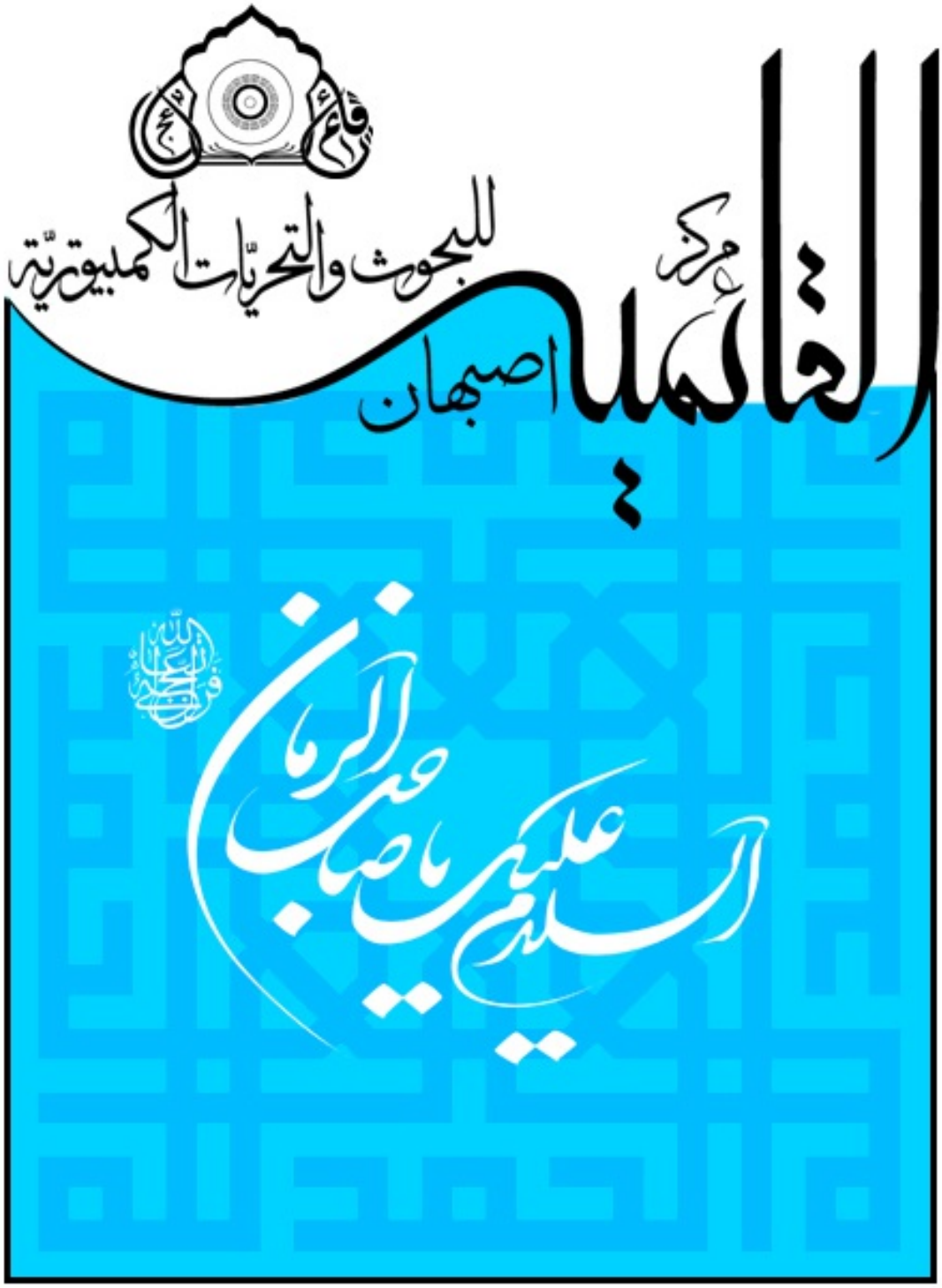

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

الاجتهاد و التقليد
(معتمد الاصول)

آیت الله امام خمینی

بسم الله الرحمن الرحيم

الاجتهاد و التقليد

كاتب:

محمد فاضل لنكرانى

نشرت فى الطباعة:

موسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
الاجتهاد و التقلید ----- ۷
اشارة ----- ۷
ذکر شؤون الفقیه ----- ۷
اشارة ----- ۷
الأوّل: من لا یجوز له الرجوع إلی الغیر ----- ۷
الثانی: من یجوز له العمل بفتوی نفسه ----- ۷
الثالث: من یجوز له التصدّی لمقام الإفتاء ----- ۸
الرابع و الخامس: من یجوز له التصدّی لمقام القضاوة و الحکومة ----- ۸
اشارة ----- ۸
الأخبار الدالّة علی ثبوت منصب الحکومة و القضاء للفقیه ----- ۹
هل یکون منصب القضاوة و مقام الحکومة للمتجزّی أم لا؟ ----- ۱۱
و هاهنا فروع: ----- ۱۲
السادس: من یجوز الرجوع إلیه ----- ۱۴
مقتضی الأصل الأوّلی: وجوب تقلید الأعلم ----- ۱۴
اشارة ----- ۱۴
حول الاستدلال ببناء العقلاء للتقلید ----- ۱۵
شبهة عدم وجود هذا البناء فی زمن الأئمّة علیهم السلام ----- ۱۵
الجواب الأوّل: ثبوت الاجتهاد و التقلید بهذا النحو فی زمن الأئمّة علیهم السلام ----- ۱۵
الجواب الثانی: کفایة عدم الردع للبناء الفعلی لإحراز رضی الشارع ----- ۱۸
مناط بناء العقلاء فی رجوع الجاهل إلی العالم و مقتضاه ----- ۱۹
هل ترجیح قول الأفضل عند العقلاء لزومی أم لا؟ ----- ۲۰
أدلّة جواز الرجوع إلی المفضول ----- ۲۱

اشارة ----- ۲۱
الأوّل: بعض الآیات الشریفة ----- ۲۱
الثانی: الأخبار التی استدلّ بها علی حجّیة قول المفضول ----- ۲۴
فیما استدلّ به علی ترجیح قول الأفضل ----- ۲۷
فی حال المجتهدین المتساویین مع اختلاف فتواهما ----- ۲۹
الاستدلال علی التخییر بین المتساویین بأدلّة العلاج ----- ۳۰
فصل فی اشتراط الحیاة فی المفتی ----- ۳۱
اشارة ----- ۳۱
التمسّک بالاستصحاب علی جواز تقلید المیّت ----- ۳۱
إشکال عدم بقاء موضوع الاستصحاب و الجواب عنه ----- ۳۲
تقریر إشکال آخر علی الاستصحاب ----- ۳۴
حال بناء العقلاء فی تقلید المیّت ----- ۳۵
فصل فی تبدّل الاجتهاد ----- ۳۷
اشارة ----- ۳۷
حال الفتوی المستندة إلی القطع ----- ۳۷
حال الفتوی المستندة إلی الأمارات ----- ۳۷
حال الفتوی المستندة إلی الاصول ----- ۳۸
تکلیف المقلّد مع تبدّل رأی مجتهده ----- ۴۰
فصل فی أنّ تخییر العامّی فی الرجوع إلی مجتهدین متساویین بدوی أو استمراری ----- ۴۱
فصل فی اختلاف الحی و المیّت فی مسألة البقاء ----- ۴۳
تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة ----- ۴۶

الاجتهاد و التقليد

اشارة

سرشناسه : فاضل موحد لنكرانى، محمد، - ۱۳۱۰
عنوان و نام پديدآور : معتمد الاصول: تقرير ابحاث الاستاذ... روح‌الله الموسوى الامام الخمينى/ محمد الفاضل اللنكرانى
مشخصات نشر : تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى(س)، ۱۴۲۳ق. = ۱۳۸۱.
مشخصات ظاهرى : ص ۵۲۹
يادداشت : چاپ قبلى: موسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى(س)، ۱۳۸۰ در دو مجلد است
يادداشت : عربى
يادداشت : كتابنامه به‌صورت زيرنويس
موضوع : اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴
شناسه افزوده : خمينى، روح‌الله، رهبر انقلاب و بنيانگذار جمهورى اسلامى ايران، ۱۳۶۸ - ۱۲۷۹
شناسه افزوده : موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى(س)
رده بندى كنگره : BP۱۵۹/۸/ف۱۸م۶ ۱۳۸۱
رده بندى ديويى : ۲۹۷/۳۱۲
شماره كتابشناسى ملى : م۸۱-۴۷۴۰۰

ذكر شؤون الفقيه

اشارة

إنّ هنا عناوين ستّة مختلفة من حيث الآثار و الأحكام نذكرها فى ضمن امور:

الأوّل: من لا يجوز له الرجوع إلى الغير

و هو من حصلت له قوّة الاستنباط و إن كان جاهلًا بالأحكام الشرعيّة فعلًا، إذ لا دليل على جواز رجوع الجاهل مطلقاً إلى العالم، بل الدليل الفريد فى هذا الباب كما سيجىء هو بناء العقلاء و سيرتهم على رجوع الجاهل فى كلّ فنّ و صنعة إلى العالم.
و من المعلوم عدم تحقّق هذا البناء فى الجاهل الذى يكون الفصل بين جهله و علمه هو المراجعة إلى المدارك و صرف ساعة أو ساعتين مثلًا، فإنّ مثله و إن كان جاهلًا قبل الرجوع، إلّا أنّ الظاهر أنّه يلزم عليه المراجعة إلى المدارك لاستنباط الأحكام، خصوصاً بعد اختلاف أنظار المجتهدين و آراء المستنبطين، لعدم كون المسائل حسّية بل نظريّة تختلف حسب اختلاف الأنظار.
الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۲۴
و بالجملة: فالظاهر أنّه لا ريب فى عدم جواز رجوع مثل هذا الشخص إلى مجتهد آخر، إمّا لعدم بناء العقلاء على الرجوع إلى العالم فى مثل هذا المورد كما لا يبعد دعواه، و إمّا لعدم إحراز بنائهم عليه، كما أنّه لا مجال لإنكاره أصلًا، كما لا يخفى. و هذا لا فرق فيه بين المطلق و المتجزى بالنسبة إلى المسائل التى حصل له قوّة استنباط أحكامها.

الثانى: من يجوز له العمل بفتوى نفسه

و هو من بلغ رتبة الاجتهاد و حصلت له قوّة الاستنباط و كان قد استنبط الأحكام من مداركها.

و لا يخفى: أنّ البلوغ إلى هذه المرتبة مشروط بشرائط، و هى الاطّلاع على قوانين النحو و الصرف و لو بتحصيل قوّة بها يقدر على الرجوع إلى الكتب المشتملة عليها و الاطّلاع على القواعد المذكورة فيها.

و الاطّلاع على كيفيّة المحاورات العرفيّة التى بهذه الطريقة القيت الأحكام الشرعيّة خصوصاً الفرعيّة، و هذا أمر مهمّ ربّما تقع الغفلة عنه لأجل كثرة المجانسة مع المطالب العقليّة و شدّة الممارسة مع الامور العلميّة، مع أنّه لا بدّ من إلقاء الروايات فى محيط عرف أهل السوق و حملها على ما يفهمونه منها، لأنّ الراوى فى كثير منها بل أكثرها كان من الأشخاص العاديّة و لم يكن مطّلعاً على المطالب العلمية بحيث يكون لفظ واحد عنده محتملًا لاحتمالات كثيرة موجبة لإجماله و عدم ظهوره فى شىء منها، كما نراه من بعض الفقهاء فى كثير من المسائل الفقهيّة حيث يخرج الرواية الظاهرة فى معنى عن الظهور إلى

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۲۵

الإجمال لأجل تكثير الاحتمال.

و لا بدّ أيضاً من الاطّلاع على أكثر قوانين المنطق، و الاطّلاع على بعض مسائل علم الكلام، كمسألة التحسين و التقبيح على ما ادّعاه الفريد البهبهانى، و من الاطّلاع على علم الرجال، و كذا اللغة و لو بالرجوع إلى كتبهما و استنباط معنى اللغة و حال الراوى من كونه ثقة أو غير ثقة، و من الاطّلاع على علم الاصول، لا على جميع مسائلها التى يبحث عنها فى هذه الأعصار، بل على المسائل التى لها دخل فى استنباط حكم من الأحكام، كما لا يخفى.

الثالث: من يجوز له التصدّى لمقام الإفتاء

و هو من جاز له العمل برأى نفسه لأجل بلوغه رتبة الاجتهاد و حصول قوّة الاستنباط له، و مخالفة بعض الأخباريين مع الاصوليين فى جواز الاجتهاد لعلّها كانت لأجل توهّمهم كون الاجتهاد عندهم هو الاجتهاد المعمول عند العامّة من العمل بالقياس و الاستحسان عند فقد الدليل الشرعى، و إلّا فالاجتهاد بالمعنى المعروف عند الإماميّة ممّا لا محيص عنه للأخبارى أيضاً، و ذلك لعدم إنكاره حجّية قول الإمام عليه السلام و عدم تعدّى الاصولى عنه، لأنّ دعواه مثل الإجماع و الاستدلال به إنّما هى لأجل كونه مشتملًا على قول المعصوم أو كاشفاً عنه مثلًا.

و حينئذٍ يقوى فى النظر كون النزاع بينهما لفظيّاً، لأنّ ما يقول به الاصولى لا محيص للأخبارى من الالتزام به، و ما ينكره الأخبارى لا يقول به الاصولى أيضاً، كما لا يخفى.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۲۶

الرابع و الخامس: من يجوز له التصدّى لمقام القضاوة و الحكومة

اشارة

اعلم أنّ مقتضى حكم العقل مع قطع النظر عن الشرع أنّه لا ترجيح لأحد على الآخر فى نفوذ حكمه عليه و عدم جواز مخالفة حكمه، لأنّ الناس فى ذلك شرعٌ سواء و إن كانوا مختلفين فى العلم و العدالة و غيرهما من سائر الجهات، إلّا أنّ هذا الاختلاف بنفسه لا يوجب اختصاص بعضهم بالتصدّى لمقام القضاوة بحيث كان حكمه نافذاً على الباقين و لم يجز لهم التخطّى عنه، فالعقل لا يرى فضيلة لأحد على الآخر من هذه الجهة.

نعم هو يحكم بثبوت حكم اللّه تبارك و تعالى و نفوذه فى حقّ جميع الخلائق، لكونهم مملوكين له، و المملوك لا يقدر على شىء.

و أمّا مع ملاحظة الشرع فنعلم بأنّ الشارع المبيّن لجميع الأحكام حتّى أرش الخدش، و لجميع الآداب و المستحبّات حتّى آداب بيت الخلاء لم يهمل هذا الأمر، بل جعل هذا المنصب لبعض من أفراد الناس يقيناً لأجل اختلال النظام و لزوم الحرج، و القدر المتيقّن من هذا البعض هو العلماء، لأنّهم امناء الرسل و ورثة الأنبياء و رواة أحاديثهم و معدن أسرارهم، و القدر المتيقّن من العلماء هو الرجل العادل الحرّ البالغ، و بالجملة الجامع لجميع الشرائط.

ثمّ لا يخفى أنّ استلزام عدم نفوذ حكم أحد على الآخر، من حيث هو فى نظر العقل للاختلال و الحرج، لا يوجب أن يحكم العقل بثبوت هذه الفضيلة لبعض من الناس مع قطع النظر عن الشرع، لأجل أنّ تساوى جميع الأفراد يستلزم ذلك، و كما أنّ اختلال النظام أمر سدّ الشارع سبيله، كذلك العقل يحكم بسدّ هذا

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۲۷

الباب، و ذلك لأنّ غاية الأمر حكم العقل بأنّه لا بدّ من تحفّظ النظام و لزوم الاجتناب عمّا يوجب اختلاله.

و من الواضح أنّ هذا المعنى يغاير ثبوت فضيلة لبعض الناس على الآخر و كون حكمه نافذاً عليه و لو كان مخالفاً للواقع، كما لا يخفى.

و كيف كان: فلا بدّ فى هذا الباب من ملاحظة الشرع، و قد عرفت أنّ مقتضى الدليل الإجمالى فى هذا الباب كون المنصوب من جانب الشارع لهذا المنصب هو الفقيه الجامع لجميع الصفات المذكورة.

الأخبار الدالّة على ثبوت منصب الحكومة و القضاء للفقيه

و أمّا الدليل التفصيلى فهى الروايات الواردة فى هذا الباب:

منها:- و هى العمدة- مقبولة عمر بن حنظلة المتقدّمة «۱»، و هى تدلّ على أنّ التحاكم إلى مثل السلطان أو القاضى الموجودين فى زمانهم فى حقّ أو باطلٍ تحاكم إلى الطاغوت، و أنّ ما يأخذه بحكمه إنّما يكون سحتاً و إن كان حقّه ثابتاً، لأنّه أخذ بحكم الطاغوت، و إنّما أمر اللّه أن يكفر به، و تدلّ على أنّه لا بدّ من النظر فى ذلك إلى من كان منكم، أى من الإماميّة الاثنى عشريّة ممّن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا.

و الظاهر أنّ المراد برواية الحديث ليس مجرّد رواية حديث و لو كان حديثاً واحداً، بل المراد هو كونه راوية الحديث و من كان شأنه النقل له و لو بصورة الفتوى، كما هو المعمول فى هذه الأعصار، و أنّ المراد من النظر فى

---

(۱)- تقدّم تخريجها فى الصفحة ۴۱۶.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۲۸

حلالهم و حرامهم و معرفة أحكامهم هو النظر و الاجتهاد و معرفة الأحكام عن دليل تفصيلى، كما هو شأن الفقيه، فالمستفاد من الرواية وجوب الرجوع فى المنازعات و المحاكمات إلى الفقيه و المجتهد، لأنّه منصوب للحكومة و مجعول لها من قبل الصادق عليه السلام بقوله:

«فإنّى قد جعلته عليكم حاكماً»

. نعم، يقع الكلام فى أنّ المراد من الحكومة هل هو مجرّد منصب القضاوة، أو الأعمّ منه و من الحكومة و السلطنة، بحيث كان للفقيه السلطنة التامّة بالنسبة إلى جميع الامور و كان واجداً لمقامين: مقام القضاوة، و مقام الولاية و الحكومة؟

و الظاهر هو الوجه الثانى بقرينية صدر الرواية و سؤال السائل، فإنّ قوله: فى رجلين من الأصحاب كان بينهما منازعة فى دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، يدلّ على أنّ مراد السائل أعمّ من المنازعات التى يرجع فيها إلى القاضى لأجل فصل الخصومة و

هى المنازعـات المشـتملة على المـدّعى و المنكر و أمثالهـا، و من المنازعـات التى يرجع فيها إلى الوالى و الحاكم كالمنازعات الواقعة بين الناس غير ما يشتمل منها على المدّعى و المنكر و شبهه، فإنّ رفع يد الغاصب مثلًا أمر لا يرجع فيه إلّا إلى الوالى، و لا شأن للقاضى فى مثل هذه الامور أصـلًا. فتعميم السائل التحاكم و تصريحه بالسلطان و القاضى معاً مع أنّ لكلّ منهما شأناً يغاير شأن الآخر دليل على أنّ المراد من المنازعة مطلق المنازعات.

و حينئـذٍ فقوله بعـد ذلـك: «قلت: فكيف يصـنعان؟» مرجعه إلى أنّه بعـد حرمـة التحـاكم إلى السـلطان و القاضـى الجـائرين مـا وظيفة أصحابنا فى مطلق المنازعات؟ فحكم الإمام عليه السلام بالرجوع إلى الفقيه. فقوله عليه السلام: «

فإنّى قد

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۲۹

جعلته عليكم حاكماً»

بملاحظة صدر الرواية ظاهر فى أنّ المراد من الحكومة أعمّ من القضاوة و السلطنة.

فثبت أنّ الفقيه ثابت له ما كان ثابتاً للإمام عليه السلام من التصدّى لأمر القضاء و نفوذ حكمه على الناس فى جميع الامور.

و يـدلّ عليه أيضاً أنّه عليه السـلام جعل التحاكم إليهم فى حقّ أو باطل تحاكماً إلى الطاغوت الـذى أمر اللّه أن يُكفر به، مع أنّ انطباق عنوان الطاغوت على سـلطان الجور الذى يرجع إليه فى بعض المنازعات أولى من انطباقه على القاضـى من قبلهم، فهو و إن كان جائراً و طاغوتاً، إلّا أنّه من شؤون الوالى و السلطان، و هو الأصل فى الطغيان و رأس الضلال كما فسّر به الطاغوت فى اللغة.

و من ذلك يظهر أنّ عمدة النظر فى إرجاع الناس إلى الفقيه من الإماميّة إلى المنازعات التى كان يرجع فيها إلى السلطان.

نعم لا محيص عن الاعتراف بالدلالـة على ثبوت منصب القضاوة له أيضاً، إلّا أنّه لا تنحصـر دلالـة المقبولة بذلك، و سؤال السائل بعد ذلـك لا ـ يـدلّ عليه بعـد عـدم كون فهمه حجّة، مضافاً إلى احتمـال كون السؤال عن بعض الفروع، أ لا ترى أنّه لا إشـكال فى دلالة المقبولة على جواز الرجوع إلى الفقيه الواحد مع عدم كونه مورداً لسؤال السائل أيضاً.

و كيف كان فلا إشكال فى أنّه يستفاد من المقبولة جواز دخالة الفقيه فى كلّ ما للقاضى و الوالى من الشؤون.

و يدلّ عليه أيضاً

رواية أبى خديجة قال: بعثنى أبو عبد اللّه عليه السـلام إلى أصحابنا فقال: «قل لهم: إيّاكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى فى شىء من الأخذ و العطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلًا قد

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۳۰

عرف حلالنا و حرامنا، فإنّى قد جعلته عليكم قاضياً، و إيّاكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر»

«۱». لأنّ المراد بالقاضـى إنّما هو معناه اللغوى الذى ينطبق على الحكومة أيضاً، مضافاً إلى أنّ ذكر السـلطان الجائر فى الذيل مع أنّه لم يكن الرجوع إليه إلّا فى بعض المنازعات قرينة على عدم كون المراد بالقاضى خصوص المتصدّى لمنصب القضاوة، كما لا يخفى.

