلى إلّا بعد العبور عن المرتبة الأدنى، و لا تتحقّق ملكة الاجتهاد فى المسائل المعقّدة المشكلة إلّا بعد حصول القدرة على استنباط المسائل الساذجة، كما أنّه كذلك فى مثل ملكة المشى و التكلّم للصبى التى تبتدأ من مراحل ساذجة إلى مراحل

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۵۱

معقّدة، و هكذا فى القدرة على الطبابة، فإنّها تبتدأ من المعالجات البسيطة إلى مراحل معقّدة عميقة، بل قد يكون الاجتهاد المطلق فى بعض العلوم الجديدة كالطب من المحالات، فإنّ كلّ طبيب يمكن له أن يجتهد و يستنبط فى مجال خاصّ من الطبابة.

إن قلت: إنّ قياس ملكة الاجتهاد فى المسائل الفقهيّة بسائر الملكات مع الفارق، لأنّ مدارك الاستنباط و اصوله و قواعده فى باب من الفقه متّحدة مع الاصول الجارية فى أبواب اخر.

قلنا: أنّه كذلك، و لكن يمكن التفكيك فى المسائل الاصوليّة أيضاً من حيث الصعوبة و السهولة، فيتطرّق التقسيم و التجزّى فيها، و لا إشكال حينئذٍ فى ورود التجزّى إلى المسائل الفقهيّة التى تنطبق عليها، فمثلًا مسألة اجتماع الأمر و النهى من المسائل المشكلة فى الاصول، و من لا يقدر على حلّها و الاجتهاد فيها لا يقدر على حلّ ما يرتبط بها من الفروعات الفقهيّة فى باب الصّلاة و الصوم و الحجّ و غيرها. هذا أوّلًا.

و ثانياً: قد مرّ أنّ الإحاطة بعلم الاصول وحده لا تكفى لحصول ملكة الاجتهاد، بل لا بدّ من التمرين و الممارسة، و لا ريب فى أنّ للممارسة مراحل مختلفة و درجات متفاوتة، و بحسبها يتجزّأ الاجتهاد فى الفقه، و هذا هو ما ذكرنا من أنّ الاجتهاد المطلق يستحيل عادةً من دون العبور عن الاجتهاد المتجزّى.

و قد يقال: إنّ الوصول إلى الاجتهاد المطلق من دون طىّ مرحلة التجزّى يلزم منه الطفرة التى قضى العقل ببطلانها.

و لكن يمكن الجواب عنه: أنّ المراد من الطفرة تقديم ما هو فى رتبة متأخّرة أو بالعكس، كتقديم ذى المقدّمة على المقدّمة، و المعلول على العلّة، و مثل رفع الأقدام المتأخّرة قبل الاقدام المتقدّمة فى العلل الاعدادية، فهى تتصوّر فيما إذا كان هناك ترتيب عقلًا، و هو مفقود فى ما نحن فيه.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه يبحث فى أحكام المجتهد المتجزّى عن امور ثلاثة:

أحدها: جواز عمل المجتهد المتجزّى برأيه

و التحقيق فيه التفكيك بين صورتين:

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۵۲

الاولى: ما إذا اجتهد و استقرّ رأيه على شىء.

الثانية: ما إذا لم يجتهد، أو اجتهد و لكن لم يستقرّ رأيه بعد على شىء.

أمّا الصورة الاولى:

فلا ريب فى وجوب تقليده لنفسه و العمل برأيه، و حرمة تقليده لغيره، لأنّه لا إشكال فى كونه مخاطباً لأدلّة الاصول العمليّة و الأمارات الشرعيّة، مثل دليل «إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا»، و لازمه أنّه إذا اجتهد و استنبط مثلًا تنجّس الماء القليل تمّت الحجّة عليه فى خصوص هذه المسألة من دون الحاجة إلى الإذن من مجتهد مطلق.

أمّا الصورة الثانية:

ففى جواز العمل برأيه فيها خلاف، ذهب صاحب المناهل إلى عدمه، و مقتضى اطلاق كلام الشيخ الأعظم رحمه الله فى رسالته فى الاجتهاد و التقليد هو الجواز، بل حرمة التقليد عن الغير، و تفصيل البحث فى ذلك فى محلّه.

ثانيها: جواز رجوع الغير إليه

و التحقيق فيه أن يقال: إنّه تارةً: يمكن له أن يجتهد فى شىء معتدّ به من الأحكام، بحيث يصدق عليه عنوان «من عرف حلالنا و حرامنا» أو «شيئاً من قضايانا» أو عنوان «أهل الذكر» و «من كان من الفقهاء»، كما إذا حصلت له ملكة الاجتهاد فى أبواب المعاملات مثلًا، فلا ريب حينئذٍ فى جواز تقليد الغير له، و الشاهد عليه بناء العقلاء على العمل برأى الطبيب المتجزّى المتخصّص فى فنّه، بل على ترجيحه على غيره، لكونه أعلم من غيره فى هذه الناحية.

و اخرى: يمكن له أن يجتهد مسائل طفيفة قليلة، ففى هذه الصورة لا تصدق عليه العناوين المزبورة، أى لا تشمله الأدلّة النقليّة الواردة فى باب التقليد، نعم لا إشكال فى جريان سيرة العقلاء و بنائهم على تقليده، كما لا إشكال فى عدم ثبوت الردع عنه بتلك الأدلّة النقلية، لأنّها ساكتة عنه، و نتيجته جواز تقليده فى هذه الصورة أيضاً إذا كان واجداً لسائر شرائط التقليد.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۵۳

و الذى يسهل الخطب أنّ المتجزّى بهذا المعنى لا مصداق له خارجاً، لأنّه قد مرّ أنّ من شرائط حصول الملكة، الممارسة فى الاستنباط، و هى تحتاج إلى استنباط مسائل كثيرة، كما أنّه كذلك فى مثل ملكة الطبابة و نحوها.

ثالثها: قضاء المجتهد المتجزّى

و قد فصّل بعض فيه بين من كانت له ملكة الاستنباط على مقدار معتنى به من الأحكام و من كان قادراً على استنباط أحكام قليلة، و قال بجواز القضاء للأوّل دون الثانى، و ذلك لعدم شمول العناوين الواردة فى مثل مقبولة عمر بن حنظلة و مشهورة أبى خديجة لمثله.

و لكن يمكن أن يستدلّ للجواز مطلقاً بوجوه عديدة:

منها: ما رواه أحمد عن أبيه رفعه عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «القضاة أربعة ثلاثة فى النار و واحد فى الجنّة: رجل قضى بجور و هو يعلم، فهو فى النار، و رجل قضى بجور و هو لا يعلم فهو فى النار، و رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم فهو فى النار، و رجل قضى بالحقّ و هو يعلم فهو فى الجنّة» «۱».

فإنّ قوله عليه السلام: «قضى بالحقّ و هو يعلم» صادق على المتجزّى مطلقاً بلا إشكال، نعم الإشكال فى سندها لكونها مرفوعة.

و منها: بناء العقلاء، فإنّه استقرّ على الرجوع بمن هو عالم بأحكام القضاء المتداولة بينهم سواء كان مجتهداً مطلقاً أو متجزّياً، و على الثانى سواء كان له ملكة الاجتهاد بالنسبة إلى مسائل معتدّ بها، أو كان له ملكة الاجتهاد بالنسبة إلى مسائل طفيفة قليلة، و لا إشكال

فى أنّ هـذا البناء يخصّص ذلك الأصل الأوّلى، أى أصالـة عـدم نفوذ قضاء أحد على أحد، كما لا إشـكال فى عدم رادعية الروايات المـذكورة له، لأنّها تثبت جواز القضاء لمن كانت العناوين الواردة فيها صادقة عليه، و ليس لها مفهوم ينفى الجواز عمّن لم تكن تلك العناوين صادقة عليه، فتأمّل.

و منها: نفس مقبولة عمر بن حنظلة و رواية أبى خديجة من باب أنّه لا موضوعيّة

---

(۱) وسائل الشيعة: الباب ۴، من أبواب صفات القاضى، ح ۶.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۵۴

للعنـاوين الواردة فيهمـا، بـل إنّهـا طريق إلى من يكون قادراً على القضاء، و عناوين مشيرة إلى اعتبار العلم بأحكام القضاء حتّى يكون قادراً عليه، فهما تعمّان المتجزّى أيضاً.

فظهر أنّه يجوز القضاء للمتجزّى حتّى لمن كان مجتهداً فى مسائل قليلة، لكن الكلام فى وجود هذا القسم من المتجزّى خارجاً كما مرّ سابقاً.

بقى هنا شىء:

و هو أنّه لا إشكال فى عدم اعتبار الإذن من المجتهد المطلق فى عمل المجتهد المتجزّى برأيه إذا كان مجتهداً فى المبانى الاصوليّة، و حصـل له القطع بالحجّة بعـد الاسـتنباط، نعم رجوع العـامى إليه يحتـاج إلى الإذن من المجتهـد المطلق، أى لا بـدّ له من التقليـد عن المجتهـد المطلق فى خصوص هـذه المسألـة، أى مسألـة جواز التقليد عن المجتهد المتجزّى، و إلّا دار، و هذا نظير ما يقال به فى مسألة جواز تقليـد غير الأـعلم من أنّه لا بـدّ فى خصوص هـذه المسألـة من تقليـد الأعلم، فإن أجاز هو تقليـد غير الأعلم فهو، و إلّا فلا يجوز تقليد غير الأعلم، و هكذا بالنسبة إلى مسألة تقليد الميّت. فلا بدّ فى خصوصها من تقليد الحى.

إلى هنا تمّ الكلام فى الأمر الرابع بكلتا جهتيه (أحكام المجتهد المطلق و المتجزّى).

الأمر الخامس: مبانى الاجتهاد

و قد ذكر بعضهم أنّ الاجتهاد فى المسائل الشرعيّة يبتنى على علوم كثيرة ربّما تربو على أربعة عشر علماً: علم اللغة، علم الصرف، علم النحو، علـم التفسير، علم الرجـال، علم الحـديث، علم الدرايـة، علم الكلاـم، علم اصـول الفقه، علم الفقه نفسه (ممارسـة الفقه)، علم المنطق، الفلسفة، علم المعانى، علم البيان.

و لاـ بـدّ من البحث أوّلًا: فى أصل وجوب تحصـيل كلّ واحـد من هـذه العلوم و اعتباره فى الاجتهاد و الاسـتنباط، و ثانياً: فى المقـدار اللازم منه.

فنقول: أمّـا علم اللغـة، فلا ريب فى لزومه أمّا اجتهاداً أو رجوعاً إلى أهل الخبرة، لأنّ عمـدة الأدلّـة هى الكتاب و السـنّة، و هما صـدرا بلسان عربى مبين، فلا بدّ من معرفة مواد اللغة العربية.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۵۵

و هكـذا علم الصـرف، لوضوح دخـالته فى فهم الكتـاب و السـنّة، و علم النحو، لأـنّ كلمـة واحـدة تسـتعدّ لمعـانٍ مختلفـة على أساس إعرابات متفاوتة، فلا بدّ من معرفته حتّى تتميّز المعانى بعضـها عن بعض، نعم اللازم منه ما يكون له أثر فى اختلاف المعانى فحسب لا أكثر.

و بالجملـة لكلّ واحـد من هـذه الثلاثـة دخل فى فهم المعانى، فإنّ علم اللغة يبيّن المادّة، و علم الصـرف يبيّن هيئة الكلمة و علم النحو يبيّن هيئة الجملة.

و أمّا علم التفسیر، فالمراد منه ما یکون وراء الثلاثة السابقة و هو الإحاطة بالآیات القرآنیّة، و ردّ بعضها إلی بعض، و معرفة المحکم و المتشابه، و الناسخ و المنسوخ، و غیر ذلک من أشباهه فلا إشکال فی دخله فی استنباط الأحکام.

و أمّا علم الرجال، فلا حاجة إلیه عند من یقول بحجّیة الأخبار المدوّنة فی الکتب المشهورة المعروفة، من الکتب الأربعة و غیرها، و هکذا عند القائلین بحجّیة الأخبار الواردة فی خصوص الکتب الأربعة، و أمّا بناءً علی مبنی القائلین باعتبار الوثوق برجال السند أو الوثوق بالروایة (الذی قد یحصل من طریق الوثوق بالراوی و قد یحصل من طریق الموافقة لعمل المشهور، و قد یحصل من طریق علوّ المضامین، أو من طریق تظافر الروایات) فلا إشکال فی لزوم علم الرجال و دخله فی الاستنباط و الاجتهاد کما لا یخفی.

و أمّا علم الحدیث فیکون بمنزلة علم التفسیر، و مورداً للحاجة فی طریق الاستنباط، لأنّ المراد منه معرفة لسان الروایة فإنّ لروایة الأئمّة المعصومین لسان خاصّ، و لحن مخصوص بها کالقرآن الکریم، یفترق عن لسان عبارات الفقهاء و العلماء و لحنها.

و أمّا علم الدرایة، فلا إشکال فی لزومه أیضاً، لأنّ المراد منه هو معرفة أقسام الروایة من حیث صفات الراوی من الصحیح و الحسن و الضعیف و غیرها، و بما أنّ المیزان فی حجّیة الروایة هو الوثوق بالروایة و أحد طرق حصوله هو الوثوق برجال الحدیث کما مرّ آنفاً فلا بدّ من معرفة أقسام الحدیث علی أساس رجال السند.

و أمّا علم الکلام، فکذلک لا إشکال فی لزومه لأنّ إثبات حجّیة کلام المعصوم و فعله و تقریره متوقّف علی إثبات إمامته و عصمته فی الرتبة السابقة، کما أنّ إثبات حجّیة ظواهر الکتاب أیضاً مبنیّ علی إثبات حقّانیّة أصل الکتاب و هکذا، ... و محلّ البحث عن مثل هذه الامور إنّما هو علم الکلام کما لا یخفی.

الاجتهاد و التقلید (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۵۶

إن قلت: لازم هذا البیان عدم صدق الاجتهاد و الاستنباط علی اجتهاد زندیق یکون من فحول علماء علم الاصول (فرضاً) و عالماً فی سائر مبانی الاستنباط، و هو کما تری.

قلنا: یعتبر فی صدق الاجتهاد تحصیل العلم بالحجّة، و هو لا یحصل لمثل هذا المفروض، و بما أنّه فرض غیر واقعی لا ینبغی البحث فیه أکثر من هذا.

و أمّا علم اصول الفقه، فلزومه و شدّة الحاجة إلیه فی الاستنباط من القضایا قیاساتها معها، کما یلوح به تعریف علم الاصول بأنّه هو العلم بقواعد تقع فی طریق الاستنباط.

إن قلت: فما دعوی الأخباریین فی مقابل الاصولیین و عدّ بعضهم إیّاه من البدعة فی الدین؟

قلنا: لا إشکال فی أنّ قسماً من النزاع بین الطائفتین لفظی، لأنّ المحدّث الاسترآبادی نفسه مثلًا محتاج أیضاً فی إثبات الأحکام الشرعیّة إلی حجّیة خبر الواحد و حجّیة ظواهر الألفاظ، و إلی ملاحظة إمکان الجمع الدلالی، ثمّ العلاج السندی عند تعارض الأدلّة، و إلی الرجوع إلی الاصول العملیّة عند فقدان النصّ (و لو کان الأصل عنده خصوص أصالة الاحتیاط) و لا یخفی أنّ هذه المسائل من أهمّ مسائل علم الاصول.

و یشهد علیه ملاحظة ما بحث عنه صاحب الحدائق (و هو من المحدّثین المعروفین) فی مقدّمات الحدائق، و هی اثنتا عشرة مقدّمة فی ۱۷۰ صفحة، و من تلک المقدّمات حجّیة خبر الواحد (و هو المقدّمة الثانیة) و منها مدارک الأحکام الشرعیّة، و من جملتها حجّیة ظواهر الکتاب و الإجماع و أصالة العدم و أصالة البراءة فی الشبهات الوجوبیّة و مقدّمة الواجب، و مسألة أنّ الأمر بالشیء مستلزم للنهی عن ضدّه أم لا؟ و قیاس الأولویة، و قیاس منصوص العلّة (و هذه کلّها هی المقدّمة الثالثة) و منها التعارض بین الأدلّة (و هو المقدّمة السادسة) و منها مسألة أنّ مدلول الأمر و النهی هل هو الوجوب و التحریم أو لا؟ (و هو المقدّمة السابعة) و منها ثبوت الحقیقة الشرعیّة و عدمه (المقدّمة الثامنة) و منها معنی المشتقّ (المقدّمة التاسعة) و منها حجّیة دلیل العقل و عدمها (المقدّمة العاشرة) و قد ذکر فی المقدّمة الحادیة عشرة جملة من القواعد الفقهیّة فراجع.

فلا ريب فى أنّ البحث و النزاع بين الطائفتين فى هذا القسم من الاصولى لفظى.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۵۷

نعم هنا قسم من مباحث الاصول يقع النزاع فيه معنوياً، و قد حكى «۱» صاحب الحدائق عن المحدّث الشيخ عبد اللّه البحرانى صاحب كتاب منية الممارسين: أنّ موارد الاختلاف فى هذا القسم تنتهى إلى ثلاثة و أربعين مسألة، و لكن الإنصاف أنّ هذا العدد ليس عدداً واقعياً، فإنّ كثيراً ممّا عدّه من موارد الاختلاف هى من شقوق دليل العقل، و تجمع تحت عنوان دليل العقل، و الصحيح أنّ العمدة من موارد النزاع بينهم هى امور ثلاثة:

أحدها: فى عدد الأدلّة، فإنّها عند الاصوليين أربعة: الكتاب و السنّة و الإجماع و دليل العقل، بينما هى عند الأخباريين الأوّلان خاصّة، و لكن قد مرّ أنّ الإجماع الحجّة عند الاصوليين يرجع فى الحقيقة إلى السنّة، فهو ليس دليلًا برأسه، و أمّا دليل العقل فالبديهيات العقليّة و هكذا العلوم العقليّة التى استمدّت قضاياها من الحسّ، كالرياضيات فهى حجّة عند الجميع، فتبقى النظريات غير المعتمدة على الحسّ، فالأخباريون ذهبوا إلى عدم حجّيتها لما ظهر من الخطأ فى تاريخ العلوم فى هذا القسم من المدركات العقليّة (و هو نفس ما استدلّ به المذاهب الحسّية و التجربية فى الفلسفة الأوربية) و لذلك قالوا بعدم حجّية ما يدركه العقل فى مثل مسألة مقدّمة الواجب و مسألة الترتّب و مسألة أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه أو لا؟ و مسألة اجتماع الأمر و النهى و غيرها من أشباهها.

ثانيها: أصالة البراءة فى الشبهات الحكميّة التحريميّة.

ثالثها: حجّية ظواهر كتاب اللّه، فإنّ بعض الأخباريين ذهب إلى عدم حجّيتها إلّا بعد ضمّ تفسير الأئمّة المعصومين عليهم السلام إليها.

فقد ظهر أنّ موارد الاختلاف بينهم قليلة، و الإنصاف أنّ هذا المقدار من الخلاف أمر قهرى طبيعى قد يكون بين الاصوليين أنفسهم أيضاً، فلا يوجب تشنيعاً و لا تكفيراً من جانب الأخباريين بالنسبة إلى الاصوليين أو بالعكس كما نبّه عنه المحدّث البحرانى فى المقدّمة الثانية عشرة، فالجدير بالمقام نقل كلامه فى هذا المجال، و إليك نصّه فى الحدائق: «و قد كنت فى أوّل الأمر ممّن ينتصر لمذهب الأخباريين، و قد أكثرت البحث فيه مع بعض المجتهدين من مشايخنا المعاصرين، و أودعت كتابى الموسوم بالمسائل الشيرازية مقالة مبسوطة مشتملة

---

(۱) الحدائق، ج ۱، ص ۱۷۰، المقدّمة الثانية عشرة.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۵۸

على جملة من الأبحاث الشافية و الأخبار الكافية تدلّ على ذلك و تؤيّد ما هنالك، إلّا أنّ الذى ظهر لى- بعد إعطاء التأمّل حقّه فى المقام و إمعان النظر فى كلام علمائنا الأعلام- هو إغماض النظر عن هذا الباب، و إرخاء الستر دونه و الحجاب، و إن كان قد فتحه أقوام و أوسعوا فيه دائرة النقض و الإبرام:

أمّا أوّلًا: فلاستلزامه القدح فى علماء الطرفين و الإزراء بفضلاء الجانبين، كما قد طعن به كلّ من علماء الطرفين على الآخر، بل ربّما انجرّ إلى القدح فى الدين، سيّما من الخصوم المعاندين، كما شنّع به عليهم الشيعة من انقسام مذهبهم إلى المذاهب الأربعة، بل شنّع به كلّ منهم على الآخر أيضاً.

و أمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكروه فى وجوه الفرق بينهما جلّة بل كلّه عند التأمّل لا يثمر فرقاً فى المقام - ... إلى أن قال-.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ العصر الأوّل كان مملوءاً من المحدّثين و المجتهدين، مع أنّه لم يرتفع بينهم صيت هذا الخلاف، و لم يطعن أحد منهم على الآخر بالاتّصاف بهذه الأوصاف، و إن ناقش بعضهم بعضاً فى جزئيات المسائل، و اختلفوا فى تطبيق تلك الدلائل، و حينئذٍ فالأولى و الأليق بذوى الإيمان، و الأحرى و الأنسب فى هذا الشأن هو أن يقال: أنّ عمل علماء الفرقة المحقّة و الشريعة الحقّة- أيّدهم اللّه تعالى بالنصر و التمكين و رفع درجاتهم فى أعلى علّيين سلفاً و خلفاً- إنّما هو على مذهب أئمّتهم صلوات اللّه عليهم و طريقهم

الذى أوضحوه لديهم، فإنّ جلالة شأنهم و سطوع برهانهم و درعهم و تقواهم المشهور بل المتواتر على مرّ الأيّام و الدهور يمنعهم من الخروج عن تلك الجادّة القويمة و الطريقة المستقيمة، و لكن ربّما حادّ بعضهم أخبارياً كان أو مجتهداً عن الطريق غفلة أو توهّماً أو لقصور اطّلاع أو قصور فهم أو نحو ذلك فى بعض المسائل، فهو لا يوجب تشنيعاً و لا قدحاً، و جميع تلك المسائل- التى جعلوها مناط الفرق- من هذا القبيل، كما لا يخفى على من خاض بحار التحصيل، فإنّا نرى كلًا من المجتهدين و الأخباريين يختلفون فى آحاد المسائل، بل ربّما خالف أحدهم نفسه، مع أنّه لا يوجب تشنيعاً و لا قدحاً، و قد ذهب رئيس الأخباريين الصدوق (رحمه اللّه تعالى) إلى مذاهب غريبة لم يوافقه عليها مجتهد و لا أخبارى، مع أنّه لم يقدح ذلك فى علمه و فضله، أو لم يرتفع صيت هذا الخلاف و لا وقوع هذا الاعتساف إلّا من زمن صاحب الفوائد المدنية سامحه اللّه تعالى برحمته

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۵۹

المرضيّة، فإنّه قد جرّد لسان التشنيع على الأصحاب و أسهب فى ذلك أى إسهاب، و أكثر من التعصّبات التى لا تليق بمثله من العلماء الأطياب، و هو و إن أصاب الصواب فى جملة من المسائل التى ذكرها فى ذلك الكتاب، إلّا أنّها لا تخرج عمّا ذكرنا من سائر الاختلافات و دخولها فيما ذكرنا من التوجيهات، و كان الأنسب بمثله حملهم على محامل السداد و الرشاد، إن لم يجد ما يدفع به عن كلامهم الفساد، فإنّهم رضوان اللّه عليهم لم يألوا جهداً فى إقامة الدين و إحياء سنّة سيّد المرسلين صلى الله عليه و آله، و لا سيّما آية اللّه العلّامة رحمه الله الذى قد أكثر من الطعن عليه و الملامة، فإنّه بما ألزم به علماء الخصوم و المخالفين من الحجج القاطعة و البراهين حتّى آمن بسببه الجمّ الغفير، و دخل فى هذا الدين الكبير و الصغير و الشريف و الحقير، و صنّف من الكتب المشتملة على غوامض التحقيقات و دقائق التدقيقات، حتّى أنّ من تأخّر عنه لم يلتقط إلّا من درر نثاره، و لم يغترف إلّا من زاخر بحاره، قد صار له من اليد العليا عليه و على غيره من علماء الفرقة الناجية ما يستحقّ به الثناء الجميل و مزيد التعظيم و التبجيل لا الذمّ و النسبة إلى تخريب الدين، كما اجترأ به قلمه عليه رحمه الله و على غيره من المجتهدين» «۱» (انتهى).

و أمّا علم الفقه نفسه، أى ممارسة الفقه فقد يتوهّم أنّه لا معنى لكونه من مبانى الاجتهاد من باب أنّه يكون غاية لغيره و ذا المقدّمة بالنسبة إلى سائره، و لكن قد مرّ كراراً أنّ ملكة الاجتهاد لا تتحقّق إلّا بالتمرين و الممارسة فى الفقه كما فى غالب العلوم، و هى تحصل أوّلًا: بتطبيق الاصول على الفروع، و ثانياً: بردّ الفروع إلى الاصول، فإذا سئل عنه مثلًا عن رجل صلّى الظهرين و هو يعلم إجمالًا بأنّه كان فى أحدهما فاقداً للطهارة، فليعلم أنّه هل يجب عليه الاحتياط فيكون المورد من موارد تطبيق قاعدة الاحتياط، أو أنّه من موارد تطبيق قاعدة ۶۵۶۵ الفراغ؟ و أنّه هل يكون الترتيب بين الظهر و العصر ترتيباً واقعيّاً، أو لا؟ فيكفى إتيان صلاة رباعية بقصد ما فى الذمّة، أو سئل عمن صار مستطيعاً و قد استُؤجر سابقاً لمناسك الحجّ فهل يبطل عقد الإجارة أو لا؟ من باب عدم كونه مستطيعاً شرعاً و الممنوع شرعاً كالممنوع عقلًا، و هكذا ... إلى سائر الفروعات و المسائل.

و أمّا علم المنطق، فقد يقع الشكّ فى الحاجة إليه، لأنّ المقدار اللازم منه أمر فطرى لكلّ

---

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۱ ص ۱۶۷- ۱۷۰.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۶۰

إنسان فإنّ عمدة المنطق إنّما هى الأشكال الأربعة، و جلّ استدلالات الناس (لو لا كلّها) ترجع إلى الشكل الأوّل، و قد ذكروا أنّه بديهى الإنتاج، و أمّا السائر المسائل فقلّما يتّفق الحاجة إليها فى الفقه، نعم الإحاطة ببعض المصطلحات فيها ربّما توجب سهولة الأمر فى بيان الاستدلالات، كالإحاطة بالنسب الأربعة و الكلّيات الخمس و الوَحَدات المعتبرة فى التناقض و غيرها.

و هكذا الفلسفة، فلا دخل لها بعلم الفقه لأنّها تبحث عن الامور الحقيقيّة، بينما الفقه يبحث عن الاعتباريات، نعم يمكن أن يقال: أنّ لها تأثيراً فى الفقه من باب تأثيرها فى علم الكلام فليس لها دخل مباشرة و بلا واسطة.

هذا- و قد أوجد الخلط بين مسائلها و مسائل اصول الفقه غوامض و تعقيدات كثيرة قد أشرنا إلى بعضها فى بعض الأبحاث السابقة، و من تلك المسائل الفلسفية التى أوردوها فى الاصول قاعدة الواحد، مع أنّه قد قرّر فى محلّه أنّها مختصّة بالواحد البسيط الحقيقى، و لا مساس لها بالاعتباريات، و منها قاعدة عدم جواز الجمع بين النقيضين فى باب اجتماع الأمر و النهى، مع أنّه أيضاً يتكلّم عن الحسن و القبح فى الاعتباريات لا- عن الإمكان و الاستحالة فى الحقائق، و لا استحالة فى اعتبار النقيضين، و منها تنزيلهم الحكم و الموضوع بمنزلة العرض و المعروض و إسراء أحكامهما عليهما، و منها أحكام العلّة و المعلول فى باب الواجب المشروط و باب تداخل الأسباب الشرعيّة.

نعم، قد يلزم البحث عنها فى عصرنا هذا للمنع عن هذا التداخل.

و أمّا علم المعانى و البيان فغاية ما قد يقال فى تأثيره فى الاستنباط و الاجتهاد: أنّ من المرجّحات فى الخبرين المتعارضين البلاغة و الفصاحة، مع أنّ الصحيح أنّهما ليسا من المرجّحات، لأنّ كلمات الأئمّة المعصومين عليهم السلام مختلفة، قسم منها عبارة عن الخطب و المواعظ، و قد أعملوا فيها قواعد الفصاحة و البلاغة و بدائعها، نظير خطب نهج البلاغة و أدعية الصحيفة السجّادية و أشباهها.

و قسم آخر صدر لبيان الأحكام الفرعيّة و المسائل العمليّة، فلم يصدر عنهم صلوات اللّه عليهم ببدائع الفصاحة و البلاغة كما لا يخفى على الخبير، و فى الواقع القسم الأوّل نظير الآيات القرآنية، بينما يكون القسم الثانى شبيه الأحاديث القدسية الإلهيّة.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۶۱

هذا مضافاً إلى ما قد مرّ سابقاً من وجوب الاقتصار على المرجّحات المنصوصة (و ليس هذا منها).

نعم، هاهنا أبحاث من علم المعانى و البيان كمسألة تقديم ما حقّه التأخير، و أبواب المجاز و الحقيقة و الكنايات و الاستعارات، يكون لها دخل فى فهم الأحكام عن الأدلّة اللفظيّة، و لكنّها مسائل يبحث عنها فى علم الاصول أيضاً، و أمّا غيرها من سائر مسائل هذا العلم فلا أثر لها فى الاستنباط، نعم قد يقال: إنّ لها أثراً مع الواسطة من حيث دخلها فى تبيين كون كتاب اللّه معجزة خالدة.

بقى هنا أمران:

الأوّل: لا- شكّ فى أنّ القواعد الفقهيّة لها دور عظيم فى استنباط الأحكام الفرعيّة، و لعلّ عدم ذكرها فى العلوم التى يبتنى عليها الاستنباط من باب عدّهم إيّاها من الفقه نفسه، و لكن قد ذكرنا فى محلّه أنّها علم برأسه و ليست من اصول الفقه، كما أنّها ليست من الفقه نفسه فراجع «۱».

الثانى: لا ينبغى الشكّ فى أنّ للزمان و المكان دخلًا فى الاجتهاد.

و توضيحه: أنّ لكلّ حكم موضوعاً، و المعروف فى الألسنة أنّ تشخيص الموضوع ليس من شئون الفقيه، و لكن الصحيح أنّه لا يمكن للفقيه تجريد الذهن و تفكيك الخاطر عنه، فإنّ لموضوعات الأحكام مصاديق معقّدة غامضة لا يقدر العوام على تشخيصها، بل لا بدّ للفقيه تفسيرها و تبيين حدودها و خصوصياتها، كما يشهد على ذلك أنّ كثيراً من الفروعات المعنونة فى الكتب الفقهيّة (كالمبسوط للشيخ، و القواعد للعلّامة، و العروة الوثقى للسيّد اليزدى رحمهم الله) هى من هذا القبيل.

و إن شئت قلت: إن كان المراد من الموضوع فى المقام هو الموضوعات الجزئيّة، أى مصاديق الموضوعات الكلّية للأحكام، كمصاديق الدم و الخمر و الماء المطلق و المضاف

---

(۱) راجع مقدّمة المجلّد الأوّل من القواعد الفقهيّة.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۶۲

و غيرها فإنّه كذلك، أى ليس تشخيصها من شئون الفقيه، و أمّا إن قلنا بأنّ المراد منه هو نفس الموضوعات الكلّية الواردة فى لسان الأخبار فلا إشكال فى أنّ تشخيصها و تعيين حدودها من شئون الفقيه.

و بعبارة أدقّ: أنّ هذا القسم من الموضوعات- فى الواقع- يستنبطها الفقيه بارتكازه العرفى، و يستخرجها و يأخذها من بين العرف بما أنّه من أهل العرف، ثمّ يرجعها إلى العرف و يجعلها بأيديهم بعد تفسير الخصوصيات و تبيين حدودها، و إن شئت فانظر إلى فتاوى الفقهاء مثلًا فى ما يصحّ السجود عليه، فقد ورد فى الدليل أنّه يجوز السجود على الأرض و ما يخرج منها إلّا ما أكل و ما لبس، فهذا عنوان عرفى، و قد تكلّم فقهاؤنا رضوان اللّه عليهم فى مصاديقه و أنّه أى شىء يعدّ من المأكول و الملبوس و أى شىء لا يعد منهما فقد يكون هناك مصاديق لا يقدر العرف على تشخيص أنّها منهما أو ليست منهما، و لذا أورد المحقّق اليزدى رحمه الله فى هذا الباب من العروة الوثقى فروعاً كثيرة لتبيين هذه المصاديق المشتبهة كجواز السجود و عدمه على الامور التالية:

۱- الأدوية و العقاقير كلسان الثور.

۲- قشر الفواكه.

۳- تفالة الشاى.

۴- نخالة الحنطة.

۵- نواة الفواكه.

۶- ورق الكرم بعد اليبوسة و قلبها.

۷- ما يؤكل فى بعض الأوقات دون بعض.

۸- ما هو مأكول فى بعض البلاد دون بعض.

۹- النبات الذى ينبت على وجه الماء (فهل هو داخل فى عنوان «ما أنبته الأرض» الوارد فى الرواية أو لا؟).

۱۰- التنباك ... إلى غير ذلك من أشباهها.

إن قلت: كيف يكون رجوع العوام إلى الفقيه فى هذا القسم من المصاديق من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم؟ أى كيف تشملها أدلّة التقليد؟

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۶۳

قلنا: إنّ أدلّة التقليد تشملها و يكون الرجوع فيها من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم من باب أنّه ليس لها متخصّص و خبير غير الفقيه، نعم لو كانت هناك موضوعات يكون لها فى العرف خبراء معروفون يجب الرجوع إليهم دون الفقيه.

و من الأمثلة التى يمكن أن تذكر فى هذا المجال عنوان النظر المحرّم إلى الأجنبيّة فإنّه أيضاً من الموضوعات المشكلة من باب أنّ لها مصاديق معقّدة مبهمة، فهل يصدق على النظر إلى تصوير الأجنبى فى المرآة مثلًا أو الماء الصافى أو فى تلفزيون عنوان النظر إلى الأجنبية أو لا؟

هذا من ناحية، و من ناحية اخرى نعلم أنّ الأحكام تابعة لموضوعاتها متابعة الظلّ لذى الظلّ و قد يتبدّل الموضوع بتبدّل الزمان أو المكان، فترى الماء فى المفازة و الصحارى مالية فيجوز بيعه فيها، بينما لا يكون له مالية على الشاطئ، فيبطل بيعه (هذا من قبيل دخل المكان فى الموضوع) و ترى الشيخ رحمه الله يجوّز بيع الثلج فى الصيف دون الشتاء لكونه مالًا فى الأوّل دون الثانى (و هذا من قبيل دخل الزمان فى الموضوع).

و من أمثلتها الواضحة فى يومنا هذا الدم الذى كان بيعه و شراؤه حراماً فى الأزمنة السابقة باعتبار عدم وجود منفعة محلّلة معتدّ بها له. و لكن الآن لا إشكال فى جواز بيعه و شرائه لما له من منافع محلّلة مقصودة، حيث لا تنحصر منافعه فى الأكل المحرّم أو الصبغ الذى يعدّ من المنافع النادرة، فإنّ الدم فى يومنا هذا عنصر حياتى يمكن به إنقاذ نفس إنسان من التهلكة، و لذا تكون له ماليّة عظيمة محلّلة معتدّ بها لنجاة المصدومين و الجرحى و كثير من المرضى، لا سيّما فى العمليات الجراحيّة فلِما لا يجوز بيعه فى زماننا و الحال هذا؟ و كذا بيع الكُلْية و شرائها لنجاة بعض المرضى الذين فسدت كِليَتهم، مع أنّها بعد فصلها عن صاحبها تكون بحكم الميتة، و لا سيّما أنّها

من غير المأكول، فلم يكن بيعها فى الأزمنة السابقة جائزاً لعدم منفعة محلّلة لها، و لكن الآن جاز بيعها فى زماننا هذا لتغيّر الموضوع و تبدّله، و لذا يشترونها بالأثمان الغالية جدّاً (نعم قد يقال: إنّها و إن جاز بيعها من هذه الناحية أى كونها ذات منفعة محلّلة مقصودة، و لكن لا يجوز بيعها من باب حرمة بيع الميتة من كلّ شىء و إن كان لها منفعة مقصودة، للنصوص الخاصّة الواردة فيها، فالواجب حينئذٍ عدم جواز أخذ الثمن فى مقابل نفسها بل فى مقابل إجازة التصرّف فى بدن صاحب الكِلوة فتأمّل جيّداً).

و من أمثلتها فى عصرنا ما قد يقال فى مسألة تقليل المواليد و أنّها كانت مرجوحة فى

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۶۴

الأعصار السابقة، بينما هى راجحة فى زماننا، لا- أقلّ فى بعض البلاد التى تكون كثرة النفوس فيها موجبة للفقر الشديد و التأخّر و المفاسد الأخلاقيّة العظيمة.

فإنّ ما ورد فى الترغيب على تكثير النسل و المواليد كالنبوى المعروف: «تناكحوا تكثروا فإنّى اباهى بكم الامم يوم القيامة و لو بالسقط» «۱» ناظرة إلى الأعصار السابقة التى كانت كثرة النفوس فيها سبباً للقدرة و السلطة، فما كان من الجوامع الإنسانيّة أكثر نفراً كان أشدّ قدرة و أكثر قوّة كما يشهد عليه قوله تعالى: «كانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَ أَكْثَرَ أَمْوالًا وَ أَوْلاداً» «۲». و قوله تعالى: «وَ قالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوالًا وَ أَوْلاداً» «۳»، و قوله تعالى: «اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكاثُرٌ فِي الْأَمْوالِ وَ الْأَوْلادِ» «۴» و قوله تعالى: «فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ... وَ يُمْدِدْكُمْ بِأَمْوالٍ وَ بَنِينَ» «۵» فهذه الآيات تدلّ بظاهرها على أنّ كثرة الأولاد كانت موجبة للقدرة و الشوكة كما كانت كثرة الأموال أيضاً كذلك، و مثل النبوى المعروف قد ورد فى مثل هذا الظرف من المجتمع الإنسانى، فهذه الخصيصة الاجتماعية الموجودة فى عصر صدوره تكون بمنزلة قرينة لبيّة قد توجب انصرافه إلى خصوص ذلك الزمان، و هذه الدعوى و إن لم تكن ثابتة بالقطع و اليقين، و لكنّها قابلة للدقّة و التأمّل.

فقد ظهر ممّا ذكر دخل الزمان و المكان فى الاجتهاد و الاستنباط لكن لا على نحو دخلهما فى الحكم بلا واسطة بل من طريق دخلهما فى الموضوع، فإنّ الأحكام ثابتة إلى الأبد، «و حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة»، و المتغيّر على مرّ الدهور و الأزمان، و المتبدّل فى الأمكنة و الأقطار إنّما هو الموضوعات، و بتبعها تتغيّر الأحكام قهراً.

---

(۱) بحار الأنوار: ج ۱۰۳ ص ۲۲۰ ح ۲۴.

(۲) سورة التوبة: الآية ۶۹.

(۳) سورة سبأ: الآية ۳۵.

(۴) سورة الحديد: الآية ۲۰.

(۵) سورة نوح: الآية ۱۲.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۶۵

الأمر السادس: التخطئة و التصويب

اشارة

و المراد من التخطئة أنّه عند اختلاف الآراء لا يكون الصواب إلّا واحد منها فيكون الباقى خطأً، و بعبارة اخرى: أنّ للّه تعالى فى كلّ واقعة حكماً يشترك فيه الكلّ، العالم و الجاهل، فمن أصابه أصابه و من أخطأه أخطأه.

و المراد من التصويب أنّه عند اختلاف الآراء كلّها أحكام اللّه و كلّها صواب.

و التحقیق فی المسألة یستدعی رسم امور:

الأمر الأوّل: لا إشکال و لا کلام فی بطلان التصویب فی الأحکام العقلیّة الحقیقیّة و المحسوسة فیکون الرأی الصحیح فیها واحداً بالإجماع، کما إذا وقع الاختلاف بین المنجّمین فی عدد سیّارات المنظومة الشمسیة أو بین الأطباء فی تشخیص کیفیة مرض زید مثلًا و تعیین الدواء له، و الوجه فی ذلک أنّ الواقع شیء واحد فلا یمکن انقلابه إلی مؤدّی آراء المجتهدین، و لا فرق بین أن یکون متعلّق الحکم من الجواهر و الأعراض کالمثالین المذکورین أو من الامور نفس الآمریة کاستحالة الجمع بین الضدّین (حیث إنّه لا یکون لا من الاعتباریات و لا من الامور الخارجیّة التکوینیّة).

نعم نقل عن عبد اللّه بن حسن العنبری التصویب فی العقلیات أیضاً (علی ما حکی عن کتاب اصول الأحکام للآمدی و المستصفی للغزالی) و لا توجیه لکلامه إلّا أنّ الفقیه معذور، فلو حکم فقیه بکرّیة هذا الماء و فقیه آخر بعدم کرّیته، أو حکم أحدهما بطلوع الفجر و الآخر بعدمه فلا إشکال فی عدم کون کلیهما صادقین بل کلّ منهما معذور فی حکمه و لا عقاب علیه علی فرض خطئه إذا لم یکن مقصّراً.

الأمر الثانی: ینقسم التصویب فی الشرعیات إلی أربعة أقسام:

۱- ما هو باطل عقلًا.

۲- ما لیس بباطل عقلًا و لکن یکون مجمعاً علی بطلانه.

۳- ما لیس بباطل عقلًا و لا مجمعاً علی بطلانه و لکن الأقوی بطلانه.

۴- ما یکون خارجاً عن هذه الأقسام الثلاثة و لا إشکال فی صحّته.

أمّا التصویب الباطل عقلًا (أی القسم الأوّل) فهو إنّ اللّه ینشأ أحکاماً إلهیّة علی وفق آراء المجتهدین بعد اجتهادهم، و الوجه فی بطلانه عند العقل أنّه لا بدّ للطلب من مطلوب، فلو

الاجتهاد و التقلید (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۶۶

کان اللّه تعالی یجعل الحکم بعد اجتهاد المجتهد، و المجتهد یطلب فی استنباطه حکم اللّه الواقعی فما هو مطلوبه؟

و بعبارة اخری: یستلزم منه الدور المحال لأنّ اجتهاد المجتهد متفرّع علی وجود حکم قبله، و المفروض أنّ الحکم أیضاً متوقّف علی اجتهاده، و قد یسمّی هذا بتصویب الأشعری، و لیس بذلک، کما سیأتی بیانه.

و أمّا القسم الثانی: (و هو ما یکون مجمعاً علی بطلانه) فهو أنّ اللّه تعالی ینشئ أحکاماً عدیدة بعدد آراء المجتهدین قبل اجتهادهم، فیکون کلّ مجتهد طالباً فی استنباطه لحکمه الذی جعله اللّه تعالی فی حقّه، و هذا و إن لم یکن محالًا عقلًا و لکنّه مجمع علی بطلانه عند الإمامیة، حیث إنّهم یعتقدون أنّ لکلّ واقعة حکماً واقعیاً واحداً للعالم و الجاهل، أصابه المجتهد أو لم یصبه، و قد یسمّی هذا بتصویب المعتزلی و لیس بذلک، کما سیأتی بیانه أیضاً.

و أمّا القسم الثالث: فهو أن یکون حکم اللّه تعالی فی مقام الإنشاء واحداً و لکنّه متعدّد فی مقام الفعلیّة لأنّ طرقه الشرعیّة متعدّدة و یکون کلّ طریق سبباً لإیجاد المصلحة فی مؤدّاه فیکون منشأ التعدّد فی الأحکام الفعلیة هو القول بسببیّة الأمارات، و قد مرّ أنّ الصحیح المختار بطلان السببیّة، و أنّ المستفاد من أدلّة حجّیة الأمارات إنّما هو الطریقیّة فحسب، فالأقوی بطلان هذا القسم و إن لم یکن باطلًا عقلًا و لا مجمعاً علی بطلانه.

