



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

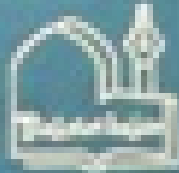
اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



التزكيات والسبلات

في

أحوالنا القلبية

ومحاث دُورنا خارج القعر

أبي محمد عثمان بن الوليد بن محمد بن يحيى

جلد کلی

دار الفروق

1432ھ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البرهان السديد فى الاجتهاد والتقليد: رشحات دروسنا خارج الفقه

كاتب:

آيت الله العظمى محمد باقر موحدى نجفى

نشرت فى الطباعة:

دار التفسير

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٧	البرهان السديد فى الاجتهاد والتقليد: رشحات دروسنا خارج الفقه
١٧	اشاره
١٧	المجلد ١
١٨	الاهداء
٢٠	مقدمه:
٢١	الفصل الأول: قيمه العلم ومطلوبيته ذاتا وعرضا وكيفيه وجوب التعلّم
٢١	قيمه العلم ومطلوبيته ذاتا وعرضا:
٢٢	علم الإجمالى بالتكليف:
٢٣	معرفة الأحكام الفرعيه.
٢٣	اشاره
٢٤	١ - الوجوب النفسى لتعلّم الأحكام:
٢٥	٢ - الوجوب الغيرى:
٢٩	٣ - الوجوب الطريقي:
٣٠	ولكنّ هذا القول غير تام أيضا، لأنّه:
٣١	الوجوب الشرعى الإرشادى:
٣٢	وخلصه الكلام فى مسأله وجوب تعلّم الأحكام ما يلى:
٣٤	مصدر التشريع فى الإسلام:
٣٦	فهذه الآيه
٤٠	ثلاثه وعشرون عاما فى مكه المكرمه والمدينه المنوره:
٤٠	إتمام الحجّه الإلهيه:
٤٣	مرجعيه الثقلين:
٤٤	أمواج الفتن:
٤٦	تطور الأحكام ودخول عنصر الاجتهاد والتقليد:

٤٧	عدم مشروعيه العقل:
٥٣	توضيح المقال حول القياس والعمل بالظاهر وبطلانهما:
٦٢	قانون الملازمه:
٦٣	صفوه الكلام:
٦٥	الكلام النفسى:
٦٦	بطلان الكلام النفسى:
٦٨	الفصل الثانى: بيان القواعد الكليه للأحكام الشرعيه الوارده فى الكتاب و...ومشروعيه مدرسه الاجتها وهذه مقوله الإخباريين
٦٨	اشاره
٦٩	مشروعيه الاجتهاد المصطلح ومنابعها:
٧٠	عليه حيث يقول صلى الله عليه و آله فى حجّه الوداع:
٧٠	جمع الجوامع:
٧١	الطرق والامارات الشرعيه:
٧٢	الحجّه الشرعيه بنصّ منابع الأحكام على أربعة أقسام:
٧٣	شرائط حجّه الروايات:
٧٤	رساله العقل:
٧٨	عدم حجّيه الإجماع المنقول:
٨١	تاريخ الإجتهد والتقليد:
٨٢	حضور المعصوم عليه السلام :
٨٦	الدفاع عن المظلوم:
٨٧	عصر إمامه الحسنين عليهما السلام :
٨٨	الظلم على الدين:
٨٩	عصر حضور الصادقين عليهما السلام :
٩١	مقوله الإخباريين:
٩٤	نقد ومناقشه مقوله الإخباريين:
٩٨	الوجوب النفسى:
٩٩	الوجوب الطريقي:

- الوجوب الغيرى: ١٠٠
- الوجوب التخييري: ١٠١
- التوضيح لمقوله الإخباريين: ١٠٢
- مشروعيه الاجتهاد: ١٠٧
- القواعد الكليه للأحكام فى الكتاب والسنة: ١١٠
- قاعده «لا حرج»: ١١٢
- قاعده «لا ضرر»: ١١٢
- قاعده «اليد والضمآن»: ١١٤
- قاعده «الحل»: ١١٤
- قاعده «الاستصحاب»: ١١٥
- قاعده البراءه الشرعيه والعقليه: ١١٧
- قاعده لزوم الوفاء بالعهد: ١١٧
- قاعده القضاء: ١١٩
- قاعده الصلح: ١١٩
- قاعده تكافؤ المسلمين: ١١٩
- قاعده نفى الغرر: ١٢٠
- قاعده الجب: ١٢٠
- قاعده لا تعاد: ١٢٠
- قاعده التجاوز والفراغ: ١٢١
- قاعده ديه أعضاء الإنسان: ١٢٢
- تعليم الجاهل وتذكير العالم: ١٢٣
- تتمه ونتيجه: ١٢٤
- الكافلون لأيتام آل محمد صلى الله عليه و آله: ١٢٧
- فضيله العالم ومقامه يوم القيامة: ١٢٩
- المربى والحافظ للدين: ١٣٠
- الفصل الثالث: عدم جواز الإفتاء بغير علم ولا كتاب ولا هدى ١٣٣

- ١٣٣ حرمة الافتاء بدون علم: -
- ١٣٤ الروايات الناهيه عن الافتاء بغير علم: -
- ١٣٧ الروايات الناهيه: -
- ١٣٩ الأهم والمهم: -
- ١٤١ الفصل الرابع: تعريف ماهيه الاجتهاد لغه واصطلاحا، ومناقشه تعاريف الاجتهاد
- ١٤١ تعريف الاجتهاد: -
- ١٤٧ توهم باطل: -
- ١٤٧ التعريف اللغوى: -
- ١٤٨ التعريف الاصطلاحى للاجتهاد: -
- ١٤٩ بطلان التصويب: -
- ١٥٠ وهذا التعريف بدوره لا يخلو من اشكال وضعف، لأنه : -
- ١٥٢ تعريف الشيخ البهائى: -
- ١٥٢ ولكن يرد على هذا التعريف اشكالات متعدده : -
- ١٥٣ تعريف الميرزا القمى: -
- ١٥٤ نقد ومناقشه: -
- ١٥٥ اشتراط القوه القدسيه والعداله: -
- ١٥٦ شرط التنفيذ: -
- ١٥٨ نقض الغرض وعدم قابليه القابل: -
- ١٦٠ التعريف الخامس: -
- ١٦٠ وهكذا نرى أنه ذكر فى هذا البيان تعريفين للاجتهاد: -
- ١٦٢ التعريف السادس: -
- ١٦٤ نقد ومناقشه: -
- ١٧٠ الفصل الخامس: تقسيم الاجتهاد إلى: مطلق ومتجزى بالفعل والقوه... -
- ١٧٠ اشاره .
- ١٧٠ أقسام الاجتهاد -
- ١٧٢ أركان الاستصحاب: -

١٧٣	اختلاف الموضوع:
١٧٤	السيريه العقلانيه:
١٧٧	الأدله اللفظيه:
١٨٠	تفصيل البحث:
١٨٣	التفقه فى عصر حضور المعصوم عليه السلام :
١٨٥	الجابر والكاسر:
١٨٦	رجوع العامى إلى واجد الملكه:
١٨٦	انصراف أدله جواز التقليد:
١٨٩	دوران الأمر بين التعيين والتخير:
١٩٠	إن أصاله التعيين يمكن تصويرها بنحوين:
١٩٤	الحكم المترتب على المجتهد المطلق:
١٩٤	الحكومه والكشف:
١٩٥	الفقيه الانفتاحى والانسدادى:
١٩٧	مقدمات الانسداد:
٢٠٠	نظريه المرحوم الكمبانى رحمه الله :
٢٠١	نقد ومناقشه:
٢٠٧	التفصيل:
٢١١	نقد ومناقشه:
٢١٤	تنفيذ القضاء:
٢١٥	نقد ومناقشه:
٢١٨	وقد أُجيب عن هذه الشبهه بثلاثه أنحاء :
٢٢٠	مقتضى الضروره:
٢٢١	الولاية الإلهيه:
٢٢٣	النفس التنزليه:
٢٢٨	الفصل السادس: الاجتهاد المطلق والمتجزى والأحكام المترتبه عليهما
٢٢٨	اشاره