و يدلّ عليه أيضاً غيرها من بعض الروايات الاخر:

و منها:

روايـة أبى البخترى عن أبى عبـد اللّه عليه السـلام قـال: «إنّ العلماء ورثـة الأنبياء و ذاك أنّ الأنبياء لم يورّثوا درهماً و لا ديناراً، و إنّما أورثوا أحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشىء منها فقد أخذ حظّاً وافراً ...»

«۲»، الحديث.

و تقريب الاستدلال بها أنّ قوله عليه السلام:

«العلماء ورثة الأنبياء»

إن كان فى مقام الإنشاء و بصدد جعل الوراثة للعلماء فلا خفاء فى أنّ مقتضى إطلاق الوراثة كونهم وارثين للأنبياء فى جميع شؤونهم و مناصبهم ما عدا منصب النبوّة.

و من الواضح ثبوت كلا المنصبين القضاوة و الحكومة للأنبياء. و إن كان فى مقام الإخبار، كما يؤيّده بعض الأخبار، حيث ذكر هذه الجملة فى سياق الجمل الخبريّة، فتدلّ أيضاً على الإطلاق لكن لا بوضوح الإنشاء و الجعل، كما لا يخفى.

---

(۱)- تهذيب الأحكام ۶: ۳۰۳/ ۸۴۶، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۳۹، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۶.

(۲)- الكافى ۱: ۳۲/ ۲، وسائل الشيعة ۲۷: ۷۸، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۸، الحديث ۲.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۳۱

و منها:

مرسلة الصدوق قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم: اللهمّ ارحم خلفائى، قيل: يا رسول اللّه و مَن خلفاؤك؟ قال:

الذين يأتون من بعدى و يروون حديثى و سنّتى»

«۱». و رواه فى المجالس بزيادة:

«ثمّ يعلّمونها»

«۲» فإنّ إطلاق الخليفة على الفقهاء من دون تقييدها بجهة خاصّة يدلّ على ثبوت منصبى القضاوة و الحكومة معاً لهم.

و منها:

رواية الفقه الرضوى عليه السلام أنّه قال: «منزلة الفقيه فى هذا الوقت كمنزلة الأنبياء فى بنى إسرائيل»

«۳». و منها:

رواية إسماعيل بن جابر عن أبى عبد اللّه عليه السلام أنّه قال:

«العلماء امناء»

«۴». و منها: غير ذلك ممّا يستفاد منه توسعة دائرة ولاية الفقيه و ثبوت جميع المناصب لهم.

و منها: غير ذلك ممّا يمكن أن يستفاد منه ذلك.

هل يكون منصب القضاوة و مقام الحكومة للمتجزّى أم لا؟

ثمّ إنّه يقع الكلام بعد ذلك فى المتجزّى و أنّه هل يكون منصب القضاوة و مقام الحكومة ثابتين له أم لا؟

---

(۱)- الفقيه ۴: ۳۰۲/ ۹۱۵، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۳۹، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۷.

(۲)- الأمالى، الصدوق: ۱۵۲/ ۴.

(۳)- الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: ۳۳۸.

(۴)- الكافى ۱: ۳۳/ ۵.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۳۲

و نقول: ظاهر المقبولة أنّ المجعول له الحكومة بالمعنى الأعمّ هو الراوية لأحاديثهم الناظر فى حلالهم و حرامهم و العارف لأحكامهم. و حيث إنّ المصدر المضاف و كذا الجمع المضاف يفيدان العموم فمقتضى ذلك انحصار هذا المنصب بالناظر فى جميع الأحكام

العارف لها بأجمعها فعلًا، فالجمود على ظاهر العبارة و الاقتصار عليه يعطى أنّ غير العارف بجميع الأحكام سواء كانت مَلَكة استنباط الجميع موجودة له أم لم تكن لا يصلح للحكومة و القضاوة، لعدم كونه عارفاً بجميع الأحكام فعلًا على ما يقتضيه ظهور العبارة.

و حينئذٍ يشكل ذلك بأنّ حصول هذه الصفة و تحقّقها فى غاية الندرة- لو لم نقل بامتناعه عادة- نظراً إلى أنّه كيف يمكن أن يكون الشخص عارفاً بجميع الأحكام بحيث إذا سئل كان مستحضراً للجواب و لم يكن يحتاج إلى المراجعة، و قوّة الاستنباط و الوصول إلى الحكم بعد المراجعة لا تسمّى عرفاناً أصلًا، كما هو أوضح من أن يخفى.

و على تقدير إمكان حصول هذه الصفة لبعض الأشخاص فالاطّلاع عليه متعسّر، بل متعذّر، فكيف يمكن جعل هذا المنصب له مع شدّة الاحتياج إلى شخص المجعول له هذا المنصب و كثرة المراجعة إليه فى فصل الخصومة و رفع التنازع؟

فاللازم أن يقال بأنّ المراد بالعارف بأحكامهم هو الذى يكون عند العرف عارفاً بأحكامهم و لو كان عارفاً بأكثر تلك الأحكام، فى قبال العارف بأحكام غيرهم من الأحكام الناشئة عن الامور غير الصالحة للدليلية، كالقياس و الاستحسان و غيرهما.

نعم لا بدّ من أن يكون عارفاً بأحكام القضاء، و هذه اللابدية تستفاد من

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۳۳

مناسبة الحكم و الموضوع، فإنّه لا- معنى لجعل منصب القضاوة لمن لا يكون عالماً بأحكامها، خصوصاً بعد كون القضاء له أحكام خاصّة ليس لها كثير ارتباط بسائر أبواب الفقه.

فانقدح أنّ المجتهد المتجزّى الذى لا يسمّى عارفاً عُرفاً بأحكام الأئمّة و آراء العترة- صلوات اللّه عليهم أجمعين- لا يكون له حظّ من هذه المناصب الشريفة.

نعم قد عرفت أنّه لا يلزم أن يكون عارفاً بجميع الأحكام فعلًا و عن استحضار كما هو مقتضى ظاهر المقبولة التى هى العمدة فى هذا الباب على ما عرفت «۱».

و هاهنا فروع:

الأوّل: أنّه هل يجوز للعامّى التصدّى للحكم و القضاء مستقلًا أم لا؟ فيه قولان: حكى عن الجواهر «۲» أنّه استدلّ لنفوذ حكم العامّى و جواز قضائه بعدّة من الآيات و الروايات و كذا بغيرهما من الوجوه و الاعتبارات.

و لكن لا- يخفى على المتأمل فيها أنّه لا يستفاد من شىء منها ذلك، و لا ينهض شىء من تلك الوجوه و الاعتبارات لإفادة الجواز، فراجع تلك الأدلّة و تأمّل فيها تجدها غير ناهضة لما رامه قدس سره مضافاً إلى أنّك عرفت ظهور المقبولة المتقدّمة فى أنّ المجعول له الحكومة هو الواجد للخصوصيّات المذكورة فيها. و كيف كان فلا ينبغى الارتياب فى ذلك أصلًا.

---

(۱)- تقدّم فى الصفحة ۴۲۷.

(۲)- جواهر الكلام ۴۰: ۱۵.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۳۴

الثانى: أنّه هل يجوز للمجتهد أن يأذن للعامّى و ينصبه للتصدّى للحكم و القضاء أم ليس له هذا الحقّ؟ و لا يخفى أنّ جواز ذلك للمجتهد متفرّع أوّلًا على ملاحظة أنّه هل كان للنبى صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمّة عليهم السلام هذا الحقّ الذى يرجع إلى جعل منصب القضاء و الحكم لشخص عامّى أم لا؟

و ثانياً: على ملاحظة أنّه لو فرض ثبوت هذا الحقّ لهم فهل يكون فى البين دليل على ثبوت هذا الحقّ للمجتهد أم لا؟

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا المقدّمة الاولى الراجعة إلى ثبوت هذا الحقّ للنبى و الأئمّة عليهم السلام فالظاهر خلافه، لأنّه على تقدير

تحقّق مثل هـذا النصب لم يكن بدّ من الالتزام بالجواز، و لكنّ الظاهر عدم تحقّقه، و أمّا على تقدير عدم تحقّقه فنحن نعلم بأنّ العامّى لم يكن له أهليّـة، و مع عـدمها كيف يمكن جعل هذا المنصب له، مضافاً إلى أنّ الشكّ فى ثبوت هذا الحقّ لهم يكفى فى عدم ثبوته للمجتهد، كما هو واضح.

و أمّا المقدّمة الثانية فالظاهر ثبوتها.

و دعوى: أنّ الالـتزام بعموم المنزلـة و ثبوت جميع مـا للنبى و الأئمّـة- صـلوات اللّه عليهم أجمعين- للمجتهـد الفقيه يوجب تخصـيص الأكثر، لأنّه كان للنبى صـلى الله عليه و آله و سـلم خصائص ربّما تبلغ سـبعين كما ذكره العلّامة فى كتاب التذكرة «۱» و لم يكن شىء من تلك الخصائص ثابتاً للأئمّة عليهم السـلام فضـلًا عن الفقيه، و كذلك كان للأئمّة عليهم السـلام بعض الخصائص التى نعلم بأنّه لا يتجاوز عنهم و لا يثبت للمجتهد.

فكيف يمكن حينئذٍ دعوى عموم المنزلة و إطلاق الوراثة؟

---

(۱)- تذكرة الفقهاء ۲: ۵۶۵/ السطر ۲۹ (ط- حجرى).

مدفوعـة: بأنّ الكبرى الكلّيّة التى نحن ندّعيها هو ثبوت جميع ما كان للنبى و الأئمّة من حيث ثبوت الحكومة لهم لا جميع ما ثبت لهم و لو من جهـة النبوّة و الإمامـة، و حينئـذٍ لا يلزم تخصـيص الأكثر بوجه، فالمقدّمـة الثانيـة لا مجال لإنكارها. نعم قد عرفت عدم تماميّة المقدّمة الاولى، و هو يكفى فى عدم الجواز كما هو واضح.

الثالث: هل يجوز للفقيه توكيل العامّى فى الحكم و القضاء من غير أن ينصبه لذلك، أم لا يجوز التوكيل أيضاً؟ و دعوى الجواز مبتنية على ثبوت الإطلاق لأدلّـة الوكالـة، أو دعوى ثبوت بنـاء العقلاء على التوكيـل فى مثل هـذه الامور، بضـميمة عـدم الردع عنه، و كلتا الدعويين ممنوعتان.

أمّا دعوى الإطلاق لأدلّة الوكالة، فنقول: إنّ ما يمكن و توهّم دلالته على الإطلاق من الروايات الواردة فى الباب روايتان:

إحداهما:

رواية معاوية بن وهب و جابر بن زيد جميعاً عن أبى عبد اللّه عليه السـلام أنّه قال: «من وكّل رجلًا على إمضاء أمرٍ من الامور، فالوكالة ثابتة أبداً حتّى يعلمه بالخروج منها كما أعلمه بالدخول فيها»

«۱». ثانيتهما: رواية اخرى مثل الرواية الاولى «۲»، و من الواضح عدم دلالة شىء منهما على الإطلاق، بل هما بصدد بيان أمر آخر مثل افتقار العزل إلى الإعلام بالخروج، كما لا يخفى.

و أمّا دعوى بناء العقلاء- فمضافاً إلى عدم ثبوت هذا البناء مع التفاتهم إلى

---

(۱)- الفقيه ۳: ۴۷/ ۱۶۶، وسائل الشيعة ۱۹: ۱۶۱، كتاب الوكالة، الباب ۱، الحديث ۱.

(۲)- الفقيه ۳: ۴۹/ ۱۷۰، وسائل الشيعة ۱۹: ۱۶۲، كتاب الوكالة، الباب ۲، الحديث ۱.

أهمّيـة المنصب- نقول: لم يثبت عـدم الردع، لأنّ ثبوته يحتاج إلى دعوى ثبوت هـذا البناء فى زمن الشارع، و هو لم يردع عنه، مع أنّه لم يكن هذا البناء فى ذلك الزمان أصلًا حتّى يردع عنه أو لم يردع.

فانقدح: أنّه كما لا يجوز للفقيه جعل هذا المنصب للعامّى كذلك لا يجوز له توكيله فى ذلك، بل لا بدّ له من المباشرة بنفسه.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بمن يجوز له التصدّى للقضاء من الجهة التى ترتبط بالمقام، و إلّا فللقاضى شرائط اخر مذكورة فى الفقه.

السادس: من يجوز الرجوع إليه

و لا شكّ فى اعتبار اجتهاده و عدم اجتهاد الراجع، لأنّ المستند فى هذا الباب هو رجوع الجاهل إلى العالم، و هو يقتضى ذلك، و هذا ممّا لا إشكال فيه، إنّما الإشكال فيما إذا وجد العالم و الأعلم معاً و أنّه هل يتعيّن الرجوع إلى الأعلم، أو يتخيّر بين الرجوع إليه و الرجوع إلى العالم؟

مقتضى الأصل الأوّلى: وجوب تقليد الأعلم

اشارة

و ربّما يستدلّ على تعيّن الرجوع إلى الأعلم تارةً: بأنّ جواز الرجوع إليه إجماعى، و جواز الرجوع إلى غيره مع وجوده مشكوك فيه، فيتعيّن الرجوع إليه، لأنّ جواز الرجوع إلى الغير و الأخذ بقوله فى مقام العمل يحتاج إلى الدليل، و لا دليل عليه بالنسبة إلى غير الأعلم معه.

و اخرى: بأنّه يدور الأمر بين التعيين و التخيير، و لا بدّ هنا من الأخذ

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۳۷

بخصوص المعيّن و إن قلنا بجريان البراءة عند دوران الأمر بينهما فى سائر الموارد، لأنّ مورد الدوران هنا هو الطريق و الحجّة، لأنّ فتوى العالم طريق للجاهل و حجّة بالنسبة إليه، فالأمر دائر بين كون الحجّة هو خصوص فتوى الأعلم و كان فتوى العالم أيضاً طريقاً، فالأمر يرجع إلى الشكّ فى طريقيّة قول العالم مع وجود الأعلم، و لا ريب فى أنّ الطريقيّة و الحجّية تحتاج إلى الدليل، و لا دليل بالنسبة إليه، كما لا يخفى.

و ثالثة: بدليل الانسداد بتقريب أنّ الرجوع إلى العلم التفصيلى فى كلّ مسألة متعذّر بالنسبة إلى الناس، و الامتثال العلمى الإجمالى الراجع إلى الاحتياط التامّ غير جائز أو غير واجب، و الرجوع إلى المفضول عند وجود الفاضل ترجيح للمرجوح على الراجح، فيتعيّن الرجوع إلى الفاضل.

و يرد على هذا الدليل أنّه لا مانع من التبعيض فى الاحتياط، و لا يكون الرجوع إلى المفضول ترجيحاً للمرجوح على الراجح مطلقاً، لأنّه قد يكون فتوى المفضول مطابقاً للأفضل من الفاضل الموجود، كما لا يخفى، هذا.

و ربّما استدلّ على عدم تعيّن الفاضل بالاستصحاب؛ أى: استصحاب التخيير الثابت فيما إذا كانا متساويين فى العلم أوّلًا ثمّ فضل أحدهما على الآخر، فإنّ زوال ذلك التخيير بحدوث الفضل فى أحدهما غير معلوم، فيستصحب.

و قد ردّ عليهم هذا الاستدلال بالاستصحاب من الطرف الآخر، و تقريبه أنّه إذا لم يكن فى البين إلّا مجتهد واحد، ثمّ وجد آخر مفضول، فإنّه مع وجوده يشكّ فى زوال تعيّن الرجوع إلى الأوّل الثابت قبل وجود الآخر.

و لا بدّ لنا من التكلّم فى مثل هذه الاستصحابات و نقول: قد أجاب الشيخ قدس سره

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۳۸

عن استصحاب التخيير- على ما فى تقريرات بحثه- بأنّ التخيير الثابت فى حال التساوى إنّما كان باعتبار القطع بعدم ترجيح أحدهما على الآخر فى العلم و نحوه ممّا يشكّ فى كونه مرجّحاً فحيث زال القطع المزبور بحدوث ما يحتمل كونه مرجّحاً، أعنى الفضل فى أحدهما امتنع الاستصحاب «۱»، هذا.

و ربّما يجاب عنه أيضاً: بأنّ التخيير المستصحب حكم عقلى، و لا يجوز استصحاب الأحكام العقليّة.

و لكنّه يندفع بأنّ المستصحب هو التخيير الشرعى المستكشف من التخيير العقلى بقاعدة الملازمة، و لكنّه مع ذلك لا مجال

لاستصحابه، لأنّ الأحكام الشرعيّة المنكشفة من الأحكام العقليّة بقاعدة الملازمة تتبع فى السعة و الضيق مناط تلك الأحكام العقليّة، و لا يعقل أن تكون ثابتة بملاك آخر، فإذا كان الملاك للحكم بالتخيير هو القطع بعدم ترجيح أحدهما على الآخر فى العلم و نحوه فكيف يمكن أن يكون الحكم الشرعى ثابتاً مع وجود ما يحتمل كونه مرجّحاً أعنى الفضل فى أحدهما، مع أنّه تابع للحكم العقلى مستكشفاً منه، فالتخيير المستصحب ممّا يقطع بعدمه مع تحقق الفضل فى أحدهما، و التخيير فى زمان الشكّ على تقديره كان حكماً آخر حادثاً فى ذلك الزمان و لا يكون مستتبعاً للحكم العقلى، و الجامع بين التخييرين لا يكون مجعولًا شرعاً و لا مترتّباً عليه أثر شرعى كما ذكرناه مراراً، فلا موقع لاستصحابه.

---

(۱)- مطارح الانظار: ۲۷۳/ السطر ۲۳.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۳۹

حول الاستدلال ببناء العقلاء للتقليد

و لا بدّ بعد ذلك من الرجوع إلى أصل ما يدلّ على التقليد من الدليل، ثمّ التكلّم فى أنّ مقتضاه هل هو التخيير أو تعيّن الرجوع إلى الأعلم فنقول: الدليل عليه هو بناء العقلاء على رجوع الجاهل فى كلّ صنعة إلى العالم بها، و لا إشكال فى أصل ثبوت هذا البناء، فلا مجال للمناقشة فيه.

شبهة عدم وجود هذا البناء فى زمن الأئمّة عليهم السلام

إنّما الإشكال فى أنّ بناء العقلاء على شىء بمجرّده لا يكون دليلًا على ذلك الشىء ما لم يكن مورداً لإمضاء الشارع و لو بعدم الردع عنه.

مع أنّه قد يقال فى المقام: إنّ بناء العقلاء على رجوع الجاهل بالأحكام الشرعيّة إلى المجتهد المستنبط لها، و بعبارة اخرى: بناء العقلاء على التقليد، أمر حادث بعد الغيبة الكبرى، و لم يكن ثابتاً فى زمان النبى و الأئمّة- صلوات اللّه عليهم أجمعين- بوجه حتّى يكون عدم الردع عنه كاشفاً عن كونه مرضيّاً للشارع، كما هو الشأن فى جميع الامور التى كان بناء العقلاء عليها حادثاً فى الأزمنة المتأخّرة، فإنّه لا يكون شىء منها بثابت عند الشارع، لعدم ثبوته فى زمانه حتّى دلّ عدم ردعه على رضايته، فاللازم على من يجوّز التقليد مستنداً إلى بناء العقلاء عليه إمّا إثبات كون التقليد و الرجوع إلى المجتهد بهذا النحو المعمول فى هذه الأزمنة ثابتاً فى زمان المعصومين عليهم السلام أيضاً، و إمّا إثبات كون حدوثه فى هذه الأزمنة مع عدم ردع الشارع فى ذلك الزمان أيضاً كاشف عن

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۴۰

رضى الشارع به، و بدون إثبات أحد الأمرين لا مجال لتجويز التقليد أصلًا.

هذا غاية ما يمكن أن يقال فى مقام الإشكال على الاستدلال للتقليد ببناء العقلاء.

الجواب الأوّل: ثبوت الاجتهاد و التقليد بهذا النحو فى زمن الأئمّة عليهم السلام

و يرد عليه أوّلًا: أنّ الظاهر ثبوت التقليد و الاجتهاد بهذا النحو فى زمن الأئمّة عليهم السلام و لنا على ذلك شواهد كثيرة من الروايات الواردة عنهم عليهم السلام و هى على طائفتين يكفى إثبات مضمون إحداهما على سبيل منع الخلوّ.

الطائفة الاولى: ما يستفاد منه جواز الاجتهاد و الاستنباط:

منها:

ما رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلًا من كتاب هشام بن سالم عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «إنّما علينا أن نلقى إليكم الاصول و عليكم أن تفرّعوا»

«۱». و نقل من كتاب أحمد بن محمد بن أبى نصر عن الرضا عليه السلام قال: «علينا إلقاء الاصول و عليكم التفريع»

«۲»، و هل الاجتهاد إلّا التفريع على الاصول المأخوذة عنهم و القواعد المسموعة منهم؟ أ لا ترى أنّ جميع المباحث المذكورة فى باب الاستصحاب التى ربّما تبلغ إلى كتاب مستقل يدور حول «لا تنقض اليقين بالشكّ» الذى هو أصل من الاصول الصادرة عنهم؟ و هكذا سائر التفريعات.

---

(۱)- السرائر ۳: ۵۷۵، وسائل الشيعة ۲۷: ۶۱، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۶، الحديث ۵۱.

(۲)- السرائر ۳: ۵۷۵، وسائل الشيعة ۲۷: ۶۲، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۶، الحديث ۵۲.