و أمّا القسم الرابع: فهو التصویب فی الأحکام الظاهریّة الذی یوافق مبنی القائلین بأنّ أدلّة حجّیة الأمارات و إن لم تکن سبباً لإیجاد المصلحة و لکنّها توجب جعل حکم ظاهری مماثل کما هو المختار، و هو الظاهر من کلمات المشهور و فتاواهم، و قد یکون فی سلوک هذه الطرق مصالح أهمّ من المصالح الواقعیّة التی تفوت من المکلّف و هذا ما یعبّر عنه بالمصلحة السلوکیّة.

هذا هو المختار فی معنی الطریقیّة، و هناک قول آخر بأنّ المراد من الطریقیّة هو جعل المنجّزیة و المعذّریة مع القول بالمصلحة

السلوكيّة، و على كلّ حال يكون القول بالطريقيّة خارجاً عن التصويب بأى معنى فرض كما سيأتى.

الأمر الثالث: فى أنّ هذا التقسيم الرباعى ناشٍ من وقوع خلط فى معنيى الاجتهاد، و هو الخلط بين الاجتهاد بالمعنى العام و الاجتهاد بالمعنى الخاصّ، و إلّا يكون التقسيم ثلاثياً.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۶۷

توضيح ذلك: قد مرّ أنّ الاجتهاد بالمعنى العام هو استنباط الحكم عن أدلّته التفصيليّة و أنّ الاجتهاد بالمعنى الخاصّ هو تقنين المجتهد و تشريعه فيما لا نصّ فيه، و لا إشكال فى عدم لزوم التصويب المحال بناءً على الاجتهاد بالمعنى الخاصّ لأنّه ليس فيما لا نصّ فيه حكم على زعمهم حتّى يقال بأنّه لا بدّ للطلب من مطلوب، و قد نصّ على ذلك الغزالى فى مستصفاه، و قال: «إنّه ليس فى الواقعة التى لا نصّ فيها حكم معيّن يطلب بالظنّ، بل الحكم يتبع الظنّ، و حكم اللّه تعالى على كلّ مجتهد ما غلب على ظنّه، و هو المختار، و إليه ذهب القاضى، و ذهب قوم من المصوّبة إلى أنّ فيه حكماً معيّناً يتوجّه إليه الطلب، إذ لا بدّ للطلب من مطلوب، لكن لم يكلّف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً و إن أخطأ ذلك الحكم المعيّن الذى لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنّه أدّى ما كلّف فأصاب ما عليه» «۱».

و قد نسب مؤلّف الاصول العامّة القول الأوّل إلى محقّقى المصوّبة، و قال بعد ذلك: «و قد عرف القسم الأوّل من التصويب على ألسنة بعض الباحثين من الاصوليين بالتصويب الأشعرى كما عرف القسم الثالث بالتصويب المعتزلى» «۲».

فظهر أنّه بناءً على ما ذهب إليه مشاهير المصوّبة أنّه لا موضوع للقسم الأوّل من التصويب فيكون التقسيم ثلاثياً، نعم أنّه رباعى بناءً على قول غيرهم، كما ظهر أنّ التصويب الأشعرى هو هذا المعنى المنسوب إلى مشاهير المصوبة، لا ما مرّ من القسم الأوّل، و أنّ التصويب المعتزلى هو نفس ما عليه المخطئة لا القسم الثانى من الأقسام الأربعة السابقة.

و الحاصل أنّ الاشتباه فى دعوى استحالة القسم الأوّل من التصويب نشأ من توهّم كون المراد من الاجتهاد هو الاجتهاد بالمعنى المعروف، أى استفراغ الوسع فى كشف الحكم الشرعى عن أدلّتها، بينما ليس مرادهم ذلك، بل الاجتهاد عندهم هو استفراغ الوسع فى طلب المصالح و الفاسد و تشريع الأحكام على وفقها من ناحية المجتهد فليس هناك حكم واقعى يطلبه المجتهد حتّى يلزم المحال.

ثمّ إنّ للغزالى هنا فى توجيه نظره كلاماً حاصله ما يلى: الكلام الكاشف للغطاء رحمه الله عن هذا الكلام المبهم هو أنّا نقول: المسائل منقسمة إلى ما ورد فيها نصّ و ما لم يرد، أمّا ما ورد فيه

---

(۱) الاصول العامّة للفقه المقارن: ص ۶۱۷.

(۲) المصدر السابق.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۶۸

نصّ، فالنصّ كأنّه مقطوع به من جهة الشرع، لكن لا يصير حكماً فى حقّ المجتهد إلّا إذا بلغ و عثر عليه، و أمّا إذا لم يبلغه و لم يعثر عليه فليس هو حكماً فى حقّه إلّا بالقوّة، لأنّ الحكم الفعلى عبارة عن النصّ البالغ المعثور عليه، و أمّا ما لم يرد فيه نصّ فيعلم أنّه لا حكم فيها لأنّ حكم اللّه تعالى خطابه، و خطابه يعرف بأن يسمع من الرسول أو يدلّ عليه دليل قاطع من فعل النبى صلى الله عليه و آله أو سكوته، فإذا لم يكن خطاب لا مسموع و لا مدلول عليه فكيف يكون فيه حكم؟ «۱».

أقول: إنّ هذا التقسم قد نشأ من الخلط بين مراتب الحكم الثلاثة:

مرتبة الجعل، و هى مرحلة الإنشاء، نظير ما يصوّب فى مجالس التقنين فى زماننا هذا قبل الإبلاغ إلى الدولة و الموظفين للإجراء، فإنّه و إن كان مصوباً فى هذه المجالس و لكن لا يكلّف المواطنون بالعمل به إلّا بعد إبلاغه رسميّاً إلى الدولة.

و مرحلة الفعليّة و هى مرحلة الإبلاغ و البعث أو الزجر فيلزم العمل على طبقه.

و مرحلة التنجيز، و هى مرحلة استحقاق العقاب فى صورة ترك العمل، و هى لا تشمل الجاهل القاصر أو العالم العاجز عن العمل به و أمثالهما.

فى بطلان القسم الأوّل من التصويب (التصويب الأشعرى)

اشارة

إذا عرفت هذه الامور الثلاثة فاعلم: أنّ الحقّ بطلان التصويب بالمعنى الذى اشتهر بين المصوّبة (أى التصويب الأشعرى) لأنّ هذا المعنى من التصويب يبتنى على أمرين:

١- وجود وقائع خالية عن الحكم.

٢- أن يكون اختيار التقنين بيد الفقيه فيكون من شئون الفقيه جعل الحكم و تقنين الأحكام فيما لا حكم فيه، ذلك الأمر الذى يعبّر عنه أخيراً بالتشريع الإسلامى، و الذى يذكر له مصادر و منابع.

و كلا الأمرين قابل للمناقشة و المنع:

---

(١) الاصول العامة للفقه المقارن: ص ۶۱۸.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۶۹

أمّا الأمر الأوّل: فلما مرّ فى بيان بطلان الاجتهاد بمعنى التشريع و التقنين من ناحية المجتهد إجمالًا، و تفصيله: إنّا نقول: كلّ ما يحتاج إليه الامّة إلى يوم القيامة فقد ورد فيه حكم، و الدليل عليه:

أوّلًا: كتاب اللّه الكريم أى قوله تعالى: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى» «١»، و قوله تعالى: «مٰا فَرَّطْنٰا فِى الْكِتٰابِ مِنْ شَىْءٍ» «٢» و قوله تعالى: «وَ نَزَّلْنٰا عَلَيْكَ الْكِتٰابَ تِبْيٰاناً لِكُلِّ شَىْءٍ» «٣»، فلو كانت بعض الوقائع خالية عن الحكم لما كان الدين كاملًا، و النعمة تامّة، و لم يكن الكتاب تبياناً لكلّ شىء (لأنّه لو لم يكن تبياناً للمسائل الجزئيّة الخارجيّة كمسائل العلوم الفلكيّة و الطبيعيّة و نحوهما فلا أقلّ من كونه تبياناً للمسائل الكلّيّة الشرعيّة)، بل كان الدين ناقصاً فاستعان سبحانه (العياذ باللّه) من خلقه على إتمامه و إكماله، و لزم من ذلك مفاسد جمّة سنشير إليها.

و ثانياً: الروايات الكثيرة الواردة من ناحية أئمّة أهل البيت عليهم السلام، و هى على طوائف أربعة:

الطائفة الاولى: حديث الثقلين الذى تواتر نقله بين الفريقين، فإنّه روى باسناد عديدة فى الكتب المعروفة من الشيعة و أهل السنّة، و ينبغى نقل واحدٍ منها من باب التيمّن و التبرّك، و هو ما ورد فى صحيح الترمذى قال: «حدّثنا نصر بن عبد الرحمن الكوفى حدّثنا زيد بن الحسن و هو الأنماطى عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن جابر بن عبد اللّه قال: رأيت رسول اللّه صلى الله عليه و آله فى حجّته يوم عرفة و هو على ناقته القصواء يخطب فسمعته يقول: يا أيّها الناس إنّى قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا كتاب اللّه و عترتى أهل بيتى» «۴».

و من أراد الوقوف على مجموعها فليراجع إلى جامع أحاديث الشيعة، ج ١، الباب ۴، ح ١٨٩ إلى ح ٢٠٩.

و لا إشكال فى أنّه نصّ على كفاية الرجوع إلى كتاب اللّه و العترة ليؤمن عن الخطأ و لا

---

(۱) سورة المائدة: الآية ۳.

(۲) سورة الأنعام: الآية ۳۸.

(۳) سورة النحل: الآية ۸۹.

(۴) جامع أحاديث الشيعة: ج ۱، الباب ۴، ح ۲۰۲.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۷۰

يكون الضلال فى شىء، و لازمه عدم خلوّ الوقائع عن الأحكام الإلهيّة كما لا يخفى.

الطائفة الثانية: ما تدلّ على أنّ للّه فى كلّ واقعة حكماً يشترك فيه جميع الامّة، و قد نقلها الكلينى رحمه الله فى المجلّد الأوّل من اصول الكافى فى باب «الردّ إلى الكتاب و السنّة و أنّه ليس شىء من الحلال و الحرام و جميع ما يحتاج إليه إلّا و قد جاء فيه كتاب أو سنّة»، و الشيخ الحرّ العاملى رحمه الله فى المجلّد الثانى عشر من كتاب الوسائل الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى و هى روايات كثيرة:

منها: ما رواه عمر بن قيس عن أبى جعفر عليه السلام قال سمعته يقول: «إنّ اللّه تبارك و تعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الامّة إلّا أنزله فى كتابه و بيّنه لرسوله صلى الله عليه و آله و جعل لكلّ شىء حدّاً و جعل عليه دليلًا يدلّ عليه، و جعل على تعدّى ذلك الحدّ حدّاً» «۱».

و منها: ما رواه حمّاد بن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: سمعته يقول: «ما من شىء إلّا و فيه كتاب أو سنّة» «۲».

و منها: ما رواه المعلّى بن خنيس قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «ما من أمر يختلف فيه اثنان إلّا و له أصل فى كتاب اللّه عزّ و جلّ، و لكن لا تبلغه عقول الرجال» «۳» (أى لا بدّ أن يسأل من الأئمّة المعصومين خلفاء رسول اللّه صلى الله عليه و آله).

و منها: ما رواه سماعة عن أبى الحسن الموسى عليه السلام قال: «قلت له: أ كلّ شىء فى كتاب اللّه و سنّة نبيّه صلى الله عليه و آله أو تقولون فيه؟ قال: بل كلّ شىء فى كتاب اللّه و سنّة نبيّه صلى الله عليه و آله» «۴».

و منها: ما ورد فى حديث حجّة الوداع: «يا أيّها الناس: و اللّه ما من شىء يقرّبكم من الجنّة و يباعدكم من النار إلّا و قد أمرتكم به، و ما من شىء يقرّبكم من النار و يباعدكم من الجنّة إلّا و قد نهيتكم عنه» «۵».

و منها: ما رواه مسعدة بن صدقة عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: أيّها

---

(۱) اصول الكافى: ج ۱، ص ۵۹، ح ۲.

(۲) المصدر السابق: ح ۴.

(۳) المصدر السابق: ح ۶.

(۴) المصدر السابق: ح ۱۰.

(۵) المصدر السابق: ص ۷۴، ح ۲.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۷۱

الناس (... إلى أن قال): ذلك القرآن فاستنطقوه و لن ينطق لكم، أخبركم عنه: أنّ فيه علم ما مضى و علم ما يأتى إلى يوم القيامة، و حكم ما بينكم و بيان ما أصبحتم فيه تختلفون فلو سألتمونى عنه لعلّمتكم» «۱».

و منها: ما رواه سليمان بن هارون قال: «سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: ما خلق اللّه حلالًا و لا حراماً إلّا و له حدّ كحدّ الدار... حتّى أرش الخدش فما سواه و الجلدة و نصف الجلدة» «۲».

و منها: ما رواه مرازم عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «إنّ اللّه تبارك و تعالى أنزل فى القرآن تبيان كلّ شىء حتّى و اللّه ما ترك

اللّه شيئاً يحتاج إليه العباد، حتّى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل فى القرآن إلّا و قد أنزله اللّه فيه» «۳».

إلى غير ذلك من أشباهها و نظائرها، و قد نقل جملة منها (ثمانى روايات) المحدّث البحرانى أيضاً فى تفسير البرهان (المجلّد الأوّل ص ۱۴) فراجع.

و لا يخفى أنّ المستفاد من هذه الطائفة أنّ للّه فى كلّ واقعة حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل، و على هذا المعنى، التواتر المعنوى من الروايات (لا اللفظى كما هو ظاهر بعض الكلمات).

الطائفة الثالثة: روايات متظافرة تدلّ على وجود كتاب عند الأئمّة المعصومين عليهم السلام كان بإملاء رسول اللّه صلى الله عليه و آله و خطّ على عليه السلام فيه كلّ ما يحتاج إليه الامّة إلى يوم القيامة حتّى أرش الخدش، و كان يسمّى بالجامعة.

منها: ما رواه بكر بن كرب الصيرفى قال: «سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: إنّ عندنا ما لا نحتاج معه إلى الناس، و إنّ الناس ليحتاجون إلينا، و إنّ عندنا كتاباً إملاء رسول اللّه صلى الله عليه و آله و خطّ على عليه السلام، صحيفة فيها كلّ حلال و حرام» «۴».

و منها: ما رواه عبد اللّه بن ميمون عن جعفر عن أبيه قال: «فى كتاب على عليه السلام كلّ شىء

---

(۱) اصول الكافى: ص ۶۰، ح ۷.

(۲) المصدر السابق: ح ۳.

(۳) المصدر السابق: ح ۱.

(۴) المصدر السابق: ص ۲۴۱.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۷۲

يحتاج إليه حتّى الخدش و الأرش و الهرش» «۱».

و فى مجمع البحرين: «و الأرض ما يأخذه المشترى من البائع إذا اطّلع على عيب فى المبيع، و الخدش تفرّق اتّصال فى الجلد أو الظفر أو نحو ذلك و إن لم يخرج الدم خَدَشَه خدشاً إذا جرحه فى ظاهر الجلد».

و فى مقاييس اللغة: «الهاء و الراء و الشين (هرش) هى مهارشة الكلاب، تحريش بعضها على بعض».

و منها: ما رواه أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال سمعته يقول: «و ذكر ابن شبرمة فى فتياه، فقال: أين هو من الجامعة أملى رسول اللّه صلى الله عليه و آله و خطّه على عليه السلام بيده، فيها جميع الحلال و الحرام حتّى ارش الخدش فيه» «۲».

و منها: ما رواه جعفر بن بشير عن رجل عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «ما ترك على عليه السلام شيئاً إلّا كتبه حتّى ارش الخدش» «۳».

و منها: ما رواه على بن سعيد قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: «أمّا قوله فى الجفر إنّما هو جلد ثور مدبوغ كالجراب، فيه كتب و علم ما يحتاج إليه إلى يوم القيامة من حلال و حرام، إملاء رسول اللّه صلى الله عليه و آله و خطّ على عليه السلام» «۴».

و فى مجمع البحرين: «الجراب بالكسر وعاء من إهاب شاة يوعى فيه الحبّ و الدقيق و نحوها».

الطائفة الرابعة: روايات متظافرة أيضاً تحكم بالاحتياط و الوقوف عند الشبهات حتّى فى موارد الشكّ فى الحكم، و تأمر بوجوب الفحص و السؤال عند عدم العلم بحكم اللّه الواقعى، فإنّها تدلّ بالملازمة على وجود حكم واقعى فى كلّ واقعة كما لا يخفى.

منها: ما رواه عبد الرحمن بن الحجّاج قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا

---

(۱) جامع أحاديث الشيعة، الباب ۴، من أبواب المقدّمات، ح ۲۳.

(۲) المصدر السابق: ح ۲۵.

(۳) المصدر السابق: ح ۲۶.

(۴) المصدر السابق: ح ۴۱.

الاجتهاد و التقلید (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۷۳

صیداً و هما محرّمان، الجزاء بینهما أو علی کلّ واحد منهما جزاءً؟ قال: لا، بل علیهما أن یجزی کلّ واحد منهما الصید، قلت: إنّ بعض أصحابنا سألنی عن ذلک فلم أدر ما علیه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعلیکم بالاحتیاط حتّی تسألوا عنه فتعلموا» «۱».

و منها: ما رواه جمیل بن صالح عن الصادق علیه السلام (و هو معروف بحدیث التثلیث) عن آبائه علیهم السلام قال: «قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله فی کلام طویل: الامور ثلاثة: أمر تبیّن رشده فاتّبعه، و أمر تبیّن لک غیّه فاجتنبه، و أمر اختلف فیه فردّه إلی اللّه عزّ و جلّ» «۲».

و منها: ما رواه زرارة عن أبی جعفر علیه السلام قال: «سألت أبا جعفر علیه السلام ما حجّة اللّه علی العباد؟ قال: أن یقولوا ما یعلمون و یقفوا عند ما لا یعلمون» «۳».

و غیر ذلک من أشباهها «۴»، و مفاد جمیعها عدم خلوّ الواقعة عن الحکم الشرعی و لذا لا بدّ من الاحتیاط حتّی یسأل عن الإمام المعصوم علیه السلام.

و ممّا ینبغی جدّاً ذکره فی هذا المقام ما مرّ کراراً من خطبة أمیر المؤمنین علیه السلام فی الذمّ علی الرأی و الاجتهاد، و هو قوله علیه السلام: «ترد علی أحدهم القضیة فی حکم من الأحکام فیحکم فیها برأیه، ثمّ ترد تلک القضیة بعینها علی غیره فیحکم فیها بخلاف قوله، ثمّ یجتمع القضاة بذلک عند الإمام الذی استقضاهم فیصوّب آراءهم جمیعاً و إلههم واحد، و نبیّهم واحد، و کتابهم واحد، أ فأمرهم اللّه سبحانه بالاختلاف فأطاعوه، أم نهاهم عنه فعصوه؟ أم أنزل اللّه سبحانه دیناً ناقصاً فاستعان بهم علی إتمامه، أم کانوا شرکاء له، فلهم أن یقولوا و علیه أن یرضی؟ أم أنزل اللّه سبحانه دیناً تامّاً فقصّر الرسول صلی الله علیه و آله عن تبلیغه و أدائه، و اللّه سبحانه یقول: «مٰا فَرَّطْنٰا فِی الْکِتٰابِ مِنْ شَیْءٍ» و فیه «تِبْیٰاناً لِکُلِّ شَیْءٍ»» «۵».

هذا کلّه ما ورد من طرق الخاصّة، و قد ورد من طرق العامّة أیضاً ما یوافق مذهب التخطئة و أنّ للّه تعالی فی کلّ واقعة حکم.

منها: ما رواه الترمذی عن أبو هریرة عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال: «إذا حکم الحاکم فاجتهد

---

(۱) وسائل الشیعة: الباب ۱۲، من أبواب صفات القاضی، ح ۱.

(۲) المصدر السابق: ح ۲۳.

(۳) المصدر السابق: ح ۲۷.

(۴) راجع ح ۳۱ و ۴۳ و ۴۹ من نفس الباب، و ح ۱۰ و ۳۲ من الباب ۱۱.

(۵) نهج البلاغة: صبحی الصالح، خ ۱۸.

الاجتهاد و التقلید (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۷۴

فأصاب فله أجران، و إذا حکم فأخطأ فله أجر واحد» «۱».

و منها: ما ورد فی الدرّ المنثور قال: «سئل أبو بکر عن الکلالة فقال: إنّی سأقول فیها برأی فإن کان صواباً فمن اللّه وحده، لا شریک له، و إن کان خطأً فمنّی و من الشیطان و اللّه عنه بریء» «۲».

إلی غیر ذلک من نظائرهما.

فقد ظهر ببرکة هذه الآیات و الروایات الکثیرة بطلان الأمر الأوّل، و هو أنّ ما لا نصّ فیه لا حکم فیه.

أمّا الأمر الثانی: و هو جواز إعطاء حقّ التقنین بید الفقیه، ففیه: أنّه دعوی بلا دلیل، بل اللازم فی ما لا یوجد فیه نصّ خاصّ علی حکم

إلهى هو الرجوع إلى الأحكام الظاهريّة المتّخذة من الاصول العمليّة (البراءة و الاحتياط و الاستصحاب و التخيير، كلّ فى مورده).

نعم، أنّه يوجب لأهل السنّة الذين أعرضوا عن الثقل الأصغر، الدخول فى هرج شديد لخلوّ كثير من الوقائع عن الحكم عندهم، و هذه نتيجة الإعراض عن العمل بحديث رسول اللّه صلى الله عليه و آله حديث الثقلين.

و ينبغى هنا أوّلًا: الإشارة إلى ما دفعهم إلى القول بالتصويب، و ثانياً: إلى المفاسد التى تترتّب على القول بالتصويب.

۱- أسباب السقوط فى هوّة التصويب

إنّ هناك اموراً دفعتهم إلى القول بالتصويب:

أحدها: قلّة الروايات التى يمكن الاستناد إليها فى استنباط الأحكام الشرعيّة عندهم، و ذلك نشأ من عدم قبولهم الخلافة التى نصّ بها الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله طيلة رسالته الشريفة

---

(۱) الترمذى: ج ۲، ص ۳۹۱ الرقم ۱۳۴۱.

(۲) الدرّ المنثور: ج ۲، ص ۲۵۰.