٢٢٩	المجتهد المتجزي
٢٣٢	التجزي في الاجتهاد ثبوتاً وإثباتاً
٢٣٤	كتاب التكوين والتدوين
٢٣٩	تقليد المتجزي
٢٤٢	أدله المجوزين
٢٤٣	نقد ومناقشه
٢٤٧	وطبعاً هذا الاستدلال أيضاً محل تأمل واشكال، لوجوه:
٢٥٠	وقد ذكروا في جواز تقليد المتجزي توفر شروط منها :
٢٥٠	عدم الردع عن السيره
٢٥٢	مقام القضاء:
٢٥٥	الجهه الرابعه: نفوذ قضاء المتجزي وعدمه
٢٥٧	الفصل السابع:انفتاح باب الاجتهاد ومبانيه وبطلان نظريه انسداد باب الاجتهاد
٢٥٧	مباني الاجتهاد
٢٥٨	يمكن بيان المسأله بشكل عام من جهتين :
٢٥٩	علم الصرف والنحو:
٢٥٩	علم اللغه:
٢٦٠	علم الفلسفه والكلام:
٢٦٠	علم التفسير:
٢٦١	علم الأصول:
٢٦٢	علم الرجال:
٢٦٤	العنايه الإلهيه لتحصيل الاجتهاد:
٢٦٦	علم المنطق:
٢٦٨	معرفه المناهب:
٢٧٠	معرفه فتاوى المشهور:
٢٧٣	علم المعانى والبيان:
٢٧٤	انفتاح باب الاجتهاد:

٢٧٥	آيه التطهير وامتيياز الأئمه المعصومين عليهم السلام :
٢٧٨	التخطئه والتصويب:
٢٧٩	مقوله التصويب:
٢٨٢	بطلان التصويب:
٢٨٦	توضيح المقال:
٢٨٩	نظريه الإماميه:
٣٠٨	نقد ومناقشه:
٣١٤	قضاء وولايه المتجزى:
٣١٦	عدم تنفيذ قضاء المقلد:
٣٢٠	النتيجه :
٣٢٦	بطلان القول بانسداد باب الاجتهاد:
٣٣١	فهرست المطالب
٣٤٤	المجلد ٢
٣٤٤	اشاره
٣٤٤	هويه الكتاب
٣٤٤	الاهداء
٣٤٥	الفصل الثامن
٣٤٥	اشاره
٣٤٥	ماهيه التقليد:
٣٤٦	المعنى اللغوى:
٣٤٧	المعنى العرفى:
٣٤٩	التقليد فى اصطلاح الفقهاء:
٣٥١	نقد ومناقشه:
٣٥٢	اسقاط جميع التكاليف:
٣٥٥	معنى التقليد فى مدلول الروايات:
٣٥٩	عدم جواز التقليد فى أصول الدين:

- ٣٧٠ وجوب شكر المنعم:
- ٣٧١ مقوله التفصيل:
- ٣٧٢ نقد ومناقشه:
- ٣٧٨ الفصل التاسع
- ٣٧٨ اشاره
- ٣٧٨ الأدله اللبّيّه والعقليه على جواز التقليد:
- ٣٨١ رجوع الجاهل إلى العالم فطري:
- ٣٨٤ دليل الإنسداد على مشروعيه التقليد:
- ٣٨٤ نقد ومناقشه:
- ٣٩٢ مشروعيه التقليد بدليل الإجماع:
- ٣٩٣ حجّيه الإجماع على قاعده اللطف:
- ٣٩٥ نقل السبب والمسبب:
- ٣٩٩ سيره العقلاء لإثبات مشروعيه التقليد:
- ٤٠٠ عدم الردع عن السيره:
- ٤٠٩ الفصل العاشر
- ٤٠٩ اشاره
- ٤٠٩ آيه النفر:
- ٤١٥ عدم دلالة آيه النفر على جواز التقليد:
- ٤١٩ آيه السؤال من أهل الذكر:
- ٤٢٠ نقد ومناقشه:
- ٤٢٥ معنى أهل الذكر في القرآن الكريم:
- ٤٢٤ معنى أهل الذكر لغه واصطلاحا:
- ٤٣٠ أهل الذكر في الكتاب والسنة:
- ٤٣٥ معطيات آيه السؤال:
- ٤٣٩ الفصل الحادى عشر
- ٤٣٩ اشاره

- ٤٤٠ الاستدلال بالروايات على جواز التقليد:
- ٤٥٣ حاصل استدلال على مشروعيه التقليد:
- ٤٥٥ أما الاستدلال بآيه النفر فيرد عليه:
- ٤٥٧ النتيجة:
- ٤٦٤ ثمره البحث:
- ٤٦٧ تعميم الحجته:
- ٤٦٨ الفصل الثاني عشر: شروط المجتهد وتنفيذ الاجتهاد -
- ٤٦٨ الحياه
- ٤٦٩ نقد ومناقشه:
- ٤٧٤ التمسك بالاطلاق:
- ٤٧٥ والجواب على هذا الاستدلال:
- ٤٧٥ الجواب أخص من المدعى:
- ٤٧٨ استصحاب حجته الرأي:
- ٤٨٢ نقد ومناقشه:
- ٤٨٦ اصاله التعيين:
- ٤٨٨ سيره العقلاء على عدم اشتراط الحياه:
- ٤٩٠ اطلاق أدله التعليم والتعلم من العالم:
- ٤٩٢ مانعيه الإجماع:
- ٤٩٩ جواز البقاء على تقليد الميت:
- ٥٠٢ التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه:
- ٥٠٥ الأصل العملي:
- ٥٠٧ الحيثيه التعليليه والتقيديه:
- ٥١٥ اختلاف الفتاوى في المسأله:
- ٥١٨ سيره المتشرعه على جواز تقليد الميت:
- ٥١٩ نقد ومناقشه:
- ٥٢٦ الفصل الثالث عشر: أحكام العدول من الحي إلى الحي

- أحكام العدول: ٥٢٦
- نقد ومناقشه: ٥٢٧
- الاستصحاب: ٥٢٧
- كلام الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله : ٥٣١
- نقد ومناقشه: ٥٣١
- كلام المرحوم الكمباني: ٥٣٣
- مستند التنجيز والاعدار في الإفتاء: ٥٣٧
- التخيير الابتدائي والاستمراري: ٥٤٠
- القائلين بالجواز استدلوا لذلك بوجهين : ٥٤٠
- عدم جواز العدول: ٥٤٢
- سببيه الاماره: ٥٤٢
- النتيجه : ٥٥٢
- أدله القول بعدم جواز العدول: ٥٥٤
- الفصل الرابع عشر: شرط الأعلميّه في الإفتاء والقضاء ٥٥٩
- الأعلميّه: ٥٥٩
- توضيح ذلك: ٥٦٥
- السيره العقلانيه: ٥٦٨
- الملازمه بين القضاء والإفتاء: ٥٦٩
- عدم اشتراط الأعلميّه: ٥٧٣
- نقد ومناقشه: ٥٧٣
- دليل الإتسداد: ٥٧٦
- سيره المتشرعه: ٥٧٨
- الأصل العملي: ٥٨٢
- تنافي الاطلاقين: ٥٨٦
- الشك في المخالفه: ٥٩٠
- الأصل الموضوعي واستصحاب عدم الازلي: ٥٩٣