و بالجملة: لا مجال للمناقشة فى أنّ الاجتهاد عند الإماميّة- رضوان اللّه عليهم- هو التفريع على خصوص القواعد المتلقّاة عنهم فى قبال الجمهور الذين يعملون بالقياس و الاستحسان مع عدم كونهما من الدين، بل يوجبان محقه، كما

ورد فى رواية أبان: «أنّ السنّة إذا قيست محق الدين»

«۱». و منها:

ما رواه أبو حيون مولى الرضا عن الرضا عليه السلام قال: «من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فَقَدْ هُدِيَ إِلىٰ صِرٰاطٍ مُسْتَقِيمٍ» ثمّ قال: «إنّ فى أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، و متشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، و لا تتّبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا»

«۲». فإنّ ردّ المتشابه إلى المحكم لا يتيسّر بدون الاجتهاد، و لا يمكن أن يتحقّق بدون مقدّماته.

و منها:

ما رواه داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانى كلامنا، إنّ الكلمة لتنصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء و لا يكذب»

«۳»، فإنّ تشخيص الوجه المقصود للإمام عليه السلام لا يمكن بدون الاجتهاد.

و منها: الأخبار الدالّة على حرمة الفتوى بغير علم الظاهرة فى عدم

---

(۱)- الكافى ۱: ۴۶/ ۱۵، وسائل الشيعة ۲۷: ۴۱، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۶، الحديث ۱۰.

(۲)- عيون أخبار الرضا عليه السلام ۱: ۲۹۰/ ۳۹، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۵، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۹، الحديث ۲۲.

(۳)- معانى الأخبار: ۱/ ۱، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۷، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۹، الحديث ۲۷.

تحريمها إذا كان بعلم و حجّة «۱»

. و منها: الأخبار العلاجيّة «۲» الواردة فى علاج تعارض الخبرين و أنّه يؤخذ بموافق الكتاب و مخالف العامّة، فإنّ تشخيص الموافق للكتاب عن غيره و مخالف العامّة عن غيره لا يمكن بدون الاجتهاد، كما هو واضح.

و منها: خصوص المقبولة «۳» الواردة فى تعارض الحكمين و اختلافهما لأجل الاختلاف فى مستند حكمهما، فإنّها ظاهرة فى أنّ

الحاكم يجوز له استنباط الحكم من الروايات الصادرة عنهم فى الشبهات الحكميّة و الحكم على طبقه، كما لا يخفى.

و منها: ما يدلّ على النهى عن الحكم بغير ما أنزل اللّه «۴» الظاهر فى جواز الحكم بما أنزل اللّه.

و من الواضح أنّ تشخيص ما أنزل اللّه لا يكاد يمكن بدون مراعاة جهات الواقعة، و اختلاف ما ورد فيها من الأدلّة، و تشخيص ما هو الحقّ عن غيره.

و منها:

رواية على بن أسباط قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدّاً من معرفته، و ليس فى البلد الذى أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك؟ قال:

فقال: «ائت فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشىء فخذ بخلافه، فإنّ

---

(۱)- راجع وسائل الشيعة ۲۷: ۲۰، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۴.

(۲)- راجع وسائل الشيعة ۲۷: ۱۰۶، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۹.

(۳)- الكافى ۱: ۵۴/ ۱۰، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۰۶، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۹، الحديث ۱.

(۴)- راجع وسائل الشيعة ۲۷: ۳۱، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۵.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۴۳

الحقّ فيه»

«۱». و هذا يدلّ على أنّ الاستفتاء و الرجوع إلى فتوى الفقيه فى زمان الأئمّة عليهم السلام أيضاً كان مفروغاً عنه عندهم و أمراً متداولًا بينهم. غاية الأمر أنّ السائل فى هذه الرواية إنّما يسأل عمّا لو لم يكن فى البلد من يستفتيه من فقهاء الإماميّة.

و منها:

ما رواه فى المستدرك عن نهج البلاغة قال عليه السلام فيما كتب إلى قثم بن عباس: «و اجلس لهم العصرين فافت للمستفتى و علّم الجاهل و ذاكر العالم»

«۲». و منها: رواية يونس الطويلة «۳» الواردة فى الاستحاضة الدالّة على جواز الاجتهاد، حيث إنّه عليه السلام يستدلّ بكلام النبى صلى الله عليه و آله و سلم و يعلّم طريق الاجتهاد و الاستفادة من الكلمات الصادرة عنهم.

و منها: رواية زرارة «۴» الواردة فى باب المسح الدالّة على سؤاله عن الإمام عليه السلام حيث حكم بأنّ المسح على بعض الرأس، و جوابه بأنّه لمكان الباء، و لم ينكر عليه طريق الاستفادة من الكتاب، كما هو شأن المجتهد.

---

(۱)- عيون أخبار الرضا عليه السلام ۱: ۲۷۵/ ۱۰، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۵، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۹، الحديث ۲۳.

(۲)- نهج البلاغة: ۴۵۷/ ۶۷، مستدرك الوسائل ۱۷: ۳۱۵، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۱۵.

(۳)- الكافى ۳: ۸۳/ ۱، وسائل الشيعة ۲: ۲۷۶، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب ۳، الحديث ۴.

(۴)- الفقيه ۱: ۵۶/ ۲۱۲، وسائل الشيعة ۱: ۴۱۲، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ۲۳، الحديث ۱.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۴۴

و منها: رواية عبد الأعلى «۱» الواردة فى المسح على المرارة الدالّة على أنّ هذا و أشباهه يعرف من كتاب اللّه و لا يحتاج إلى السؤال.

و منها: ما قاله أبو جعفر عليه السلام لأبان بن تغلب ممّا يدلّ على حبّه عليه السلام لأن يجلس فى المدينة و يبيّن للناس مسائل الحلال

و الحرام و يفتى لهم «۲»

. و منها: غير ذلك.

و أمّا الطائفة الثانية الدالّة على إرجاع العوام من الناس إلى الخواصّ من أصحابهم فكثيرة جدّاً، كما يظهر بالتتبع فى مظانّها «۳»

. و بالجملة: فالمناقشة فى أصل وجود الاجتهاد و التقليد فى تلك الأزمنة ممّا لا ينبغى الإصغاء إليها.

الجواب الثانى: كفاية عدم الردع للبناء الفعلى لإحراز رضى الشارع

نعم يقع الإشكال من جهة اخرى، و هى أنّه لا شكّ فى أنّ هذه الاختلافات الكثيرة الموجودة بين أهل الفتيا فى مثل هذا الزمان لم تكن فى زمان الأئمّة عليهم السلام قطعاً، و حينئذٍ فكيف يمكن إحراز رضى الشارع و إمضائه لبناء العقلاء الموجود فعلًا، بعد اختلافه مع البناء المتحقّق فى الزمان السابق اختلافاً كثيراً لا يمكن أن يقاس أحدهما بالآخر أصلًا؟ فلا محيص حينئذٍ عن التوسّل بأنّ

---

(۱)- تهذيب الأحكام ۱: ۳۶۳/ ۱۰۹۷، وسائل الشيعة ۱: ۴۶۴، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ۳۹، الحديث ۵.

(۲)- وسائل الشيعة ۳۰: ۲۹۱، الفائدة الثانية عشرة.

(۳)- راجع وسائل الشيعة ۲۷: ۱۳۶، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۴۵

عدم الردع للبناء الفعلى يكفى فى إحراز رضى الشارع و تنفيذه له.

توضيحه: أنّه لا شكّ فى أنّه لم يكن بناء الشارع فى تبليغ الأحكام و هداية الأنام إلّا على التوسّل بالطرق العقلائيّة و الامور العاديّة، و لم يكن بناءه فى مقام بيان الأحكام على الرجوع إلى علمه بالمغيبات و تبليغ الأحكام حسب ما يعطيه ذلك العلم.

و حينئذٍ: فليس دعوانا أنّ الشارع كان عليه أن يردع عن هذه الطريقة الفعليّة لو كانت غير مرضيّة له راجعة إلى أنّه لأجل كونه عالماً بالمغيبات لا بدّ له الردع أو الإمضاء بالنسبة إلى الامور المستقبلة و المتأخّرة عن زمانه، و إذا لم يردع يكشف ذلك عن رضاه بذلك.

بل نقول: إنّ هذه المسألة و هى الاجتهاد و الاستنباط و الرجوع إلى العالم بهذا النحو المعمول المتغاير لما كان متحقّقاً فى الزمان السابق ممّا يقتضى طبع الأمر حدوثها فى هذه الأزمنة، بحيث لم يكن حدوثها مخفيّاً على العارفين بمسألة الإمامة و أنّه يغيب الثانى عشر من شموس الهداية مدّة طويلة عن أعين الناس و أنظار العامّة، بحيث لا يكاد يمكن لهم الرجوع إليه و الاستضاءة من نور الولاية، و فى ذلك الزمان لا بدّ للناس من الرجوع إلى علمائهم و الاستفتاء منهم مع شدّة اختلافهم بحيث قلّما يتّفق اتّحاد فتوى فقيه واحد فى كتبه المختلفة، بل فى جميع المواضع من كتاب واحد، فضلًا عن اتّحاد فقيهين أو الفقهاء منهم، و كما أنّ أصل غيبة الإمام عليه السلام و اضطرار الناس إلى الرجوع إلى فقهائهم كان معلوماً فى زمان الأئمّة عليهم السلام لخواصّ أصحابهم، فضلًا عن أنفسهم، كذلك وجود هذا الاختلاف الكثير و شدّة الشقاق و كثرة الآراء و الأقوال فى زمان الغيبة كان معلوماً لديهم أيضاً، بل يمكن أن يقال- كما هو الظاهر- إنّهم عليهم السلام

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۴۶

عمدوا إلى إيجاد هذا الاختلاف و هيّأوا مقدّماته اختياراً، لغرض بقاء الدين، و صيرورة النظر فى الروايات الصادرة عنهم، و استخراج مراداتهم من الفنون حتّى يهمّ بعض الناس الورود فى هذا الفنّ و صرف أوقاته فيه، و بذلك يتحقّق حزب إلهى فى مقابل سائر الأحزاب، و لو أنّهم كانوا قد جمعوا آرائهم فى رسا واحدة و نشروها بين الامّة ليرجع إليها كلّ من يقتدى بهم من دون تكلّف و مشقّة نعلم قطعاً بأنّه لم يكن يبقى من الدين فى مثل هذه الأزمنة عين و لا أثر، كما هو ظاهر لمن تدبّر.

و بالجملة: فلا ينبغى الشكّ فى أنّ هذا الوضع الفعلى كان معلوماً فى زمان الأئمّة عليهم السلام لا لأجل كونهم مطّلعين على ما يكون،

بل لأجل كون طبع الأمر ينجرّ إلى ذلك، و مع ذلك فلا محيص عن الالتزام بأنّ عدم ردعهم يكشف عن إمضاء الشارع و تنفيذه لنفس هذه الطريقة، فافهم و اغتنم.

إذا عرفت ذلك فنقول:

مناط بناء العقلاء فى رجوع الجاهل إلى العالم و مقتضاه

إنّ رجوع الجاهل إلى العالم يمكن أن يكون لأجل حصول الاطمئنان من قوله، بحيث لا ينقدح فى ذهنه احتمال الخلاف و لا يلتفت إليه، و على تقدير التوجّه و الالتفات لا يعتنى به.

و يمكن أن يكون لأجل انسداد باب العلم عليه و اضطراره من الرجوع إليه.

و يمكن أن يكون لأجل التبعيّة لأئمّتهم و رؤسائهم الجاعلين لهذا القانون فى الأزمنة السابقة لأغراض منظورة لهم، من دون أن يكون أمراً ارتكازيّاً للناس، بل صار ارتكازيّاً لهم بعد جعل رؤسائهم.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۴۷

فهذه احتمالات متصوّرة فى بادئ النظر، لكن لا سبيل إلى الثانى، لأنّ الانسداد لا ينتج الرجوع إلى العالم و التعبّد بقوله، بل يقتضى الاحتياط و لو مبعّضاً كما لا يخفى.

و الثالث أيضاً فى غاية البعد بل مستحيل عادةً فإنّا نرى أنّ هذا الأمر- و هو رجوع الجاهل إلى العالم- أمر متّفق عليه بين جميع أهل الأمصار فى جميع الأعصار و القرون.

فدعوى استناد ذلك إلى جعل الأئمّة و الرؤساء ترجع إلى تصادف اتّفاق جميع الأئمّة على جعل هذا الأمر مع كثرة الفصل بين البلاد و عدم الارتباط بين ساكنيها فى تلك الأزمنة أصلًا، فإسناد ذلك إلى مجرّد التصادف مستبعد جدّاً، بل محال عادة، كما عرفت.

فلا محيص عن الالتزام بأنّ الوجه فى رجوع الجاهل إلى العالم هو كون قوله طريقاً موجباً لحصول الاطمئنان بحيث لا يكاد ينقدح فى ذهنهم احتمال الخلاف كما هو الشأن فى مثل قاعدة اليد من القواعد العقليّة المتداولة بين الناس «۱». نعم لا يبعد أن يكون للانسداد دخل فى أعمالهم فى جميع الموارد أو فى بعضها.

لكن يرد على هذا الوجه: أنّه كيف يمكن أن يدّعى بناء العقلاء على إلغاء احتمال الخلاف و الخطأ مع هذه الاختلافات الكثيرة المشاهدة من الفقهاء بل من فقيه واحد فى كتبه العديدة بل فى كتاب واحد. و لهذا لا يبعد أن يكون رجوع

---

(۱)- من هنا إلى آخر الكتاب عين عبارات سيّدنا الاستاذ دام بقاءه فى رسالته الموضوعة فى هذا الباب فلا تغفل. [المقرّر حفظه اللّه].

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۴۸

العامّى إلى الفقيه إمّا لتوهّم كون فنّ الفقه- كسائر الفنون- يقلّ الخطأ فيه و كان رجوع المقلّد لمقدّمة باطلة و توهّم خطأ، أو لأمر تعبّدى أخذه الخلف عن السلف، لا لأمر عقلائى و هو أمر آخر غير بناء العقلاء.

و دعوى قلّة خطأ العلماء بالنسبة إلى صوابهم بحيث يكون احتماله ملغى- و إن كثر- بعد ضمّ الموارد بعضها إلى بعض غير وجيهة، مع ما نرى من الاختلافات الكثيرة فى كلّ باب إلى ما شاء اللّه.

و قد يقال: إنّ المطلوب للعقلاء فى باب الاحتجاجات بين الموالى و العبيد قيام الحجّة و سقوط التكليف و العقاب بأىّ وجه اتّفق، و الرجوع إلى الفقهاء موجب لذلك، لأنّ المجتهدين مع اختلافهم فى الرأى مشتركون فى عدم الخطأ و التقصير فى الاجتهاد، و لا ينافى ذلك الاختلاف فى الرأى، لإمكان عثور أحدهما على حجّة فى غير مظانّها، أو أصل من الاصول المعتمدة و لم يعثر عليهما الآخر مع فحصه بالمقدار المتعارف، فتمسّك بالأصل العملى أو عمل على الأمارة التى عنده، فلا يكون واحد منهما مخطئاً فى اجتهاده، و رأى

كلّ منهما حجّة فی حقّه و حقّ غيره، فرجوع العقلاء إليهما لأجل قيام الحجّة و العذر، و هما المطلوب لهم لا إصابة الواقع الأوّلی.

و أوضح من ذلک ما لو قلنا بجعل المماثل فی مؤدّی الأمارة.

و فيه أوّلًا: أنّ تسمية ذلک «عدم الخطأ» فی غير محلّه. نعم لا يكون ذلک تقصيراً و إن كان مخطئاً، و مع اختلافهما لا محالة يعلم بخطإ أحدهما، و معه لا يكون البناء على الرجوع إذا كان الاختلاف كثيراً و لو فی غير مورد اختلافهما، للاعتداد باحتمال الخطأ حينئذٍ.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۴۹

و ثانياً: أنّه لو سلّم أنّ نظر العقلاء فی مثل المقام إلی تحصيل الحجّة و العذر، لكنّهما متوقّفان علی إلغاء احتمال خطأ الاجتهاد بالنسبة إلی التكاليف الواقعية الأولية، و هو فی المقام ممنوع، و مؤدّی الطرق لو فرض باطلًا كونه حكماً ثانوياً لا يوجب معذوريته بالنسبة إلی الواقعيات إلّا للمعذور و هو المجتهد، لا للمقلّد الذی يكون مبنی عمله فتواه، و هو ليس معذّراً إلّا مع كونه كسائر الأمارات العقلائية قليل الخطأ لدی العقلاء، و الفرض أنّ كلّ مجتهد يحكم بخطإ أخيه لا بتقصيره، و معه كيف يمكن حجّية الفتوی.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الأمر الثانی من الأمرين المتقدّمين يدفع الإشكال، فإنّ عدم ردع هذا البناء الخارجی دليل علی رضاء الشارع المقدس بالعمل علی فتاوی الفقهاء مع الاختلاف المشهور.

لكن فی صيرورة ذلک هو البناء العقلائی المعروف و البناء علی أماريّة الفتوی كسائر الأمارات إشكالًا، إلّا أن يقال؛ إنّ بناء المتشرّعة علی أخذ الفتوی طريقاً إلی الواقع، و العمل علی طبق الأماريّة و السكوت عنه دليل علی الارتضاء بذلک، و هو ملازم لجعل الأماريّة له، و المسألة تحتاج إلی مزيد تأمّل.

ثمّ إنّه بناءً علی أنّ المناط فی رجوع الجاهل إلی العالم هو إلغاء احتمال الخلاف و الخطأ بحيث يكون احتماله موهوماً لا يعتنی به العقلاء لا إشكال فی أنّ هذا المناط موجود عندهم فی تشخيصات أهل الخبرة و أصحاب الفنون، كان الأفضل موجوداً أو لا، و لهذا يعملون علی قوله مع عدم وجود الأفضل، و هذا دليل قطعی علی تحقّق مناط العمل عندهم فی قول الفاضل، و إلّا فكيف يعقل العمل مع عدم المناط، فيكون المناط موجوداً كان الأفضل موجوداً أولا، اختلف

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۵۰

رأيهما أو لا. فلو فرض تقديمهم قول الأفضل عند الاختلاف فإنّما هو من باب ترجيح إحدی الحجّتين علی الاخری، لا من باب عدم الملاک فی قول المفضول، لعدم تعقّل تحقّق المناط مع عدم الفاضل و عدمه مع وجوده، فقول المفضول حجّة و أمارة عقلائيّة فی نفسه، لأجل موهوميّة احتمال الخطأ، كما أنّ مناط العمل بقول الأفضل ذلک بعينه.

هل ترجيح قول الأفضل عند العقلاء لزومی أم لا؟

نعم يبقی فی المقام أمر، و هو أنّه هل بناء العقلاء علی ترجيح قول الأفضل لدی العلم بمخالفته مع غيره إجمالًا أو تفصيلًا يكون بنحو الإلزام، أو من باب حسن الاحتياط و ليس بنحو اللزوم؟

لا يبعد الاحتمال الثانی، لوجود تمام الملاک فی كليهما، و احتمال أقربيّة قول الأعلم- علی فرض صحّته- لم يكن بمثابة ترى العقلاء ترجيحه عليه لزوميّاً، و لهذا تراهم يراجعون إلی المفضول بمجرّد أعذار غير وجيهة كبعد الطريق و كثرة المراجعين، و مشقّة الرجوع إليه و لو كانت قليلة، و أمثال ذلک ممّا يعلم أنّه لو حكم العقل إلزاماً بالترجيح لما تكون تلک الأعذار وجيهة لدی العقل و العقلاء.

هذا مع علمهم إجمالًا بمخالفة أصحاب الفنّ فی الرأی فی الجملة، فليس ترجيح الأفضل إلّا ترجيحاً غير ملزم و احتياطاً حسناً، و لهذا لو أمكن لأحد تحصيل اجتماع أصحاب فنّ فی أمر و الاستفتاء منهم لَفَعَل، لا لأجل عدم الاعتناء بقول الأفضل أو الفاضل، بل للاحتياط الراجح الحسن.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۵۱

و بالجملة: المناط كلّ المناط فى رجوعهم هو اعتقادهم بندرة الخطأ و إلغاء احتمال الخلاف، و هو موجود فى كليهما.

فحينئذٍ مع تعارض قولهما مقتضى القاعدة تساقطهما و الرجوع إلى الاحتياط مع الإمكان، و إلّا فالتخيير و إن كان ترجيح قول الأفضل حسناً على أىّ حال، تأمّل.

هذا، و لكن مع ذلك فالذهاب إلى معارضة قول المفضول قول الأفضل مشكل، خصوصاً فى مثل ما نحن فيه- أى باب الاحتجاج بين العبيد و الموالى- مع كون المقام من دوران الأمر بين التعيين و التخيير، و الأصل يقتضى التعيين، فالقول بلزوم تقديم قول الأفضل لعلّه أوجه، مع أنّ الأصحاب أرسلوه إرسال المسلمات و الضروريات «۱»، مضافاً إلى عدم إحراز بناء العقلاء على العمل بقول المفضول مع العلم التفصيلى بل الإجمالى المنجّز بمخالفته مع الفاضل لو لم يعلم بإحراز عدمه. نعم لا يبعد ذلك مع العلم بأنّ فى أقوالهم اختلافاً، لا مع العلم إجمالًا بأنّ فى هذا المورد أو مورد آخر مثلًا مختلفون.

و بعبارة اخرى: إنّ بنائهم على العمل فى مورد العلم الإجمالى الغير المنجّز نظير أطراف الشبهة الغير المحصورة، هذا حال بناء العقلاء.

و أمّا حال الأدلّة الشرعيّة فلا بدّ من ذكر ما تشبّث به الطرفان و البحث فى أطرافهما.