كراراً، حيث إنّه أوجب حصر الطريق إلى النبى صلى الله عليه و آله فى الصحابة، و الإعراض عن عترته الطاهرة، حتّى بمقدار كونهم طرقاً معتبرة إلى النبى صلى الله عليه و آله، فإذا انضمّ هذا إلى ورود مجعولات كثيرة فى الروايات المنسوبة إلى النبى صلى الله عليه و آله الذى يطلب بالطبع الجرح و التعديل و طرح عدّة من الروايات، و هكذا إذا انضمّ إلى المنع عن ضبط الأحاديث من زمن الخليفة الثانى إلى مقدار مائة عام- استنتج منه تنزّل أخبار النبى صلى الله عليه و آله إلى أقلّ قليل، بحيث نقل أنّ الأحاديث الفقهيّة المعتبرة على زعمهم، الموجودة عند أبى حنيفة عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله كانت محصورة فى خمسة و عشرين حديثاً، و لذلك اضطرّوا أن يلوذوا بأقوال الصحابة من قبيل أبى هريرة و أنس، و بالقياسات و الظنّيات و نحوهما و التصويب فيها.

ثانيها: اعتقادهم فى مسألة الخلافة مع شدّة أهميتها بأنّ الرسول صلى الله عليه و آله فوّض أمرها إلى الامّة أى أهل الحلّ و العقد، فإنّه صلى الله عليه و آله إذا فوّض أمر الخلافة بتلك الأهميّة إلى الامّة ففى المسائل الفرعيّة بطريق أولى، و لازمه تصويب الامّة فى آرائهم.

ثالثها: اعتقادهم بعدالة الصحابة و عدم خطئهم فى الرأى، و لازمه صواب آراء جميعهم فى صورة الاختلاف، و بالطبع تعدّد الحكم الواقعى بالإضافة إلى واقعة واحدة.

۲- المفاسد المترتّبة على القول بالتصويب

لا خفاء فى ما يترتّب على هذا القول من المفاسد العديدة فى الفقه و المجتمع الإسلامى، و قد أشار إلى بعضها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فى خطبته الشريفة التى مرّ ذكرها.

منها: الاعتراف بنقصان الدين العياذ باللّه، و هو نفس ما أشار إليه الإمام عليه السلام فى خطبته.

و منها: انسداد باب الاجتهاد، فإنّ قولهم بانسداد باب الاجتهاد و حصر جواز الفتوى عن الأئمّة الأربعة لهم إنّما نشأ من كثرة الفتاوى الحاصلة من الاجتهاد بالرأى، و وقوع الخلاف الشديد بين الناس باختيار بعض هذه الفتاوى، فقد ألجأهم ذلك إلى سدّ هذا الباب،

لإزالة الخلاف، فصار مصداقاً للمثل المعروف: «كم أكلة منعت أكلات» (إذ كانت الأكلة الاولى سبباً للأمراض الموجبة للحرمان).

و منها: وقوع الفوضى و الهرج و المرج الفقهى و القضائى، لملازمته وجود آراء متضادّة و متعدّدة بعدد المجتهدين فى مسألة واحدة، بل إنّه أكثر فساداً و أسوأ حالًا من المجالس التقنينيّة

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۷۶

فى يومنا هذا، كما أشرنا إليه سابقاً فى أوائل مبحث الاجتهاد و التقليد فى الأمر الثانى (حيث إنّ أمر التشريع فيها إنّما هو بيد جماعة تسمّى بشورى التقنين لا- فرد فرد من علمائهم و متخصّصيهم، و هم يضعون لقطر من أقطار الأرض، و الواضعون جماعة كثيرة من العقلاء، منـدوبون عن الجماهير، بخلاف القول بالتصويب، لأنّهم قد يكون فى بلد واحد، أو قرية من القرى مجتهدون متعدّدون، و يكون لكلّ واحد منهم رأى و تقنين على حسب ظنّه الشخصى).

و هذا هو الذى سبّب انسداد باب الاجتهاد فى أواخر القرن الرابع من ناحية زعماء القوم بعد ما أحسّوا خطراً عظيماً، و هو اضمحلال الدين و هدم نظام الامّة، لاختلاف الآراء جدّاً، فحدّدوها فى الأربعة المعروفة، و سدّوا باب الاجتهاد على السائرين.

و قد أشار إلى هذا المعنى فى خلاصة التشريع الإسلامى فقال: إنّ سدّ باب الاجتهاد نشأ من أربعة عوامل:

الأوّل: توجّه العلماء إلى المسائل السياسيّة و انغمارهم فيها، و تخلّفهم عن المسائل العلميّة الفقهيّة، فاضطرّوا إلى القول بأنّ المجتهد و القادر على الاستنباط هم العلماء الأوّلون فحسب.

الثانى: تحزّب المجتهدين و دخول كلّ واحد منهم فى حزب و خطّ سياسى خاصّ فكان ينبغى على كلّ حزب الحصول على دليل من الروايات و الآيات على حقّانية حزبه.

الثالث: تحاسد العلماء و ظهور تصرفات سيّئة قبيحة فى سلوكيات بعضهم حيث يتشبث بكلّ وسيلة دنيئة لتسقيط من انتهى إلى رأى جديد و نظر حديث فى مسألة باجتهاده و العمل على تشويه سمعته و تزييف آرائه و لهذا لم يجترئ أحد على الاجتهاد و الاستنباط لئلا يقع فى معرض تحاسد الآخرين.

الرابع: معالجة الفوضى الفقهيّة بالجمود و سدّ باب الاجتهاد «۱» (انتهى كلامه).

أقول: الأهمّ من هذه الوجوه هو الوجه الأخير، فإنّ القول بالتصويب أوجب الوقوع فى فوضى عظيمة، و بالتالى أوجب سدّ باب الاجتهاد، و تسبب فى فقر فقهى شديد فى المسائل المستحدثة، و لذلك رجع بعضهم فى الأزمنة الأخيرة، و اعتقد بفتح باب الاجتهاد. هذا- بخلاف الإماميّة التابعين لمكتب أهل البيت عليهم السلام فلا يترتّب على قولهم بالانفتاح

---

(۱) راجع خلاصة التشريع الإسلامى: ص ۳۴۱.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۷۷

أيّة مفسدة، بل إنّه موجب لازدهار علم الفقه و الاصول، و تطوّره و تقدّمه باستمرار، و ذلك أوّلًا: لاعتبارهم كون مرجع الفتوى للناس أعلم الفقهاء الأحياء، و ثانياً: أنّ اجتهادهم- كما مرّ تعريفه- مبنىّ على أساس النصوص و ضوابط خاصّة مستفادة من النصوص أيضاً، لا على القياس و الاستحسانات الظنّية و أشباهها ممّا لا تندرج تحت ضابطة معيّنة.

و بالجملة، أنّ نتيجة القول بالتصويب- بما أنّه يستبطن سدّ باب الاجتهاد- هى ركود علم الفقه و عدم تكامله فإنّ القائل به لا يرى فى الآراء الفقهيّة الصادرة خطأً حتّى يرى نفسه ملزماً بالتحقيق و التتبّع و يتعب نفسه للحصول على ما هو الواقع الحقّ بخلاف القول بالتخطئة، فإنّ القائل به يبذل جهده لتحصيل ذلك الحكم الواحد الواقعى، و لازمه التفكّر العميق و التدبّر الواسع و إعمال كمال الدقّة للظفر بالحقّ و العثور على الواقع.

هذا كلّه فى القسم الأوّل من التصويب.

و أمّا القسم الثانى: و هو التصويب المعتزلى

(و هو أنّ للّه فى كلّ واقعة حكماً و لكن لمن وصل إليه الخطاب، و أمّا من لم يصل إليه الخطاب فلا حكم فى حقّه، بل تصل النوبة حينئذٍ إلى تقنين الفقيه) فهو أيضاً باطل بكلتا مقدّمتيه، لأنّ القول بأنّ الأحكام مخصوصة للعالمين فقط مخالف لظاهر جميع أدلّتها، فإنّ مثل قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» و قوله تعالى: «إِنَّ الصَّلاةَ كانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتاباً مَوْقُوتاً» عامّ للجاهل و العالم، و ليس العلم مأخوذاً فى موضوعه، بل العلم طريق إليه، و لو سلّمنا اختصاص الأحكام بالعالمين فلا دليل أيضاً على إعطاء حقّ التقنين بيد الفقيه كما مرّ فى نظيره (التصويب الأشعرى).

و أمّا القسم الثالث: و هو التصويب المبنى على القول بسببيّة الأمارات.

ففيه أيضاً: أنّه لا دليل على سببيّة الأمارات فإنّ ظاهر أدلّتها هو الطريقيّة كما مرّ بيانه فى محلّه، فإنّا قد قلنا هناك أنّ قوله تعالى: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» مثلًا بمعنى «فاسألوا حتّى

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۷۸

تعلموا»، و ممّا يؤكّد هذا المعنى ما مرّ كراراً من أنّ الأمارات الشرعيّة جلّها- لو لا كلّها- امضاءات لبناءات العقلاء، و لا إشكال فى أنّها طرق إلى الواقع عندهم فقط.

و أمّا القسم الرابع: و هو أنّ يكون المراد من التصويب جعل أحكام ظاهريّة مماثلة لمؤدّيات الطرق و الأمارات فقد قلنا سابقاً أنّه هو الصحيح المختار، بل لا يسمّى هذا تصويباً.

و الدليل عليه: أنّ أدلّة حجّية الأمارات ظاهرة فى الجعل و الإنشاء، و ليس مفادها مجرّد المنجّزية أو المعذّرية، و الشاهد عليه هو السيرة العمليّة للفقهاء و ارتكازهم الفقهى و المتشرّعى، حيث إنّهم يعبّرون فى رسائلهم العمليّة عن مؤدّيات الأمارات بالواجب و الحرام، و يحكمون بأنّ هذا واجب و ذاك حرام، لا أنّك معذور إن كان هذا حراماً و لست معذوراً إن كان هذا واجباً.

و لكن- كما عرفت- فإنّ تسمية هذا بالتصويب خلاف الاصطلاح، لأنّ مصطلح الفقهاء فيه إنّما هو فى الأحكام الواقعيّة.

ثمّ إنّه قد مرّ فى أوائل البحث عن أقسام التصويب فى ذيل هذا القسم، أنّه قد يكون فى سلوك هذه الطرق مصالح أهمّ من المصالح الواقعيّة التى تفوت المكلّف، و هى التى يعبّر عنها بالمصالح السلوكيّة، و بهذا يندفع ما أورد على حجّية الأمارات من أنّ لازمه تفويت المصلحة أو القاء العبد فى المفسدة كما لا يخفى.

نعم، قد استشكل بعض الأعلام فى المحاضرات فى هذا القسم (و بتعبير آخر فى هذا المعنى للسببيّة، و بتعبير ثالث فى المصلحة السلوكيّة) من جهتين:

الاولى: «أنّه لا ملزم للالتزام بهذه المصلحة لتصحيح اعتبار الأمارات و حجّيتها (و دفع الإشكال المزبور) و السبب فى ذلك أنّ اعتبار الأمارات من دون أن ترتّب عليه مصلحة و إن كان لغواً فلا يمكن صدوره من الشارع الحكيم، إلّا أنّه يكفى فى ذلك ترتّب المصلحة التسهيلية عليه، حيث إنّ تحصيل العلم الوجدانى بكلّ حكم شرعى لكلّ واحد من المكلّفين غير ممكن فى زمان الحضور فضلًا عن زماننا هذا، و لو أمكن هذا فبطيعة الحال كان حرجيّاً لعامّة المكلّفين فى عصر الحضور فما ظنّك فى هذا العصر، و من الواضح أنّ هذا منافٍ لكون الشريعة

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۷۹

الإسلاميّة شريعة سهلة و سمحة.

الثانية: أنّ مردّ هذه السببيّة إلى السببيّة المعتزلية فى انقلاب الواقع و تبدّله لأنّنا إذا افترضنا قيام مصلحة فى سلوك الأمارة التى توجب تدارك مصلحة الواقع فالإيجاب الواقعى عندئذٍ تعييناً غير معقول» «۱».

أقول: أمّا الإشكال الأوّل فهو عجيب فإنّ مصلحة التسهيل هى نفس المصلحة السلوكيّة و مصداق بيّن منها، فلولا هذه المسألة لما أمر الشارع بسلوك هذه الطرق.

و أمّا الثانى فالجواب عنه ظاهر بعد ما عرفت من أنّ مصلحة التسهيل هى من المصالح السلوكيّة، فما يجاب عن هذه المصلحة هو الجواب فى أشباهها. و بعبارة أوضح: ليست المصلحة السلوكيّة فى عرض مصلحة الواقع، فإنّ المصالح الواقعيّة إنّما هى مصالح فى أفعال المكلّفين، و أمّا المصلحة السلوكيّة فإنّما هى مصلحة فى سلوك هذا الطريق بقصد الوصول إلى الحكم الواقعى، فيكون أحدهما فى طول الآخر، و لا معنى للتخيير حينئذٍ.

الأمر السابع: تبدّل رأى المجتهد

و فيه يبحث أيضاً عن مسألة العدول عن مجتهد إلى آخر، من حى إلى حى أو من ميّت إلى حى لاشتراك المسألتين فى الأدلّة، و هو بحث مبتلى به كثيراً، و يطرح تارةً بالنسبة إلى المجتهد نفسه فى العمل برأيه، و اخرى بالنسبة إلى مقلّديه.

كما أنّ الكلام فيه تارةً يقع فى العبادات و اخرى فى المعاملات بالمعنى الأخصّ، كما إذا اشترى داراً بالبيع الفضولى أو المعاطاة، ثمّ تبدّل رأيه إلى بطلانه، و ثالثة فى المعاملات بالمعنى الأعمّ، كما إذا تزوّج بالعقد الفارسى، ثمّ تبدّل رأيه و ذهب إلى اشتراط العربية، أو كان قائلًا فى باب الرضاع باعتبار أكثر من عشر رضعات فى حصول المحرميّة فتزوّج بمن ارتضعت من امّه عشر رضعات، ثمّ تبدّل رأيه و ذهب إلى كفايتها فى حصول المحرميّة، أو كان قائلًا فى باب النجاسات بعدم نجاسة عرق الجنب عن الحرام، و فى باب الطهارة بعدم اعتبار عصر الثوب فى

---

(۱) المحاضرات: ج ۲، ص ۲۷۱- ۲۷۳.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۸۰

التطهير، ثمّ تبدّل رأيه إلى نجاسة عرق الجنب عن الحرام أو اعتبار العصر.

و من جانب آخر تارةً يكون الموضوع موجوداً، كما إذا كانت الذبيحة موجودة أو كان متلبّساً بثوب لم يعصره حين تطهيره، و اخرى يكون معدوماً.

ثمّ ليعلم أنّ هذا كلّه إنّما هو فى ما إذا كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط، و أمّا إذا كانت مخالفة له كما إذا كان قائلًا باعتبار إتيان التسبيح ثلاث مرّات و تبدّل رأيه إلى كفاية مرّة واحدة فلا إشكال فى أنّه خارج عن محلّ النزاع.

و كيف كان، لا بدّ هنا من تقديم امور:

الأوّل: فى الأقوال فى المسألة، و هى كثيرة:

قول بالإجزاء مطلقاً.

و قول بعدم الإجزاء مطلقاً.

و قول بالتفصيل، و هو بنفسه متعدّد:

تفصيل المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية بين ما إذا كان مدرك الاجتهاد الأوّل هو القطع بالحكم، أو كان هو الطريق المعتبر شرعاً، و كان المبنى اعتبار الأمارات من باب الطريقيّة، فيعامل حينئذٍ مع الأعمال السابقة معاملة البطلان، و بين ما إذا كان مدرك الاجتهاد السابق هو الطريق المعتبر شرعاً كان المبنى اعتبار الأمارات من باب السببيّة و الموضوعيّة، أو كان ملاك الاجتهاد السابق هو الاستصحاب أو البراءة الشرعيّة فيعامل معها معاملة الصحّة.

و تفصيل صاحب الفصول رحمه الله بين ما إذا كان الاجتهاد الأوّل فى نفس الحكم الشرعى فيتغيّر الحكم الشرعى بتغيّر الاجتهاد

الأوّل و لا يبقى إلى الآخر، فلو بنى على حلّيـة حيوان فـذكّاه، ثمّ رجع و بنى على تحريم المذكّى، و بين ما إذا كان الاجتهاد الأوّل فى متعلّق الحكم الشـرعى، و قـد وقع المتعلّق فى الخارج على طبق ذلك الاجتهاد الأوّل، ثمّ تغيّر الاجتهاد، فلا يتغيّر المتعلّق عمّا كان عليه من الصحّة، بل يبقى على آثاره حتّى بعد الرجوع، كما إذا بنى على عدم جزئيّة شىء للعبادة أو عدم شرطيّته فأتى بها على الوجه الذى بنى عليه ثمّ رجع، فيبنى على صحّة ما أتى به.

و تفصـيل المحقّق اليزدى رحمه الله فى العروة الوثقى (المسألة ۵۳) بين مـا إذا كـان موضوع اجتهاده باقياً بنفسه فلا يكون مجزياً، كما إذا أفتى بجواز الذبح بغير الحديد مثلًا فذبح حيواناً كذلك

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۸۱

فمات المجتهـد (أو تبدّل رأيه) و قلّد من يقول بحرمته و كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه و لا أكله، و بين غيره من موارد العبادات و المعاملات ممّا قـد مضـى فيكون مجزياً، فلو قلّـد من يكتفى بالمرّة مثلًا فى التسبيحات الأربع، أو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصـحّة ثمّ مات، و قلّد من يقول بعدم كفاية المرّة و بالبطلان، يجوز له البناء على صحّة العبادة و العقد، و لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة.

الثانى: أنّ هـذه المسألـة جزئى من جزئيات مسألـة الإجزاء و مصـداق من مصاديقها، لأنّ من أقسامه هو الإجزاء فى الأوامر الظاهريّة، و المقام من هذا القبيل، لأنّ حجّية فتوى المجتهد للمقلّد حكم ظاهرى له.

نعم أنّهـا أعمّ منها من جهـة اخرى، فإنّ مسألـة الإجزاء مختصّـة بباب الأوامر و الأحكام التكليفيّـة فحسب، و لا تعمّ الأحكام الوضـعيّة، بينمـا البحث هنـا أى مسألـة التبـدّل و العـدول يعمّ الأحكام التكليفيّـة و الوضـعيّة معاً، فكلّ من المسألتين أعمّ من الاخرى من جهـة، و أخصّ منها من جهة اخرى.

الثالث: فى مقتضـى الأصل فى المسألة، و لا يخفى لزوم تعيينه حتّى يطالب من يخالفه بالدليل فنقول: لا إشكال فى أنّ مقتضى الأصل و القاعدة الأوّليّة فى المقام هو الفساد فإنّ الأصل مثلًا هو عدم وقوع التذكية شرعاً أو عدم الإتيان بالصلاة الصحيحة (مع قطع النظر عن القواعـد الخاصّـة التى يمكن جريانهـا كقاعـدة الفراغ و نحوهـا) فهو يوافق القول بعـدم الإجزاء فلا بـدّ للقائلين بعـدم الفساد من إقامة الدليل عليه.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّه إذا كان مدرك الاجتهاد السابق هو القطع ثمّ انكشف خلافه بالقطع أيضاً فلا وجه حينئذٍ للقول بالإجزاء، لأنّ المفروض أنّه لم يكن فى الواقع أمر من جـانب المولى، بـل إنّه امتثـل أمراً خياليـاً منقوشاً فى الـذهن فقط، و ذلك لأنّ القطع ليس من الأمارات الشـرعيّة حتّى يقال: إنّه أمارة كسائر الأمارات يتولّـد منها حكم ظاهرى شـرعى، بل هو من الأمارات العقليّة التى تكون مجرّد طرق إلى الواقع فحسب، و منه يعلم الحال فيما إذا زال القطع السابق و قامت أمارة شرعيّة على خلافه.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۸۲

لكن موارد تبـدّل رأى المجتهـد ليست من هـذا القبيـل غالبـاً لأـنّ مـا يتبـدّل عنـد المجتهـد فى غـالب الموارد إنّما هو الأمارات الظنّية المعتبرة، كما أنّ رجوع المقلّـد إلى مجتهـد آخر أيضاً ليس من هـذا القبيل أصـلًا، لأنّ الحجّـة عنـده إنّما هو قول المجتهد و هو أمارة ظنّية عقلائية أمضاها الشارع المقدّس.

و المهمّ فى المقام هو ما إذا كانت فتوى المجتهد على أساس أمارة شرعية و كان المبنى فى حجّية الأمارات، الطريقيّة (كما هو الحقّ)، و حينئذٍ يستدلّ للإجزاء بوجوه عديدة:

الوجه الأـوّل: (و هو العمـدة) إنّ إطلاقـات أدلّـة حجّيـة الأمارات لا تشـمل الأعمال السابقـة التى أتى بها المكلّف وفقاً لأمارات كانت حجّة عليه حين العمل، و بعبارة اخرى: إنّ أدلّة حجّية الأمارات و إن كانت مطلقة من حيث الزمان، و لكنّها منصـرفة إلى زمان الحال و الاسـتقبال، و لا تشـمل ما عمل سابقاً على وفق أمارة اخرى، أى أنّ القدر المتيقّن منها إنّما هو الحال و المسـتقبل، كما أنّه كذلك فى

الأمارات العرفيّة، فمن أعطى دراهم بيد وكيله، و أمره بأن يتّجر بها أحسن التجارة و أنفعها، و الوكيل لا يعلم ما هو أنفعها و أحسنها فيعتمد فيها على قول الخبرة، و يسأل زيد الخبرة عنها مثلًا، فيعمل على وفق رأيه، ثمّ بعد مضيّ زمان يسأل عن عمرو الخبرة نفس ذلك، فيجيبه بما يخالف رأى زيد، فحينئذٍ هل يكون معنى حجّية كلام عمرو إبطال جميع العقود السابقة لأنّه لم يكن وكيلًا فى ابتياع غير الأنفع، فالعقود الواقعة عليها فضوليّة، أو أنّ القدر المتيقّن منها إنّما هو بالنسبة إلى الحال و الاستقبال؟ لا إشكال فى أنّ وجداننا العرفى يحكم بالثانى.