٥٩٤	الفحص فى الشبهه الحكميه:
٥٩٨	عصر الأئمه عليهم السلام :
٦٠٢	مقتضى القاعده:
٦٠٤	لزوم الفحص:
٦٠٨	التخيير فى صورته تساوى المجتهدين فى العلم:
٦١٠	الحكم بالتخيير ثبوتاً واثباتاً:
٦١٤	الأورعيه:
٦٢٢	الفصل الخامس عشر
٦٢٢	اشاره
٦٢٣	العداله:
٦٣٠	ماهيه العداله والفسق:
٦٤١	الإيمان:
٦٤٥	الرجوليه:
٦٤٨	السيره العقلائييه:
٦٥٠	الرجوع فى مسائل الحج:
٦٥٠	الفرق بين نقل الروايه والفتوى:
٦٥٤	الخطابات القانونيه:
٦٦١	المروه:
٦٦٢	العقل:
٦٦٤	البلوغ:
٦٦٦	المنزل والمنزل عليه:
٦٦٩	قياس غير المعصوم بالمعصوم:
٦٦٩	الحرية:
٦٧١	الاجتهاد المطلق:
٦٨١	نقد ومناقشه:
٦٨٨	تنبيهات وتذيل

التنبیه الأول : ٦٨٨

التنبیه الثاني : ٦٩٠

التنبیه الثالث : ٦٩٢

التنبیه الرابع : ٦٩٤

التنبیه الخامس : ٦٩٦

التنبیه السادس : ٧٠٣

فهرست المطالب ٧٠٥

تعريف مركز ٧١٧

سرشناسه : موحدى نجفى، محمدباقر، ۱۳۳۴ -

عنوان و نام پديدآور : البرهان السديد فى الاجتهاد والتقليد: رشحات دروسنا خارج الفقه / محمد باقر موحدى نجفى ؛ [تهيه كنده] الحوزة العلمية فى قم المقدسه.

مشخصات نشر : قم: دار التفسير، ۱۴۲۹ق.= ۱۳۸۷ -

مشخصات ظاهرى : ج.

شابك : ۶۰۰۰۰ ريال: دوره ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۱۰۲-۹-؛ ج. ۱. ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۱۰۰-۵-؛ ۶۰۰۰۰ ريال: ج. ۲: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲-۱۰۱

وضعيت فهرست نویسى : برون سپارى.

يادداشت : عربى.

يادداشت : ج. ۲ (چاپ اول: ۱۴۲۹ق.= ۱۳۸۷).

يادداشت : كتابنامه.

موضوع : اجتهاد و تقليد

موضوع : اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : حوزه علميه قم

رده بندى كنگره : BP۱۶۷/م۸ب۴ ۱۳۸۷

رده بندى ديويى : ۲۹۷/۳۱

شماره كتابشناسى ملي : ۱۲۵۰۰۴۹

ص: ۱

سیدی ومولای أبوالحسن الإمام أميرالمؤمنین صلی اللہ علیک وعلى

آبائک وأبنائک الطیین الطاهرین هذه جهودی بضاعه مزجاء بین یدیک متواضعه بذلتها فی سبیل خدمه الدین الحنیف وتخلید
تراث العلمی

وفقه أهل البیت علیهم السلام یامدافع رساله السماویه ومعدن العلم والحکمه الإلهیه وأخو صاحب الشریعه الخالده ووصیه
المنصوب ولا- آراها متناسبه وذلك المقام الرفع وأرانی مقصرا وقاصرا غیر أن الهدایا علی قدر مهديها فتفضل علیّ یاسیدی
ومولای بالقبول فإنه غایه المأمول

وما توفیقی إلا باللّٰه العلی العظیم علیه توکلت وإلیه أنبت وبه أستعین

محمد باقر الموحدی النجفی

ص: ۲

الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين

قال الله تبارك وتعالى فى القرآن الكريم:

«فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١).

وقال تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي» (٢).

وقال تعالى: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (٣).

أما بعد فإن موضوع البحث ومحل النقض والابرام هو ما يتصل بشمره

علم الأصول، وهى مسأله «الاجتهاد والتقليد» وما يرتبط بهما من

استلزامات شرعيه وعقليه والتى سنقوم باستعراضها فى مطاوى هذه الدراسات الفقيهه إن شاء الله تعالى.

قبل الخوض فى المقصود وايضاح تلك المسائل المهمه والثمره الاصوليه نشير إجمالاً تحت عنوان المدخل والمقدمه إلى مسؤوليه الإنسان من حيث وظائف العبوديه الإلهيه للمولى الحقيقى الله سبحانه

تعالى عقلاً وشرعاً، وعلماً وعملاً، إذن فلا بد أن يودى ذلك المسؤوليه أمام العقل والشرع وإلا هو ظالم ومتعدّ على حق المولى وحدود الله تبارك وتعالى:

«وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَـَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (٤).

والظلم محكوم وفاعله مستحق للعقوبه شرعاً وعقلاً... هذا المدخل

ص: ٣

١- سورة التوبه، الآيه ١٢٢.

٢- سورة الذاريات، الآيه ٥٦.

٣- سورة الروم، الآيه ٣٠.

٤- سورة البقره : الآيه ٢٢٩.

مشمول على ثلاثه فصول: اللهم وفقنا لأداء مسؤوليتنا العظيمة والوصول إلى حقيقه الأمر فإنك خير ناصر ومعين.

الموحدى النجفى ١٥ / رمضان المبارك / ١٤٢٨

الفصل الأول: قيمه العلم ومطلوبيته ذاتا وعرضا وكيفيه وجوب التعلّم

قيمه العلم ومطلوبيته ذاتا وعرضا:

إنّ العلم، كما ورد التصريح بذلك فى الآيات والروايات الشريفه، مطلوب بالذات وبالعرض، فمن جهه كونه يوجب كمال النفس، وكمال النفس مطلوب بالذات كما قام عليه البرهان والوجدان فطلب العلم مطلوب بالذات، ومن جهه أخرى فإنّ للعلم قيمه بالعرض أيضا فيما يمثّله من واسطه لكشف المجهولات، وبديهي أنّ الشئ الذى له قيمه نفسه وغيره فإنّ مطلوبيته تتضاعف بدرجة كبيره.

إنّ القرآن الكريم فى أول سوره نزلت على نبي الإسلام لى الله عليه وآله (سوره العلق) يقرر فى بحث معرفه التوحيد والمعاد أنّ الله تعالى علّم الإنسان بالقلم، ويقول:

«أَقْرَأْ بِسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * أَلَمْ نَكْرِمْ *

ص: ٤

الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (١).

ويقول في سورة الأنبياء:

«فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (٢).

«فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...».

وكذلك ورد في الروايات الشريفة، التي تعتبر شارحه ومفسِّره للقرآن الكريم، ما يؤكد أهميه العلم والعالم حيث ورد في الحديث الشريف:

«اطلب العلم من المهد إلى اللحد» و«طلب العلم فريضة على كل مسلم» (٣).

علم الإجمالي بالتكليف:

وعلى أيه حال فإنَّ الإنسان وبحكم قانون العبوديه وقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل وقاعده لزوم شكر المنعم عقلاً، ينبغي عليه تعلم الأحكام الإلهيه سواءً في دائره الشبهات الحكميه أو في غير الشبهات الحكميه، لأنَّ الإنسان المفطور العاقل بعد الإيمان أنَّ الله مالك كل شئ وخالق الكون والإنسان لديه علم إجمالي بالتكليف وبوجود أحكام الزاميه في الشريعه الإسلاميه. ومعلوم أنَّ ترك تعلم الأحكام الشرعيه يستوجب تفويت الحكم الإلهي ويستلزم العقاب والضرر، وكذلك يفضى إلى كفران النعم الإلهيه والمواهب الرحمانيه. ودفع الضرر وشكر المنعم

وإطاعه المولى تعتبر من الأمور الواجبه عقلاً وفطره، لأنَّ في المقام لا يحصل الشكر بإطاعه المولى سبحانه وتعالى وأيضاً لا يدفع الضرر إلا بإطاعه المولى وامتثال أحكامه.

ثم إنَّ هذه المعرفه تاره تكون في مورد أصول الدين، من قبيل معرفه الله والتوحيد ومعرفه النبوه والإمامه ومعرفه المعاد ممَّا يجب على الإنسان بالوجوب النفسى وتكون المعرفه فيها مطلوبه بالذات، وهذا يعنى أنَّ معرفه أصول الدين ليست أمر مقدمى ولها موضوعيه يقوم بها الإنسان في واقع الحياه وبذلك تخرج هذه المعرفه عن دائره

ص: ٥

١- سورة العلق، الآيه ١ - ٥.