---

(۱)- راجع مفاتيح الاصول: ۶۲۶/ السطر ۱۲، مطارح الأنظار: ۲۹۸/ السطر ۲۰.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۵۲

أدلّة جواز الرجوع إلى المفضول

اشارة

أمّا ما يمكن أن يتمسّك به لجواز الرجوع إلى المفضول مع وجود الأفضل، بل و مخالفة رأيهما امور:

الأوّل: بعض الآيات الشريفة

منها: قوله تعالى فى سورة الأنبياء: «وَ مٰا أَرْسَلْنٰا قَبْلَكَ إِلّٰا رِجٰالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لٰا تَعْلَمُونَ» «۱» بدعوى أنّ إطلاقه يقتضى جواز الرجوع إلى المفضول حتّى مع مخالفة قوله للأفضل، سيّما مع ندرة التساوى بين العلماء و توافقهم فى الآراء.

و فيه- مضافاً إلى ظهور الآية فى أنّ أهل الذكر هم علماء اليهود و النصارى و إرجاع المشركين إليهم، و إلى ورود روايات كثيرة فى أنّ أهل الذكر هم الأئمّة «۲» بحيث يظهر منها أنّهم أهله لا- غير- أنّ الشبهة كانت فى اصول العقائد التى يجب فيها تحصيل العلم، فيكون المراد: «اسألوا أهل الذكر حتّى يحصل لكم العلم إن كنتم لا تعلمون» و معلوم أنّ السؤال عن واحد منهم لا يوجب العلم، ففى الآية إهمال من هذه الجهة، فيكون المراد أنّ طريق تحصيل العلم لكم هو الرجوع إلى أهل الذكر، كما يقال للمريض: إنّ طريق استرجاع الصحّة

---

(۱)- الأنبياء (۲۱): ۷.

(۲)- راجع الكافى ۱: ۲۱۰.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۵۳

هو الرجوع إلى الطبيب و شرب الدواء، فليس لها إطلاق يقتضى الرجوع إلى الفاضل أو المفضول مع تعارض قولهما.

و لا يبعد أن يقال: إنّ الآية بصدد إرجاعهم إلى أمر ارتكازى هو الرجوع إلى العالم، و لا تكون بصدد تحميل تعبّدى و إيجاب مولوى.

و منها: آية النفر «وَ مٰا كٰانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لٰا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طٰائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» «۱»

. و الاستدلال بها للمطلوب يتوقّف على امور:

منها: استفادة وجوب النفر منها.

و منها: كون التفقّه غاية له.

و منها: كون الإنذار من جنس ما يتفقّه فيه.

و منها: انحصار التفقّه بالفرعيّات.

و منها: كون المنذر- بالكسر- كلّ واحد من النافرين.

و منها: كون المنذَر- بالفتح- كلّ واحد من الطائفة الباقية.

و منها: كون التحذر عبارة عن العمل بقول المنذر.

و منها: وجوب العمل بقوله، حصل العلم منه أو لا، خالف قول غيره أو لا.

فيصير مفاد الآية بعد تسليم المقدّمات: «يجب على كلّ واحد من كلّ طائفة من كلّ فرقة النفر لتحصيل الفروع العمليّة، ليبيّنها لكلّ واحد من الباقين، ليعمل المنذر بقوله، حصل العلم منه أو لا، و خالف قول غيره أو لا».

---

(۱)- التوبة (۹): ۱۲۲.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۵۴

و أنت خبير بعدم سلامة جميع المقدّمات لو سلم بعضها، فلك أن تمنع كون التفقّه غاية النفر بأن يقال: إنّ قوله: «وَ مٰا كٰانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً» يحتمل أن يكون إخباراً فى مقام الإنشاء، أى ليس لهم النفر العمومى، كما ورد أنّ القوم كانوا ينفرون كافّة للجهاد و بقى رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم وحده، فورد النهى عن النفر العمومى و الأمر بنفر طائفة للجهاد.

فحينئذٍ لا يكون التفقّه غاية للنفر إذا كان التفقه لغير النافرين؛ أى الباقين. لكن الإنصاف أنّ ذلك خلاف ظاهرها، بل ظاهرها أنّ المؤمنين بحسب اشتغالهم بأُمور المعاش و نظم الدنيا ما كانوا لينفروا جميعاً، أى النفر العمومى ليس ميسوراً لهم، و لولا نفر من كلّ فرقة طائفة منهم للتفقّه؟ و لا إشكال فى أنّ الظاهر منه مع قطع النظر عن قول المفسّرين هو كون التفقّه غاية له.

و أمّا كون الإنذار من سنخ ما يتفقّه فيه؛ أى بيان الأحكام بنحو الإنذار فليست الآية ظاهرة فيه، بل الظاهر منها أنّ غاية النفر أمران:

أحدهما: التفقّه فى الدين و فهم الأحكام الدينيّة.

و الآخر: إنذار القوم و موعظتهم. فيكون المراد: يجب على الفقيه إنذار القوم و إيجاد الخوف من بأس اللّه فى قلوبهم، فإذا خافوا يحكم عقلهم بوجوب تحصيل المؤمّن، فلا محيص لهم إلّا العلم بالأحكام مقدّمة للعمل بها، و أمّا وجوب العمل بقول المنذر فلا تدلّ الآية عليه.

و دعوى أنّ الإنذار لا بدّ و أن يكون من جنس ما يتفقّه فيه، و إلّا فأيّة مناسبة للفقيه معه، ممنوعة، لأنّ الإنذار مناسب للفقيه، لأنّه يعلم حدوده و كيفيّته و شرائط الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، مع أنّ لكلامه تأثيراً فى القوم ما لا يكون لكلام غيره، لعلوّ مقامه و عظم شأنه لديهم، و أمّا التفقّه فى

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۵۵

الدين فهو أعمّ من الاصول و الفروع، فلا وجه لاختصاصه بالثانى، و الأخبار الواردة فى تفسيرها تدلّ على تعميمه. فحينئذٍ لا يمكن أن يقال بوجوب قبول قوله تعبّداً، لعدم جريانه فى الاصول.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ إطلاقها على فرضه يقتضى قبول قول الغير فى الاصول و الفروع و يقيّد إطلاقها عقلًا فى الاصول و تبقى الفروع.

و أمّا كون المنـذر- بالكسـر- كلّ واحد من الطائفة فلا إشكال فى ظهور الآية فيه، لكنّ الظاهر منها أنّ كل واحد من المنذرين يجب عليه إنذار القوم جميعاً، و معه لا تدلّ الآية على وجوب القبول من كلّ واحد منهم، فإنّه بإنذار كلّ واحد منهم قومهم ربّما يحصل لهم العلم.

و أمّا كون التحذّر بمعنى التحذّر العملى أى قبول قول الغير و العمل به فهو خلاف ظاهرها، بل التحذّر إمّا بمعنى الخوف، و إمّا بمعنى الاحتراز و هو الترك عن خوف، و الظاهر أنّه بمعنى الخوف الحاصل عن إنـذار المنـذرين، و هو أمر غير اختيارى لا يمكن أن يتعلّق بعنوانه الأمر، نعم يمكن تحصيله بمقـدّمات اختياريّة كالحبّ و البغض و أمثالهم، هذا كلّه مع أنّه لا إطلاق للآية، ضرورة أنّها بصدد بيان كيفيّة النفر و أنّه إذن لا يمكن للناس نفر عمومى، فلِمَ لا ينفر طائفة منهم، فإنّه ميسور لهم؟!

و بالجملة: لا يجوز للناس سدّ باب التفقّه و التعلّم بعذر الاشتغال بأُمور الدنيا؛ فإنّ أمر الدين كسائر امورهم يمكن قيام طائفة به، فلا بدّ من التفقّه و الإنذار، و أمّا وجوب قبول السامع بمجرّد السماع فلا إطلاق للآية يدلّ عليه، فضلًا عن إطلاقها لحال التعارض.

و الإنصاف: أنّ الآية أجنبيّة عن حجّية قول المفتى، كما أنّها أجنبيّة عن

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۵۶

حجّيـة قـول المخبر، بـل مفادهـا- و العلم عنـد اللّه- أنّه يجب على طائفـة من كـلّ فرقـة أن يتفقّهوا فى الـدين و يرجعوا إلى قومهم و ينذروهم بالمواعظ و الإنذارات و البيانات الموجبة لحصول الخوف فى قلوبهم لعلّهم يحذرون، و يحصل فى قلوبهم الخوف قهراً، فإذا حصل الخوف فى قلوبهم يدور رحى الديانة و يقوم الناس بأمرها قهراً لسوقهم عقلهم نحو القيام بالوظائف.

هذا حالها مع قطع النظر عن الروايات الواردة فى تفسيرها، و مع النظر إليها أيضاً لا تدلّ على المطلوب.

لأنّ منها: ما تـدلّ على أنّ الإمام إذا مات لم يكن للناس عـذر فى عدم معرفة الإمام الذى بعده، أمّا من فى البلد فلرفع حجّته، و أمّا غير الحاضر فعليه النفر إذا بلغه «۱»

. و منهـا: مـا دلّ على أنّ تكليف الناس بعـد الإمام الطلب و أنّ النافرين فى عـذر ما داموا فى الطلب، و المنتظرين فى عـذر حتّى يرجع إليهم أصحابهم «۲». و معلوم أنّ قول النافرين بمجرّده ليس بحجّة فى باب الإمامة.

و منها: ما وردت فى علّة الحجّ، و فيها: «و لأجل ما فيه من التفقّه و نقل أخبار الأئمّة إلى كلّ صقع و ناحية» «۳»

. و منها: ما دلّ على أنّه تعالى أمرهم أن ينفروا إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم

---

(۱)- راجع الكافى ۱: ۳۷۸/ ۲ و ۳.

(۲)- راجع الكافى ۱: ۳۷۸/ ۱.

(۳)- راجع وسائل الشيعة ۲۷: ۹۶، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۸، الحديث ۶۵.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۵۷

فيتعلّموا، ثمّ يرجعوا إليهم فيعلّموهم، و هو معنى قوله صلى الله عليه و آله و سلم:

«اختلاف امّتى رحمة»

«۱». و هذه الطائفة أيضاً لا تدلّ على وجوب القبول بمجرّد السماع فضلًا عن حال التعارض، هذا حال الآيات الشريفة و الآيات الاخرى التى استدلّ بها أضعف دلالة منها.

الثانى: الأخبار التى استدلّ بها على حجّية قول المفضول

و أمّا الأخبار فمنها:

ما عن تفسير الإمام عليه السلام فى ذيل قوله تعالى:

«وَ مِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لٰا يَعْلَمُونَ الْكِتٰابَ إِلّٰا أَمٰانِيَّ وَ إِنْ هُمْ إِلّٰا يَظُنُّونَ» «۲» و الحديث طويل و فيه: «و أمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه»

«۳». دلّ بإطلاقه على جواز تقليد المفضول إذا وجد فيه الشرائط و لو مع وجود الأفضل أو مخالفته له فى الرأى.

لكنّه- مع ضعف سنده و إمكان أن يقال إنّه فى مقام بيان حكم آخر، فلا إطلاق له لحال وجود الأفضل فضلًا عن صورة العلم بمخالفة رأيه رأى الأفضل- مخدوش من حيث الدلالة، لأنّ صدره فى بيان تقليد عوام اليهود من

---

(۱)- راجع وسائل الشيعة ۲۷: ۱۴۰، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۱۰.

(۲)- البقرة (۲): ۷۸.

(۳)- التفسير المنسوب إلى الإمام العسكرى عليه السلام: ۲۹۹، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۳۱، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۰، الحديث ۲۰.

علمائهم فى الاصول،

حيث قال: « «وَ إِنْ هُمْ إِلّٰا يَظُنُّونَ» ما تقول رؤساؤهم من تكذيب محمّد صلى الله عليه و آله و سلم فى نبوّته و إمامة على سيّد عترته، وهم يقلّدونهم مع أنّه محرّم عليهم تقليدهم».

ثمّ بعد ما سأل الرجل عن الفرق بين عوامنا و عوامهم حيث كانوا مقلّدين؟

أجاب بما حاصله: إنّ عوامهم مع علمهم بفسق علمائهم و كذبهم و أكلهم الحرام و الرشا و تغييرهم أحكام اللّه يقلّدونهم، مع أنّ عقلهم يمنعهم عنه، و لو كان عوامهم [عوامنا] كذلك لكانوا مثلهم ثمّ قال:

«و أمّا من كان من الفقهاء ...»

إلى آخره.

فيظهر منه أنّ الذمّ لم يكن متوجّهاً إلى تقليدهم فى اصول العقائد كالنبوّة و الإمامة، بل متوجّه إلى تقليد فسّاق العلماء، و أنّ عوامنا لو قلّدوا علمائهم فيما قلّد اليهود علمائهم لا بأس به إذا كانوا صائنين لأنفسهم حافظين لدينهم ... إلى آخره. فإخراج الاصول منه إخراج للمورد و هو مستهجن.

فلا بدّ من توجيه الرواية بوجه أو ردّ علمها إلى أهلها. و أمّا حملها على حصول العلم من قول العلماء للعوام لحسن ظنّهم به و عدم انقداح خلاف الواقع من قولهم، بل يكون قول العلماء لديهم صراح الواقع و عين الحقيقة، فبعيد بل غير ممكن، لتصريحها بأنّهم لم يكونوا إلّا ظانّين بقول رؤسائهم و أنّ عقلهم كان يحكم بعدم جواز تقليد الفاسق، مع أنّه لو حصل العلم من قولهم لليهود لم يتوجّه إليهم ذمّ بل لم يسمّ ذلك تقليداً.

و بالجملة: سوق الرواية إنّما هو فى التقليد الظنّى الذى يمكن ردع قسم منه و الأمر بالعمل بقسم منه، و الالتزام بجواز التقليد فى الاصول أو فى بعضها كما ترى، فالرواية مع ضعفها سنداً و اغتشاشها متناً لا تصلح للحجّية، و لكن

يستفاد منها مع ضعف سندها أمر تاريخى يؤيّد ما نحن بصدده، و هو أنّ التقليد بهذا المفهوم الذى فى زماننا كان شائعاً من زمن قديم هو زمان الأئمّة، أو قريب منه؛ أى من زمان تدوين «تفسير الإمام» أو من قبله بزمان طويل.

و منها: إطلاق صدر مقبولة عمر بن حنظلة «۱» و إطلاق مشهورة أبى خديجة «۲». و تقريب الدلالة أن يقال: إنّ الظاهر من صدرها و ذيلها شمولها للشبهات الحكميّة، فيؤخذ بإطلاقها فى غير مورد واحد متعرّض له و هو صورة اختلاف الحَكَمين، و كذا المشهورة تشملها بإطلاقها، فإذا دلّتا على نفوذ حكم الفقيه فيها، تدلّان على اعتبار فتواه فى باب فصل الخصومات، و إلّا فلا يعقل إنفاذه بدونه، و يفهم نفوذ فتواه و حجّيته فى غيره إمّا بإلغاء الخصوصيّة عرفاً، أو بدعوى تنقيح المناط.

أو يقال: إنّ الظاهر من قوله:

«فإذا حكم بحكمنا»

. إلغاء احتمال الخلاف من فتوى الفقيه، إذ ليس المراد منه «أنّه إذا علمتم أنّه حكم بحكمنا»، بل المراد «أنّه إذا حكم بحكمنا بحسب نظره و رأيه» فجعل نظره طريقاً إلى حكمهم، هذا.

و لكن يرد عليه: أنّ إلغاء الخصوصيّة عرفاً ممنوع، ضرورة تحقّق خصوصيّة زائدة فى باب الحكومة ربّما تكون بنظر العرف دخيلة فيها و هى رفع

---

(۱)- الكافى ۱: ۶۷/ ۱۰، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۳۶، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۱.

(۲)- تهذيب الأحكام ۶: ۳۰۳/ ۸۴۶، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۳۹، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۶.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۶۰

الخصومة بين المتخاصمين، و هو لا يمكن نوعاً إلّا بحكم الحاكم النافذ، و هذا أمر مرغوب فيه لا يمكن فيه الاحتياط و لا يتّفق فيه المصالحة نوعاً، و أمّا العمل بقول الفقيه فربّما لا يكون مطلوباً و يكون المطلوب درك الواقع بالاحتياط أو الأخذ بأحوط الأقوال مع تعذّر الاحتياط التامّ.

فدعوى أنّ العرف يفهم من المقبولة و أمثالها حجّية الفتوى لا تخلو من مجازفة، و أوضح فساداً من ذلك دعوى تنقيح المناط القطعى.

و أمّا قوله:

«إذا حكم بحكمنا»

لو سلّم إشعاره بإلغاء احتمال الخلاف فإنّما هو فى باب الحكومة، فلا بدّ للسراية إلى باب الفتوى من دليل و هو مفقود، فالإنصاف عدم جواز التمسّك بأمثال المقبولة للتقليد رأساً، و كما لا يجوز التمسّك بصدرها على جواز تقليد المفضول لا يجوز ببعض فقرات ذيلها على وجوب تقليد الأعلم لدى مخالفة قوله مع غيره.

و منها؛ إطلاق ما فى التوقيع: «

و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فانّهم حجّتى عليكم و أنا حجّة اللّه»

«۱». و تقريبه: أنّ «الحوادث» أعمّ من الشبهات الحكميّة، و الرجوع إلى رواة الحديث ظاهر فى أخذ فتواهم لا أخذ نفس الرواية، و رواة الحديث كانوا من أهل الفتوى و الرأى، كما أنّ قوله:

«فإنّهم حجّتى عليكم»

، يدلّ على أنّ فتوى رواة الحديث حجّة، كما أنّ فتوى الإمام حجّة، فلا معنى لحجّية رواة الحديث إلّا حجّية فتاويهم و أقوالهم، و الحمل على حجّية الأحاديث المنقولة بتوسّطهم خلاف الظاهر.

(۱)- كمال الدين: ۴۸۴/ ۴، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۴۰، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۹.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۶۱

و فيه: بعد ضعف التوقيع سنداً أنّ صدره غير منقول إلينا، و لعلّه كان مكتنفاً بقرائن لا يفهم منها إلّا حجّية حكمهم فى الشبهات الموضوعيّة أو الأعمّ، و كان الإرجاع فى القضاء لا فى الفتوى.

و منها:

ما عن الكشى بسند ضعيف عن أحمد بن حاتم بن ماهويه قال:

كتبت إليه- يعنى أبا الحسن الثالث عليه السلام- أسأله: عمّن آخذ معا لم دينى، و كتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: «فهمت ما ذكرتما فاصمدا فى دينكما على كلّ مسنّ فى حبّنا و كلّ كثير القدم فى أمرنا، فإنّهما كافوكما إن شاء اللّه تعالى»

«۱». و فيه: بعد ضعف السند أنّ الظاهر من سؤاله أنّ الرجوع إلى العالم كان مرتكزاً فى ذهنه، و إنّما أراد تعيين الإمام شخصه، فلا يستفاد منه التعبّد، كما أنّ الأمر كذلك فى كثير من الروايات، بل قاطبتها على الظاهر.

و منها: روايات كثيرة عن الكشى و غيره، فيها الصحيح و غيره تدلّ على إرجاع الأئمة إلى أشخاص من فقهاء أصحابهم، يظهر منها أنّ الرجوع إليهم كان متعارفاً، و مع وجود الأفقه كانوا يرجعون إلى غيره،

كصحيحة ابن أبى يعفور قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام: إنّه ليس كلّ ساعة ألقاك و لا يمكن القدوم، و يجىء الرجل من أصحابنا فيسألنى و ليس عندى كلّ ما يسألنى عنه، فقال: «ما يمنعك من محمّد بن مسلم الثقفى، فإنّه سمع من أبى و كان عنده وجيهاً»

«۲».

(۱)- اختيار معرفة الرجال: ۴/ ۷، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۵۱، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۴۵.

(۲)- اختيار معرفة الرجال: ۱۶۱/ ۲۷۳، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۴۴، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۲۳.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۶۲

و كرواية على بن المسيّب «۱»، حيث أرجعه الرضا عليه السلام إلى زكريّا بن آدم، إلى غير ذلك.

و يستفاد منها أنّ أخذ معا لم الدين الذى هو عبارة اخرى عن التقليد كان مرتكزاً فى ذهنهم و متعارفاً فى عصرهم، و يستفاد من صحيحة ابن أبى يعفور تعارف رجوع الشيعة إلى الفقهاء من أصحاب الأئمّة مع وجود الأفقه بينهم، و جواز رجوع الفقيه إلى الأفقه إذا لم يكن له طريق إلى الواقع.

و هذا ليس منافياً لما ذكرنا فى أوّل الرسالة من أنّ موضوع عدم جواز الرجوع إلى الغير نفس قوّة الاستنباط، و ذلك لأنّ ما ذكرنا هناك إنّما هو فيمن له طريق إلى الاستنباط مثل زماننا، فإنّ الكتب الراجعة إليه مدوّنة مكتوبة بين أيدينا، بخلاف ما إذا لم يمكن كذلك، كعصر محمّد بن مسلم، حيث إنّ الأحاديث فيه كانت مضبوطة عنده و عند نظرائه، و لم يكن للجاهل طريق إليها إلّا بالرجوع إليهم، مع إمكان أن يقال: إنّ إرجاع مثل ابن أبى يعفور إنّما هو فى سماع الحديث ثمّ استنباطه منه حسب اجتهاده، و لا إشكال فى استفادة جواز الرجوع إلى الفقهاء- بل إلى الفقيه مع الأفقه- من تلك الروايات. لكن استفادة ذلك مع العلم الإجمالى أو التفصيلى بمخالفة آرائهما مشكلة، لعدم العلم بذلك فى تلك الأعصار، خصوصاً من مثل اولئك الفقهاء و المحدّثين الذين كانوا من بطانة الأئمّة فالاتّكال على مثل تلك الأدلّة فى جواز تقليد المفضول مشكل، بل غير ممكن.

(۱)- اختيار معرفة الرجال: ۵۹۴/ ۱۱۱۲، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۴۶، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۲۷.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۶۳

فيما استدلّ به على ترجيح قول الأفضل

و استدلّ على ترجيح قول الأفضل مع العلم بالمخالفة تارة: بالإجماعات المنقولة، و هو كما ترى فى مثل المسألة العقليّة مع تراكم الأدلّة.