و على أى حال: لا اطلاق فى الاجتهاد الثانى حتّى يعمّ الواقعة السابقة، و لا أقلّ من الشكّ فى ذلك، و لعلّ هذا هو مراد من قال (و هو صاحب الفصول و غيره): «الواقعة الواحدة لا تتحمّل اجتهادين»، و لعلّه هو العلّة للسيرة المدّعاة فى كلمات بعضهم على عدم إعادة الأعمال السابقة (و كون الإعادة أمراً مستغرباً فى أذهان أهل الشرع بأن يعمل بفتوى مجتهد عشرات سنة، ثمّ بعد تبدّله أو تقليد مجتهد آخر يعيد جميع أعماله التى عملها فى هذه السنوات، و كذلك فيما بعده من تبدّلات الرأى، و لعلّه أيضاً المصدر الوحيد لما ادّعى من الإجماع فى المسألة، و لا أقلّ فى العبادات.

و إن شئت قلت: الإجماع المدّعى و السيرة المستمرّة التى وردت فى كلمات بعضهم- و لا

يبعد قبولها فى الجملة- أيضاً مؤيّدتان لما ذكرنا من الدليل.

ثمّ إنّ هاهنا بيانين آخرين لا يمكن الالتزام بهما إلّا إذا رجعا إلى البيان المزبور:

أحدهما: أنّ الاجتهاد اللاحق كالاجتهاد السابق، و لا دليل على ترجيحه عليه حتّى يبطله. و هذا بحسب ظاهره باطل قطعاً، لأنّ المفروض أنّ المجتهد يرى الاجتهاد السابق فى الآن باطلًا و لو ظنّاً، و يكون هذا الزمان زمان حكومة الاجتهاد الثانى، فكأنّه ظفر لمصدر الاجتهاد السابق معارضاً لم يظفر به سابقاً.

إلّا أن يرجع إلى أنّ دليل حجّية الاجتهاد اللاحق لا يعمّ الأعمال السابقة و هو نفس ما ذكرناه.

ثانيهما: ما ذكره فى «التنقيح» من دون أن يقبله، و حاصله: أنّ الاجتهاد الأوّل كان حجّة فى ظرفه، و الاجتهاد الثانى حجّة من زمن تحقّقه، و لا يعمّ السابق، فكلّ حجّة فى ظرفه الخاصّ به.

و بعبارة اخرى: المفروض فى المقام هو ما إذا كان انكشاف الخلاف بقيام حجّة معتبرة على الخلاف، فلا علم وجدانى بكون الاجتهاد السابق على خلاف الواقع، و حينئذٍ كما يحتمل أن يكون الاجتهاد الثانى مطابقاً للواقع، يحتمل أيضاً أن يكون الاجتهاد الأوّل كذلك، فهما متساويان من هذه الجهة لأنّ الاجتهاد اللاحق لا يكشف عن عدم حجّية الاجتهاد السابق فى ظرفه، لأنّ انكشاف الخلاف فى الحجّية أمر غير معقول، بمعنى أنّ السابق يسقط عن الحجّية فى ظرف الاجتهاد الثانى مع بقائه على حجّيته فى ظرفه «۱».

و هذا أيضاً لا يمكن المساعدة عليه بظاهره، لأنّ الاجتهاد الثانى و إن كان زمان حجّيته حين وصوله، و لكنّه يمكن أن يكون عاماً من حيث المحتوى و المؤدّى فيشمل الأعمال السابقة أيضاً.

فمثلًا إذا ظفر المجتهد برواية تدلّ على وجوب صلاة الجمعة فإنّها و إن صارت حجّة من زمن وصولها و لكن مضمونها و محتواها يدلّ على وجوب صلاة الجمعة من زمن الرسول صلى الله عليه و آله إلى يوم القيامة، لأنّ مقتضاها ثبوت مدلولها فى الشريعة المقدّسة من الابتداء، لعدم اختصاصه

---

(۱) راجع التنقيح فى شرح العروة الوثقى: ج ۱ ص ۵۱- ۵۴.

بعصر دون عصر، و حينئذٍ يكون العمل المأتى به على طبق الحجّة السابقة باطل بمقتضى الحجّة الثانية.

إلّا أنّ يقال: إنّ المقصود من هذا البيان أنّ المضمون المذكور منصرف من الأعمال السابقة التى عمل فيها بدليل معتبر فى وقته، فيرجع إلى ما ذكرنا من البيان.

الوجه الثانى: أنّ عدم الإجزاء يؤدّى إلى العسر و الحرج المنفيين عن الشريعة السمحة، لعدم وقوف المجتهد غالباً على رأى واحد، فيؤدّى إلى الاختلال فيما يبنى فيه عليها من الأعمال.

و فيه: أنّه أخصّ من المدّعى من وجه، و أعمّ منه من وجه آخر، أمّا كونه أخصّ منه فلأنّ المعروف أنّ المعيار إنّما هو الحرج الشخصى لا النوعى فلا يعمّ الدليل جميع المكلّفين، و أمّا كونه أعمّ منه فلشموله موارد القطع و اليقين مع أنّه لا كلام فى عدم الإجزاء فى موارد القطع.

الوجه الثالث: الإجماع على الإجزاء مطلقاً أو فى خصوص العبادات على الأقلّ.

و فيه: أوّلًا: أنّه منقول لا دليل على حجّيته، و ثانياً: يكون محتمل المدرك لو لم يكن متيقّنه.

الوجه الرابع: السيرة المتشرّعة المستمرّة على عدم الإعادة و القضاء مع أنّ تبدّل الرأى أمر شائع بين المجتهدين.

و فيه: أنّ إرجاع هذه السيرة إلى زمن المعصوم عليه السلام أمر مشكل جدّاً، لأنّه و إن كان الاجتهاد موجوداً فى ذلك الزمان أيضاً و لكن لم يكن على نحو تبدّل الآراء و العدول عنها بحيث كان فى مرأى و مسمع من الأئمّة المعصومين عليهم السلام، و لعلّ منشأ هذه السيرة و كذا الإجماع هو الدليل الأوّل الذى اخترناه، كما أشرناه إليه آنفاً.

الوجه الخامس: أنّ عدم الإجزاء يوجب ارتفاع الوثوق فى العمل بآراء المجتهدين، من حيث إنّ الرجوع فى حقّهم محتمل، و هو منافٍ للحكمة الداعية إلى تشريع حكم الاجتهاد.

و فيه: أنّه مجرّد استحسان ظنّى لا يركن إليه ما لم يلزم منه عسر حرج اختلاف النظام.

الوجه السادس: ما استدلّ به بعضهم من الاستصحاب على بقاء آثار السابقة للأعمال التى أتى بها.

و فيه: أوّلًا: ما ذكرناه غير مرّة من عدم حجّية الاستصحاب فى الشبهات الحكميّة، و ثانياً: - و هو العمدة-: أنّ المقوّم للأحكام السابقة كان رأى المجتهد، و المفروض انتفاؤه فعلًا

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۸۵

و انقلابه إلى غيره، فإذا عدم الرأى كيف يمكن استصحاب آثاره، و هو أشنع من الاستصحاب عند تبدّل الموضوع و تغيّره.

الوجه السابع: ما استدلّ به بعض الأعلام على الإجزاء و عدم انتقاض الآثار السابقة بعد تقسيمه الأحكام إلى التكليفيّة و الوضعيّة، و حاصله:

أمّا أحكام الوضعيّة: بالمعنى الأعمّ فإنّها تتعلّق غالباً بالموضوعات الخارجيّة، و لا معنى لقيام المصلحة بها، بل المصلحة قائمة بالأمر الاعتبارى، ففى عقد المعاطاة مثلًا المصلحة لا تقوم بالمال بل بالملكيّة الحاصلة من المعاطاة القائمة بالمال، فإذا أدّت الحجّة إلى أنّ المعاطاة مملّكة فقد وجدت المصلحة فى جعل الملكيّة، فإذا قامت الحجّة الثانية على أنّ المعاطاة لا تفيد الملكية لم تكشف إلّا عن أنّ المسألة من لدن قيامها إنّما هى فى جعل الإباحة فى المعاطاة لا فى جعل الملكية، فقيام الحجّة الثانية من قبيل تبدّل الموضوع.

و أمّا الأحكام التكليفيّة: فهى و إن كانت تابعة للمصالح و المفاسد فى متعلّقاتها و يتصوّر فيها كشف الخلاف، إلّا أنّ الحجّة الثانية إنّما يتّصف بالحجّية بعد انقطاع الحجّة السابقة، فالحجّة الثانية لم تكن حجّة فى ظرف الحجّية السابقة، و إنّما حجّيتها تحدث بعد سلب الحجّية عن السابقة، و إذا كان الأمر كذلك استحال أن تكون الحجّية المتأخّرة موجبة لانقلاب الأعمال المتقدّمة عليها، (انتهى ملخّصاً) «۱».

و فيه: أوّلًا: أنّه قدس سره هل يتكلّم على مبنى القائلين بالسببيّة فى حجّية الأمارات أو الطريقيّة؟ من الواضح أنّه لا يقول بالأوّل، و أمّا على الثانى فالحجج الشرعيّة لا تكشف عن المصالح الواقعيّة لأنّها تتضمّن أحكاماً ظاهريّة فحسب، و المصلحة السلوكيّة لا توجب

الاجزاء، فما ذكره من أنّ المصلحة حاصلة فی عقد المعاطاة بعد قيام الحجّة أمر غريب على مبناه، و قوله: «إذا أدّت الحجّة إلى أنّ المعاطاة مملّكة فقد وجدت المصلحة فی جعل الملكية فی المعاطاة» نفس القول بالسببية من دون تفاوت.

شيرازى، ناصر مكارم، الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، در يک جلد، انتشارات مدرسه امام على بن ابى طالب عليه السلام، قم - ايران، دوم، ۱۴۲۸ ه ق الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)؛ ج۳، ص: ۵۸۵

و أمّا دعوى الاستحالة فی كون الحجّية المتأخّرة موجبة لانقلاب الأعمال المتقدّمة فی الأحكام التكليفيّة فهو أغرب منه، فإنّ الأعمال المتقدّمة لم تثبت صحّتها واقعاً و إنّما ثبتت

---

(۱) راجع التنقيح فی شرح العروة الوثقى: ج ۱، ص ۵۴- ۵۶.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۸۶

صحّتها ظاهراً (كما هو المفروض) و الانقلاب إنّما هو بالنسبة إلى آثارها الموجودة الآن من القضاء و الإعادة، و هذا ليس من المستحيل أبداً.

اللهمّ إلّا أن يعود كلامه إلى ما ذكرنا آنفاً من أنّ الحجّية الثانية لا تدلّ على ترتيب الآثار عليها إلّا بالنسبة إلى أعماله فی الحال و فی المستقبل، لانصرافها عمّا أتى به وفقاً للحجّة السابقة، و الانصراف العرفی أمر، و دعوى الاستحالة العقليّة أمر آخر.

و ثانياً: ما أفاده من أنّه لا معنى لقيام المصلحة أو المفسدة بالجسم و الموضوع الخارجی.

فيرد عليه: أنّ الطهارة و النجاسة من الأحكام الوضعيّة تتّبعان المصالح و المفاسد الموجودة فی الموضوعات الخارجيّة، و هكذا أشباههما.

بقی هنا شیء:

و هو أنّ ما ذكرناه هنا إنّما هو مقتضى القواعد الأوّلية فی الأعمال السابقة المطابقة للاجتهاد الأوّل مع قطع النظر عن مقتضى القواعد الثانوية الخاصّة، فإنّ هاهنا قواعد خاصّة تقتضی صحّة الأعمال السابقة:

منها: ما يختصّ بباب الصّلاة، و هی قاعدة «لا تعاد الصّلاة إلّا من خمس» لشمول إطلاقها للجاهل القاصر، و ما نحن فيه من مصاديقه لأنّ المجتهد إذا أخطأ فی اجتهاده كان من هذا القبيل، فإذا أدّى الاجتهاد الأوّل إلى عدم جزئيّة شیء للصّلاة مثلًا و المكلّف أتى بالصلاة على طبقه، ثمّ تبدّل الرأى و انكشف الخلاف و ظهرت جزئية ذلك الشیء صحّت الصّلاة، و لا إشكال فی عدم وجوب الإعادة و القضاء.

و منها: ما يختصّ بباب الصيام فإنّ الأدلّة التی تدلّ على أنّ الإفطار يوجب البطلان مختصّة بالعالم العامد فقط و لا تشمل ما نحن فيه، و لازمه صحّة الصيام الذى أتى به المكلّف وفقاً للاجتهاد الأوّل.

منها: الإجماع على الإجزاء فی بعضهم العبادات، و قد ادّعاه بعضهم و قال فی مستمسكه «نسب إلى بعض دعوى صريح الإجماع بل الضرورة عليه» «۱».

---

(۱) مستمسك العروة لسيّد الحكيم قدس سره: ج ۱، ص ۸۱.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۸۷

و لكن فيه: أوّلًا: أنّه من قبيل الإجماع المنقول الذى لا دليل على حجّيته، فإنّ المحصّل منه فی أمثال المقام لم يتعرّض أكثر الأصحاب للمسألة فی كلماتهم أمر مشكل جدّاً.

و ثانياً: أنّه محتمل المدرك لو لم يكن متيقّنة فإنّا نحتمل (على الأقل) استنادهم فى ذلك إلى بعض الوجوه المستدلّ بها فى المقام، و قد مرّ عليك ذكرها آنفاً.

و ثالثاً: أنّ المحكىّ عن العلّامة و العميدى ٠ دعوى الإجماع على خلافه (على ما فى مستمسك الحكيم قدس سره).

هذا كلّه فيما إذا كانت فتوى المجتهد على أساس أمارة من الأمارات الشرعيّة.

و منه يظهر الكلام فى الاصول العمليّة العقليّة أو الشرعيّة، فإنّ الحكم الحاصل منها حكم ظاهرى، و قد عمل به المكلّف، ثمّ تبيّن بحسب الاجتهاد الثانى خلافه، فيأتى جميع ما ذكرنا فى الأمارات و الأدلّة الاجتهاديّة.

و ملخّص الكلام فى المقام: أنّ تبدّل الرأى على ثلاثة صور:

تارةً يكون العمل قد مضى ثمّ تبدّل الرأى، ففى هذه الصورة لا إشكال فى الإجزاء إلّا فيما إذا كان مدرك الاجتهاد السابق هو القطع.

و اخرى: السبب قد مضى و المسبّب باقٍ على حاله كما فى مثال الذبيحة فإنّ عمل التذكية فيه قد مضى و أمّا الحيوان المذكّى فهو موجود فى الحال، و مثل عقد النكاح بالفارسية فالعقد قد مضى و أمّا مسبّبه و منشؤه و هو الزوجية باقٍ على حاله، و مثل ما إذا اشترى داراً بعقد المعاطاة فمسبّبه و هو ملكية الدار باقية على حالها، ففى هذه الصورة أيضاً إذا تبدّل رأى المجتهد، الصحيح هو الإجزاء من دون فرق بين مثال الذبيحة و إنشاء العقد باللغة الفارسيّة لأنّ كليهما من باب واحد، و المسبّب (أو الموضوع على تعبير المحقّق اليزدى رحمه الله فى العروة الوثقى) باقٍ على حاله فى كليهما، و لا وجه للفرق بينهما كما ذهب إليه السيّد اليزدى رحمه الله، و لذلك علّق على كلامه و استشكل عليه أكثر المعلّقين.

و ثالثة: يكون الموضوع باقياً على حاله، كما إذا اجتهد سابقاً و رأى كفاية سبعة و عشرين شبراً فى تحقّق الكرّية، و اجتهد فى اللاحق على عدم كفايتها، و كان الماء المحكوم بالكرّية سابقاً باقياً على حاله، و رأى سابقاً عدم نجاسة ملاقى الشبهة المحصورة أو عدم نجاسة عرق

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۸۸

الجنب عن الحرام أو دم البيض، و الآن يرى نجاستها و هى باقية على حالها، ففى هذه الصورة لا إشكال فى عدم الإجزاء، لأنّ الكلام فيه ليس فى الأعمال الماضية، بل بالنسبة إلى الحال و المستقبل، بأن يعامل مع هذا الماء معاملة الكرّ فى الحال و الآتى فلا ريب فى عدم الإجزاء.

فالحقّ فى المسألة هو التفصيل بين الصورتين الأوّليين و الصورة الأخيرة، و القول بالإجزاء فى الأوليين دون الأخيرة، و منه يظهر حال سائر التفاصيل المذكورة فى المقام و الجواب عنها.

ثمّ إنّ هنا تفصيلًا آخر اختاره سيّدنا الاستاذ الحكيم رحمه الله فى مستمسكه، و حاصله: الفرق بين أعمال المجتهد نفسه و أعمال مقلّديه، و عدم الإجزاء فى الاولى و الاجزاء فى الثانية، أمّا حكم المجتهد نفسه بالإضافة إلى الأعمال السابقة على العدول فالظاهر وجود التدارك عليه، لأنّ الدليل الأوّل فى نظره على الفتوى اللاحقة لا فرق فيه بين الوقائع السابقة و اللاحقة، و أمّا بالنسبة إلى المقلّد فيمكن الاستدلال على صحّة الأعمال السابقة بأنّ ما دلّ على جواز العدول أو وجوبه إنّما دلّ عليه بالإضافة إلى الوقائع اللاحقة سواء كان هو الإجماع أو غيره، مضافاً إلى استصحاب بقاء الحجّية للفتوى السابقة بالإضافة إلى الوقائع السابقة، نعم لو كان العدول لأجل أعلمية المعدول إليه فوجوب العدول إليه يقتضى تدارك الأعمال السابقة لإطلاق دليل حجّية فتوى الأعلم، (انتهى كلامه ملخّصاً) «۱».

و فيه: أنّ الإنصاف عدم الفرق بين المجتهد و المقلّد فى هذا الباب، و لا بين أن يكون تبدّل الفتوى للعدول إلى الأعلم أو غير ذلك من أسباب العدول و تغيير الفتوى، فإنّ الفتوى الأخيرة التى استنبطها المجتهد عن الأدلّة غير مقيّدة بزمان و لا مكان، و لا حال دون حال، بل محتواها أنّ الحكم الشرعى من زمن النبى صلى الله عليه و آله إلى آخر الدنيا هو هذا كما كانت الاولى قبل كشف خلافها

کذلک، فإذا ثبتت حجّیة فتوی المجتهد، فی زمان وجب ترتیب الآثار علی کلامه بالنسبة إلی جمیع الأزمنة.

اللهمّ إلّا أن یقال: بانصراف حجّیتها إلی خصوص الوقائع اللاحقة، و لکن یجری مثل هذه الدعوی بالنسبة إلی المجتهد نفسه لأنّه و إن کان یعترف بالخطإ فی الجملة و لکن المفروض

---

(۱) المستمسک: ج ۱، ص ۸۱- ۸۳.

الاجتهاد و التقلید (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۸۹

أنّه لیس معناه حصول القطع ببطلان الفتوی السابقة لأنّه خارج عن محلّ الکلام، بل یحتمل صحّتها أیضاً فی متن الواقع، و إن کانت وظیفته فعلًا العمل بالثانیة.

و حینئذٍ یمکن دعوی انصراف أدلّة حجّیة الفتوی اللاحقة إلی الوقائع اللاحقة حتّی بالنسبة إلی المجتهد نفسه، هذا إذا کان الدلیل لفظیاً، و أمّا إذا کان دلیل الحجّیة لبّیاً فالقدر المتیقّن منه لیس إلّا ما ذکرناه، و هذا الکلام یجری بالنسبة إلی الأعلم أیضاً.

إلی هنا تمّ الکلام عن المقام الأوّل من مباحث الاجتهاد و التقلید (و هو البحث عن أحکام الاجتهاد).

المقام الثانی: فی مباحث التقلید

اشارة

و هو فی اللغة جعل القلادة علی العنق، قلّده تقلیداً جعل القلادة علی عنقه، و منها تقلید الولاة الأعمال، و تقلید البدنة أن یعلّق فی عنقها شیء لیعلم أنّه هدی، و تقلید السیف تعلیقه فی العنق أو شدّه علی وسطه، و أمّا الاقلید فهو معرّب «کلید»، و فی مجمع البحرین أنّه لغة یمانیة بمعنی المفتاح، فلا ربط بینه و بین مادّة القلادة.

و أمّا التقلید فی المقام، أی التقلید عن المجتهد فالمعروف أنّه قبول قول الغیر من غیر دلیل، لأنّ المقلِّد یجعل عمله کالقلادة علی عنق المجتهد، و قیل أنّ المقلِّد یجعل طوق التبعیّة علی عنقه.

و أمّا فی الاصطلاح فقد ذکر شیخنا الأعظم الأنصاری رحمه الله له فی رسالته الشریفة أربعة معانٍ:

۱- العمل بقول الغیر.

۲- قبول قول الغیر.

۳- الأخذ بقول الغیر.

۴- متابعة قول الغیر.

و یمکن أن یقال: إنّها جمیعاً ترجع إلی معنی واحد و لکن یستخرج منها عند الدقّة ثلاثة مفاهیم مختلفة: أحدها: العمل بقول الغیر، ثانیها: الأخذ بقول الغیر بقصد العمل من دون العمل به، ثالثها: الالتزام القلبی بالعمل به و إن لم یأخذه و لم یعمل به، ثمّ یقع البحث فی أنّه أی شیء من

الاجتهاد و التقلید (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۹۰

هذه الامور الثلاثة یعبّر عن حقیقة التقلید، فهل هی الالتزام القلبی بفتوی المجتهد سواء أخذ بها أم لم یأخذ، و سواء عمل بها أم لم یعمل، أو أنّه الالتزام مع الأخذ بقصد العمل سواء عمل أم لم یعمل، أو أنّه الالتزام مع الأخذ و العمل؟

و للمحقّق الخراسانی رحمه الله تعریف خامس، و هو: الأخذ بقول الغیر بغیر دلیل، فأضاف إلیه قید «بغیر دلیل»، و لا ریب فی أنّ مراده من الدلیل إنّما هو الدلیل التفصیلی، و إلّا یکون للمقلّد دلیل فی تقلیده إجمالًا بلا إشکال.

و فى العروة الوثقى للمحقّق اليزدى؛ تعريف سادس و هو: الالتزام بالعمل بقول مجتهد معيّن، فإنّه قال فى المسألة ٨: «التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معيّن و إن لم يعمل بعد، بل و لو لم يأخذ فتواه فإذا أخذ رسالته و التزم بما فيها كفى فى تحقّق التقليد».