٢- سورة الأنبياء، الآيه ٧.

٣- وسائل الشيعه، ج ١٨، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى.

وأما البحث في معرفة الأحكام الفرعية التي يجب تعلمها فطرةً وعقلًا فإن موضوع البحث فيها هو: أن وجوب تعلم هذه الأحكام الشرعية من أي سنخ من الوجوب؟ هنا ذكرت أقوال مختلفة في مقام الجواب عن هذا السؤال:

١ - إنَّ تعلّم هذه الأحكام الإلهية واجب بالوجوب النفسى.

٢ - إنَّ هذا الوجوب لتعلّم الأحكام الشرعية طريقى بداعى تنجيزاً وتعذير تلك الأحكام فى صورته الاصابه وعدم إصابه الواقع.

٣ - إنَّ وجوب تعلّم الأحكام يمثّل وجوباً مقديماً وغيرىاً للعمل

بالأحكام الإلهية وتطبيقها على مستوى الممارسه.

٤ - إنَّ وجوب تعلّم الأحكام هو وجوب عقلى وإرشادى، لأنّ العقل يحكم بوجوب دفع الضرر والعقاب وبالتالي يوجب تعلّم الأحكام الإلهية.

وما ذكر فى سياق الآيات والروايات الشريفه من وجوب تعلّم الأحكام هو بيان إرشادى لما حكم به العقل فى مرتبه سابقه.

وبالرغم من أنّ اقتضاء ظاهر الأدله فى وجوب التعلم وما يستنبط من الآيات والروايات من قبيل آيه النفر وآيه السؤال من أهل الذكر، هو أنّ هذه النصوص تدلّ على الوجوب النفسى للتعلم والأحكام، وكذلك ما ورد فى الروايات من قبيل: طلب العلم فريضه على كل مسلم، واطلب العلم من المهدي إلى اللحد، يقتضى الوجوب النفسى للتعلم كما ذهب إلى ذلك المقدّس الإردبيلى رحمه الله أيضاً(١)

ولكن فى مقام الإثبات مع وجود بعض الموانع لا يمكن استظهار

ص: ٦

الوجوب النفسى لتعلم الأحكام من هذه الآيات والروايات الشريفة كما سيتضح إن شاء الله.

١ - الوجوب النفسى لتعلم الأحكام:

لقائل أن يقول: إن مقتضى الآيات والروايات الواردة فى هذه المسألة هو الوجوب النفسى لتعلم الأحكام الإلهية.

والجواب: بالرغم من أن مقتضى الآيات والروايات هو الدلالة على الوجوب النفسى للتعلم، ولكن هذا الوجوب النفسى فى مقام الإثبات يواجه موانع متعددة، ومع وجود هذه الموانع لا يمكن القول بالوجوب النفسى للتعلم، ومن ذلك:

١ - على القول بالوجوب النفسى للتعلم فإذا ترك المكلف تعلم الأحكام الشرعية فحينئذ يجب القول بتعدد العقاب وذلك بوجود عقاب لمجرد ترك العمل نفس الأحكام الإلهية، ولا ريب فى وجود مثل هذا العقاب على ترك الحكم الإلهى، والعقاب الآخر يترتب على ترك الواجب النفسى أى ترك التعلم، لأن وجوب التعلم حسب الفرض وجوب نفسى، وترك الوجوب النفسى يترتب عليه العقاب، إذن فالإجماع الذى يقرر عدم تعدد العقاب هو تعلم هو تعدد العقاب، وبالرغم من أن تعدد العقاب غير محال عقلاً ولكنه خلاف الإجماع الذى يقرر عدم تعدد العقاب على ترك حكم شرعى واحد من الوجوب أو الحرام.

٢ - إذا قلنا بالوجوب النفسى للتعلم فإنه لا وجه حينئذٍ للقول بأن الاحتياط عدل الاجتهاد والتقليد، لأنه إذا قلنا إن تعلم الأحكام واجب نفسى من طريق الاجتهاد والتقليد فحينئذٍ يكون الاحتياط الذى يقع عدل الاجتهاد والتقليد، واجبا نفسيا أيضا، لأن المكلف فى مورد العمل

بالوظائف الشرعية والأحكام الدينية إما أن يكون مجتهدا أو مقلداً أو محتاطا، فإذا كان تعلم الأحكام الإلهية من خلال الاجتهاد والتقليد واجبا بالوجوب النفسى، فيجب أن يكون الاحتياط أيضا واجبا بالوجوب النفسى، لأن الاحتياط قسيم للاجتهاد والتقليد، والحال أن جوب الاحتياط غير نفسى، لأن مورد الاحتياط هو احتمال وجوب التكليف على الإنسان، والمكلف هنا يحتاط فى امثال التكليف اتيان محتمل

الوجوب وترك محتمل الحرمة بحكم وجوب دفع الضرر المحتمل، سواء فى مورد الشبهه الوجوبيه أم الشبهه التحريميه فإن المكلف لا علم له بالحكم، وعندما لا يكون لديه علم بالحكم فلا يمكن القول بأن وجوب

الاحتياط في مورد الشبهه وجوب نفسى.

نعم، بعد العمل بالاحتياط يحصل لدى المكلف اليقين والعلم بامتنال التكليف وهذه مسأله أخرى غير ما نحن فيه، لا أنه حين العمل والامتنال في مورد الشبهه يكون للمحتاط علم بالتكليف، والإنسان المحتاط في مقام العمل جاهل بتفاصيل الأمور به فهو يتحرك في مقام الامتنال من موقع حساب احتمالات التكليف وبعد الامتنال يعلم بأنه قد جاء بالحكم الواقعي، والعلم بالامتنال بعد العمل يختلف عن أصل الاحتياط أنه واجب بالوجوب النفسى ولكن في مورد الاحتياط الذى يستوجب تكرار العمل يحتمل أن يكون قصد الوجه في العباده معتبر فى التكليف، والاحتياط هنا يوجب فوت الواجب، ومع وجود هذا الاحتمال كيف يمكن القول بأن وجوب الاحتياط نفسى: «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».

٣ - إذا قلنا بالوجوب النفسى للتعلم فسوف نواجه التنافى مع ظاهر الروايات التى تدلّ على مؤاخذه تارك الأحكام الإلهيه يوم القيامة، فيقال الفصل الأول: قيمة العلم ومطلوبته ذاتا وعرضا وكيفيه وجوب التعلم والتفقه...

له يوم القيامة: هلا علمت؟ فيقول: ما عملت، فيقال له: هلا تعلمت؟ (١).

وظاهر هذه الروايه أنّ تارك الحكم الإلهي يسأل يوم القيامة عن العمل ويقال له: هلا عملت؟ وهذا الظهور يدلّ على وجوب العقوبه على ترك العمل بالأحكام الإلهيه وترك الامتنال لا أنّ العقاب على ترك التعلم، فإذا كان تعلم الأحكام واجبا بالوجوب النفسى، فلا بدّ أن يكون سؤال

الملائكه: هلا- تعلمت؟ وحينئذٍ فمقتضى الوجوب النفسى للتعلم يتنافى مع ظاهر الروايات التى تقول هلا عملت؟ وظاهر هذه الروايات يدلّ على أنّ العقوبه إنّما تكون على ترك العمل بالتكليف لا على ترك التعلم.

النتيجه: حتى لو قلنا فى مسأله وجوب التعلم أنّ ظاهر الأدله من الآيات والروايات هو الوجوب النفسى للتعلم ولكن فى مقام الإثبات فإنّ هذا القول يواجه موانع متعدده، ولذلك لا يعتمد على القول بالوجوب النفسى للتعلم.

٢ - الوجوب الغيرى:

القول الآخر: أنّ وجوب التعلم وجوب مقدمى وغيرى من أجل العمل بالأحكام الشرعيه. وهذا القول غير تام أيضا، لأنه:

أولاً: بالنسبه لوجوب المقدمه هناك بحث فى أنه: هل أنّ وجوب المقدمه وجوب شرعى أم وجوب عقلى فقط؟ والكثير من الأصحاب

ص: ٨

١- تفسير البرهان، ج ١، ص ٥٦٠، الطبعة الجديده نقلاً عن أمالى الشيخ المفيد رحمه الله .