و اخرى: بالأخبار كالمقبولة و غيرها، بأن يقال: إنّ الشبهة فرضت حكميّة فى المقبولة، فنفوذ حكمه تعيّناً ملازم لنفوذ فتواه كذلك فى تلك المسألة، فتعدّى إلى غيرها بإلغاء الخصوصية أو القطع بالملاك سيّما مع تناسب الأفقهيّة و الأصدقيّة فى الحديث لذلك.

و فيه:- مضافاً إلى أنّ ظاهر المقبولة أنّ الأوصاف الأربع مجتمعة توجب التقديم بمقتضى العطف بالواو، و فرض الراوى صورة التساوى لا- يكشف عن كون المراد وجود أحدها- بمنع التلازم هاهنا، لأنّ الملازمة إنّما تكون فى صورة إثبات النفوذ لا سلبه، لأنّ سلب المركّب أو ما بحكمه بسلب أحد أجزائه، فسلب نفوذ حكمه كما يمكن أن يكون لسلب حجّية فتواه، يمكن أن يكون لسلب صلاحيّة حكمه للفصل، و عدم جواز الأخذ بالفتوى فى المقام ليس لعدم صلاحيته للحجّية، بل لعدم كونه فاصلًا، بل فتوى الأعلم أيضاً ليس بفاصل، و التناسب بين الأفقهيّة و ذلك لم يصل إلى حدّ كشف العلّية التامّة.

هذا كلّه مع أنّ إلغاء الخصوصيّة عرفاً أو القطع بالملاك ممّا لا وجه لهما بعد وضوح الفرق بين المقامين، و لعلّ الشارع لاحظ جانب الاحتياط فى حقوق الناس، فجعل حكم الأعلم فاصلًا لأقربيّة الواقع بنظره، و لم يلاحظه فى

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۶۴

أحكامه توسعة على الناس، فدعوى إلغاء الخصوصية مجازفة، و دعوى القطع أشدّ مجازفة.

و ثالثة: بأنّ فتوى الأعلم أقرب إلى الصواب، لأنّ نظره طريق محض إلى الواقع سواء الأوّليات منه، أو الثانويات، أو الأعذار الشرعيّة و العقليّة، فحينئذٍ تلازم الأعلميّة للأقربية و هو المتعيّن فى مقام الإسقاط و الأعذار، و جواز الرجوع إلى غيره يساوق الموضوعيّة.

و الجواب عن الصغرى: بمنع كلّيتها، لأنّ رأى غير الأعلم قد يوافق رأى الأعلم من الأموات أو الأحياء إذا لم يجز تقليدهم لجهة، بل إذا كان رأى غير الأعلم موافقاً لجميع الفقهاء و يكون الأعلم منفرداً فى الأحياء فى الفتوى مع كون مخالفيه كثيراً جدّاً.

و تنظّر بعض أهل النظر فى الصغرى بأنّ حجّية الفتوى لأجل كونه من الظنون الخاصة لا المطلقة، فمطابقة قول غير الأعلم للأعلم الغير الصالح للحجّية غير مفيدة.

فلا- عبرة بقوّته و لا- أصله كالظنّ من الأمارات الغير المعتبرة، و الأقوائيّة بمطابقة قوله لسائر المجتهدين الذين مثله فغير مسلّم، إذ المطابقة لوحدة الملاك و تقارب الأنظار، فالكلّ فى قوّة نظر واحد، و لا يكشف توافق آرائهم عن قوّة مدركهم، و إلّا لزم الخلف، لفرض أقوائيّة نظر الأعلم.

و منه يعلم فساد قياسها بالخبرين المتعارضين المحكى أحدهما بطرق متعدّدة، إذ ليست الحكايات المتعددة بمنزلة حكاية واحدة، فلا محالة يوجب كلّ حكاية ظنّاً بصدور شخص هذا الكلام من غير لزوم الخلف «۱»، انتهى.

---

(۱)- نهاية الدراية ۶: ۴۱۲- ۴۱۳.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۶۵

و فيه ما لا يخفى؛ إذ المنظور فى ردّ الصغرى إنكار كلّية دعوى أقربيّة قول الأعلم، لا دعوى تقدّم قول غير الأعلم فى مقام الاحتجاج، فما ذكره أجنبى عن المقام، بل المناقشة فيه منحصرة بإنكار الأقربيّة، و هو مسقط لأصل دعواه فى الصغرى، إذا إنكاره مساوق لإنكار

أقربيّة فتوى الأعلم.

و أمّا إنكار الأقربيّة في المثال الأخير فغير وجيه، لأنّ أنظار المجتهدين كما كانت طريقاً إلى الواقعيّات و الحجج فلا محالة إذا اجتمع جلّ أهل الفنّ على خطأ الأعلم لا يبقى وثوق بأقربيّة قوله لو لم نقل بالوثوق على الخلاف. و إن شئت قلت: لا تجرى أصالة عدم الغفلة و الخطأ في اجتهاده، و توهّم كون أنظارهم بمنزلة نظر واحد كتوهّم لزوم الخلف في غاية السقوط.

و عن الكبرى: بأنّ تعيّن الرجوع إلى الأقرب إن كان لأجل إدراك العقل تعيّنه جزماً- بحيث لا يمكن للشارع التعبّد بخلافه، و لو ورد دليل صريح على خلافه لا بدّ من طرحه- فهو فاسد، لأنّ الشارع إذا رأى مفسدة في تعيّن الرجوع إلى الأعلم أو مصلحة في التوسعة على المكلّف فلا محالة يرخّص ذلك من غير الشبهة الموضوعية كتجويز العمل بخبر الثقة و ترك الاحتياط.

نعم لو علمنا وجداناً بأنّ الشارع لا يرضى بترك الواقعيات فلا يمكن معه احتمال تجويز العمل بقول العالم و لا بقول الأعلم، بل يحكم العقل بوجوب الاحتياط و لو مع اختلال النظام فضلًا عن لزوم الجرح، لكنّه خلاف الواقع و خلاف المفروض في المقام، و لهذا لا أظنّ بأحد ردّ دليل معتبر قام على جواز الرجوع بغير الأعلم، فعليه كيف يمكن دعوى القطع بلزوم تعيّن الأقرب مع احتمال تعبّد في المقام و لو ضعيفاً؟!

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۶۶

و ممّا ذكرنا يظهر النظر في كلام بعض أهل النظر، حيث قال ما ملخّصه: إنّ القرب إلى الواقع إن لم يلحظ أصلًا فهو مناف للطريقيّة و إن كان بعض الملاك، و هناك خصوصيّة اخرى تعبّديّة فهو غير ضائر بالمقصود، لأنّ فتوى الأعلم حينئذٍ مساوٍ لغيره في جميع الخصوصيّات، و يزيد عليه بالقرب، سواء كانت تلك الخصوصيّة التعبّديّة جزء المقتضى أو شرط جعله أمارة، فيكون فتوى الأعلم متعيّناً لترجيحه على غيره بالملاك الذى هو ملاك الحجّية، و لهذا قياسه على البصر و الكتابة مع الفارق، لكونهما غير دخيلين في ذلك الملاك، لأنّ معنى الأعلميّة ليس الأقوائيّة بحسب المعرفة بحيث لا تزول بتشكيك حتّى يقاس عليهما، بل بمعنى أحسنيّة الاستنباط و أجوديّته في تحصيل الحكم من المدارك، فيكون أكثر إحاطة بالجهات الدخيلة فيه المغفولة عن نظر غيره، فمرجع التسوية بينهما إلى التسوية بين العالم و الجاهل، و هذا وجه آخر لتعيّن الأعلم و لو لم نقل بأقربية رأيه أو كون الأقربيّة ملاك التقديم، لأنّ العقل يذعن بأنّ رأيه أوفق بمقتضيات الحجج، و هو المتعيّن في مقام إبراء الذمّة، و يذعن بأنّ التسوية بينهما كالتسوية بين العالم و الجاهل «۱»، انتهى.

و فيه مواقع للنظر:

منها: أنّ الخصوصيّة التعبّدية لا يلزم أن تكون جزء المقتضى أو شرط التأثير، بل يمكن أن تكون مانعة عن تعيّن الأعلم كالخصوصيّة المانعة عن إلزام الاحتياط الموجبة لجعل الأمارات و الاصول من غير لزوم الموضوعيّة.

---

(۱)- نهاية الدراية ۶: ۴۱۳- ۴۱۴.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۶۷

و منها: أنّ أحسنيّة الاستنباط و كون الأعلم أقوى نظراً في تحصيل الحكم من المدارك عبارة اخرى عن أقربيّة رأيه إلى الواقع، فلا يخلو كلامه من التناقض و التنافي.

و منها: أنّ إذعان العقل بما ذكره مستلزم لامتناع تجويز العمل على طبق رأى غير الأعلم، لقبح التسوية بين العالم و الجاهل، بل امتناعه و هو كما ترى، و لا أظنّ التزام أحد به.

و التحقيق: أنّ تجويز العمل بقول غيره ليس لأجل التسوية بينهما، بل لمفسدة التضييق أو مصلحة التوسعة و نحوهما ممّا لا ينافي الطريقية كما قلنا في محلّه «۱»، و ليعلم أنّ هذا الدليل الأخير غير أصالة التعيين في دوران الأمر بين التخيير و التعيين و غير بناء العقلاء

على تعيّن الأعلم فى مورد الاختلاف، فلا تختلط بينه و بينهما و تدبّر جيّداً.

فالإنصاف: أنّه لا دليل على ترجيح قول الأعلم إلّا الأصل بعد ثبوت كون الاحتياط مرغوباً عنه و ثبوت حجّيّة قول الفقهاء فى الجملة، كما أنّ فى الأصل أيضاً إشكال، لأنّ فتوى غير الأعلم إذا طابق الأعلم من أعلم من الأموات أو فى المثالين المتقدّمين يصير المقام من دوران الأمر بين التخيير و التعيين، لا تعيّن الأعلم، و الأصل فيه التخيير.

إلّا أن يقال: إنّ تعيّن غير الأعلم حتّى فى مورد الأمثلة مخالف لتسالم الأصحاب و إجماعهم، فدار الأمر بين التعيين و التخيير فى مورد الأمثلة أيضاً، و هو الوجه فى بنائنا على الأخذ بقول الأعلم احتياطاً، و أمّا بناء العقلاء

---

(۱)- تقدّم فى الجزء الأوّل: ۴۱۷.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۶۸

فلم يحرز فى مورد الأمثلة المتقدّمة.

هذا فيما إذا علم اختلافهما تفصيلًا، بل أو إجمالًا أيضاً بنحو ما مرّ، و أمّا مع احتماله فلا يبعد القول بجواز الأخذ من غيره أيضاً، لإمكان استفادة ذلك من الأخبار، بل لا يبعد دعوى السيرة عليه، هذا كلّه فى المتفاضلين.

فى حال المجتهدين المتساويين مع اختلاف فتواهما

و أمّا فى المتساويين فالقاعدة و إن اقتضت تساقطهما مع التعارض و الرجوع إلى الاحتياط لو أمكن، و إلى غيره من القواعد مع عدمه، لكن الظاهر أنّ الاحتياط مرغوب عنه و أن المسلّم عندهم حجّيّة قولهما فى حال التعارض، فلا بدّ من الأخذ بأحدهما و القول بحجّيّته التخييريّة.

و قد يقال بدلالة قوله فى مثل رواية أحمد بن حاتم بن ماهويه:

«فاصمدا فى دينكما إلى كلّ مسنٍّ فى حبّنا»

«۱» و غيرها من الروايات العامّة على المطلوب، فإنّ إطلاقها شامل لحال التعارض، و الفرق بينها و بين أدلّة حجّية خبر الثقة حيث أنكرنا إطلاقها لحال التعارض أنّ الطبيعة فى حجّية خبر الثقة اخذت بنحو الوجود السارى، فكلّ فرد من الأخبار مشمول أدلّة الحجّيّة تعييناً و لا يعقل جعل الحجّية التعيينيّة فى المتعارضين، و لا جعل الحجيّة التعيينيّة فى غيرهما و التخييريّة فيهما بدليل واحد، فلا مناص إلّا القول بعدم الإطلاق لحال التعارض.

---

(۱)- اختيار معرفة الرجال: ۴/ ۷، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۵۱، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۴۵.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۶۹

و أمّا الطبيعة فى حجّية قول الفقهاء، اخذت على نحو صِرف الوجود، ضرورة عدم معنى لجعل حجّية قول كلّ عالم بنحو الطبيعة السارية و الوجوب التعيينى حتّى يكون المكلّف فى كلّ واقعة مأموراً بأخذ قول جميع العلماء، فإنّه واضح البطلان، فالمأمور به هو الوجود الصرف، فإذا اخذ بقول واحد منهم فقد أطاع، فلا مانع حينئذٍ من إطلاق دليل الحجّية لحال التعارض.

فقوله:

«و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا»

مفاده جعل حجّية قول العالم على نحو البدليّة أو صرف الوجود، كان مخالفاً لقول غيره أو لا، يعلم مخالفته له تفصيلًا أو لا.

هذا ما أفاده شيخنا العلّامة على ما فى تقريرات بعض فضلاء بحثه «۱»

. و أنت خبير بأنّ هذا بيان لإمكان الإطلاق على فرض وجود دليل مطلق يمكن الاتّكال عليه.

و نحن بعد الفحص الأكيد لم نجد دليلًا يسلم دلالةً و سنداً عن الخدشة، مثلًا قوله فى الروايهٔ المتقدّمهٔ:

«فاصمدا فى دينكما ...»

إلى آخره، بمناسبهٔ صدرها و هو قوله: «عمّن آخذ معا لم دينى؟» لا يستفاد منه التعبّد، بل الظاهر منه هو الإرجاع إلى الأمر الارتكازى، فإنّ السائل بعد مفروغيّهٔ جواز الرجوع إلى العلماء سأل عن الشخص الذى يجوز التعويل على قوله. و لعلّه أراد أن يعيّن الإمام شخصاً معيّناً كما عيّن الرضا عليه السلام زكريا بن آدم «۲»، و الصادق عليه السلام

---

(۱)- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: ۷۱۴- ۷۱۷.

(۲)- وسائل الشيعهٔ ۲۷: ۱۴۶، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۲۷.

الأسدى «۱» و الثقفى «۲» و زرارهٔ «۳» فأرجعه إلى من كان كثير القدم فى أمرهم و مسنّاً فى حبّهم.

و الظاهر من «كثرهٔ القدم فى أمرهم» كونه ذا سابقهٔ طويلهٔ فى أمر الإمامهٔ و المعرفهٔ، و لم يذكر الفقاههٔ، لكونها أمراً ارتكازياً معلوماً لدى السائل و المسئول عنه و أشار إلى صفات اخر موجبهٔ للوثوق و الاطمئنان بهم، فلا يستفاد منها إلّا تقرير الأمر الارتكازى.

و لو سلّم كونه بصدد إعمال التعبّد و الإرجاع إلى الفقهاء فلا إشكال فى عدم إطلاقها لحال التعارض، بل قوله ذلك كقول القائل: «المريض لا بدّ و أن يرجع إلى الطبيب و ليشرب الدواء» و قوله: «إنّ الجاهل بالتقويم لا بدّ و أن يرجع إلى المقوّم».

و معلوم أنّ أمثال ذلك لا إطلاق لها لحال التعارض هذا مع ضعف سندها، و قد عرفت حال التوقيع «۴»، و بالجملهٔ لا إطلاق فى الأدلّهٔ بالنسبهٔ إلى حال التعارض.

---

(۱)- وسائل الشيعهٔ ۲۷: ۱۴۲، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۱۵.

(۲)- وسائل الشيعهٔ ۲۷: ۱۴۴، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۲۳.

(۳)- وسائل الشيعهٔ ۲۷: ۱۴۳، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۱۷، ۱۹.

(۴)- تقدّم فى الصفحهٔ ۴۶۰- ۴۶۱.

الاستدلال على التخيير بين المتساويين بأدلّهٔ العلاج

و قد يتمسّك للتخيير فى المتساويين بأدلّهٔ علاج المتعارضين

كموثّقهٔ سماعهٔ عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟

قال: «يرجئه حتّى يلقى من يخبره، فهو فى سعهٔ حتّى يلقاه»

«۱». تقريبه: أنّ التخالف بينهما لا يتحقّق بصرف نقل الروايهٔ مع عدم الجزم بمضمونها، و معه مساوق للفتوى، فاختلاف الرجلين إنّما هو فى الفتوى، و يشهد له قوله: «أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه». و هذا لا ينطبق على صرف الروايهٔ و الحكايهٔ، فلا بدّ من الحمل على الفتوى، فأجاب عليه السلام بأنّه فى سعهٔ و مخيّر فى الأخذ بأحدهما.

بل يمكن التمسّك بسائر أخبار التخيير فى الحديثين المختلفين بإلغاء الخصوصيهٔ، فإنّ الفقيه أيضاً يكون فتواه محصّل الأخبار بحسب

الجمع و الترجيح، فاختلاف الفتوى يرجع إلى اختلاف الروايۀ، هذا.

و فيه ما لا يخفى:

أمّا التمسّك بموثّقۀ سماعۀ، ففيه أنّ قوله:

«يرجئه حتّى يلقى من يخبره»

معناه: يؤخّره و لا يعمل بواحد منهما، كما صرّح به فى روايته الاخرى «۲»، و المظنون أنّهما روايۀ واحدۀ، و معنى «الإرجاء» لغۀً و عرفاً هو

---

(۱)- الكافى ۱: ۶۶/ ۷، وسائل الشيعۀ ۲۷: ۱۰۸، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۹، الحديث ۵.

(۲)- وسائل الشيعۀ ۲۷: ۱۲۲، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۹، الحديث ۴۲.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۷۲

تأخير الشىء، فقوله بعد ذلك:

«فهو فى سعۀ»

. ليس معناه أنّه فى سعۀ فى الأخذ بأيّهما شاء كما أفاد المستدلّ، بل المراد أنّه فى سعۀ بالنسبۀ إلى نفس الواقعۀ، و محصّله: أنّ الروايتين أو الفتواءين ليستا بحجّۀ، فلا تعمل بواحدۀ منهما، و لكنّه فى سعۀ فى الواقعۀ، فله العمل على طبق الاصول، فهى على خلاف المطلوب أدلّ.

و أمّا دعوى إلغاء الخصوصيّۀ و فهم التخيير من الأخبار الواردۀ فى الخبرين المتعارضين، ففيه: مع الغضّ عن فقدان روايۀ دالّۀ على التخيير جامعۀ للحجّيۀ كما مرّ فى باب التعارض، أنّ إلغاء الخصوصيّۀ عرفاً ممنوع، ضرورۀ تحقّق الفرق الواضح بين اختلاف الأخبار و اختلاف الآراء الاجتهاديّۀ، فما أفاد من شمول روايات العلاج لاختلاف الفتاوى محل منع، مع أنّ لازمه إعمال مرجّحات باب التعارض فيها، و هو كما ترى.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّه ليس فى أخبار الباب ما يستفاد منه ترجيح قول الأعلم عند التعارض لغيره، و لا تخيير الأخذ بأحد المتساويين، فلا محيص إلّا العمل بالأُصول الأوّليۀ لو لا تسالم الأصحاب على عدم وجوب الاحتياط و مع هذا التسالم لا محيص عن الأخذ بقول الأعلم، لدوران الأمر بين التعيين و التخيير مع كون وجوبه أيضاً مورد تسالمهم، كما أنّ الظاهر تسالمهم على التخيير بين الأخذ بفتوى أحد المتساويين و عدم وجوب الاحتياط أو الأخذ بأحوط القولين.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۷۳

فصل فى اشتراط الحياۀ فى المفتى

اشارۀ

اختلفوا فى اشتراط الحياۀ فى المفتى على أقوال، ثالثها التفصيل بين البدوى و الاستمرارى، لا- إشكال فى أنّ الأصل الأوّلى حرمۀ العمل بما وراء العلم، خرج عنه العمل بفتوى الحى و بقى غيره، فلا بدّ من الخروج عنه من دليل، و لمّا كان عمدۀ ما يمكن أن يقول عليه هو الاستصحاب فلا بدّ من تقريره و تحقيقه.

التمسّك بالاستصحاب على جواز تقليد الميّت

فنقول: قد قرّر الأصل بوجوه:

منها: أنّ المجتهد الفلانى كان جائز التقليد لكلّ مكلّف عامّى فى زمان حياته، فيستصحب إلى بعد موته.

و منها: أنّ الأخذ بفتوى المجتهد الفلانى كان جائزاً فى زمان حياته فيستصحب.

و منها: أنّ لكلّ مقلّد جواز الرجوع إليه فى زمان حياته و بعدها كما كان، إلى غير ذلك من الوجوه المتقاربة.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۷۴

و قد يستشكل بأنّ جواز التقليد لكلّ بالغ عاقل إن كان بنحو القضيّة الخارجيّة بمعنى أنّ كلّ مكلّف كان موجوداً جاز له الرجوع إليه، فهو لا يفيد بالنسبة إلى الموجودين بعد حياته فى الأعصار المتأخّرة. و بعبارة اخرى:

الدليل أخصّ من المدّعى.

و إن كان بنحو القضيّة الحقيقيّة، أى «كلّ من وجد فى الخارج و كان مكلّفاً فى كلّ زمان كان له تقليد المجتهد الفلانى» فإن اريد إجراء الاستصحاب التنجيزى فلا يمكن، لعدم إدراك المتأخّرين زمان حياته، فلا يقين بالنسبة إليهم، و إن كان بنحو التعليق فإجراء الاستصحاب التعليقى بهذا النحو محلّ منع.

و فيه: أنّ جعل الأحكام على نحو القضيّة الحقيقيّة ليس معناه أنّ لكلّ فرد من مصاديق العنوان حكماً مجعولًا برأسه، و معنى الانحلال إلى الأحكام ليس ذلك، بل لا يكون فى القضايا الحقيقيّة إلّا جعل واحد لعنوان واحد، لا جعلات كثيرة بعدد أنفاس المكلّفين، لكن ذاك الجعل الواحد يكون حجّة بحكم العقل و العقلاء على كلّ من كان مصداقاً للعنوان، مثلًا قوله تعالى: «وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» «۱» ليس إلّا جعلًا واحداً لعنوان واحد هو «مَنِ اسْتَطٰاعَ»، و لكنّه حجّة على كلّ مكلّف يستطيع.