و قد وافقه جماعة من المحشّين، و خالفه جماعة اخرى منهم و قالوا: «التقليد هو الأخذ بفتوى المجتهد للعمل».

و التعريف السابع ما هو المختار، و هو: الاستناد إلى رأى المجتهد فى مقام العمل. فإنّ الإنصاف أنّ التقليد إنّما هو العمل استناداً إلى قول المجتهد أو أنّه الاستناد فى مقام العمل، و الدليل عليه:

أوّلًا: أنّه هو المناسب للمعنى اللغوى حيث إنّه عبارة عن جعل القلادة فى العنق، و لا ريب فى أنّ قلادة التقليد تعلّق على عنق المجتهد بعد أن عمل المقلّد بفتاويه استناداً إليها.

ثانياً: ما سيأتى فى مسألة جواز التقليد و عدمه ممّا استند إليه لعدم الجواز من الآيات الناهية عن العمل بغير علم، حيث إنّ لازمه كون التقليد هو العمل بغير العلم، و لم يردّ عليه (لا- من جانب المستدلّين بها لعدم جواز التقلّد و لا من جانب المجيبين عنهم) بأنّ هذه الآيات لا ربط لها بمسألة التقليد لأنّه ليس من مقولة العمل، فكأنّ الطرفين توافقا على كونه من قبيل العمل.

و ثالثاً: أنّ المقصود من التقليد و الأثر الشرعى المترتّب عليه إنّما هو صحّة العمل و هى لا تحصل بدون العمل.

و بعبارة اخرى: كما أنّ الآثار الشرعيّة التى تترتّب على التقليد عبارة عن الآثار فى مقام العمل فليكن معناه أيضاً كذلك، أى لا بدّ من إدخال العمل فى معناه.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۹۱

ثمّ إنّ القائلين بأنّ التقليد عبارة عن الالتزام القلبى أو الأخذ بالفتوى فعمدة الدليل عليه عندهم: أوّلًا: ما جاء فى كلمات المحقّق الخراسانى رحمه الله و غيره من إشكال الدور، ببيان: أنّه لا بدّ أن يكون العمل عن تقليد، فيكون التقليد فى رتبة سابقة على العمل، فلو كان التقليد عبارة عن العمل فيكون فى رتبة متأخّرة عنه، فيلزم منه الدور و تقديم ما حقّه التأخير.

و إن شئت قلت: أنّ وقوع العبادة فى الخارج هو ممّا يتوقّف على قصد القربة، و قصد القربة على ثبوت كونها عبادة، و ثبوت ذلك للعامى ممّا يتوقّف على التقليد، فلو كانت التقليد هو العمل، أى وقوع العبادة فى الخارج، لتوقّف وقوعها فى الخارج على وقوعها فى الخارج، و هو دور واضح.

ثانياً: أنّ التقليد سابق على العمل، فلو كان التقليد هو نفس العمل لكان العمل الأوّل بلا تقليد.

ثالثاً: أنّ التقليد فى اللغة جعل القلادة على عنق المقلِّد، و لا إشكال فى أنّه يتحقّق بالالتزام و إن لم يعمل بعد.

و الجواب عن الأوّل: أنّه لم يرد فى آية و لا رواية من أنّه لا بدّ أن يكون العمل عن تقليد و مسبوقاً بالتقليد و ناشئاً عنه كى يجب أن يكون التقليد سابقاً على العمل، بل الذى يجب على المقلّد إنّما هو العمل بقول المجتهد و الأخذ بكلامه، فلو عمل بقوله فقد صدق أنّه قلّده و إن لم يصدق أنّه عمل عن تقليد.

و بعبارة اخرى: أنّه قد وقع الخلط بين التقليد و الحجّة، فإنّ ما يجب على المقلّد إنّما هو إتيان العمل عن حجّة، و التقليد عبارة عن العمل عن حجّة، لأنّا نقول: لا بدّ أن يكون المكلّف فى أعماله و عباداته إمّا مجتهداً أو محتاطاً أو مقلّداً، و لا نقول: لا بدّ أن يكون عمله عن تقليد، و حينئذٍ يكون علمه الأوّل أيضاً مع التقليد و ينطبق عليه عنوانه، لأنّه أيضاً يكون عن حجّة و دليل، و بهذا يظهر الجواب عن الدليل الثانى.

و أمّا الدليل الثالث ففيه: ما مرّ من معنى التقليد فى اللغة، فإنّه ليس عبارة عن جعل القلادة على عنق المقلّد، بل هو عبارة عن جعل قلادة المسئولية على عنق المجتهد و لا يحصل ذلك إلّا بعد العمل.

و العمدة فى المقام و الذى يسهّل الخطب أنّ التكلّم فى مفهوم التقليد لا يترتّب عليه ثمرة

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۹۲

فقهیّة، و ذلک لأنّه أمر حادث فی مصطلح الفقهاء لم یرد فی آیة و لا روایة و لا معقد إجماع إلّا فی مرسلة الاحتجاج عن أبی محمّد العسکری علیه السلام: «فأمّا من کان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدینه مخالفاً لهواه، مطیعاً لأمر مولاه، فللعوام أن یقلّدوه» «۱».

لکنّها مضافاً إلی ضعفها من ناحیة السند مؤیّدة لما ذکرنا لأنّ الذمّ الوارد فیها إنّما هو علی عملهم بفتاوی من لا یوثق به من علماء أهل الکتاب.

نعم، عن محمّد بن عبیدة قال: قال لی أبو الحسن علیه السلام: «یا محمّد أنتم أشدّ تقلیداً أم المرجئة؟ قال: قلت: قلّدنا و قلّدوا، فقال: لم أسألک عن هذا، فلم یکن عندی جواب أکثر من الجواب الأوّل، فقال أبو الحسن علیه السلام: أنّ المرجئة نصبت رجلًا لم تفرض طاعته و قلّدوه، و أنّکم نصبتم رجلًا و فرضتم طاعته ثمّ لم تقلّدوه، فهم أشدّ منکم تقلیداً» «۲».

و لکنّها- مع قطع النظر عن وجود سهل بن زیاد فی سندها- أیضاً خارجة عن محلّ البحث و هو التقلید عن غیر المعصوم، مضافاً إلی أنّه ظاهر أیضاً فی کون التقلید هو العمل لأنّ شکوی الإمام علیه السلام إنّما هو علی ترک العمل بأقواله و هدایاته.

و هکذا ما جاء فی بعض معاقد الإجماعات من أنّه «لا یجوز تقلید المیّت إجماعاً» لأنّه سیأتی أنّ الإجماع فی باب التقلید لا أقلّ من کونه محتمل المدرک، فالظاهر أنّ منشأه هو بناء العقلاء، مضافاً إلی کونه من إجماع المتأخّرین الذی لا یکشف عن قول المعصوم علیه السلام تعبّداً.

و ربّما یقال: إنّ ثمرة البحث عن مفهوم التقلید تظهر فی مسألتی البقاء علی تقلید المیّت، و العدول من حی إلی غیره، فإنّا إذا فسّرناه بالالتزام و فرضنا أنّ المکلّف التزم بالعمل بفتوی مجتهد ثمّ مات ذلک المجتهد فله أن یعمل علی فتاواه لأنّه من قبیل البقاء علی تقلید المیّت، و لیس تقلیداً ابتدائیاً له، و هذا بخلاف ما إذا فسّرناه بالاستناد إلی فتوی المجتهد فی مقام العمل لأنّه حینئذٍ من قبیل تقلید المیّت ابتداءً لعدم استناد المکلّف إلی شیء من فتاوی المجتهد المیّت حال حیاته فی مقام العمل.

و هکذا فی مسألة العدول من حی إلی غیره، لأنّه إذا التزم بالعمل بفتیا مجتهد، و فسّرنا التقلید بالالتزام حرّم علیه العدول عن تقلیده لأنّه قد قلّده تقلیداً صحیحاً و لا مرخّص له

---

(۱) وسائل الشیعة: الباب ۱۰، من أبواب صفات القاضی، ح ۲۰.

(۲) المصدر السابق:

الاجتهاد و التقلید (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۹۳

للعدول، و هذا بخلاف ما إذا قلنا أنّ التقلید هو الاستناد إلی فتوی المجتهد فی مقام العمل، لأنّه حینئذٍ لم یتحقّق منه تقلید المجتهد لیحرم علیه العدول بل لا یکون رجوعه لغیره عدولًا من مجتهد إلی مجتهد آخر «۱».

و لکن یرد علیه: أنّ هذا إنّما یتمّ لو کان دلیل الجواز علی البقاء علی تقلید المیّت أو العدول من حی إلی آخر هو معاقد الإجماعات المشتملة علی لفظ التقلید، و لکن قد عرفت فی السابق و سیأتی مشروحاً إن شاء اللّه أنّه لیس کذلک، فهذه الثمرة أیضاً ساقطة.

مسائل التقلید

اشارة

و یقع البحث فیه فی ثلاث مقامات:

۱- جواز التقلید للعامی

لا إشكال فى أنّه لا بدّ من أن يكون العامى مجتهداً فى خصوص هذه المسألة التى لا مئونة لاستنباطها و اجتهادها، فإنّ لزوم رجوع الجاهل إلى العالم أمر ارتكازى لجميع العقلاء، و سيأتى أنّ المهمّ و العمدة فى باب التقليد إنّما هو بناء العقلاء، و ما يشاهد من أنّهم يكتبون فى ابتداء رسائلهم العمليّة من أنّه لا بدّ للعامى أن يجتهد فى خصوص هذه المسألة فهو لمجرّد تقريب الذهن و إرشاد العامى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه استدلّ لجواز التقليد بامور أربع:

الأمر الأوّل: (و هو العمدة فى المسألة) سيرة العقلاء فى جميع أعصار و أنحاء العالم و جميع الصنائع و التجارات و الزراعات و العلوم المختلفة البشريّة كعلم الطب و شعبه المتفاوتة (طبّ الإنسان وطبّ الحيوان وطبّ النبات) و غيره من سائر العلوم، بل جميع المجتهدين و المتخصّصين للعلوم البشريّة يكون تخصّصهم و اجتهادهم فى فنون طفيفة معدودة، و أمّا بالإضافة إلى سائر الفنون و الحرف فيكونون مقلّدين، فالمجتهد فى علم الفقه مثلًا يقلّد الأطباء

---

(۱) التنقيح: ج ۱، ص ۸۱- ۸۲.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۹۴

فى علم الطبّ و المعمار فى بناء داره مثلًا، و هكذا فى غيرها ممّا يحتاج إليه فى امور معاشه، بل و فى موضوعات أحكام معاده، و كثيراً ما يتّفق أنّ عدّة من طلّاب العلوم مثلًا يتعلّم كلّ واحد منهم علماً خاصّاً و يصير متخصّصاً فى ذلك و فى نفس الوقت يقلّد كلّ واحد من أصحابه فى علمه الخاصّ به، فيكون كلّ منهم متخصّصاً فى علم واحد و مقلّداً فى سائر العلوم.

و لذلك نقول: إنّ ما يدور فى الألسنة فى يومنا هذا من وجوب التحقيق فى المسائل الشرعيّة الفرعيّة على كلّ أحد و لا معنى للتقليد فيها بعد إمكان التحقيق، كلام شعرى أو هتاف سياسى، بل الأخبارى المنكر للتقليد أيضاً إمّا أن ينكره باللسان وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمانِ، أو يكون إنكاره من باب الخلط بين الاجتهاد بالمعنى العامّ و الاجتهاد بالمعنى الخاصّ كما مرّ بيانه آنفاً.

ثمّ إنّه لا بأس أن نشير هنا إلى أنّ هذا البناء للعقلاء يكون فى الواقع ناشئاً من انسداد صغير فإنّهم يلاحظون فى الأموال مثلًا أنّهم لو اعتمدوا فيه على العلم فقط و أنكروا حجّية اليد على الملكيّة لانسدّ باب العلم فى هذا المقام و إن كان مفتوحاً فى الأبواب و الموارد الاخرى، و لذلك يعتبرون حجّية كثير من الاصول و القواعد كقاعدة اليد و غيرها، و هذه هى النكتة التى أشار إليها المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله: «و إلّا لانسدّ باب العلم على العامى».

الأمر الثانى: الاستدلال بالكتاب العزيز بجملة من الآيات:

منها: آية النفر، و قد مرّ الكلام فيه تفصيلًا فى مبحث حجّية خبر الواحد، و ينبغى هنا أن نشير إلى نكتة منها فقط، و هى أنّ هذه الآية ناظرة إلى باب الاجتهاد و التقليد لا باب الرواية، فإنّ التفقّه الوارد فيها بمعنى الاجتهاد و الاستنباط عن نظر و بصيرة، و إلّا ربّ حامل رواية وفقه إلى من هو أفقه منه، كما أنّ الإنذار أيضاً من وظائف و شئون المجتهد لا الراوى، أى إنّما يقدر على الإنذار من كان بصيراً بالحكم الإلهى، و عالماً متيقّناً به، و قادراً على تمييز الواجب عن المستحبّ، و ناظراً فى الحلال و الحرام، و قد مرّ أيضاً أنّ كلمة «لعلّ» فيها كناية عن الوجوب، و إلّا فمادّة الحذر و ماهيته لا تقبل الاستحباب كما لا يخفى.

نعم، هاهنا إشكالان لو أمكن دفعهما كان الاستدلال بالآية فى المقام تامّاً و إلّا فلا:

أحدهما: أنّ الآية لا اطلاق لها حتّى تشمل صورة العلم و عدمه فلعلّ المقصود من قوله تعالى: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» خصوص ما إذا حصل من الإنذار العلم و اليقين بحكم اللّه فلا يعمّ

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۹۵

صورة حصول الظنّ كما هو محلّ النزاع فى المقام، و بعبارة اخرى: أنّ للآية قدر متيقّن فى مقام التخاطب فإطلاقها ليس بحجّة لعدم حصول جميع مقدّمات الحكمة.

و الجواب عنه: أنّ الآيـة مطلقة، و مجرّد وجود قدر متيقّن فى مقام التخاطب لا ينافى الاطلاق كما ذكرناه فى محلّه، و إلّا لاختلّ غالب النصوص المطلقة لنزولها أو ورودها فى مقامات خاصّة.

ثانيهما: أنّها فى مقام بيان وظيفة المجتهد لا المقلّد، فلا اطلاق لها من هذه الجهة.

و فيه: أنّه مجرّد دعوى لا شاهد عليها، بل الظاهر كون الآيـة فى مقام البيان من الجانبين.

منها: آية السؤال، و هى قوله تعالى: «وَ مٰا أَرْسَلْنٰا قَبْلَكَ إِلّٰا رِجٰالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لٰا تَعْلَمُونَ» «۱» و قوله تعالى: «وَ مٰا أَرْسَلْنٰا مِنْ قَبْلِكَ إِلّٰا رِجٰالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لٰا تَعْلَمُونَ» «۲» (و الفرق بينهما هو إضافة كلمة «من» فى الثانية).

هـذه الآيـة من جهة أقوى دلالة من آية النفر لأنّها فى مقام بيان وظيفة المقلّد و تلك كانت فى مقام بيان وظيفة الفقيه و المجتهد على قول.

و تقريب الاستدلال بها واضح، فإنّ المراد من أهل الذكر أهل العلم و القرآن من العلماء كما نصّ عليه جماعة.

و لكن أورد عليه أوّلًا: بأنّ موردها و شأن نزولها إنّما هو أهل الكتاب فى باب اصول الـدين التى يعتبر فيها تحصيل العلم، فيكون الأمر بالسؤال من أهل الذكر لتحصيل العلم من أقوالهم فيعمل بالعلم لا بأقوالهم تعبّداً ليثبت المطلوب.

و ثانياً: بأنّ ذيلها و هو قوله تعالى: «إِنْ كُنْتُمْ لٰا تَعْلَمُونَ» أقوى شاهد على أنّ الغرض من السؤال هو العلم فالآية تقول: «إن كنت لا تعلم فاسأل حتّى تعلم».

لكن الإنصاف إمكان دفع كليهما...

أمّا الإيراد الأوّل: فلأنّ المورد ليس مخصّصاً و الآية مطلقة تعمّ السؤال عن اصول الدين و غيرها، و تقييد بعض المصاديق (و هو اصول الدين) بالعلم بدليل من الخارج لا يوجب تقييد سائر المصاديق به و اعتباره فيها، فكما أنّه يمكن تقييد جميع المصاديق بدليل منفصل كقوله: «لا

---

(۱) سورة الأنبياء: الآية ۷.

(۲) سورة النحل: الآية ۴۳.

تكرم الفسّـاق منهـم» بالنسـبة إلى دليـل «أكرم العلمـاء» كـذلك يمكـن تقييـد بعض المصـاديق كمـا إذا قيـل: «لا تكرم الفسّـاق من النحويين».

و أمّا الإيراد الثانى: فلأنّ قوله تعالى: «إِنْ كُنْتُمْ لٰا تَعْلَمُونَ» هو فى مقام بيان الموضوع، أى تقول الآية: «اسأل عند عدم العلم حتّى تكون لك الحجّة» كما إذا قيل: «إن كنت لا تعلم دواء دائك فارجع إلى الطبيب» فليس معناه أنّ قول الطبيب يوجب العلم دائماً.

و بعبارة اخرى: قوله تعالى: «إِنْ كُنْتُمْ لٰا تَعْلَمُونَ» ليس من قبيل بيان الغاية حتّى يورد عليها بما ذكر.

و بعبارة ثالثة: تارةً يكون العلم موضوعاً و اخرى يكون غايـةً، و ما نحن فيه من قبيل الأوّل، فهى تقول: إنّ الموضوع للرجوع إلى البيّنة أو القسم أو الموضوع للرجوع إلى الخبرة إنّما هو الجهل، و هذا لا يعنى حصول العلم بعد الرجوع.

سلّمنـا كونه غايـة، لكن ليس المراد من العلم فى المقام اليقين الفلسـفى كما مرّ كراراً بل المراد منه هو العلم العرفى الـذى يحصل من ناحية إقامة أيّة حجّة، فإنّ العرف و العقلاء يعبّرون بالعلم فى كلّ مورد قامت فيه الحجّة.

هـذا- و لكن الآيات الواردة فى المسألـة كبعض الروايات الواردة فيها التى سنشـير إليها إمضاءً لما عنـد العقلاء من رجوع الجاهل إلى العالم، نعم لا ضير فيها من هذه الجهة.

الأمر الثالث: الروايات الواردة فى خصوص المقام، و هى كثيرة إلى حدّ تغنينا عن البحث حول إسنادها.

منها: ما رواه أبو عبيدة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم و لا هدى من اللّه لعنته ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب و لحقه وزر من عمل بفتياه» «۱».

فهو يدلّ بمفهومه على جواز الإفتاء بعلم، و لا ريب فى أنّ المقصود من العلم فيه إنّما هو الحجّة.

منها: ما رواه عنوان البصرى عن أبى عبد اللّه جعفر بن محمّد عليهما السلام فى حديث طويل يقول فيه: «سل العلماء ما جهلت و إيّاك أن تسألهم تعنّتاً و تجربة» «۲».

---

(۱) وسائل الشيعة: الباب ۴، من أبواب صفات القاضى، ح ۱.

(۲) المصدر السابق: الباب ۱۲، من أبواب صفات القاضى، ح ۵۴.

و منها: ما رواه إسماعيل بن الفضل الهاشمى قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن المتعة فقال: «ألق عبد الملك بن جريح فسله عنها فإنّ عنده منها علماً» «۱».

و منها: ما رواه فى تحف العقول من كلام الحسين بن على عليه السلام فى الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و يروى عن أمير المؤمنين عليه السلام: «اعتبروا أيّها الناس ... بأنّ مجارى الامور و الأحكام على أيدى العلماء باللّه الامناء على حاله و حرامه » «... ۲».

و منها: ما رواه فى المستدرك عن على عليه السلام: أنّه قال فى حديث: «فإذا كان كذلك اتّخذ الناس رؤساء جهّالًا يفتون بالرأى و يتركون الآثار فيضلّون و يضلّون فعند ذلك هلك هذه الامّة» «۳».

و منها: ما رواه فى المستدرك أيضاً عن تفسير الإمام العسكرى عليه السلام: عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله: «أنّ اللّه لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس و لكن يقبضه بقبض العلماء، فإذا لم ينزل عالم إلى عالم يصرف عنه طلّاب حكّام الدنيا و حرامها، و يمنعون الحقّ أهله و يجعلونه لغير أهله، و اتّخذ الناس رؤساء جهّالًا، فسألوا فأفتوا بغير علم فضلّوا و أضلّوا» «۴».

و منها: ما رواه مفضّل بن يزيد قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال، أنهاك أن تدين اللّه بالباطل، و تفتى الناس بما لا تعلم» «۵».

و منها: ما رواه عبد الرحمن بن الحجّاج قال: قال لى أبو عبد اللّه عليه السلام: «إيّاك و خصلتين ففيهما هلك من هلك إيّاك أن تفتى الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم» «۶».

و منها: ما رواه عبد الرحمن بن الحجّاج أيضاً قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن مجالسة أصحاب الرأى فقال: جالسهم و إيّاك عن خصلتين تهلك فيهما الرجال، أن تدين بشىء من رأيك أو تفتى الناس بغير علم» «۷».

---

(۱) وسائل الشيعة: الباب ۱۱، من أبواب صفات القاضى، ح ۵.

(۲) مستدرك الوسائل: ح ۱۶ من الباب ۱۱، من أبواب صفات القاضى.

(۳) المصدر السابق: ح ۲ من الباب ۱۰، من أبواب صفات القاضى.

(۴) المصدر السابق: ح ۶ من الباب ۱۰، من أبواب صفات القاضى.

(۵) المصدر السابق: الباب ۴، من أبواب صفات القاضى، ح ۲.

(۶) المصدر السابق: ح ۳.

(۷) المصدر السابق: ح ۲۹.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۹۸

و منها: ما رواه موسى بن بكر قال: قال أبو الحسن عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة الأرض و ملائكة السماء» «۱».

و منها: ما رواه إسماعيل بن زياد عن أبى عبد اللّه عن أبيه عليهما السلام قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله:

من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماء و الأرض» «۲».

و منها: ما رواه الطبرسى فى الاحتجاج عن أبى محمّد العسكرى عليه السلام فى حديث طويل:

«فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه» «۳».