ومن العلماء المتأخرين (كصاحب المحاضرات آية الله الخوئي رحمه الله والشيخ المظفر) ذهبوا إلى الوجوب العقلي للمقدمه،
وحيثُ فلا- يوجد وجوب غيرى مولوى للمقدمه، وعندما لا يكون الوجوب مولوى لا يمكن القول بأنّ التعلّم واجب بالوجوب
المقدمى الشرعى.

ثانيا:على فرض القول بالملازمه بين وجوب ذى المقدمه ووجوب المقدمه، وقلنا على هذا الأساس بأنّ وجوب المقدمه شرعى
وقلنا إنّ تعلّم الأحكام من طريق الاجتهاد أو على أساس وجوب التقليد بمقتضى أدله جواز الاجتهاد وجواز التقليد، واجب
بالوجوب الغيرى والمقدمى من

أجل العمل بالأحكام الشرعيه، فإنّه لا يمكن الالتزام بذلك، لأنّ الاجتهاد والتقليد يقعان فى عرض الاحتياط عملاً وأنّ المكلف
فى مورد العمل بالتكليف الإلهى إمّا أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً وأنّ العمل بالاحتياط حينئذٍ لا يكون واجبا بالوجوب
المقدمى، ولم يقل أحد أنّ وجوب الاحتياط هنا وجوب مقدمى وغيرى من قبيل الوجوب المولوى، لأنّ وجوب الاحتياط ليس
وجوباً شرعياً بل هو وجوب إرشادى وعقلى على أساس قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل، أو قاعده حق الطاعه، وعندما لا
يكون للاحتياط وجوبه غيرى ومقدمى، فكيف يمكن القول بأنّ الاجتهاد والتقليد، اللذين يقعان عدلاً للاحتياط، واجبان

بالوجوب المقدمى؟

ثالثاً:نفرض أنّ مقدمه الواجب واجبه بالوجوب الشرعى الغيرى، فإنّ هذه المقدمه الواجبه بالوجوب الشرعى هى المقدمه
الوجوديه للأحكام كالوضوء بالنسبه للصلاه، وارجاع مقدمه الصبحه إلى المقدمه الوجوديه التى هى فى مقام الامتثال كالصلاه
بدون وضوء، لا- تتحقق، والمكلف غير قادر شرعاً على امتثال التكليف والإتيان بالصلاه بدون وضوء، فعلى فرض أنّ مقدمه
الواجب واجبه بالوجوب الغيرى فإنّها المقدمه الوجوديه لا- مطلق المقدمات، حيث إنّ تعلّم الأحكام لا- يعتبر مقدمه وجوديه
للأحكام ولا مقدمه وجوبيه للأحكام، أمّا كونه ليس مقدمه وجوديه للأحكام فلاّ الامتثال وإتيان التكليف الشرعى ممكن من
طريق الاحتياط مجزٍ شرعاً، فمن لا- يتحرك على مستوى تحصيل العلم بالأحكام من طريق الاجتهاد ولا من طريق التقليد بل
يعمل بالاحتياط وربّما لا يورثه العمل بالاحتياط العلم بواقع الأحكام الشرعيه، لا العلم التفصيلى ولا العلم الإجمالى. وإن كان من
جمله موارد الاحتياط هو وجود العلم الإجمالى بالتكليف.

على أيّ حال فإنّ عنوان احتمال التكليف فى مورد الاحتياط يأتى به المكلف بعنوان رجاء المطلوبيه وبأمل أن يحقق التكليف
فى واقع العمل، وبعد الامتثال ربّما يحصل له العلم بالإتيان فى مورد الاحتياط، وإلاّ فإنّه حين الاحتياط يحتمل التكليف ولا علم
له بواقع التكليف، مثلاً إذا سلّم على شخص وكان ذلك الشخص جاهلاً بوجوب ردّ السلام، ولكنّه قام بجواب ردّ السلام بدون
الالتفات إلى وجوب الردّ اجتهاداً أو تقليداً، فحينئذٍ يسقط عنه التكليف الشرعى، لأنّه قد عمل بوظيفته الواقعيه.

وكذلك بالنسبه للموارد التى يكون فيها المكلف جاهلاً بالوجوب، إمّا جاهل قاصر أو مقصّر، ولكن مع ذلك يعمل بالتكليف
الشرعى فإنّه يقع صحيحاً ومجزياً، لأنّه قد ارتكب ما يخالف الاجتهاد والتقليد لا ما يخالف العمل بالوظيفه الواقعيه، وهنا قد
تحرك الجاهل على مستوى العمل بالوظيفه الشرعيه بدون أن يكون له علم بوجوب العمل بهذا التكليف، ومن هنا فإنّ عمل
التارك لتعلّم موارد الاجتهاد والتقليد والاحتياط إذا كان عمله مطابقاً للواقع صحيح لأنّه لم يرتكب مخالفه للحكم الواقعي.

وهكذا في مسأله تعلم الأحكام حيث إنّه لا يعتبر مقدمه وجوبيه

ص: ٩

للأحكام، لأنَّ وجوب الأحكام يعتمد على نفس أدله الأحكام من قبيل:

«وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ» (١)

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...» (٢).

«وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...» (٣)

حيث إنَّ هذه النصوص تثبت وجوب الصلاة والصوم والحج وما إلى ذلك، وحينئذ لا توجد وجوب تعلّم هذه الأحكام مقدّمه دخيله في وجوب الأحكام، (الصلاة والصوم)، وعلى هذا الأساس لا يمكن القول بأنَّ وجوب التعلّم وجوب مقدمى وغيرى للأحكام.

ص: ١٠

١- سورة العنكبوت، الآية ٤٥.

٢- سورة البقره، الآية ١٨٣

٣- سورة آل عمران، الآية ٩٧.

رابعاً: على فرض القول بأنّ وجوب التعلّم وجوب غيرى ومقدمى فإنّ ذلك يستلزم الدور، لأنّ معرفه الأحكام ووجوب التعلّم يتوقف على الأحكام نفسها لأنّه لا بدّ من وجود حكم حتى يكون تعلّمه واجباً، ومن جهه أخرى فإنّ وجوب التعلّم بحسب الفرض يمثّل مقدمه وجوديه ووجوبيه، يعنى أنّ وجوب الحكم متوقف على وجوب التعلّم (المقدمه)

وهذا دور محال.

خامساً: بالنسبه للمكلّف الجاهل بالأحكام والذى يعمل بالاحتياط فإنّه عمله هذه يقع مجزياً، وعليه كيف يمكن القول بأنّ وجوب التعلّم مقدمه وجوديه ووجوبيه للحكم؟

سادساً: إنّ وجوب التعلّم الغيرى والمقدمى مخالف لبرهان الاشتراك فى التكليف، وبرهان الاشتراك فى التكليف يقرر بالإجماع أنّ الأحكام مشتركه فى الواقع بين العالم والجاهل، إذن فوجوب الأحكام لا يختص بالعالم حتى يمكن القول بأنّ وجوب التعلّم يعتبر مقدمه للعمل بالأحكام

الشرعيه.

النتيجه: إنّ القول بالوجوب الغيرى لتعلّم الأحكام لا- يمكن المساعده عليه، وامتنال الأحكام لا- يتوقف على وجوب التعلّم ولا توجد مقدميه بين العلم والعمل.

٣ - الوجوب الطريقي:

القول الثالث: أنّ وجوب التعلّم وجوب طريقي، بمعنى أنّ تعلم الأحكام واجب، لأنّه طريق لتنجز الواقع والإتيان بالتكليف الواقعى الذى يمكن التوصل إليه بواسطه معرفه الأحكام، فعندما يصيب الواقع فإنّ الحكم الواقعى الإلهى يكون منجزاً وفعلياً على المكلّف ويجب إمتثاله.