فحينئذٍ لو علمنا بأنّ الحجّ كان واجباً على من استطاع إليه سبيلًا و شككنا فى بقائه من أجل طروّ النسخ مثلًا، فلا إشكال فى جريان استصحاب الحكم المتعلّق بالعنوان لنفس ذلك العنوان، فيصير بحكم الاستصحاب حجّة على كلّ من كان مصداقه، و لهذا لا يستشكل أحد فى استصحاب عدم النسخ مع ورود هذا

---

(۱)- آل عمران (۳): ۹۷.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۷۵

الإشكال بعينه عليه، بل على جميع الاستصحابات الحكميّة.

و السرّ فيه ما ذكرنا من أنّ الحكم على العنوان حجّة على المعنونات، فاستصحاب وجوب الحجّ على عنوان «المستطيع» جار بلا إشكال كاستصحاب جواز رجوع كلّ مقلّد إلى المجتهد الفلانى، و سيأتى كلام فى هذا الاستصحاب فانتظر.

إشكال عدم بقاء موضوع الاستصحاب و الجواب عنه

فالعمدة فى المقام هو الإشكال المعروف، أى عدم بقاء الموضوع.

و تقريره: أنّه لا بدّ فى الاستصحاب من وحدة القضيّة المتيقّنة و المشكوك فيها، و موضوع القضيّة هو «رأى المجتهد و فتواه» و هو أمر قائم بنفس الحى، و بعد موته لا يتصف بحسب نظر العرف المعتبر فى المقام بعلم و لا ظنّ، و لا رأى له بحسبه و لا فتوى، و لا أقلّ من الشكّ فى ذلك، و معه أيضاً لا مجال للاستصحاب، لأنّ إحراز الموضوع شرط فى جريانه، و لا إشكال فى أنّ مدار الفتوى هو الظنّ الاجتهادى، و لهذا يقع المظنون بما هو كذلك وسطاً فى قياس الاستنباط، و لا إشكال فى عدم إحراز الموضوع، بل فى عدم بقائه.

و فيه: أنّ مناط عمل العقلاء على رأى كلّ ذى صنعة فى صنعته هو أماريّته و طريقيّته إلى الواقع، و هو المناط فى فتوى الفقهاء، سواء كان دليل اعتباره بناء العقلاء المحض أو الأدلّة اللفظيّة، فإنّ مفادها أيضاً كذلك، ففتوى الفقيه بأنّ صلاة الجمعة واجبة طريق إلى

الحكم الشرعى و حجّة عليه، و إنّما تتقوّم طريقيّته و طريقيّة كلّ رأى خبير إلى الواقع إذا أفتى و أخبر بنحو الجزم،

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۷۶

لكن الوجود الحدوثى للفتوى بنحو الجزم يوجب كونه طريقاً إلى الواقع أبداً، و لا ينسلخ عنه ذلك إلّا بتجدّد رأيه أو الترديد فيه، و إلّا فهو طريق إلى الواقع، كان صاحب الرأى حيّاً أو ميّتاً، فإذا شككنا فى جواز العمل به من حيث احتمال دخالة الحياة شرعاً فى جوازه فلا إشكال فى جريان الاستصحاب و وحدة القضيّة المتيقّنة و المشكوك فيها، فرأى العلّامة و قوله و كتاب «قواعده» كلٌّ كاشف عن الأحكام الواقعيّة، و وجودها الحدوثى كافٍ فى كونه طريقاً، و هو المناط فى جواز العمل شرعاً و لدى العقلاء.

و إن شئت قلت: جزم العلّامة أو إظهار فتواه جزماً جعل كتابه حجّةً و طريقاً إلى الواقع و جائز العمل فى زمان حياته، و يشكّ فى جواز العمل على طبقه بعد موته، فيستصحب.

و العجب من الشيخ الأعظم «۱» حيث اعترف بأنّ الفتوى إذا كان عبارة عن نقل الأخبار بالمعنى يتمّ القول بأنّ القول موضوع الحكم و يجرى الاستصحاب معه، مع أنّ حجّية الأخبار و طريقيّتها إلى الواقع أيضاً متقوّمتان بجزم الراوى، فلو أخبر أحد الرواة بيننا و بين المعصوم بنحو الترديد، لا يصير خبره أمارة و حجّة على الواقع و لا جائز العمل، لكن مع إخباره جزماً يصير كاشفاً عنه و جائز العمل ما دام كونه كذلك، سواء كان مخبره حيّاً أو ميّتاً، مع عدم بقاء جزمه بعد الموت، لكن جزمه حين الإخبار كاف فى جواز العمل و حجّية قوله دائماً إلّا إذا رجع عن إخباره الجزمى.

و هذا جار فى الفتوى طابق النعل بالنعل، فقول الفقيه حجّة على الواقع

---

(۱)- مطارح الأنظار: ۲۶۰/ السطر ۶.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۷۷

و طريق إليه كإخبار المخبر، و هو باق على طريقيّته بعد الموت، و لو شكّ فى جواز العمل به لأجل احتمال اشتراط الحياة شرعاً جاز استصحابه و تمّ أركانه.

و إن شئت قلت: إنّ جزم الفقيه أو إظهاره الفتوى على سبيل الجزم واسطة فى حدوث جواز العمل بقوله و كتابه، و بعد موته نشكّ فى بقاء الجواز لأجل الشكّ فى كونه واسطة فى العروض أو الثبوت فيستصحب.

و أمّا ما أفاد من كون الوسط فى قياس الاستنباط هو المظنون بما هو كذلك و أنّ المظنون الحرمة حرام أو مظنون الحكم واجب العمل «۱». ففيه: أنّ إطلاق الحجّة على الأمارات ليس باعتبار وقوعها وسطاً فى الإثبات كالحجّة المنطقيّة، بل المراد منها هى كونها منجّزةً للواقع، بمعنى أنّه إذا قامت الأمارة المعتبرة على وجوب شىء و كان واجباً بحسب الواقع فتركه المكلّف، تصحّ عقوبته و لا عذر له فى تركه، و بهذا المعنى تطلق «الحجّة» على القطع كإطلاقها على الأمارات، بل تطلق على بعض الشكوك أيضاً.

و بالجملة: الحجّة فى الفقه ليست هى القياس المنطقى، و لا يكون الحكم الشرعى مترتّباً على ما قام عليه الأمارة بما هو كذلك و لا المظنون بما هو مظنون.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ استصحاب جواز العمل على طبق رأى المجتهد و فتواه بمعنى حاصل المصدر و على طبق كتابه، الكاشفين عن الحكم الواقعى أو الوظيفة الظاهريّة ممّا لا مانع منه.

لا يقال: بناءً على ما ذكرت يصحّ استصحاب حجّية ظنّ المجتهد الموجود

---

(۱)- مطارح الأنظار: ۲۶۰/ السطر ۲.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۷۸

فى زمان حياته. فلنا أن نقول: إنّ الحجّية و الأماريّة ثابتتان له فى موطنه، و يحتمل بقاؤهما إلى الأبد، و مع الشكّ تستصحبان.

فإنّه يقال: هذا غير معقول، للزوم إثبات الحجّية و جواز العمل فعلًا لأمر معدوم، و كونه فى زمانه موجوداً لا يكفى فى إثبات الحجّية الفعليّة له مع معدوميّته فعلًا.

و إن شئت قلت: إنّ جواز العمل كان ثابتاً للظنّ الموجود، فموضوع القضيّة المتيقّنة هو الظنّ الموجود و هو الآن مفقود. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الظنّ فى حال الوجود بنحو القضيّة الحينيّة موضوع للقضيّة لا- بنحو القضيّة الوضعيّة و التقييديّة، و هو عين الموضوع فى القضية المشكوك فيها. و قد ذكرنا فى باب الاستصحاب أنّ المعتبر فيه وحدة القضيّتين لا إحراز وجود الموضوع فراجع «۱» . و لكن كون الموضوع كذلك فى المقام محلّ إشكال و منع، مع أنّه لا يدفع الإشكال المتقدّم به.

تقرير إشكال آخر على الاستصحاب

ثمّ إنّ هاهنا إشكالًا قويّاً على هذا الاستصحاب، و هو أنّه إمّا أن يراد به استصحاب الحجّية العقلائية، فهى أمر غير قابل للاستصحاب، أو الحجّية الشرعيّة فهى غير قابلة للجعل.

أو جواز العمل على طبق قوله، فلا دليل على جعل الجواز الشرعى، بل الظاهر من مجموع الأدلّة هو تنفيذ الأمر الارتكازى العقلائى، فليس فى الباب

---

(۱)- الاستصحاب، الإمام الخمينى قدس سره: ۲۰۳.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۷۹

دليل جامع لشرائط الحجّية يدلّ على تأسيس الشرع جواز العمل أو وجوبه على رأى المجتهد، فها هى الأدلّة المستدلّ بها للمقصود، فراجعها حتّى تعرف صدق ما ذكرناه.

أو استصحاب الأحكام الواقعيّة، فلا- شكّ فى بقائها، لأنّها لو تحقّقت أوّلًا فلا شكّ فى أنّها متحقّقة فى الحال أيضاً، لأنّ الشكّ فى بقائها إمّا لأجل الشكّ فى النسخ، أو الشكّ فى فقدان شرط، كصلاة الجمعة فى زمان الغيبة، أو حدوث مانع، و الفرض أنّه لا شكّ من هذه الجهات.

أو الأحكام الظاهريّة؛ بدعوى كونها مجعولة عقيب رأى المجتهد، بل عقيب سائر الأمارات، فهو أيضاً ممنوع، لعدم الدليل على ذلك، بل ظاهر الأدلّة على خلافها، لأنّ الظاهر منها إمضاء ما هو المرتكز لدى العقلاء، و المرتكز لديهم هو أماريّة رأى المجتهد للواقع كأماريّة رأى كلّ ذى صنعة إلى الواقع فى صنعته.

و بالجملة: لا بدّ فى جريان الاستصحاب من حكم أو موضوع ذى حكم، و ليس فى المقام شىء قابل له، أمّا الحكم الشرعى فمفقود، لعدم تطرّق جعل و تأسيس من الشارع، و أمّا ما لدى العقلاء من حجّية قول أهل الخبرة، فلعدم كونه موضوعاً لحكم شرعى، بل هو أمر عقلائى يتنجّز به الواقع بعد عدم ردع الشارع إيّاه، و أمّا إمضاء الشارع و ارتضائه لما هو المرتكز بين العقلاء فليس حكماً شرعيّاً حتّى يستصحب تأمّل بل لا يستفاد من الأدلّة إلّا الإرشاد إلى ما هو المرتكز، فليس جعل و تأسيس، كما لا يخفى.

إن قلت: بناءً عليه ينسدّ باب الاستصحاب فى مطلق مؤدّيات الأمارات، فهل فتوى الفقيه إلّا إحداها؟! مع أنّه حقّق فى محلّه جريانه فى مؤدّياتها، فكما يجرى فيها لا بدّ و أن يجرى فى الحكم المستفاد من فتوى الفقيه.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۸۰

قلت: هذه مغالطة نشأت من خلط الشكّ فى بقاء الحكم، و الشكّ فى بقاء حجّية الحجّة عليه، فإنّ الأوّل مجرى الاستصحاب دون الثانى، فإذا قامت الأمارة أيّة أمارة كانت على حكم، ثمّ شكّ فى بقائه لأحد أسباب طروّ الشكّ كالشكّ فى النسخ يجرى الأصل، لما

ذكرنا فى الاستصحاب من شمول أدلّته مؤدّيات الأمارات أيضاً، و أمّا إذا شكّ فى أمارة بعد قيامها على حكم و حجّيتها فى بقاء الحجّية لها فى زمان الشكّ فلا يجرى فيها، لعدم الشكّ فى بقاء حكم شرعى كما عرفت. فقياس الاستصحاب فى نفس الأمارة و حكمها، على الاستصحاب فى مؤدّاها، مع الفارق؛ فإنّ المستصحب فى الثانى هو الحكم الواقعى المحرز بالأمارة دون الأوّل.

إن قلت: بناءً على عدم استتباع قيام الأمارات- فتوى الفقيه كانت أو غيره- للحكم يلزم عدم تمكّن المكلّف من الجزم فى النيّة و إتيان كثير من أجزاء العبادات و شرائطها رجاءً و هو باطل، فلا بدّ من الالتزام باستتباعها الحكم لتحصيل الجزم فيها.

قلت أوّلًا: لا دليل على لزوم الجزم فيها من إجماع أو غيره، و دعوى الإجماع ممنوعة فى هذه المسألة العقليّة.

و ثانياً: إنّ الجزم حاصل لما ذكرنا من أنّ احتمال الخلاف فى الطرق العقلائيّة مغفول عنه غالباً، أ لا ترى أنّ جميع المعاملات الواقعة من ذوى الأيادى تقع على سبيل الجزم، مع أنّ الطريق إلى ملكيّتهم هو اليد التى تكون طريقاً عقلائياً، و ليس ذلك إلّا لعدم انقداح احتمال الخلاف فى النفوس تفصيلًا بحسب الغالب.

و ثالثا: إنّ المقلّدين الآخذين بقول الفقهاء لا يرون فتاويهم إلّا طريقاً إلى

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۸۱

الواقع، فالإتيان على مقتضى فتاويهم ليس إلّا بملاحظة طريقيتها إلى الواقع و كاشفيتها عن أحكام اللّه الواقعيّة كعملهم على طبق رأى كلّ خبرة فيما يرجع إليه، من دون تفاوت فى نظرهم، و ليس استتباع فتاويهم للحكم الظاهرى فى ذهنهم بوجه حتّى يكون الجزم باعتباره. فالحكم الظاهرى على فرض وجوده ليس محصّلًا للجزم؛ ضرورة كون هذا الاستتباع مغفولًا عنه لدى العقلاء العاملين على قول الفقهاء بما أنّهم عالمون بالأحكام و فتاويهم طريق إلى الواقع.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الاستصحاب غير جار، لفقدان المستصحب، أى الحكم أو الموضوع الذى له حكم.

و غاية ما يمكن أن يقال فى التفصّى عن هذا الإشكال: أنّ احتياج الفقيه للفتوى بجواز البقاء على تقليد الميّت إلى الاستصحاب إنّما يكون فى مورد اختلاف رأيه لرأى الميّت، و أمّا مع توافقهما فيجوز له الإفتاء بالأخذ برأى الميّت، لقيام الدليل عنده عليه، و عدم الموضوعيّة للفتوى و الأخذ برأى الحى، فلو فرض موافقة رأى فقيه حى لجميع ما فى رسا فقيه ميّت يجوز له الإرجاع إلى رسالته من غير احتياج إلى الاستصحاب، بل لقيام الأمارة على صحّته، فما يحتاج فى الحكم بجواز البقاء إلى الاستصحاب هو موارد اختلافهما.

فحينئذٍ نقول: لو أدرك مكلّف فى زمان بلوغه مجتهدين حيّين متساويين فى العلم مختلفين فى الفتوى، يكون مخيّراً فى الأخذ بأيّهما شاء، و هذا حكم مسلّم بين الفقهاء و أرسلوه إرسال المسلّمات من غير احتمال إشكال فيه، مع أنّه خلاف القاعدة، فإنّها تقتضى تساقطهما، فالحكم بالتخيير بنحو التسلّم فى هذا المورد المخالف للقاعدة لا يكون إلّا بدليل شرعى وصل إليهم، أو للسيرة

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۸۲

المستمرّة إلى زمن الأئمّة عليهم السلام كما هى ليست ببعيدة، فإذا مات أحد المجتهدين يستصحب هذا الحكم التخييرى، و هذا الاستصحاب جارٍ فى الابتدائى و الاستمرارى.

نعم جريانه فى الابتدائى الذى لم يدركه المكلّف حيّاً محلّ إشكال، لعدم دليل يثبت الحكم للعنوان حتّى يستصحب، فما ذكرنا فى التفصّى عن الإشكال الأوّل فى الباب من استصحاب الحكم الثابت للعنوان إنّما هو على فرض ثبوت الحكم له، و هو فرض محض.

فتحصّل ممّا ذكرنا تفصيل آخر: و هو التفصيل بين الابتدائى الذى لم يدرك المكلّف مجتهده حال بلوغه و بين الابتدائى المدرك كذلك و الاستمرارى.

هذا مقتضى الاستصحاب، فلو قام الإجماع على عدم جواز الابتدائى مطلقاً تصير النتيجة التفصيل بين الابتدائى و الاستمرارى، هذا كلّه حال الاستصحاب.

حال بناء العقلاء فى تقليد الميّت

و أمّا بناء العقلاء فمحصّل الكلام فيه: أنّه لا إشكال في عدم التفاوت في ارتكاز العقلاء و حكم العقل بين فتوى الحي و الميّت، ضرورة طريقيّة كلّ منهما إلى الواقع من غير فرق بينهما، لكن مجرّد ارتكازهم و حكمهم العقلي بعدم الفرق بينهما لا يكفي في جواز العمل، بل لا بدّ من إثبات بنائهم على العمل على طبق فتوى الميّت كالحي، و تعارفه لديهم حتّى يكون عدم ردع الشارع كاشفاً عن إمضائه، و إلّا فلو فرض عدم جريان العمل على طبق فتوى الميّت و إن لم يتفاوت في ارتكازهم مع الحي لا يكون للردع مورد حتّى يكشف عدمه عن إمضاء الشارع.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۸۳

و الحاصل: أنّ جواز الاتّكال على الأمارات العقلائيّة موقوف على إمضاء الشارع لفظاً أو كشفه عن عدم الردع، و ليس ما يدلّ لفظاً عليه، و الكشف عن عدم الردع موقوف على جرى العقلاء عملًا على طبق ارتكازهم، و مع عدمه لا محلّ لردع الشارع و لا يكون سكوته كاشفاً عن رضاه.

فحينئذٍ نقول: لا إشكال في بناء العقلاء على العمل برأي الحي، و يمكن دعوى بنائهم على العمل بما أخذوا من الحي في زمان حياته ثمّ مات، ضرورة أنّ الجاهل بعد تعلّم ما يحتاج إليه من الحي، يرى نفسه عالماً، فلا داعي له من الرجوع إلى الآخر، بل يمكن إثبات ذلك من الروايات كرواية علي بن المسيّب المتقدّمة «۱»

. فإنّ إرجاعه إلى زكريّا بن آدم- من غير ذكر حال حياته و أنّ ما يأخذه منه في حال الحياة لا يجوز العمل به بعد موته، مع أنّ في ارتكازه و ارتكاز كلّ عاقل عدم الفرق بينهما- دلالة على جواز العمل بما تعلّم منه مطلقاً، فإنّ كون شقّته بعيدة بحيث إنّه بعد رجوعه إلى شقّته كان يصير منقطعاً عن الإمام عليه السلام في مثل تلك الأزمنة، كان يوجب عليه بيان الاشتراط لو كانت الحياة شرطاً.

و احتمال أنّ رجوع علي بن المسيّب إليه كان في نقل الرواية، يدفعه ظهور الرواية، و مثلها مكاتبة أحمد بن حاتم و أخيه «۲»

. و بالجملة: إرجاع الأئمّة عليهم السلام في الروايات الكثيرة، شيعتهم إلى العلماء عموماً و خصوصاً- مع خلوّها عن اشتراط الحياة- كاشف عن ارتضائهم بذلك.

---

(۱)- تقدّمت في الصفحة ۴۶۲.

(۲)- تقدّمت في الصفحة ۴۶۱.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۸۴

نعم لا يكشف عن الأخذ الابتدائي بفتوى الميّت، فإنّ الدواعي منصرفة عن الرجوع إلى الميّت مع وجود الحي، و لم يكن في تلك الأزمنة تدوين الكتب الفتوائية متعارفاً، حتّى يقال: إنّهم كانوا يراجعون الكتب، فإنّ الكتب الموجودة في تلك الأزمنة كانت منحصرة بكتب الأحاديث، ثمّ بعد أزمنة متطاولة صار بنائهم على تدوين كتب بنحو متون الأخبار ككتب الصدوقين و من في طبقتهما أو قريب العصر بهما، ثمّ بعد مرور الأزمنة جرت عادتهم على تدوين الكتب التفريعيّة و الاستدلاليّة، فلم يكن الأخذ من الأموات ابتداءً ممكناً في الصدر الأوّل و لا متعارفاً أصلًا.

نعم من أخذ فتوى حي في زمان حياته، فقد كان يعمل به على الظاهر؛ ضرورة عدم الفرق في ارتكازه بين الحي و الميّت، و لم يرد ردع عن ارتكازهم و بنائهم العملي، بل إطلاق الأدلّة يقتضي الجواز أيضاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لو كان مبنى جواز البقاء على تقليد الميّت هو بناء العقلاء، فلا بدّ من التفصيل بين ما إذا أخذ فتوى الميّت في زمان حياته و غيره، و الإنصاف: أنّ جواز البقاء على فتوى الميّت بعد الأخذ منه في الجملة هو الأقوى، و أمّا الأخذ الابتدائي ففيه إشكال، بل الأقوى عدم جوازه.

و أمّا التمسّك بالأدلّة اللفظية كالكتاب و السنّة فقد عرفت فى المبحث السالف عدم دلالتهما على تأسيس حكم شرعى فى هذا الباب فراجع.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۸۵

فصل فى تبدّل الاجتهاد

اشارة

إذا اضمحلّ الاجتهاد السابق و تبدّل رأى المجتهد فلا يخلو إمّا أن يتبدّل من القطع إلى القطع أو إلى الظنّ المعتبر، أو من الظنّ المعتبر إلى القطع أو إلى الظنّ المعتبر.