و دلالته على المطلوب واضحة.

و منها: ما رواه حذيفة قال: سألته عن قول اللّه عزّ و جلّ: «اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّهِ» قال: «أما إنّهم لم يتّخذوهم آلهة إلّا أنّهم أحلّوا لهم حلالًا فأخذوا به و حرّموا حراماً فأخذوا به، فكانوا أربابهم من دون اللّه» «۴».

و قد ورد الذمّ فيهما على عمل اليهود حيث أخذوا أحكامهم عن العلماء المحرّفين لأحكام اللّه بما يظهر منه أنّه لو كان هؤلاء علماء صالحين لم يكن هناك ذمّ فى الرجوع إليهم.

و منها: ما رواه عمر بن حنظلة عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى حديث طويل: «قال ينظر أنّ من كان منكم ممّن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنّى قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما استخفّ بحكم اللّه و علينا ردّ، و الرادّ علينا الرادّ على اللّه و هو على حدّ الشرك باللّه» «۵».

و منها: ما رواه أبو خديجة عن أبى عبد اللّه عليه السلام ...: « اجعلوا بينكم رجلًا قد عرف حلالنا و حرامنا، فإنّى قد جعلته عليكم قاضياً » «... ۶».

---

(۱) مستدرك الوسائل: الباب ۴، من أبواب صفات القاضى، ح ۳۱.

(۲) المصدر السابق: ح ۳۲.

(۳) المصدر السابق: الباب ۱۰، من أبواب صفات القاضى، ح ۲۰.

(۴) المصدر السابق: ح ۲۸.

(۵) المصدر السابق: ح ۱.

(۶) المصدر السابق: الباب ۱۱، من أبواب صفات القاضى، ح ۶.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۵۹۹

و هما و إن وردا فى باب القضاء و لكن ظاهرهما أو صريحهما كون النزاع فى الشبهات الحكميّة فلو جاز الرجوع إلى القضاة فيها مع النزاع جاز الرجوع إليهم فيها بدونه أيضاً فتأمّل.

و منها ما رواه إسحاق بن يعقوب عن الإمام الحجّة عليه السلام ...: « و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنّهم حجّتى عليكم و أنا حجّة اللّه » «... ۱».

و منها: عدّة من الأحاديث الواردة فى نفس الباب مثل الحديث ۱۱ و ۱۵ من الباب الحادى عشر من المستدرك، و مثل الحديث ۱۵ و ۲۱ و ۳۴ و ۳۵ و ۳۶ من الباب الحادى عشر من الوسائل (و إن كان بعضها لا يخلو عن كلام) ممّا يدلّ على إرجاع الناس إلى أعاظم أصحابهم نظير زرارة و أبى بصير و محمّد بن مسلم و زكريّا بن آدم و بريد بن معاوية و أشباههم، و لا شكّ أنّهم كانوا ممّن يعالجون تعارض الأخبار و يجمعون بين المطلق و المقيّد و العام و الخاصّ و ما يشبه ذلك، و لا شكّ فى أنّ هذه نوع من الاجتهاد فالأخذ منهم كان من باب أخذ المقلّد من المجتهد.

إلى غير ذلك ممّا ورد فى هذا المعنى و هى متفرّقة فى أبواب مختلفة من الوسائل و المستدرك فى أبواب صفات القاضى.

الأمر الرابع: إجماع المسلمين، و قد يعبّر عنه بسيرة المتشرّعة لأنّه إجماع عملى و الظاهر أنّه أيضاً ينشأ من بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، و لا أقلّ من احتماله، أى احتمال أنّ المتشرّعين و المتديّنين بنوا على الرجوع إلى العالم بالمسائل الشرعيّة لا بما هم متشرّعون بهذا الشرع المقدّس بل بما هم عقلاء أو بما أنّه من الامور الفطريّة الارتكازيّة (كما اعترف به المحقّق الخراسانى) ثمّ أمضاه الشارع المقدّس و إذاً ليس الإجماع أو السيرة دليلًا مستقلًا برأسه.

هذا كلّه ما يمكن أن يستدلّ به لجواز التقليد، و لكن مع ذلك كلّه نقل صاحب المعالم و صاحب الفصول عدم جوازه عن جماعة، فقال صاحب المعالم قدس سره، أنّه عزى فى الذكرى إلى بعض علماء الأصحاب و فقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام، و قال

---

(۱) مستدرك الوسائل: الباب ۱۱، من أبواب صفات القاضى، ح ۹.

صاحب الفصول قدس سره: «ذهب شرذمة إلى عدم جواز التقليد» و المشهور أيضاً أنّ الأخباريين منكرون لجواز التقليد.

و يمكن أن يستدلّ لهم أنّ العامى إمّا أن يكون عربياً يفهم الكتاب و السنّة، و يدرك مفاهيم الألفاظ و اللغات، فلا حاجة له حينئذٍ إلى الرجوع إلى المجتهد، بل هو بنفسه يلاحظ أدلّة الأحكام و يعمل بها، و أمّا أن يكون عجمياً فهو و إن لا يدرك معانى الألفاظ و اللغات و لكن لا حاجة له إلى التقليد أيضاً لأنّه يكفيه دلالة المجتهد إلى موارد الأدلّة و وضعها بين يديه حتّى يصير قادرا على استخراج الأحكام و استنباطها منها، فالمجتهد حينئذٍ يكون من قبيل المترجم فحسب، لا مرجعاً و مقلّداً.

و لكنّه واضح البطلان، أمّا فى عصرنا هذا فلما نشاهده من سعة دائرة الفقه و أدلّة الأحكام و القواعد، و البعد الحاصل بيننا و بين عصر الأئمّة المعصومين عليهم السلام، الذى يوجب بطبعه غموضاً شديداً فى فهم أدلّة الأحكام و مقاصد الإمام عليه السلام فإنّ تعليمها بجميع المقلّدين و عرضها لهم يستلزم نفر جميعهم إلى الحوزات العلميّة، و هذا ممّا يلزم منه اختلال النظام و المعاش.

و أمّا بالنسبة إلى أعصار الأئمّة المعصومين عليهم السلام التى كان تحصيل المسائل فيها خفيف المئونة، و إسناد الروايات فيها واضحة، أو لم يكن حاجة إليها لإمكان الوصول إلى الأئمّة عليهم السلام مباشرةً و بدون الواسطة، و بالجملة كان الاجتهاد و الاستنباط فى ذلك الزمان بسيطاً جدّاً بالنسبة إلى زماننا هذا، فبالنسبة إلى تلك الأعصار نقول أيضاً: لم يكن تحصيل ملكة الاجتهاد ممكناً لجميع الناس خصوصاً لغير العرب، سيّما إذا لاحظنا أنّ كثيراً من الناس فاقدون للاستعداد اللازم لفهم المسائل الشرعيّة الدقيقة، بل و فى مستواها البسيط، و هذا ممّا ندركه بوجداننا بالإضافة إلى عوام عصرنا فتدبّر.

و الحاصل: أنّ فرض إمكان الاجتهاد لجميع آحاد الناس فى جميع الأحكام الشرعيّة من دون فرق بين الرجال و النساء، و من كان قريب العهد بالبلوغ من البدوى و القروى و غيرهما أمر يشبه بالخيال و الرؤيا، و من يدّعيه إنّما يدّعيه باللسان و يخالفه عند العمل، كما هو ظاهر، كما أنّ الأمر كذلك فى سائر العلوم.

هذا- و عمدة أدلّتهم لعدم جواز التقليد هى الآيات الناهية بظاهرها عن التقليد، و هى على طائفتين:

الطائفة الاولى: ما تنهى عن العمل بالظنّ على نحو العموم، فإنّ من الظنون ما يحصل من قول المجتهد للمقلّد.

و الطائفة الثانية: آيات وردت فى خصوص باب التقليد و هى كثيرة (تبلغ إلى عشر آيات):

منها: قوله تعالى: «وَ إِذا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا ما أَنْزَلَ اللَّهُ قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما أَلْفَيْنا عَلَيْهِ آباءَنا أَ وَ لَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لا يَهْتَدُونَ» «۱» و قوله تعالى: «بَلْ قالُوا إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلى أُمَّةٍ وَ إِنَّا عَلى آثارِهِمْ مُهْتَدُونَ» «۲». و قوله تعالى: «وَ كَذلِكَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ فِى

قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلى أُمَّةٍ وَ إِنَّا عَلى آثارِهِمْ مُقْتَدُونَ» «۳». إلى غير ذلك ممّا يدلّ على هذا المعنى.

و الجواب عنهما: أمّا عن الطائفة الاولى فقد اجيب عنها بأنّها عام تخصّص بأدلّة حجّية الظنون المعتبرة.

و لكن قد مرّ سابقاً أنّ لسان هذه الآيات آبية عن التخصيص.

و اجيب عنها أيضاً: بأنّها واردة فى اصول الدين لأنّها ناظرة إلى تقليدهم فى الشرك و عبادة الأوثان، و محلّ النزاع فى المقام هو الفروع، و المنع عن العمل بالظنّ خاصّ بالاصول.

و لكن قد مرّ أيضاً أنّ هذا الجواب لا يساعد مع لحن بعضها كقوله تعالى: «وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا» فإنّه و إن فرض كون الفؤاد خاصّاً بالاصول و لكنّه لا ريب فى أنّ السمع و البصر لا أقلّ من كونهما عامين يشملان الفروع و الاصول لو لم يكونا خاصّين بالفروع.

هذا مضافاً إلى أنّ المورد لا يكون مخصّصاً فى أى مقام.

و الجواب الثالث (و هو الصحيح): أنّ الظنّ الوارد فى هذه الطائفة لا يراد منه الاحتمال الراجح فى الذهن، بل هو عبارة عن الحدس و التخمين بلا أساس و دليل، فلا يعمّ الظنّ المعتبر المعتمد على الحجّة لأنّ ذلك يعدّ من مصاديق العلم عند العقلاء، و الشاهد على ذلك نفس

---

(۱) سورة البقرة: الآية ۱۷۰.

(۲) سورة الزخرف: الآية ۲۲.

(۳) سورة الزخرف: الآية ۲۳.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۶۰۲

التعبيرات الواردة فى هذه الآيات ففى قوله تعالى: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ ما تَهْوَى الْأَنْفُسُ» «۱» حيث جعل الظنّ قريناً لهوى الأنفس، كما أنّ فى قوله تعالى: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» «۲» حيث جعل قريناً للخرص و التخمين بلا دليل.

و يشهد على ذلك أيضاً أنّ من ظنونهم ما جاء فى قوله تعالى (قبل الآية الاولى من الآيتين المزبورتين) «أَ لَكُمُ الذَّكَرُ وَ لَهُ الْأُنْثى تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزى إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ» فقد نفت هذه المزعمة: أنّ لهم الذكر و للبارى تعالى الانثى، لأنّه وهم غير معقول و لا يعتمد على الحجّة و الدليل، بل الدليل العقلى القطعى على خلافه.

و يؤيّد ذلك كلّه ما ذكرنا آنفاً من أنّ الظنون المعتبرة العقلائيّة تعدّ علماً عند العرف كما يساعد عليه وجداننا العرفى و ارتكازنا العقلائى.

و أمّا عن الطائفة الثانية: فهو واضح جدّاً، لأنّ التقليد على خمسة أقسام: تقليد الجاهل عن الجاهل، و تقليد العالم عن الجاهل، و تقليد العالم عن العالم، و تقليد الجاهل عن العالم الفاسق، و تقليد الجاهل عن العالم العادل، و لا إشكال فى أنّ الأربعة الاول ممنوعة مذمومة عقلًا و شرعاً، و الجائز الممدوح منها هو القسم الأخير، كما لا إشكال فى أنّ التقليد فى مورد آيات هذه الطائفة إنّما هو تقليد الجاهل عن الجاهل، كما يشهد عليه قوله تعالى: «أَ وَ لَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لا يَهْتَدُونَ» الوارد فى الآية الاولى منها.

و بهذا يظهر الجواب عن الروايات الناهية عن التقليد، فإنّها أيضاً أمّا وردت بالنسبة إلى تقليد الجاهل عن الجاهل، أو تقليد الجاهل عن العالم الفاسق، و كلاهما ممنوعان عند العقل و الشرع.

هذا كلّه فى المقام الأوّل من البحث فى أحكام التقليد.

---

(۱) سورة النجم: الآية ۲۳.

(۲) سورة الأنعام: الآیة ۱۱۶.

الاجتهاد و التقلید (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۶۰۳

۲- تقلید الأعلم

اشارة

إذا اختلفت العلماء فی العلم و الفضیلة فهل یجب علی العامی اختیار الأعلم، أو لا؟

المعروف بین الأصحاب وجوب تقلید الأعلم، بل حکی عن المحقّق الثانی رحمه الله دعوی الإجماع علیه، بل عن السیّد المرتضی رحمه الله أنّه من المسلّمات عند الشیعة، و مع ذلک کلّه حکی عن جماعة من المتأخّرین عدم وجوبه.

و هنا قول ثالث و هو مختارنا و مختار جماعة اخری، و هو التفصیل بین ما علم إجمالًا أو تفصیلًا بوجود الخلاف فیه مع کونه محلًا للابتلاء فیکون تقلید الأعلم واجباً، و بین غیره من سائر الموارد فلا یکون واجباً، و لعلّ مقصود من یدّعی الإجماع فی وجوب تقلید الأعلم إنّما هو الصورة الاولی فقط.

و کیف کان: لا إشکال فی أنّ الأصل فی المسألة هو عدم حجّیة قول غیر الأعلم لما مرّ فی أوّل مبحث الظنّ من أنّ الأصل فی موارد الشکّ فی حجّیة الظنون هو عدم الحجّیة.

و إن شئت قلت: إنّا نعلم إجمالًا باشتغال الذمّة بعدّة من التکالیف الشرعیّة و الاشتغال الیقینی یقتضی البراءة الیقینیّة، و هی لا تحصل إلّا بالعمل بآراء الأعلم.

و من هنا یظهر بطلان کلام من توهم أنّ الأصل فی المسألة هو الجواز من باب أنّ الأمر فیها یدور بین التعیین و التخییر، و الأصل فیه التخییر، فإنّ فی التعیین کلفة زائدة تنفی بأصالة البراءة.

و ذلک لأنّ أصالة التخییر عند دوران الأمر بین التعیین و التخییر إنّما هی فی باب التکالیف أی فیما إذا کان الشکّ فی أصل التکلیف لا فی ما إذا کان الشکّ فی الحجّیة، فإنّ أصالة التخییر فی الواقع عبارة عن أصالة البراءة عن تلک الکلفة الزائدة الموجودة فی التعیین، و لا إشکال فی أنّ مجری أصالة البراءة إنّما هی التکالیف.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه استدلّ علی جواز تقلید غیر الأعلم بامور:

الأمر الأوّل: أنّ المسألة من باب دوران الأمر بین التعیین و التخییر، و قد مرّ بیانه و الجواب عنه آنفاً.

الأمر الثانی: قاعدة العسر و الحرج ببیان أنّ معرفة مفهوم الأعلم (و هل هو عبارة عن الأعلم بالاصول، أو الأعلم بالفروع و التفریعات، أو من هو أعلم فی تشخیص المذاق العرفی

الاجتهاد و التقلید (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۶۰۴

و الظواهر عند العرف، أو من هو أعلم فی علم الرجال، أو من هو أدقّ نظراً من غیره، أو جمیع هذه؟) أولًا، و معرفة مصادیقه ثانیاً، مشکل جدّاً لتلامذه الأعلام المجتهدین فضلًا عن العوام المقلّدین، و لذلک یجاب غالباً عند السؤال عن الأعلم» ب «أنّی لا أعرف مصداق الأعلم و لکن فلان یجوز تقلیده» أو «کلّ واحد من فلان و فلان یجوز تقلیده».

و الجواب عنه: أوّلًا المنع عن الکبری فإنّه لا عسر و لا حرج فی تعیین مفهوم الأعلم لأنّ المراد منه «من یکون أعرف بالقواعد و المدارک للمسألة، و أکثر اطّلاعاً لنظائرها و أشباهها، و أجود فهماً للأخبار الواردة فیها، و الحاصل أن یکون أجود استنباطاً» و قد ذکر هذا التعریف المحقّق الیزدی فی العروة الوثقی فی المسألة ۱۷، و لم یعلّق علیه أحد من المحشّین فیما رأینا.

توضيح ذلك: أنّ الأعلم فى علم الطبّ مثلًا من هو أحسن معالجة للأمراض و أدقّها فى دواء الداء، و الأعلم فى البناء من هو يقدر على بناء أحسن الأبنية من دون فرق بين أن يكون تلميذاً أو استاذاً، فربّ تلميذ يكون أعلم من استاذه، كما لا فرق بين أن يكون شاباً أو كهلًا، فربّ مجتهد شابّ يكون أعلم من الشيخ الهرم و إن كان الشيخ أكثر حنكاً و تجربة و أكثر تسلّطاً على إعمال المصطلحات و استخدام القواعد، فإنّ المعيار هو شدّة القوّة و القدرة على استخراج الأحكام الشرعيّة من أدلّتها.

نعم، إنّ تشخيص مصداق هذا المعنى مشكل جدّاً، و لكنّه فيما إذا كان البُعد و المسافة بين الأفراد قصيرة، أمّا إذا كانت التفاوت العلمى بينهم كثير فلا عسر و لا حرج فى تشخيص الأعلم و تعيينه، كما أنّه كذلك فى باب الطبابة و غيرها.

و ثانياً: سلّمنا وجود العسر و الحرج فيه، و لكن قد ذكرنا فى محلّه أنّ الحرج فى بابه شخصى لا نوعى، فوظيفة تعيين الأعلم تسقط عن كلّ من يقع فى العسر و الحرج لا عن الجميع.

كما أنّه كذلك فى باب الوضوء و الصيام و نحوهما، فإذا لم يكن التوضّى بالماء لشخص زيد حرجاً، لم يسقط عنه و إن كان لغيره حرجاً و مشقّة.

و ثالثاً: إنّ أكثر ما يلزم من العسر و الحرج إنّما هو التخيير بين عدّة من المجتهدين الذين هم فى مظنّة الأعلميّة، لا أن يسقط اعتبارها برأسها، فيجوز تقليد غيرهم من آحاد المجتهدين و إن كانوا بمكان بعيد من الأعلميّة.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۶۰۵

الأمر الثالث: (و هو العمدة) الرجوع إلى إطلاقات آية النفر أو آية السؤال أو اطلاق الروايات التى استدلّ بها للمقام (كقوله عليه السلام «فللعوام أن يقلّدوا») فإنّ آية النفر لا تقول:

«و لينذر أعلمهم» و ليس فى آية السؤال «فاسألوا أعلمهم» و فى الرواية: «فللعوام أن يقلّدوا أعلمهم» و فى رواية اخرى: «فارجعوا إلى أعلم رواة أحاديثنا» و هكذا الروايات التى ترجع المكلّفين إلى أصحابهم عليهم السلام.

و يرد عليه: أوّلًا: أنّ هذه الإطلاقات منزّلة على بناء العقلاء و إمضاء له فإنّه قد مرّ أنّ الأساس فى باب التقليد إنّما هو بناء العقلاء، و هو قائم على تقليد الأعلم فى موارد العلم بالمخالفة على الأقل، و الظاهر أنّ الإطلاقات المذكورة ناظرة إلى دائرة هذا البناء لا أن تكون رادعة عنها و موسعة لها.

ثانياً: قد مرّ أيضاً أنّ إطلاقات أدلّة الحجّية لا تعمّ الحجّتين المتعارضتين كما فى ما نحن فيه، و حينئذٍ لا بدّ أن يقال إمّا بتعارضهما ثمّ تساقطهما، أو يقال بأنّ القدر المتيقّن منهما هو الأعلم، و لا ريب فى أنّ المتعيّن هو الثانى.

هذا كلّه فى أدلّة المنكرين لاعتبار الأعلميّة.

و أمّا أدلّة وجوب تقليد الأعلم فأوّلها: الإجماع، بل نقل عن السيّد المرتضى رحمه الله أنّه من مسلّمات الشيعة.

و لكن لا إشكال فى أنّه مدركى.

و الثانى: سيرة العقلاء، و هى العمدة، فإنّه كما أشرنا آنفاً لا أقلّ من بنائهم على تقليد الأعلم فى موارد العلم بالمخالفة كما إذا وقع الاختلال بين الأطباء أو بين خبراء أى فنّ من الفنون الاخرى.

نعم لازم هذا الدليل ما سيأتى من التفصيل فانتظر.

الثالث: الروايات:

منها: مقبولة عمر بن حنظلة المعروفة.

و اجيب عنها أوّلًا: أنّها مخصوصة بباب القضاء، و لا ريب فى أنّ فصل الخصومة فيه لا

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۶۰۶

يمكن إلّا بالرجوع إلى الأعلم عند اختلاف القضاة.

ثانياً: أنّ المراد من الأعلميّة فى مورد الرواية هى الأعلميّة بالنسبة إلى مورد المخاصمة لا مطلق الموارد كما هو محلّ النزاع فى المقام، فتأمّل.

و قد استشكل فيها أيضاً من ناحية السند، و لكنّه قد مرّ أنّ الأصحاب تلقّوه بالقبول حتّى سمّيت مقبولة.

و منها: ما جاء فى عهده عليه السلام إلى مالك الأشتر النخعى: «فاختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك» «۱».

و لكنّه أيضاً خاصّ بباب القضاء و فصل الخصومة الذى لا إشكال فى اعتبار اختيار أعلم القضاة فيه عند اختلافهم، هذا أوّلًا.

و ثانياً: إنّ عهده عليه السلام إلى مالك الأشتر مشتمل على مستحبّات كثيرة و أوصاف غير لازمة للحاكم أو القاضى التى هى كمال لهما (لا سيّما فى هذا المورد، فقد ذكر فيه اثنا عشر صفة- كثير منها صفات كمال)، فلا يمكن استفادة اللزوم من فقرة من فقراته بمجرّد التعبير بصيغة الأمر.

و منها: ما رواه فى البحار عن كتاب الاختصاص قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: «و إنّ الرئاسة لا تصلح إلّا لأهلها و من دعى الناس إلى نفسه و فيهم من هو أعلم منه لم ينظر اللّه إليه يوم القيامة» «۲».