وإن لم يصب الواقع فإنّ هذا المكلّف يكون معذوراً عند المولى لجهله

ص: ١١

بالتكليف، وعلى هذا الأساس فإنّ وجوب التعلّم بدافع تنجيز الواقع وحفظ الواقع هو وجوب طريقي، من قبيل الوجوب الطريقي للامارات الشرعيه المعتبره (كخير الواحد وظواهر القرآن).

ولكنّ هذا القول غير تام أيضا، لأنّه:

أولاً: إنّ وجوب التعلّم من طريق تحصيل الاجتهاد أو من طريق وجوب التقليد بملاك تنجيز الواقع لا وجه له، لأنّ المنجز للواقع هو العلم الإجمالي بالتكليف أو احتمال ثبوت التكليف الواقعي أو منجزه الواقع بالأدله القائمه على التكليف، فعندما يصل الإنسان إلى مرحله البلوغ فإنّه مع الالتفات يحصل لديه علم إجمالي بوجود أحكام إلزاميه على المكلفين في الشريعه الإسلاميه، لأنّ الله تعالى قد وهب للناس العقل، وهذا العقل يدرك بأنّه مسؤول في مقابل مولاه الحقيقي الخالق لعالم الوجود وأنّ الإنسان ليس كالحوانات والبهائم التي ليست لها المسؤوليه والتكليف، إذن فنحن نعلم بالإجمال بوجود أحكام إلزاميه في الشريعه المقدسه حيث تقرر وجود أحكام في الوجوب والحرمة في ذمه المكلفين، وهذا العلم الإجمالي بالتكليف هو المنجز للتكليف الواقعي، ولا معنى حينئذٍ لوجوب تعلّم الأحكام مرّه ثانيه من أجل تنجيز الواقع، وبعبارة أخرى: المنجز لا ينجز ثانيا، إذن فالمنجز للواقع هو العلم

الإجمالي بالتكليف أو احتمال ثبوت التكليف الواقعي أو ما قامت عليه الامارات على إثبات التكليف، أو ثبوت حق الطاعة للمولى لا وجوب تعلّم الأحكام.

ثانياً: يمكننا تحصل الواقع من خلال العمل بالاحتياط ولا حازه حينئذٍ للقول بوجوب التعلّم من طريق الاجتهاد أو التقليد.

ثالثاً: إنّ وجوب تعلم الأحكام من خلال الاجتهاد والتقليد يعدّ عدلاً وقسيماً للاحتياط، ووجوب الاحتياط ليس وجوباً طريقياً، وإلاّ فالمكلف الذي يعمل بوظيفته الواقعيه لا من طريق التقليد والاجتهاد ولا من طريق الاحتياط، فإنّ عمله على هذا الأساس يوفى لا يكون مجزياً، والحال إذا عمل المكلف بوظيفته الواقعيه وامثل تكليف المولى فحتى لو كان جاهلاً

بالواقع فإنّ امتثاله لهذا التكليف سيكون مجزياً قطعاً، مثلاً إذا سلّم شخص على آخر، وكان هذا الشخص جاهلاً بوجود ردّ السلام، ولكنّه بالرغم من عدم علمه بوجوب ردّ السلام، قام برّد السلام على الأول، فعمله هذا لم

يكن ناشئا من اجتهاد ولا من تقليد ولا بداعي الاحتياط، وكان جاهلاً

بالحكم الواقعي في وجوب ردّ السلام، ولكنّ ردّه للسلام وقع مطابقاً للواقع فحينئذٍ سيكون عمله هذا مجزياً للتكليف الواقعي.

إذن فامتنال الأحكام الإلهية غير منوط بالاجتهاد أو التقليد أو

الاحتياط، ومن هنا كان عمل التارك للاجتهاد والتقليد والتارك للاحتياط صحيحاً ومجزياً إذا وقع مطابقاً للواقع، لأنه لم يفوت الحكم الواقعي عليه وإن ترك الاجتهاد والتقليد، فلو قلنا أنّ وجوب التعلم ومعرفة الأحكام هو وجوب طريقي فينبغي أن لا يكون عمل التارك للاجتهاد التقليد والتارك للاحتياط مجزئاً، لأنه لم يمثل الحكم الشرعي الواقعي من هذا الطريق، والحال أنّ عمله إذا كان مطابقاً للواقع فيكون مجزئاً كما قلنا. وعليه لا يكون وجوب الاحتياط طريقياً لأنّ ملاك الوجوب الطريقي للاحتياط هو تنجيز الواقع والعمل بالواقع، والواقع منجزٌ بوجود العلم الإجمالي وباحتمال التكليف لا. أنّ الاحتياط منجز للواقع وأنّ العمل بالاحتياط بداعي احتمال الأمر الواقعي بعد الامتنال موجب للعلم بسقوط التكليف ولا أنّ الاحتياط موجب لتنجيز التكليف.

وكذلك فإنّ وجوب الاحتياط بملاك العذر للواقع غير تام، لوجود القاطع بإتيان الواقع في مورد الاحتياط، لأنّ معنى الاحتياط هو أن يعمل المكلف بشكل يقطع معه بإتيان التكليف الواقعي ولا يحتمل مخالفته الواقع. فعندما لا يكون وجوب الاحتياط طريقياً، فكذلك وجوب عدليه وهما: الاجتهاد والتقليد سوف لا يكون طريقياً أيضاً، وإلا لا يعقل أن

يكون أحدهما عدلاً للآخر.

النتيجة: أنّ وجوب تعلم ومعرفة الأحكام ليس وجوباً نفسياً، ولا وجوب مقدّمى وغيرى، ولا وجوب طريقي شرعي. وهنا نصل إلى القسم الرابع وهو أن يكون وجوب التعلم إرشادياً، وهو ما نقول به في هذه المسألة.

الوجوب الشرعي الإرشادي:

القول الآخر في مورد وجوب تعلم الأحكام، أنّ وجوب تعلم الأحكام الإلهية إرشادي وعقلي، لأنّ كل مكلف يعلم إجمالاً بوجود أحكام إلزامية وجوبية وتحريمية في الشريعة الإسلامية النازلة من قبل الله تعالى، واشتغال الذمّة اليقينية يستدعي براءة الذمّة اليقينية، وحينئذٍ يجب معرفة الأحكام الإلهية اجتهاداً أو تقليداً أو احتياطاً وإمتثالها، فإذا لم يتعلم

الأحكام الشرعية فسيؤدى ذلك تفويت الأحكام الإلهية، وتفويت الأحكام يستلزم العقاب والضرر، وحينئذٍ يجب العمل بقانون وجوب دفع الضرر اليقيني بل وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً، ومن هنا يكون تعلم الأحكام الإلهية واجبا والعمل على امتثالها وتحصيل فراغ الذمه منها.

إنَّ الوجوب الإرشادي حتى لو كان بصورة إنشاء المولى فهو فى الحقيقة إخبار وإعلام، فعندما تصرح آية النفر المباركة: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...» (١). بشكل إنشاء وبيان حكم مولى يدل على وجوب النفر والهجره من أجل التفقه وتعلم الأحكام الشرعية ولكنها فى الحقيقة عبارته عن بيان وإعلان عن هذا الحكم العقلى، الذى يقتضى وجوب التعلم بحكم العقل بمناط دفع الضرر المحتمل ولزوم شكر المنعم وكذلك بمناط أن اشتغال الذمه بالتكليف الإلهى اليقيني يستدعى فرغ الذمه اليقيني، وبيان آخر أن الإنسان بما هو يكون متشعرا يعلم إجمالاً بتوجه تكاليف فعلية شرعية إليه، فيجب عليه بمقتضى حكم العقل اطاعه المولى التى لا يتحقق إلا بامتثال تلك التكاليف الثابتة له، أن يسعى لتحصيل المعرفة بها، فيجب عليه تعلمها لفحص عن أدلتها من الكتاب والسنة والإجماع إذا تمكن من الفحص وإلا- يجب عليه تقليد من يطمئن إليه من المجتهدين أو العمل بالاحتياط، إذن فوجوب تعلم الأحكام من

طريق التقليد أو الاجتهاد أو الاحتياط هو وجوب تخيرى عقلى حيث

يتحرك المكلف فى مورد فهم الأحكام الإلهية الواجبه عليه فى مورد غيرالعقليات والضروريات من الدين كوجوب الصوم والصلاه والحج من

خلال الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، ويعمل بوظيفته الواقعيه والفعلية

لتحصيل الأمن من العقاب ويؤدى تكليفه الشرعيه العقليه.