حال الفتوى المستندة إلى القطع

فإن تبدّل من القطع إلى غيره فلا مجال للقول بالإجزاء؛ ضرورة أنّ الواقع لا يتغيّر عمّا هو عليه بحسب العلم و الجهل، فإذا قطع بعدم كون السورة جزءًا للصلاة، ثمّ قطع بجزئيتها أو قامت الأمارة عليها، أو تبدّل قطعه، يتبيّن له فى الحال الثانى وجداناً أو تعبّداً عدم كون المأتى به مصداقاً للمأمور به، و معه لا وجه للإجزاء. و لا يتعلّق بالقطع جعل حتّى يتكلّم فى دلالة دليله على إجزائه عن الواقع أو بدليّته عنه، و إنّما هو عذر فى صورة ترك المأمور به، فإذا ارتفع العذر يجب عليه الإتيان بالمأمور به فى الوقت و خارجه إن كان له القضاء.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۸۶

حال الفتوى المستندة إلى الأمارات

و إن تبدّل من الظنّ المعتبر فإن كان مستنده الأمارات كخبر الثقة و غيره، فكذلك إذا كانت الأمارة عقلائيّة أمضاها الشارع، ضرورة أنّ العقلاء إنّما يعملون على ما عندهم كخبر الثقة و الظواهر بما أنّها كاشفة عن الواقع و طريق إليه و من حيث عدم اعتنائهم باحتمال الخلاف، و إمضاء الشارع هذه الطريقة لا يدلّ على رفع اليد عن الواقعيّات، و تبديل المصاديق الأوّلية بالمصاديق الثانويّة أو جعل المصاديق الناقصة منزلة التامّة.

و ربّما يقال: إنّ الشارع إذا أمر بطبيعة كالصلاة، ثمّ أمر بالعمل بقول الثقة أو أجاز المأمور بالعمل به، يكون لازمه الأمر أو الإجازة بإتيان المأمور به على طبق ما أدّى إليه قول الثقة، و لازم ذلك هو الإجزاء، ففى مثل قوله:

«أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ» «۱» يكون أمر بصلاتين إلى غسق الليل لا غير، فإذا أمر بالعمل على قول الثقة فقد أمر بإتيان المأمور به بالكيفية التى أدّى إليها الأمارة، فلا محالة يكون المأتى به مصداقاً للمأمور به عنده، و إلّا لمّا أمر بإتيانه كذلك فلا محيص عن الإجزاء، لتحقّق مصداق المأمور به و سقوط الأمر.

و لكنّك خبير بأنّ إمضاء طريقة العقلاء ليس إلّا لأجل تحصيل الواقعيّات، لمطابقة الأمارات العقلائية نوعاً للواقع، و ضعف احتمال تخلّفها عنه، و فى مثل ذلك لا وجه لسقوط الأمر إذا تخلّف عن الواقع، كما أنّ الأمر كذلك عند العقلاء،

---

(۱)- الإسراء (۱۷): ۷۸.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۸۷

و الفرض أنّ الشارع لم يأمر تأسيساً. بل و كذا الحال لو أمر الشارع على أمارة تأسيساً و كان لسان الدليل هو التحفّظ على الواقع، فإنّ

العرف لا يفهم منه إلّا تحصيل الواقع لا تبديله بمؤدّى الأمارة.

و أنت إذا راجعت الأدلّة المستدلّ بها على حجّية خبر الثقة، لترى أنّ مفادها ليس إلّا إيجاب العمل به لأجل الوصول إلى الواقعيات، كالآيات على فرض دلالتها و كالروايات، فإنّها تنادى بأعلى صوتها بأنّ إيجاب العمل على قول الثقة إنّما هو لكونه ثقة و غير كاذب و أنّه موصل إلى الواقع، و فى مثله لا يفهم العرف أنّ الشارع يتصرّف فى الواقعيّات على نحو أداء الأمارة.

هذا مع أنّ احتمال التأسيس فى باب الأمارات العقلائية مجرّد فرض، و إلّا فالناظر فيها يقطع بأنّ الشارع لم يكن فى مقام تأسيس و تحكيم، بل فى مقام إرشاد و إمضاء ما لدى العقلاء، و الضرورة قاضية بأنّ العقلاء لا يعملون على طبقها إلّا لتحصيل الواقع، و حديث تبديل الواقع بما يكون مؤدّى الأمارة ممّا لا أصل له فى طريقتهم، فالقول بالإجزاء فيها ضعيف غايته.

و أضعف منه التفصيل بين تبدّل الاجتهاد الأوّل بالقطع فلا يجزى، و بين تبدّله باجتهاد آخر فيجزى، بدعوى عدم الفرق بين الاجتهادين الظنّيين و عدم ترجيح الثانى حتّى يبطل الأوّل، و ذلك لأنّ تبدّل الاجتهاد لا يمكن إلّا مع اضمحلال الاجتهاد الأوّل بالعثور على دليل أقوى أو بالتخطئة للاجتهاد الأوّل، و معه لا وجه لاعتباره فضلًا عن مصادمته للثانى.

هذا حال الفتوى المستند إلى الأمارات.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۸۸

حال الفتوى المستندة إلى الاصول

و أمّا إذا استند إلى الاصول كأصالتى الطهارة و الحلّية فى الشبهات الحكميّة، و كالاستصحاب فيها، و كحديث الرفع، فالظاهر هو الإجزاء مع اضمحلال الاجتهاد.

أمّا فى أصالتى الطهارة و الحلّية، فلأنّ الظاهر من دليلهما هو جعل الوظيفة الظاهريّة لدى الشكّ فى الواقع، فإنّ معنى قوله:

«كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر»

«۱» و

«كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه»

«۲» ليس أنّه طاهر و حلال واقعاً حتّى تكون النجاسة و الحرمة متقيّدتين بحال العلم بهما، ضرورة أنّه التصويب الباطل، و لا معنى لجعل المحرزيّة و الكاشفية للشكّ مع كونه خلاف أدلّتهما، و لا لجعلهما لأجل التحفّظ على الواقع، بل الظاهر من أدلّتهما هو جعل الطهارة و الحلّية الظاهريتين، و لا معنى لهما إلّا تجويز ترتيب آثار الطهارة و الحلّية على المشكوك فيه، و معنى تجويز ترتيب الآثار تجويز إتيان ما اشترط فيه الطهارة و الحلّية مع المشكوك فيه، فيصير المأتى به معهما مصداق المأمور به تعبّداً، فيسقط أمره.

فإذا دلّ الدليل على لزوم إتيان الصلاة مع طهارة الثوب، ثمّ شكّ فى طهارة

---

(۱)- تهذيب الأحكام ۱: ۲۸۴/ ۸۳۲، وسائل الشيعة ۳: ۴۶۷، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ۳۷، الحديث ۴.

(۲)- الكافى ۵: ۳۱۳/ ۴۰، وسائل الشيعة ۱۷: ۸۹، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ۴، الحديث ۴، مع اختلاف يسير.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۸۹

ثوبه، دلّ قوله: «كلّ شىء طاهر»- الذى يرجع إلى جواز ترتيب الطهارة على الثوب المشكوك فيه- على جواز إتيان الصلاة معه و تحقّق مصداق الصلاة به، فإذا تبدّل شكّه بالعلم لا يكون من قبيل كشف الخلاف كما ذكرنا فى الأمارات «۱»، لأنّها كواشف عن الواقع، فلها واقع تطابقه أو لا تطابقه، بخلاف مؤدّى الأصلين، فإنّ مفاد أدلّتهما ترتيب آثار الطهارة أو الحلّية بلسان جعلهما، فتبديل الشكّ بالعلم من قبيل تبديل الموضوع لا التخلّف عن الواقع، فأدلّتهما حاكمة على أدلّة جعل الشروط و الموانع فى المركّبات المأمور

بها.

و بالجملة: إذا أمر المولى بإتيان الصلاة مع الطهارة و أجاز الإتيان بها فى ظرف الشكّ مع الثوب المشكوك فيه بلسان جعل الطهارة، و أجاز ترتيب آثار الطهارة الواقعيّة عليه، ينتج جواز إتيان الصلاة المأمور بها مع الطهارة الظاهريّة و معاملة المكلّف معها معاملة الطهارة الواقعيّة، فيفهم العرف من ذلك حصول مصداق المأمور به معها، فيسقط الأمر، و بعد العلم بالنجاسة لا يكون من قبيل كشف الخلاف كما فى الأمارات الكاشفة عن الواقع.

و لا يبعد أن يكون الأمر كذلك فى الاستصحاب، فإنّ الكبرى المجعولة فيه و هى قوله:

«لا ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»

«۲» ليس مفادها جعل اليقين أمارة بالنسبة إلى زمان الشكّ، ضرورة عدم كاشفيّته بالنسبة إليه عقلًا، لامتناع كونه طريقاً إلى غير متعلّقه، و لا معنى لجعله طريقاً إلى غيره، فلا يكون

---

(۱)- تقدّم فى الجزء الأوّل: ۴۲۲- ۴۲۳.

(۲)- تهذيب الأحكام ۱: ۴۲۱/ ۱۳۳۵، وسائل الشيعة ۳: ۴۶۶، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ۳۷، الحديث ۱.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۹۰

الاستصحاب من الأمارات، بل و لا يكون جعله للتحفّظ على الواقع كإيجاب الاحتياط فى الشبهة البدويّة فى الأعراض و الدماء، فإنّه أيضاً خلاف مفادها و إن احتملناه بل رجّحناه سابقاً، بل الظاهر منها أنّه لا ينبغى للشاكّ الذى كان على يقين رفع اليد عن آثاره، فيجب عليه ترتيب آثاره، فيرجع إلى وجوب معاملة بقاء اليقين الطريقى معه فى زمان الشكّ، و هو مساوق عرفاً لتجويز إتيان المأمور به المشروط بالطهارة الواقعيّة مثلًا مع الطهارة المستصحبة، و لازم ذلك صيرورة المأتى به معها مصداقاً للمأمور به، فيسقط الأمر المتعلّق به.

و بالجملة: يكون حاله فى هذا الأثر كحال أصالتى الطهارة و الحلّ؛ من حيث كونه أصلًا عمليّاً و وظيفةً فى زمان الشكّ، لا أمارة على الواقع، و لا أصلًا للتحفّظ عليه حتّى يأتى فيه كشف الخلاف، و يدلّ على ذلك صحيحة زرارة الثانية «۱» حيث حكم فيها بغسل الثوب و عدم إعادة الصلاة، معلّلًا بأنّه كان على يقين فى طهارته فشكّ، و ليس ينبغى له أن ينقض اليقين بالشكّ.

و كذا الحال فيما إذا كان المستند حديث الرفع، فإنّ قوله:

«رفع ما لا يعلمون»

«۲»- بناءً على شموله للشبهات الحكميّة و الموضوعيّة- لسانه رفع الحكم و الموضوع باعتبار الحكم، لكن لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر حتّى بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية، لأنّ لازمه طهارة ما شكّ فى نجاسته

---

(۱)- تهذيب الأحكام ۱: ۴۲۱/ ۱۳۳۵، وسائل الشيعة ۳: ۴۶۶، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ۳۷، الحديث ۱.

(۲)- الخصال: ۴۱۷/ ۹، التوحيد: ۳۵۳/ ۲۴، وسائل الشيعة ۱۵: ۳۶۹، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ۵۶، الحديث ۱.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۹۱

موضوعاً واقعاً، و لا يمكن الالتزام بطهارة ملاقيه فى زمان الشكّ بعد كشف الخلاف، فلا بدّ من الحمل على البناء العملى على الرفع و ترتيب آثار الرفع الواقعى، فإذا شكّ فى جزئية شىء فى الصلاة أو شرطيّته لها أو مانعيّته فحديث الرفع يدلّ على رفع الجزئيّة و الشرطيّة و المانعيّة، فحيث لا يمكن الالتزام بالرفع الحقيقى لا مانع من الالتزام بالرفع الظاهرى، نظير الوضع الظاهرى فى أصالتى الطهارة و الحلّية، فيرجع إلى معاملة الرفع فى الظاهر و جواز إتيان المأمور به كذلك، و صيرورة المأتى به مصداقاً للمأمور به بواسطة حكومة

دليل الرفع على أدلّة الأحكام.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ التحقيق هو التفصيل بين الأمارات و الاصول كما عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله «۱»

. هذا كلّه بحسب مقام الإثبات و ظهور الأدلّة، و أمّا بحسب مقام الثبوت فلا بدّ من توجيهه بوجه لا يرجع إلى التصويب الباطل.

ثمّ إنّه ظهر ممّا ذكرنا أنّ القائل بالإجزاء لا يلتزم بالتصرّف فى أحكام المحرّمات و النجاسات، و لا يقول بحكومة أدلّة الاصول على أدلّة الأحكام الواقعيّة التى هى فى طولها، و ليس محطّ البحث فى باب الإجزاء بأدلّة اصول الطهارة و الحلّية و الاستصحاب هو التضييق أو التوسعة فى أدلّة النجاسات و المحرّمات حتّى يقال: إنّ الأمارات و الاصول وقعت فى رتبة إحراز الأحكام الواقعيّة، و الحكومة فيها غير الحكومة بين الأدلّة الواقعيّة بعضها مع بعض، و إنّ لازم ذلك هو الحكم بطهارة ملاقى النجس الواقعى إذا لاقى فى زمان الشكّ ...

---

(۱)- كفاية الاصول: ۱۱۰.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۹۲

و غير ذلك ممّا وقع من بعض الأعاظم على ما فى تقريرات بحثه «۱»، بل محطّ البحث هو أنّ أدلّة الاصول الثلاثة هل تدلّ بحكومتها على أدلّة الأحكام على تحقّق مصداق المأمور به تعبّداً حتّى يقال بالإجزاء أم لا؟

خمينى، سيد روح اللّه موسوى، الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، در يک جلد، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى قدس سره، تهران - ايران، اول، ۱۴۲۰ ه ق

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)؛ ج۲، ص: ۴۹۲

هذا مع بقاء النجاسات و المحرّمات على ما هى عليها من غير تصرّف فى أدلّتها، فالشكّ فى الطهاره و الحلّية بحسب الشبهة الحكميّة إنّما هو فى طول جعل النجاسات و المحرّمات، لا فى طول جعل الصلاة مشروطةً بطهارة ثوب المصلّى و بكونه من المأكول، و الخلط بين المقامين أوقعه فيما أوقعه، و فى كلامه محالّ أنظار تركناها مخافة التطويل.

ثمّ إنّ هذا كلّه حال المجتهد بالنسبة إلى تكاليف نفسه.

تكليف المقلّد مع تبدّل رأى مجتهده

و أمّا تكاليف مقلّديه فهل هو كالمجتهد فى التفصيل بين كون رأى المقلّد مستنداً إلى الأمارات، و بين كونه مستنداً إلى الاصول، بأن يقال: إنّ المجتهد يعيّن وظائف العباد مطلقاً واقعاً و ظاهراً، فكما أنّ فى وظائفه الظاهريّة تحكم بالإجزاء بواسطة أدلّة الاصول و حكومتها على الأدلّة، فكذا فى تكاليف مقلّديه طابق النعل بالنعل أو لا؟ بأن يقال: إنّ المقلّد مستنده فى الأحكام مطلقاً هو رأى المجتهد، و هو أمارة إلى تكاليفه بحسب ارتكازه العقلائى، و الشرع أيضاً أمضى هذا الارتكاز و البناء العملى العقلائى، و ليس مستند المقلّدين فى العمل هو

---

(۱)- فوائد الاصول (تقريرات المحقّق النائينى) الكاظمى ۱: ۲۴۹- ۲۵۱.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۹۳

أصالة الطهارة أو الحلّية أو الاستصحاب أو حديث الرفع فى الشبهات الحكميّة التى هى مورد بحثنا هاهنا؛ لأنّ العامّى لا يكون مورداً

لجريان الاصول الحكميّة، فإنّ موضوعها الشكّ بعد الفحص و اليأس من الأدلّة الاجتهاديّة، و العامّى لا يكون كذلك، فلا يجرى فى حقّه الاصول حتّى تحرز مصداق المأمور به، و مجرّد كون مستند المجتهد هو الاصول و مقتضاها الإجزاء، لا يوجب الإجزاء بالنسبة إلى من لم يكن مستنده إيّاها؛ فإنّ المقلّد ليس مستنده فى العمل هى الاصول الحكميّة، بل مستنده الأمارة- و هى رأى المجتهد- على حكم اللّه تعالى، فإذا تبدّل رأيه فلا دليل على الإجزاء.

أمّا دليل وجوب اتّباع المجتهد، فلأنّه ليس إلّا بناء العقلاء الممضى، كما يظهر للناظر فى الأدلّة، و إنّما يعمل العقلاء على رأيه لإلغاء احتمال الخلاف، و إمضاء الشارع لذلك لا يوجب الإجزاء كما تقدّم «۱»

. و أمّا أدلّة الاصول فهى ليست مستنده و لا هو مورد جريانها، لعدم كونه شاكّاً بعد الفحص و اليأس عن الأدلّة، فلا وجه للإجزاء، و هذا هو الأقوى.

فإن قلت: إذا لم يكن المقلّد موضوعاً للأصل و لا يجرى فى حقّه، فلم يجوز للمجتهد أن يفتى مستنداً إلى الأصل بالنسبة إلى مقلّديه، مع أنّ أدلّة الاصول لا تجرى إلّا للشاكّ بعد الفحص و اليأس و هو المجتهد فقط لا المقلّد؟! و لو قيل: إنّ المجتهد نائب عن مقلّديه، فمع أنّه لا محصّل له، لازمه الإجزاء.

---

(۱)- تقدّم فى الصفحة ۴۸۶- ۴۸۷.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۹۴

قلت: قد ذكرنا سابقاً «۱» أنّ المجتهد إذا كان عالماً بثبوت الحكم الكلّى المشترك بين العباد ثمّ شكّ فى نسخه مثلًا يصير شاكّاً فى ثبوت هذا الحكم بينهم، فيجوز له الإفتاء به كما له العمل به، فكما أنّ الأمارة إذا قامت على حكم مشترك كلّى يجوز له الإفتاء بمقتضاها، كذلك إذا كان مقتضى الاستصحاب فله العمل به و الفتوى بمقتضاه، فإذا أفتى يعمل المقلّدين على طبق فتواه، لبناء العقلاء على رجوع الجاهل بالعالم.

فتحصّل من ذلك: أنّ المجتهد له الإفتاء بمقتضى الاصول الحكميّة، و مقتضى القاعدة هو الإجزاء بالنسبة إليه دون مقلّديه، لاستناده إلى الاصول المقتضية للإجزاء و استنادهم إلى رأيه الغير المقتضى لذلك.

---

(۱)- تقدّم فى الصفحة ۴۷۹.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۹۵

فصل فى أنّ تخيير العامّى فى الرجوع إلى مجتهدين متساويين بدوى أو استمرارى

بعد البناء على تخيير العامّى فى الرجوع إلى مجتهدين متساويين هل يجوز له العدول بعد تقليد أحدهما؟

اختار شيخنا العلّامة التفصيل بين العدول فى شخص واقعة بعد الأخذ و العمل فيه، كما لو صلّى بلا سورة بفتوى أحدهما، فأراد تكرار الصلاة مع السورة بفتوى الآخر، و بين العدول فى الوقائع المستقبلة التى لم تعمل، أو العدول قبل العمل بعد الالتزام و الأخذ، فذهب إلى عدم الجواز مطلقاً فى الأوّل، و عدم الجواز فى الأخيرين إن قلنا بأنّ التقليد هو الالتزام و الأخذ، و الجواز إن قلنا بأنّه نفس العمل مستنداً إلى الفتوى.

و وجّهه فى الأوّل بأنّه لا مجال له للعدول بعد العمل بالواجب المخيّر، لعدم إمكان تكرار صرف الوجود و امتناع تحصيل الحاصل، و ليس كلّ زمان قيداً للأخذ بالفتوى، حتّى يقال: إنّه ليس باعتبار الزمان المتأخّر تحصيلًا للحاصل، بل الأخذ بالمضمون أمر واحد ممتدّ يكون الزمان ظرفاً له بحسب الأدلّة.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۹۶

نعم يمكن إفادة التخيير فى الأزمنة المتأخّرة بدليل آخر يفيد التخيير فى الاستدامة على العمل الموجود و رفع اليد عنه و الأخذ بالآخر، و إذ هو ليس فليس. و إفادته بأدلّة التخيير فى إحداث الأخذ بهذا أو ذاك ممتنع، للزوم الجمع بين لحاظين متنافيين، نظير الجمع بين الاستصحاب و القاعدة بدليل واحد. و لا يجرى الاستصحاب؛ لأنّ التخيير بين الإحداثين غير ممكن الجرّ إلى الزمان الثانى، و بالنحو الثانى لا حالة سابقة له، و الاستصحاب التعليقى لفتوى الآخر غير جار؛ لأنّ الحجّية المبهمة السابقة صارت معيّنة فى المأخوذ، و زالت قطعاً، كالملكية المشاعة إذا صارت مفروزة. و وجه الأخيرين بهذا البيان بعينه إن قلنا: إنّ المأمور به فى مثل قوله:

«فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا»

«۱» و غيره هو العمل الجوانحى، أى الالتزام و البناء العقلى، و إن قلنا: بأنّه العمل، فلا إشكال فى بقاء الأمر التخييرى فى كلا القسمين بلا محذور، و مع فقد الإطلاق لا مانع من الاستصحاب «۲»، انتهى ملخّصاً من تقرير بحثه.

أقول: ما يمكن البحث عنه فى الصورة الاولى هو جواز تكرار العمل بعد الإتيان به مطابقاً لفتوى الأوّل، و أمّا البحث عن بقاء التخيير و كذا جواز العدول بعنوانهما، فأمر غير صحيح؛ ضرورة أنّ التخيير بين الإتيان بما أتى به و العمل بقول الآخر ممّا لا معنى له، و طرح العمل الأوّل و إعدامه غير معقول بعد

---

(۱)- كمال الدين: ۴۸۴/ ۴، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۴۰، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۹.