و فيه: أنّ التعبير بالرئاسة قرينة على أنّ الحديث ورد فى مقام بيان شرائط الولاية و الحكومة لا المرجعيّة للتقليد، و لا ملازمة بين الأمرين كما لا يخفى، مضافاً إلى ضعف سنده.

و منها: ما رواه فى البحار أيضاً عن الإمام الجواد عليه السلام- أنّه قال مخاطباً عمّه- «يا عمّ أنّه عظيم عند اللّه أن تقف غداً بين يديه فيقول لك لِمَ تفتى عبادى بما لم تعلم و فى الامّة من هو أعلم منك» «۳».

و فيه: أنّه ضعيف من ناحية السند، مضافاً إلى ضعف الدلالة لأنّه فى مقام النهى عن إفتاء

---

(۱) كتابه عليه السلام إلى مالك الأشتر، الكتاب ۵۳، من نهج البلاغة.

(۲) بحار الأنوار: ج ۲، ص ۱۱۰.

(۳) بحار الأنوار: ج ۵۰، ص ۱۰۰.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۶۰۷

الجاهل و غير العالم فى مقابل العالم لا العالم فى مقابل الأعلم، و ذلك لمكان التعبير ب «ما لم تعلم» الظاهر فى الجاهل لا فى العالم بالنسبة إلى الأعلم منه.

فتلخّص أنّ جميع الروايات التى استدلّ بها فى المقام غير تامّة دلالة أو سنداً، و هكذا الإجماع، بل التامّ إنّما هو بناء العقلاء و هو أيضاً لا يقتضى وجوب تقليد الأعلم مطلقاً بل مقتضاه هو التفصيل الآتى ذكره.

المختار فى المسألة

المختار فى المسألة هو التفصيل بين صور أربعة:

الصورة الاولى: ما إذا علم تفصيلًا بالخلاف كما إذا ذهب أحدهما إلى وجوب صلاة الجمعة و الآخر إلى حرمتها أو عدم وجوبها.

ففى هذه الصورة لا ريب فى وجوب تقليد الأعلم، و من البعيد جدّاً شمول كلمات القائلين بجواز تقليد غير الأعلم لهذه الصورة.

الصورة الثانية: صورة العلم بموافقتهما تفصيلًا.

و الظاهر عدم وجود محذور عن تقليد غير الأعلم فى هذه الصورة لأنّ المفروض أنّ عمل المقلّد حينئذٍ مطابق للحجّة على أىّ حال، إنّما الكلام فى لزوم استناده إلى خصوص قول الأعلم، و لا إشكال فى عدم لزومه بعد العلم بموافقتهما معاً، مضافاً إلى أنّ بناء العقلاء

أیضاً علی عدم ترجیح رأی الأعلم فی هذه الصورة لعدم فائدة فیه، کما هو واضح.

الصورة الثالثة: ما إذا علمنا إجمالًا بوجود الخلاف بینهما فی ما یتبلی به من المسائل.

و فیها أیضاً لا إشکال فی وجوب تقلید الأعلم لأنّ العلم الإجمالی المزبور یوجب عدم شمول إطلاقات الحجّیة لمثل هذه الموارد و انصرافها عنها، و لا أقلّ من إجمالها، و القدر المتیقّن حینئذٍ هو الرجوع إلی الأعلم، کما أنّ سیرة العقلاء أیضاً ترجیح الأعلم فی هذه الموارد علی الظاهر.

الصورة الرابعة: ما إذا شککنا فی وجود الخلاف و عدمه.

و الإنصاف جواز تقلید غیر الأعلم فی هذه الصورة، و الدلیل علیه جریان سیرة العقلاء علیه کما نشاهده بالوجدان، و إلّا لانسدّت أبواب الأطبّاء غیر الأعلم و غیرهم من خبراء

الاجتهاد و التقلید (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۶۰۸

سائر الفنون و الحرف لأنّه لا ریب فی أنّ الشکّ فی الخلاف موجود علی الأقل فی غالب الموارد.

هذا مضافاً إلی أنّه لا مانع لشمول إطلاقات الحجّیة لغیر الأعلم فی هذه الموارد لأنّه لا موجب لانصرافها.

إن قلت: التمسّک بالإطلاقات و العمومات فی ما نحن فیه یکون من قبیل التمسّک بالعام فی الشبهات المصداقیّة للمخصّص لأنّا نعلم بتخصیص هذه العمومات بموارد العلم بالمخالفة.

قلنا: إنّ دائرة الدلیل المخصّص فی المقام تکون فی موارد العلم بالاختلاف لا موارد الاختلاف فی الواقع، فإنّ الدلیل علی التخصیص هو سیرة العقلاء، و هی مختصّة بموارد العلم بالخلاف لا موارد الخلاف واقعاً سواء علمنا بها أو لم نعلم، و لا إشکال فی أنّ عدم جواز التمسّک بالعام فی الشبهات المصداقیّة للمخصّص خاصّ بما إذا کان المستثنی من عموم العام بدلیل المخصّص هو العنوان الواقعی لا العنوان المقیّد بالعلم.

إن قلت: الشبهة فی المقام حکمیّة و لا یجوز التمسّک بالعمومات فی الشبهات الحکمیّة إلّا بعد الفحص.

قلنا: إنّ الشبهة فی ما نحن فیه موضوعیّة لا حکمیّة، لأنّه لا شکّ لنا فی حکم اللّه الکلّی فإنّا نعلم علی نحو کلّی بأنّه یجوز التقلید إلّا فی موارد العلم بالخلاف، و إنّما الشکّ فی تحقّق موضوع الخلاف و عدمه خارجاً.

بقی هنا شیء:

مدار الأعلمیّة علی ما ذا؟

قد مرّ أنّ المعیار فیه هو شدّة القوّة و القدرة علی استخراج الأحکام الشرعیّة من أدلّتها إجمالًا، و لا إشکال فی أنّ معرفة هذا لیس مشکلًا لأهل الخبرة و لو کانوا فی المراتب التالیة بالنسبة إلی المجتهد محتمل الأعلمیّة، و هذا ما ندرکه بوجداننا العرفی، فمن کان له معرفة بقواعد الشعر و موازینه مثلًا یقدر علی أن یعیّن بعض الشعراء المعروفین ممن هو أقوی من هذه الناحیة، أو شاعر متوسّط له حظّ من هذه الملکة و کذلک نری أبنیة کثیرة فی غایة الاستحکام و الجودة، و نری فرقاً کثیراً بینها و بین أبنیة اخری لا یری فیها هذه المزیّة، و نعلم قطعاً أنّ المعمارین فی القسم الأوّل کانوا أقوی و أعلم و أکثر خبرة و أحسن ذوقاً من المعمارین فی القسم

الاجتهاد و التقلید (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۶۰۹

الثانی، و ربّما لا نقدر مع ذلک أن نبنی بناءً بأنفسنا، و هکذا فی فنّ الخطابة و غیرها من سائر الفنون.

و کیف کان یمکن تلخیص موازین الأعلمیّة فی عدّة امور:

۱- أن یکون أعلم فی معرفة مبانی الفقه (اصول الفقه) و کیفیة الورود فی المسألة و الخروج عنها، (أی یکون أعلم بالمبانی).

۲- أن يكون أعلم بمنابع الأحكام من الآيات و الروايات و رجال الحديث و سائر الأدلّة الأربعة (أى يكون أعلم بالمبادئ).

۳- أن يكون أدقّ و أعمق نظراً.

۴- أن يكون أقوى حفظاً و أشدّ تسلّطاً على الفروع فإنّ مسائل الفقه مع افتراق بعضها عن بعض و انبثاثها و انتشارها فى أبواب مختلفة تكون ذا ارتباط و نسج خاصّ فى كثير منها، كما لا يخفى على الخبير.

۵- أن يكون أعرف فى تشخيص الموضوعات العرفيّة و مذاق أهل العرف، فإنّ لمعرفة الموضوعات دخل تامّ فى معرفة الأحكام هذا أولًا.

و ثانياً: أنّ كثيراً من مسائل الشرع امضاء لما عند العقلاء فلا بدّ للعلم بها من معرفة مذاق العقلاء و العرف و الارتكازات العقلائيّة و المناسبات العرفيّة.

۶- أن يكون أكثر ممارسة فى المسائل الشرعيّة لكثرة الرجوع إليه فى أبواب مختلفة من الفقه، و لهذا فاحتمال أعلميّة من تربّى فى الحوزات العلميّة الكبرى يكون أكثر من احتمال أعلميّة غيره ممّن ترعرع فى غيرها، كما أنّه كذلك فى سائر الفنون كالطبابة مثلًا فإنّ من داوى الجرحى و عالج كثيراً من المجروحين فى أيّام الحرب يصير أقوى ملكة فى الطبابة و عملية الجراحة من غيره.

۷- أن يكون له حسن سليقة و اعتدالها و ذهن مستقيم فى اختيار الرأى، لا طبع سقيم و اعوجاج فى السليقة.

و لا يخفى أنّ كثيراً من أعاظم الفقه مثل الفقيه الماهر صاحب الجواهر أو الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله كانوا واجدين لجميع هذه الخصوصيات كما هو ظاهر لمن تتبّع آثارهم.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۶۱۰

۳- تقليد الميّت

و الأقوال فيه ثلاثة:

۱- عدم الجواز، و هو المشهور بيننا، و لعلّه مجمع عليه، و نسب الجواز إلى الكلينى فى مقدّمة الكافى و الصدوق فى مقدّمة من لا يحضر الفقيه و العلّامة و المحقّق القمّى رحمه الله فى جامع الشتات (و سيأتى عدم صحّة هذه النسبة بأجمعها إلّا ما نسب إلى المحقّق القمّى رحمه الله) و نقل أيضاً عن جماعة من الأخباريين، و لكن سيأتى أيضاً أنّ مخالفتهم للُاصوليين فى هذه المسألة من قبيل الخلاف فى الموضوع لا الحكم.

۲- الجواز، و هو المشهور بين العامّة.

۳- التفصيل بين التقليد الابتدائى فلا يجوز، و التقليد الاستمرارى (أى البقاء على التقليد بعد الموت) فيجوز، و هو المختار.

و استدلّ القائلون بعدم الجواز بوجوه عمدتها ثلاثة:

الوجه لأوّل: (و هو العمدة أيضاً بين الثلاثة) الإجماع، فقد نقل شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله فى رسالته (رسالة الاجتهاد و التقليد) عن صاحب المسالك أنّه قال: صرّح الأصحاب باشتراط الحياة، و عن الوحيد البهبهانى رحمه الله أنّه قال: أجمع الفقهاء على اشتراط الحياة.

و عن صاحب المعالم رحمه الله أنّه قال: العمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتّفاق أصحابنا على المنع من الرجوع إلى فتوى الميّت.

ثمّ قال الشيخ رحمه الله: يكون هذا الاتّفاق بدرجة من القبول حتّى شاع عند العوام أنّ قول الميّت كالميّت.

و لا يخفى أنّ هذا الإجماع ليس مدركيّاً بل إنّه ضدّ المدرك، لما سيأتى من أنّ القائلين بجواز تقليد الميّت يستدلّون عليه ببناء العقلاء لأنّهم يعتبرون لجميع الكتب العلمية بعد الموت ما يعتبرونه فى زمن الحياة (كما أنّه الحقّ) فإنّ الفقهاء خالفوا هذا البناء

بإجماعهم على عدم الجواز، و هذا من الموارد التى يكون الإجماع فيها مخالفاً للقواعد، فضلًا عن أن يكون مستنداً إليها، و لم ينقل خلاف لهذا الإجماع إلّا ما نقل عن العلّامة و المحدّثين المعروفين (الكلينى و الصدوق) و المحقّق القمّى قدّس اللّه أسرارهم.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۶۱۱

لكن العلّامة لم يثبت مخالفته من كتبه، و أمّا المحدّثان فعند الرجوع إلى كتاب الكافى و من لا يحضره الفقيه نجد أنّ ترخيصهما فى تقليد الميّت مبنى على مسلكهم من إنكار مشروعية التقليد برأسه، و أنّ رجوع العامى إلى المجتهد من باب الرجوع إلى رواة الحديث، فالمفتى ينقل الرواية لا أنّه يفتى حقيقة حسب رأيه و نظره، و لا إشكال فى أنّ حجّية الرواية و جواز العمل بها لا يتوقّفان على حياة الراوى بوجه، (و إن كان أصل هذا المبنى لشبهة حصلت لهما فإنّه فرق بين الفتوى و نقل الرواية لأنّ الأوّل يكون من باب الحدس و الثانى من باب الحسّ).

و كذلك لا ـ ضير فى كلام المحقّق القمّى فإنّه أيضاً مبنى على ما ذهب إليه من انسداد باب العلم و حجّية مطلق الظنون، فيقول: أنّ المتعيّن على المكلّف هو العمل بالظنّ سواء حصل من فتوى الميّت أو فتوى الحى.

الوجه الثانى: أنّ أدلّة وجوب التقليد على العامى قاصرة عن شمولها لتقليد الميّت، حيث إنّ المجتهد الميّت لا يتّصف بالفعل بعنوان المنذر مثلًا فى آية النفر أو عنوان أهل الذكر فى آية السؤال، و إنّما كان منذراً أو كان من أهل الذكر.

و لكن إشكاله واضح لأنّ السؤال إنّما هو طريق للحصول على رأى أهل الذكر و هو يحصل بالرجوع إلى الكتاب أيضاً، كما أنّ المقصود من الإنذار هو تحذير المكلّف، و هو يتحقّق بالرجوع إلى الكتاب أيضاً، و هكذا قوله عليه السلام: «فارجعوا إلى رواة الأحاديث» فإنّه يصدق بالرجوع إلى كتبهم المؤلّفة فى حال حياتهم فإنّ الرجوع إلى الكتاب رجوع إلى مؤلّفه بلا ريب، كما أنّ الرجوع إلى آراء الفلاسفة و الأطباء و أهل الخبرة يحصل بالرجوع إلى كتبهم المؤلّفة و لو منذ آلاف سنة.

الوجه الثالث: أصالة عدم الحجّية فى موارد الشكّ.

و لكنّه لا تصل النوبة إليها مع وجود الدليل الاجتهادى على الجواز كبناء العقلاء.

هذا كلّه هو أدلّة المنكرين للجواز و قد ظهر أنّ المعتمد منها إنّما هو الوجه الأوّل.

و استدلّ القائلون بالجواز أيضاً بوجوه ثلاثة:

۱- السيرة المستمرّة للعقلاء على أنّ آراء الأموات المكتوبة فى كتبهم كآراء الأحياء فى جميع الفنون كاللغة و الطبابة و الرجال و نحوها، و أمّا مهجورية بعض الآراء فلا ربط لها بالممات

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۶۱۲

أو الحياة فإنّه كثيراً ما يترك بعض آراء الحى أيضاً فى زمان حياته لظهور رأى أقوى منه.

۲- الاستصحاب، و هو استصحاب بقاء الرأى أو بقاء الحكم.

أمّا استصحاب بقاء الرأى فاستشكل فى بأنّ الميّت لا رأى له.

إن قلت: إنّ هذا ينافى القول ببقاء النفس الناطقة، بل قد يقال: إنّ الإنسان يكون بعد مماته أعلم و أفقه «فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ».

قلنا: إنّ مسألة بقاء النفس الناطقة و نحوها من التدقيقات العقليّة لا يفهمها العرف فإنّه يحكم ببطلان الرأى بعد الموت و بأنّ الميّت لا رأى له، و لا ريب فى أنّ المعتبر فى باب الاستصحاب إنّما هو بقاء الحالة السابقة عند العرف فتأمّل.

و أمّا استصحاب الحكم (بأن يقال: كانت صلاة الجمعة واجبة على المقلّد فالآن أيضاً واجبة عليه) فاستشكل فيه المحقّق الخراسانى بأنّ الأمارات الشرعيّة لا يتولّد منها الحكم، بل مفادها إنّما هو المنجّزية و المعذورية فحسب.

و لكن قد مرّ الإشكال فى أصل المبنى كراراً.

و الصحيح فى المقام أن يقال: أمّا استصحاب بقاء الرأى فالحقّ أنّه لا حاجة إليه لأنّ آراء الفقيه ليست عبارة عن الصورة الذهنيّة له حتّى تضمحلّ بموته، بل إنّ آراءه هى نفس ما كتبه فى كتبه الفقهيّة، و هو ممّا لا شكّ فيه حتّى يستصحب بقاؤه، و المحتاج إلى الاستصحاب إنّما هو بقاء حجّية هذه الآراء المكتوبة و هو نفس استصحاب بقاء الحكم، و قد ذكرنا فى محلّه أنّ إجراء الاستصحاب فى الشبهات الحكميّة مشكل جدّاً.

إن قلت: لو جاز تقليد الميّت بحكم الاستصحاب لجاز تقليد الحى إذا عرضه النسيان أيضاً لبقاء آرائه فى كتبه مع أنّه غير جائز.

قلنا: لا نسلّم عدم الجواز بالنسبة إلى آرائه السابقة، نعم لا يجوز الاعتماد على آرائه فى الحال.

الثالث: إطلاقات أدلّة التقليد، لصدق عنوان أهل الذكر مثلًا على الميّت أيضاً بلحاظ زمان صدور الرأى فإنّ المشتقّ حقيقة فيمن تلبّس بالمبدإ حال النسبة لا حال النطق.

و إن شئت قلت: لا بدّ أن يكون من يرجع إليه العامى من أهل الذكر و العلم عند صدور الرأى منه، و لا شكّ أنّه كان كذلك حال صدور هذه الآراء.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۶۱۳

و لكن يرد عليه: أنّ الإطلاقات منزّلة على بناء العقلاء و لا تعدّ دليلًا مستقلًا برأسها.

فظهر أنّ الدليل السالم عن المناقشة للطائفة الثانية (القائلين بالجواز) إنّما هو بناء العقلاء، كما أنّ الدليل السالم عن المناقشة للطائفة الاولى إنّما هو الإجماع.

و قد استشكل فى الإجماع أوّلًا: بأنّه مدركى، و مدركه أمّا أصالة عدم الحجّية أو انصراف الإطلاقات إلى الأحياء. و لكن قد مرّ الجواب عنه آنفاً.

و ثانياً: بأنّه لا يكون كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام لعدم اتّصال المجمعين بزمانه، من باب أنّ التقليد المبحوث عنه أو الاجتهاد المصطلح اليوم أمر حادث فى زماننا و لم يكن رائجاً فى ذلك الزمان.

و لكن يرد عليه أيضاً: أنّ التقليد بهذا المعنى الحديث و لو فى مستواه البسيط كان موجوداً فى ذلك الزمان أيضاً، و أنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا يرجعون الناس إلى أصحابهم الموجودين فى البلاد الإسلاميّة، خصوصاً إذا لاحظنا أنّ مسلمى سائر البلاد لم يكن بإمكانهم الرجوع إلى الإمام عليه السلام فى مسائلهم الشرعيّة و حاجاتهم الدينيّة، بل كانوا يرجعون فيها إلى علماء البلاد قطعاً، و العلماء أيضاً يستنبطونها من الأدلّة الموجودة بأيديهم بعد علاج تعارضها و حمل المطلق على المقيّد و العام على الخاصّ و الأخذ بأنواع المرجّحات، إلى غير ذلك ممّا كان من وظيفة المجتهد حتّى فى تلك الأعصار.

أضف إلى ذلك أنّ تقليد الحى إنّما هو رمز بقاء المذهب و تحرّكه فى جميع شئونه و تجدّده عصراً بعد عصر و جيلًا بعد جيل، بل هو رمز لازدهار علم الفقه و تقدّمه على مرّ الدهور و الليالى و الأيّام، بل الإنصاف أنّ الثورات الإصلاحيّة بيد العلماء و الفقهاء فى تاريخ التشيّع أثر من آثار هذا الأمر، كما شاهدناها فى ثورة عصرنا، و ذلك أنّ الناس لو كانوا مقلّدين لشيخ الطائفة مثلًا فسوف لا يهتمّون بالأحكام الصادرة من جانب الفقهاء الموجودين لا سيّما قائد الثورة.

و بالجملة: أنّ القول بكفاية تقليد الميّت كلمة توجب المسرّة لأعدائنا لأنّها مانعة عن حركة الأحياء و قيادتهم، و هو الفارق الأساسى بين علماء الشيعة و علماء السنّة، و سرّ نشاط الطائفة الاولى و ركود الطائفة الثانية.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۶۱۴

بقى هنا شىء:

و هو أنّ هذا الإجماع دليل لبّى لا بدّ من الاكتفاء فيه بالقدر المتيقّن، و القدر المتيقّن منه إنّما هو التقليد الابتدائى فحسب، فهو رادع عن بناء العقلاء بالنسبة إلى خصوص الابتدائى، و أمّا الاستمرارى فحجية بناء العقلاء فيه بلا مزاحم، و حينئذٍ يكون المختار فى المسألة

التفصيل بين الابتدائى و الاستمرارى.

الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، ج۳، ص: ۶۱۵

إلى هنا انتهت محاضرات

شيخنا الاستاذ آية اللّه العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازى دام ظلّه

فى المسائل الاصوليّة من أوّل مباحث الألفاظ إلى آخر مباحث الاجتهاد و التقليد

فى دورة كاملة جامعة لجميع مسائلها، و لا يشذّ منها شاذّ، و قد أشرف دام ظلّه على جميع هذه الأوراق بدقّة و إمعان، و بذلت الجهد على أن لا يفوت منّى شيء منها كما بذلت جهدى فى تقريرها و تنقيحها و أداء حقّها كى يبقى أثراً خالداً لطلّاب العلم

و آخر دعوانا أَنِ الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ.

اللهمّ تقبّله منّا و اجعله عملًا خالصاً يرجى به الرشد و الرضوان

و نافعاً ليوم المعاد يَوْمَ لا يَنْفَعُ مالٌ وَ لا بَنُونَ إِلّا مَنْ أَتَى اللّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ.

و قد وقع الفراغ

من تصحيحه و تنقيحه

يوم السبت ۲۲ بهمن من ۱۳۷۳ ه ش

۱۱ رمضان المبارك من ۱۴۱۵ ه ق

من الهجرة النبوية على هاجرها و آله آلاف التحيّة و السلام

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافىّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – "رَحِمَهُ اللهُ" – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامىّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلى التّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ– فی آکناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم – مِن جِهةٍ اُخرَی.

– من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّـلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی" القائمیّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِع اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بنایة"القائمیّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵–۲۳۵۷۰۲۳– (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثّقافیّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم – فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