وخلصه الكلام فى مسأله وجوب تعلم الأحكام ما يلى:

١- إنَّ وجوب تعلم الأحكام ليس وجوبا نفسيا أو غيريا أو طريقيا، ولا يمكن القول إنَّ وجوب الاجتهاد فى الأحكام الشرعيه للمجتهد، أو وجوب تقليد المجتهد هو وجوب نفسى أو وجوب غيرى، وإلا- كان عمل تارك الاجتهاد والتقليد باطل، وليس كذلك كما تم توضيحه آنفا، مضافا

إلى عدم وجود دليل على الوجوب النفسى للاجتهاد والتقليد، والأدله على الوجوب النفسى للأحكام تواجه موانع عديده و...

ص: ١٤

٢ - إنّ الأحكام الواقعيه إنّما تكون منجزه على المكلف بملا-ك العلم الإجمالى أو باحتمال ثبوت التكليف الواقعى أو بملاك أدله وجوب الأحكام، أو بكل هذه الملاكات الثلاثه ووجوب حق الطاعه.

إن قلت: لا- يوجد لدى المكلف علم إجمالى بالتكليف فى بدايه الأمر، وربّما يكون أو يحصل للمكلف علم تفصيلى بوجوب أكثر الأحكام وحينئذٍ سينحل العلم الإجمالى، ويتمّ فى موارد الشك بالتكليف اجراء البراءه أو الاستصحاب بعدم التكليف.

الجواب: أولاً: إنّ أدله البراءه العقليه والنقلية قاصره عن استيعاب أطراف العلم الإجمالى، لأنّ ذلك يستلزم التناقض.

ثانياً: وعلى فرض انحلال العلم الإجمالى فى الشبهه الحكميه، فالبراءه لا تجرى قبل الفحص، لأنّ احتمال وجود التكليف الواقعى منجزٌ وعليه يجب إمتثال الأمر بالتكليف الشرعى ولو الاحتمالى على أساس قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل وبقاعده شكر المنعم وبحكم أنّ اطاعه

المولى واجبه فطره وعقلاً، أو بلحاظ العلم الوجدانى بتكاليف المولى من قبيل الموارد الضروريات واليقينيات أو بالاجتهاد أو بالتقليد أو بالاحتياط، فكل واحده منها تمثّل حجّه تخيريّه عقليه ممضاه من قبل الشارع وفى ذلك يتمّ امثال التكليف الشرعيه، وفى صورته ترك جميع

الابدال وترك جميع طرق الإمتثال فإنّ ذلك يؤدى إلى المخالفه الشرعيه ويستوجب العقاب... وبعباره أخرى، أنّه ثبت نقلاً وعقلاً- وجوب إمتثال حكم الله تعالى لوجود أدله التكليف أو بمناط العلم الإجمالى أو لاحتمال ثبوت الحكم الواقعى بالطرق المعتميره والممضاه شرعاً، وذلك الامتثال إيماناً أن يكون من خلال العلم الوجدانى بالتكليف، أو من خلال الاحتياط لو لم يكن هناك حرج، أو عن طريق الاجتهاد فى الأحكام بمقتضى أدله جواز الاجتهاد، أو عن طريق التقليد للمكلف من العوام بحكم أدله جواز التقليد.

٣ - عندما لا- تكون أدله وجوب تعلّم الأحكام قابله للحمل على الوجوب النفسى والوجوب الغيرى فإنّ ذلك يعنى ثبوت الوجوب الإرشادى بحكم العقل، فالعقل يوجب تعلّم الأحكام وإمتثالها بقاعده

وجوب دفع الضرر المحتمل والعقاب المحتمل وبقاعده لزوم شكر المنعم، فحينئذ يكون وجوب تعلم الأحكام إرشادياً بمعنى أن المكلف إذا ارتكب المخالفه بسبب الجهل بالواقع قبل التعلم فإن جهله هذا لا يكون معذراً لأن وجوب اطاعه المولى أمر فطرى وعقلى مطلقاً ولو في مورد التكليف المحتمل.

٤ - إن الاجتهاد والتقليد والاحتياط في مورد العلم الوجدانى بالأحكام كالضروريات واليقينيات «من قبيل وجوب الصلاه والصوم...» غير معقول، لأن اعتبار حججه الاجتهاد والتقليد حالها حال سائر الإمارات الشرعيه هي من قبيل الأحكام الظاهريه، وفي مورد العلم بالواقع لا وجه لاعتبار الحكم الظاهري، فهكذا العمل بالاحتياط بتيه الرجاء غير معقول مع وجود العلم الوجدانى والتفصيلي بالحكم الشرعى.

٥ - إن كل إنسان بمقتضى أدله إثبات التكليف يملك علماً إجمالياً بالتكليف الإلهي، وهذا العلم الإجمالى بالتكليف يستدعى فراغ الذمّه من التكليف الإلهي، وفراغ الذمّه يحتاج لتعلم الأحكام ومعرفتها لأن الإنسان بدون معرفه عاجز عن إتيان الأحكام الإلهيه، مضافاً إلى أن المكلف لو لم يتعلم الأحكام الشرعيه فإن ذلك من شأنه أن يؤدي إلى تفويت الأحكام الإلهيه، وهذا الجهل بالأحكام لا يكون معذراً بل سيكون مستحقاً للعقاب، ولذلك يجب عليه تعلم الأحكام الإلهيه وإمتثالها بحكم العقل ودفع الضرر والعقاب.

٦ - تبين ممّا تقدّم أنّ الجامع لوجوب التعلم بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط هو الوجوب التخييري العقلى لا الوجوب النفسى ولا الوجوب الطريقي ولا- الوجوب الغيرى، فالإنسان مكلف عقلاً- بالبحث فى الشبهات الحكميه من خلال الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط وتعيين وظيفته الفعلية، إلا- أن نقول بأن العلم الإجمالى ينحل بواسطة العلم الوجدانى والمتواترات القطعيه والإمارات المعبره بالأحكام، ففي هذه الصوره يمكن القول إن وجوب تعلم الأحكام طريقي... وهذه المقوله غير مقبوله لدينا كما قلنا.

مصدر التشريع فى الإسلام:

«شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ» (١)

إن التشريع عباره عن مجموعه قوانين وقواعد كليّه تتضمن أحكاماً جزئيه الغرض منها تنظيم الروابط الفرديه والاجتماعيه وعلاقه الإنسان

ص: ١٦

بالله وبالأفراد الآخرين ويتبين من خلالها الوظائف والحقوق لأفراد البشرية بعد العبادات والمعاملات والأخلاقيات فيما تمثله من مسؤوليه أمام الله تعالى وأمام عباد الله، والعمل بتلك القوانين يكفل للإنسان سعادته الدنيا والآخرة. والشريعة الإسلامية هي آخر قانون إلهي وأكمل شريعته سماويه صدرت من الله تعالى إلى البشر بواسطة نبي الإسلام محمد صلى الله عليه وآله وتمتع هذه الشريعة بنظام يشمل كافة مناحي الحياة وأبعادها وتفصيلها.

يقول الله تعالى: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ - وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ...» (١)

مع ذلك فالسؤال هو: ما هو مصدر مشروعيه التشريع الإسلامي والأحكام الإلهية؟

لا- شك أن المالكية والحاكمية المطلقة على التكوين والتشريع هي لله تعالى، كما تقول الآية المباركة: «أَلَا لِمَ الْخَلْقُ وَالْآءُْمُرُ...» (٢). أي الحاكمية

المطلقة لله على عالم التكوين وعالم التشريع، وكذلك قوله تعالى: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ» (٣). و«رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (٤) و«اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (٥) و«وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ...» (٦).