(۲)- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: ۷۱۶- ۷۱۷، كتاب البيع، المحقّق الأراكى ۲: ۴۷۱- ۴۷۵.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۹۷

الوجود حتّى يتحقّق ثانياً موضوع التخيير، و كذا لا يعقل العدول بحقيقته بعد العمل، فلا بدّ و أن يكون البحث ممحّضاً فى جواز العمل بقول الثانى بعد العمل بقول الأوّل.

قد يقال بعدم الجواز؛ لأنّ الإتيان بأحد شقّى الواجب التخييرى موجب لسقوط التكليف جزماً، فالإتيان بعده بداعويّة الأمر الأوّل، أو باحتمال داعويّته، أو بداعويّة المحتمل، غير معقول، و مع العلم بالسقوط لا معنى لإجراء الاستصحاب، لا استصحاب الواجب التخييرى، و هو واضح، و لا جواز العمل على طبق الثانى، لفرض عدم احتمال أمر آخر غير التخييرى الساقط، و كان الظاهر من تقريرات بحث شيخنا ذلك.

و فيه: إنّ ذلك ناشٍ من الخلط بين التخيير فى المسألة الفرعيّة و المسألة الاصوليّة فإنّ ما ذكر وجيه فى الأوّل دون الثانى، لأنّ الأمر التخييرى فى الثانى لا نفسيّة له، بل لتحصيل الواقع بحسب الإمكان بعد عدم الإلزام بالاحتياط، فمع الإتيان بأحد شقّى التخيير فيه، يبقى للعمل بالآخر مجال واسع و إن لم يكن المكلّف ملزماً به، تخفيفاً عليه.

نعم لو قلنا بحرمة الاحتياط أو بالإجزاء فى باب الطرق و لو مع عدم المطابقة، لكان الوجه ما ذكر، لكنّهما خلاف التحقيق.

و بهذا يظهر: أنّ استصحاب جواز الإتيان بما لم يأت به، لا مانع منه لو شكّ فيه.

نعم لا يجرى الاستصحاب التعليقى؛ لأنّ التعليق ليس بشرعى.

و أمّا الصورتان الأخيرتان بناءً على كون التقليد الالتزام و العقد القلبى، فقياسهما على الصورة الاولى مع الفارق، لإمكان إبطال الموضوع و إعدامه

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۹۸

بالرجوع عن الالتزام و عقد القلب، فصار حينئذٍ موضوعاً للأمر بإحداث الأخذ بأحدهما من غير ورود الإشكال المتقدّم- من لزوم الجمع بين اللحاظين- عليه، و ليس الكلام هاهنا فى إطلاق الدليل و إهماله، بل فى إمكانه بعد الفراغ عن فرض الإطلاق.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّ ما أفاده رحمه الله من أنّ الالتزام و عقد القلب أمر وجدانى ممتدّ، إذا حصل فى زمان لا يعقل حدوثه ثانياً، غير وجيه؛ لأنّ الالتزام بعد انعدام الالتزام الأوّل إحداث لا إبقاء، لامتناع إعادة المعدوم.

هذا مع قطع النظر عن حال الأدلّة إثباتاً، و إلّا فقد مرّ «۱» أنّه لا دليل لفظى فى باب التقليد يمكن الاتّكال عليه فضلًا عن الإطلاق بالنسبة إلى حال التعارض بين فتويين، و إنّما قلنا بالتخيير للشهرة و الإجماع المنقولين و هما معتبران فى مثل تلك المسألة المخالفة للقواعد، و المتيقّن منهما هو التخيير الابتدائى؛ أى التخيير قبل الالتزام.

و التحقيق: عدم جريان استصحاب التخيير و لا الجواز، لاختلاف التخيير الابتدائى و الاستمرارى موضوعاً و جعلًا، فلا يجرى استصحاب شخص الحكم، و كذا استصحاب الكلّى، لفقدان الأركان فى الأوّل، و لكون الجامع أمراً انتزاعيّاً لا حكماً شرعياً و لا موضوعاً ذا أثر شرعى، و ترتيب أثر المصداق على استصحاب الجامع مثبت، و لا فرق فى ذلك بين استصحاب جامع التخييرين أو جامع الجوازين الآتيين من قبلهما.

---

(۱)- تقدّم فى الصفحة ۴۶۹.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۴۹۹

فصل فى اختلاف الحى و الميّت فى مسألة البقاء

إذا قلّد مجتهداً كان يقول بوجوب الرجوع إلى الحى فمات، فإن غفل المقلّد عن الواقعة و لوازمها و رجع عنه بتوهّم جواز تقليده فى الرجوع فلا كلام إلّا فى صحّة أعماله و عدمها. و إن تذكّر بعدم جواز تقليده فى ذلك، فإنّه أيضاً تقليد للميّت، أو تحيّر و رجع إلى الحى فى هذه المسألة و كان هو قائلًا بوجوب البقاء، فمع تقليده من الحى فيها يجب عليه البقاء فى سائر المسائل.

و أمّا فى هذه المسألة الاصولية، فلا يجوز له البقاء؛ لأنّه قلّد فيها الحى و لا تحيّر له فيها حتّى قلّد عن الميّت، و لا يجوز للمفتى الحى الإفتاء بالبقاء فيها؛ لكون الميّت على خطأ عنده، فلا يشكّ حتّى يجرى الاستصحاب.

و كذا لا يجوز له إجراء الاستصحاب للمقلّد، لكونه غير شاكّ فيها، لقيام الأمارة لديه، و هى فتوى الحى، بل لا يجرى بالنسبة إليه و لو مع قطع النظر عن فتوى الحى، لأنّ المجتهد فى الشبهات الحكميّة يكون مشخصاً لمجارى الاصول، و أمّا الأحكام- اصوليّةً أو فرعيّة- فلا اختصاص لها بالمجتهد، بل هى مشتركة بين العالم و الجاهل، فحينئذٍ لو رأى خطأ الميّت و قيام الدليل على

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۵۰۰

خلافه فلا محالة يرى عدم جريان الاستصحاب، لاختلال أركانه، و هو أمر مشترك بينه و بين جميع المكلّفين.

و بما ذكرناه تظهر مسألة اخرى، و هى أنّه: لو قلّد مجتهداً فى الفروع، فمات، فقلّد مجتهداً يرى وجوب الرجوع فرجع إليه فمات، فقلّد مجتهداً يرى وجوب البقاء يجب عليه الرجوع إلى فتوى المجتهد الأوّل، لقيام الأمارة الفعليّة على بطلان فتوى الثانى بالرجوع، فيرى أنّ رجوعه عن الميّت الأوّل كان باطلًا، فالميزان على الحجّة الفعليّة؛ و هى فتوى الحى.

و القول بجواز البقاء على رأى الثانى برأى الثالث غير صحيح؛ لأنّ الثالث يرى بطلان رأى الثانى فى المسألة الاصوليّة، و عدم صحّة رجوع المقلّد عن تقليد الأوّل، فقامت عند المقلّد فعلًا أمارة على بطلانه، فلا معنى لبقائه فيها.

و أمّا شيخنا العلّامة أعلى اللّه مقامه- بعد نقل كلام شيخنا الأعظم قدس سره من كون المقام إشكالًا و جواباً نظير ما قيل فى شمول أدلّة حجّية خبر الثقة لخبر السيّد بعدم حجّيته، و أجاب عنه بمثل ما أجاب فى ذلك المقام، و بعد بيان الفرق بين المقامين بأنّه لم يلزم فى المقام التخصيص المستهجن و اللغو و المعمّا؛ لعدم عموم صادر عن المعصوم فيه- قال ما ملخّصه:

المحقّق فى المقام فتوى: أنّه لا يمكن الأخذ بكليهما، لأنّ المجتهد بعد ما نزّل نفسه منزلة المقلّد فى كونه شاكّاً رأى هنا طائفتين من

الأحكام ثابتتين للمقلّد، إحداهما: فتوى الميّت فى الفروع، و ثانيتهما: الفتوى فى الاصول الناظرة إلى الفتاوى فى الفروع و المسقطة لها عن الحجّية، فيرى أركان الاستصحاب فيهما تامّة.

ثمّ قال: لا محيص من الأخذ بالفتوى الاصوليّة، فإنّه لو اريد فى

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۵۰۱

الفرعيّة استصحاب الأحكام الواقعيّة فالشكّ فى اللاحق موجود دون اليقين السابق؛ أمّا الوجدانى فواضح، و أمّا التعبّدى فلارتفاعه بموت المفتى، فصار كالشكّ السارى، و إن اريد استصحاب الحكم الظاهرى الجائى من قبل دليل اتّباع الميّت، فإن اريد استصحابه مقيّداً بفتوى الميّت فالاستصحاب فى الاصوليّة حاكم عليه، لأنّ الشكّ فى الفروعيّة مسبّب عن الشكّ فيها، و إن اريد استصحاب ذات الحكم الظاهرى و جعل كونه مقول قول الميّت جهة تعليليّة فاحتمال ثبوته إمّا بسبب سابق، فقد سدّ بابه الاستصحاب الحاكم، أو بسبب لاحق فهو مقطوع العدم، إذ مفروض الكلام صورة مخالفة فتوى الميّت للحى.

نعم، يحتمل بقاء الحكم الواقعى، لكن لا يكفى ذلك فى الاستصحاب، لأنّه مع الحكم الظاهرى فى رتبتين و موضوعين، فلا يكون أحدهما بقاءً للآخر، لكن يجرى استصحاب الكلّى بناءً على جريانه فى القسم الثالث.

و إن اريد استصحاب حجّية فتاوى الفرعيّة فاستصحاب الحجّية فى الاصوليّة حاكم عليه، لأنّ شكّه مسبّب عنه، لأنّ عدم حجّية تلك الفتاوى أثر لحجّية هذه، و ليس الأصل مثبتاً، لأنّ هذا من الآثار الثابتة لذات الحجّة الأعمّ من الظاهريّة و الواقعيّة.

ثمّ رجع عمّا تقدّم و اختار عدم جريان الاستصحاب فى الاصوليّة، فإنّ مقتضى جريانه الأخذ بخلاف مدلوله، و مثله غير مشمول لأدلّة الاستصحاب، فإنّ مقتضى الأخذ باستصحاب هذا الفتوى، سقوط فتاويه عن الحجّية، و مقتضى سقوطها الرجوع إلى الحى، و هو يفتى بوجوب البقاء، فالأخذ بالاستصحاب فى الاصوليّة- التى مفادها عدم الأخذ بفتاويه فى الفرعيّات- لازمه الأخذ فى الفرعيّات بها.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۵۰۲

و هذا باطل، و إن كان اللزوم لأجل الرجوع إلى الحى لا لكون مفاد الاستصحاب ذلك؛ إذ لا فرق فى الفساد بين الاحتمالين.

هذا مضافاً إلى أنّ المسؤول عنه فى الفرعيّات المسألة الاصوليّة؛ أعنى من المرجع فيها، فلا ينافى مخالفة الحى للميّت فى نفس الفروع مع إفتائه بالبقاء فى المسألة الاصوليّة، و أمّا الفتوى الاصوليّة فنفسها مسئول عنها و يكون الحى هو المرجع فيها، و فى هذه المسألة لا معنى للاستصحاب بعد أن يرى الحى خطأ الميّت، فلا حالة سابقة حتّى تستصحب «۱»، انتهى.

و فيه محالّ للنظر:

منها: أنّ الاستصحاب فى الأحكام الواقعية فى المقام لا يجرى و لو فرض وجود اليقين السابق، لعدم الشكّ فى البقاء، فإنّ الشكّ فيه إمّا ناشٍ من احتمال النسخ أو احتمال فقدان شرط أو وجدان مانع، و الكلّ مفقود. بل الشكّ فيه ممحّض فى حجّية الفتوى و جواز العمل بها، و إنّما يتصوّر الشكّ فى البقاء إذا قلنا بالسببيّة و التصويب.

و منها: أنّ حكومة الأصل فى المسألة الاصوليّة عليه فى الفرعيّة ممنوعة؛ لأنّ المجتهد إذا قام مقام المقلّد- كما هو مفروض الكلام- يكون شكّه فى جواز العمل على فتاوى الميّت فى الاصول و الفروع، ناشئاً من الشكّ فى اعتبار الحياة فى المفتى، و جواز العمل فى كلّ من الطائفتين مضادّ للآخر و مقتضى جواز كلٍّ، عدم جواز الآخر.

و لو قيل: إنّ مقتضى إرجاع الحى إيّاه إلى الميّت سببيّة شكّه فى الاصوليّة.

---

(۱)- كتاب البيع، المحقّق الأراكى ۲: ۴۸۸- ۴۹۳.

الاجتهاد و التقليد (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۵۰۳

قلنا: هذا خلاف المفروض، و إلّا فلا يبقى مجال للشكّ له فى هذه المسألة، ففرض الشكّ فيما لم يقلد عن الحى فيها.

هذا مضافاً إلى أنّ مطلق كون الشكّ مسبّباً عن الآخر، لا يوجب التحكيم، كما قرّرنا فى محلّه «۱» مستقصى، و ملخّصه: أنّ وجه تقدّم الأصل السببى أنّ الأصل فى السبب منقّح لموضوع دليل اجتهادى ينطبق عليه بعد التنقيح، و الدليل الاجتهادى بلسانه حاكم على الأصل المسبّبى، فإذا شكّ فى طهارة ثوب غسل بماء شكّ فى كرّيته فاستصحاب الكرّية ينقّح موضوع الدليل الاجتهادى الدالّ على أنّ ما غسل بالكرّ يطهر، و هو حاكم على الأصل المسبّبى بلسانه.

و إن شئت قلت: إنّه لا مناقضة بين الأصل السببى و المسبّبى، لأنّ موضوعهما مختلفان، و المناقض للأصل المسبّبى إنّما هو الدليل الاجتهادى بعد تنقيح موضوعه حيث دلّ بضمّ الوجدان و تطبيقه على الخارج «أنّ هذا الثوب المغسول بهذا الماء طاهر» و الاستصحاب فى المسبّبى مفاده «أنّ هذا الثوب المشكوك فى نجاسته و طهارته نجس» و معلوم أنّ لسان الأوّل حاكم على الثانى.

و توهّم: أنّ مقتضى الأصل السببى هو ترتيب جميع آثار الكرّية على الماء، و منها ترتيب آثار طهارة الثوب.

مدفوع أوّلًا: بأنّ مفاد الاستصحاب ليس إلّا عدم نقض اليقين بالشكّ، فإذا شكّ فى كرّية ماء كان كرّاً لا يكون مقتضى دليل الاستصحاب إلّا التعبّد بكون الماء كرّاً، و أمّا لزوم ترتيب الآثار فبدليل آخر و هو الدليل الاجتهادى.

---

(۱)- الاستصحاب، الإمام الخمينى قدس سره: ۲۴۳- ۲۴۶.

و الشاهد عليه- مضافاً إلى ظهور أدلّته- أنّ لسان أدلّته فى استصحاب الأحكام و الموضوعات واحد، فكما أنّ استصحاب الأحكام ليس إلّا البناء على تحقّقها لا- ترتيب الآثار، فكذلك استصحاب الموضوعات. نعم لا بدّ فى استصحابها من دليل اجتهادى ينقّح موضوعه بالاستصحاب.

و ثانياً: بأنّ لازم ذلك عدم تقدّم السببى على المسبّبى، فإنّ قوله: «كلّما شككت فى بقاء الكرّ فابنِ على طهارة الثوب المغسول به» لا يقدّم على قوله:

«إذا شككت فى طهارة الثوب الكذائى فابنِ على نجاسته» و لا يراد باستصحاب نجاسة الثوب سلب الكرّية، حتّى يقال: إنّ استصحاب النجاسة لا يسلبها إلّا بالأصل المثبت، بل يراد إبقاء النجاسة فى الثوب فقط، و لا يضرّ فى مقام الحكم الظاهرى التفكيك بين الآثار، فيحكم ببقاء كرّية الماء و بقاء نجاسة الثوب المغسول به.

إذا عرفت ذلك اتّضح لك عدم تقدّم الأصل فى المسألة الاصوليّة على الفرعية، لعدم دليل اجتهادى موجب للتحكيم، و مجرّد كون مفاد المستصحب فى الاصوليّة «أنّه لا- يجوز العمل بفتاوى عند الشكّ» لا يوجب التقدّم على ما كان مفاده «يجوز العمل بفتاوى الفرعية لدى الشكّ» فإنّ كلًّا منهما يدفع الآخر و ينافيه.

و ممّا ذكرناه يظهر النظر فى ما أفاده من حكومة استصحاب حجّية الفتوى فى المسألة الاصوليّة على استصحاب حجّيتها فى المسائل الفرعيّة، فإنّ البيان و الإيراد فيهما واحد لدى التأمّل. هذا مضافاً إلى ما تقدّم «۱» من عدم جريان

---

(۱)- تقدّم فى الصفحة ۴۷۸.

استصحاب الحجّية؛ لا العقلائيّة منها و لا الشرعيّة.

و منها: أنّ ما أفاده من تقديم الأصل فى الفتوى الاصوليّة و لو اريد استصحاب الحكم الظاهرى بجهة تعليليّة، غير وجيه و إن قلنا بتقديم الأصل السببى فى الفرض المتقدّم على الأصل المسبّبى؛ لأنّ نفى المعلول باستصحاب نفى العلّة مثبت و إن كانت العلّة شرعيّة، فإنّ ترتّب المسبّب على السبب عقلى و لو كان السبب شرعيّاً.

نعم لو ورد دلیل علی «أنّه إذا وجد ذا وجد ذاک» لا یکون الأصل مثبتاً، کقوله: «إذا غلی العصیر أو نشّ حرم» و هو فی المقام مفقود.

و منها: أنّ بنائه علی جریان استصحاب الکلّی الجامع بین الحکم الظاهری و الواقعی غیر وجیه:

أمّا أوّلًا: فلما مرّ من عدم الشکّ فی بقاء الحکم الواقعی.

و ثانیاً: أنّه بعد فرض حکومة الأصل السببی علی المسبّبی یسقط الحکم الظاهری، و بسقوطه لا دلیل فعلًا علی ثبوت الحکم الواقعی، لسرایة الشکّ إلی السابق کما مرّ منه قدس سره فلا یقین فعلًا علی الجامع بینهما، فاستصحاب الکلّی إنّما یجری إذا علم بالجامع فعلًا و شکّ فی بقائه، و هو غیر نظیر المقام الذی بانعدام أحد الفردین ینعدم الآخر من الأوّل، إذ ینعدم الدلیل علی ثبوته من الأوّل، هذا مع الغضّ عن الإشکال فی استصحاب الجامع فی الأحکام کما مرّ منّا کراراً.

و منها: أنّ إنکاره جریان الاستصحاب فی المسألة الاصولیّة، معلّلًا بأنّه یلزم من جریانه الأخذ بخلاف مفاده، و مثله غیر مشمول لأدلّته، غیر وجیه؛ لأنّ مفاد الاستصحاب هو سقوط حجّیة الفتاوی الفرعیّة، و هو غیر

الاجتهاد و التقلید (معتمد الأصول)، ج۲، ص: ۵۰۶

اعتبار فتاواه و لا لازمه ذلک و لا الأخذ بفتوی الحی، لإمکان العمل بالاحتیاط بعد سقوطها عن الحجّیة.

و بالجملة: سقوط الفتاوی عن الحجّیة أمر جاء من قبل الاستصحاب، و الرجوع إلی الحی أمر آخر غیر مربوط به و إن کان لازم الرجوع إلیه البقاء علی قول المیّت. و العجب أنّه قدس سره تنبّه علی هذا الإشکال و لم یأت بجواب مقنع.

و لو ادّعی انصراف أدلّة الاستصحاب من مثل المقام لکان انصرافها عن الأصل السببی و عن الأصلین المتعارضین أولی، لأنّ إجراء الاستصحاب للسقوط أسوأ حالًا من إجرائه فی مورد کان المکلّف ملزماً بالأخذ بدلیل آخر مقابل له فی المفاد. و الحلّ فی الکلّ أنّه لا فرق بین ورود دلیل لخصوص مورد من تلک الموارد و بین ما شملها بإطلاقه، و الإشکال متّجه فیها علی الأوّل لا الثانی.

و منها: أنّ ما ذکره أخیراً فی وجه عدم جریان الاستصحاب فی المسألة الاصولیّة من أنّ المفتی الحی کان یری خطأ المیّت، إنّما یصحّ لو کان المفتی أراد إجراء الاستصحاب لنفسه، و قد فرض فی صدر المبحث أنّه نزّل نفسه منزلة العامّی فی الشکّ فی الواقعة، و التحقیق هو ما عرفت من عدم جریان الأصل- لا بالنسبة إلی المفتی و لا بالنسبة إلی العامّی- فی المسألة الاصولیّة.

خمینی، سید روح اللّه موسوی، الاجتهاد و التقلید (معتمد الأصول)، در یک جلد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران - ایران، اول، ۱۴۲۰ ه ق

تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلّامة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آبادی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّة" للتحرّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطَتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة)

تحتَ عنايـة سـماحة آيـة الله الحـاجّ السيّد حسن الإمـاميّ – دامَ عِزّهُ – و مـع مساعَـدَةِ جمـعٍ من خِرّيجى الحـوزات العلميّـة و طلاـب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشـّباب و عموم النـاس إلى التّحَرّى الأـدَقّ للمسائـل الدّينيّـة، تخليف المطـالب النّافعـة – مكـانَ البَلاـتيثِ المبتذلـة أو الرّديئـة – فى المحـاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسـيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّـلام – بباعث نشـر المعارف، خـدمات للمحققين و الطّلاّب، توسـعة ثقافـة القراءة و إغناء أوقات فراغـة هُواةِ برامِـج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشـّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشـرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّـه يُمكِن تسـريعُ إبراز المَرافِق و التسـهيلاتِ– فى آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم – مِن جِهةٍ اُخرَى.

– من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثـّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمىّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائى/"بناية "القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵–۲۳۵۷۰۲۳– (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِي الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم - إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ وليّ التوفيق.

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