لقد كان مصدر تشريع الأحكام في صدر الإسلام هو الوحي، بمعنى أن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله كان يتلقى الأحكام من قبل الله تعالى بواسطة الوحي كما تقرر هذه الحقيقة الآيات الشريفة: «وَإِنَّكَ لَتَلَقِّي الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (٧) و«وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» (٨). أي يبينها للناس.

إذن ففي صدر الإسلام كان مصدر القوانين والأحكام الإلهية هو الوحي الذي كان ينزل على النبي الكريم صلى الله عليه وآله بهذه الأحكام وكان النبي لأكرم صلى الله عليه وآله يبين ذلك للناس سواء بالنسبة لأصول الدين حيث يقول: «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا». أم بالنسبة لأمر العبادات أم المعاملات أم الشؤون الاجتماعية

ص: ١٧

١- سورة النحل، الآية ٣٦.

٢- سورة الاعراف، الآية ٥٤.

٣- سورة يوسف، الآية ٦٧.

٤- سورة طه، الآية ٥٠.

٥- سورة النور، الآية ٣٥.

٦- سورة آل عمران، الآية ١٨٩.

٧- سورة النمل، الآية ٦.

٨- سورة النجم، الآية ٣ و ٤.

والاقتصادي والأخلاقية التي تمس حياة المسلمين في جميع الجوانب، ومن هنا فإن تاريخ الفقه الإسلامي يتزامن مع نزول الوحي، لأن نبي الإسلام كان مكلفاً بالتكاليف الإلهية والعمل بها، وآية النفر تبين هذه الحقيقة أيضاً: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١)،

فهذه الآيه

الشريفة تبين وجوب التفقه في الدين ووجوب النفر والرجوع إلى رسول الله صلى الله عليه وآله من بلاد المتفرقة منذ نزول الوحي.

تفويض بيان الأحكام للنبي صلى الله عليه وآله وللإمام عليه السلام :

ورد في اصول الكافي باب بعنوان «فرض النبي وفرض الأئمة» وأن الله تعالى فوض بيان أحكامه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام حيث يجب على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بيان الأحكام الإلهية للناس وبعده الأئمة المعصومين عليهم السلام .

وقد أمضى القرآن الكريم بشكل عام كلام النبي صلى الله عليه وآله وبيانه في قوله تعالى: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (٢) أي أن كل كلام يتكلم به النبي صلى الله عليه وآله ليس سوى وحيا إلهيا، ويقول في آية أخرى: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...» (٣).

ص: ١٨

- ١- سورة التوبة، الآية ١٢٢.
- ٢- سورة النجم، الآية ٣ و ٤.
- ٣- سورة الحشر، الآية ٧.

فالقرآن الكريم يبيّن هذه الحقيقة بعنوان كلى وقانون عام أنّ كل ما جاء به النّبى الأكرم صلى الله عليه وآله من أحكام وتشريعات فيجب عليكم أخذه والعمل به، وما نهاكم عنه فانتهوا وعليكم اجتنابه، وهكذا نرى أنّ نبي الإسلام صلى الله عليه وآله قد انطلق في حياته لبيان جميع ما نزل عليه منذ بدايه البعثه إلى النهايه وإلى كمال الدين الإسلامى سواء فى مورد أصول الدين أم فى مورد فروع الدين، أم فيما يتصل بالأخلاق والأحكام والقوانين الشرعيه الأخرى.

وقد أورد الشيخ الأنصارى رحمه الله فى أول بحث الرسائل (ص ٧ - ٨) فى باب القطع روايه عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «معاشر الناس ما من شىء يقربكم إلى الجنّة ويباعدكم عن النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شىء يباعدكم عن الجنّة ويقربكم إلى الناس إلّا وقد نهيتكم عنه»^(١)

ويذكر الشيخ الصدوق رحمه الله خطبه النّبى الأكرم صلى الله عليه وآله فى حجه الوداع فى عرفات فى آخر كتاب ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، وأنّ النّبى خطب هذه الخطبه وقال فى ضمنها بعد أن رفع يده اليمنى: أيها الناس أتعلمون ما فى يدي يمينى؟ فقالوا: لا يارسول الله. ثم رفع يده اليسرى فقال: هل تعلمون ما فى يد شمالى؟ قالوا: لا يارسول الله، الله ورسوله أعلم. فقال النّبى صلى الله عليه وآله بعد ذلك: أنّ أسامى السعداء منذ بدايه خلق الأولين والآخرين وآباءكم إلى يوم القيامة بيد اليمنى وأنّ أسامى الأشقياء وأبائهم من البدايه إلى النهايه فى يدي اليسرى.

الغرض أنّ هذه الحقائق قد بيّنها الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بجميع معانيها سواء فى دائره الهدايه التكوينيّه للبشر، أم فى ما يتصل بالحقائق فى دائره

ص: ١٩

الهداياه التشريعيه للبشريه، وقد فوض الله تعالى لنبى الإسلام صلى الله عليه وآله وكذلك للأئمه الأطهار عليهم السلام ، بيان ذلك: فمن هنا فالحكم الذى يبينه رسول الله صلى الله عليه وآله وإن لم يكن بشكل ألفاظ وكلمات القرآن الكريم فهذا الحكم يكون حكماً إلهياً على أساس ما جاء به النبى على لسان الروايات الشريفه، وكذلك كل حكم شرعى يبينه الإمام المعصوم عليه السلام على أساس أنه فرض الأئمه أو فرض الإمام عليه السلام وقد جاء فى بعض الروايات التعبير بـ «سنه النبى» أو «سنه الإمام عليه السلام»، مثلاً فى مورد بيان معنى الصلاه وأن الصلوات ذات الأربع ركعات كانت قد فرضت من الله ركعتين وقد وردت فى القرآن الكريم بعنوان أنها صلاه القصر، وأن الركعتين الأخيرتين هما فرض النبى، وقد ورد فى روايات المعراج أن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله تلقى ليله المعراج الصلاه من الوحي، وقد ورد التعبير فى الروايات عن هاتين الركعتين بأنهما «سنه النبى» وقد توهم البعض أن السنه هنا بمعنى المستحب، فتساءلوا هل أن الركعتين الأخيرتين فى الصلاه الرباعيه مستحبه أم واجبه؟

وعلى أية حال فالمقصود من سنه النبى هو فرض النبى وما جاء به النبى صلى الله عليه وآله .

وكيف كان فمصدر التشريع والتقنين فى الإسلام هو الوحي وبيان رسول الله صلى الله عليه وآله وقد أمضى القرآن الكريم بشكل كلى بيان النبى صلى الله عليه وآله وكلامه عندما قال: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (١) و«وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...» (٢) .

والروايات الشريفه تبين هذه الحقيقه أيضاً وهى أن الله تعالى فوض بيان الأحكام التشريعيه لنبى الإسلام صلى الله عليه وآله والأئمه المعصومين عليهم السلام فهم خزانة العلم الإلهى ومخزن جميع العلوم الإسلاميه، ومن هذه الروايات:

عن زراره بن أعين، عن الإمام الباقر والإمام الصادق عليهما السلام : «إِنَّ اللَّهَ

ص: ٢٠

١- سورة النجم، الآية ٣ و ٤.

٢- سورة الحشر، الآية ٧.

تبارك وتعالى فوّض إلى نبيّه صلى الله عليه وآله أمر خلقه لينظر كيف طاعتهم ثم تلا هذه الآية «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا...»، و«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...»^(١) ^(٢)

وهكذا نفهم من مضمون هذه الرواية الشريفه أنّ الله تعالى فوّض مصيرالخلق وأمور البشر للنبي الأكرم لى الله عليه وآله لمعرفة من يطيع نبي الإسلام وخلفائه المعصومين عليهم السلام وكيفيه هذه الإطاعة.

ثم إنّ هذين الإمامين عليهما السلام بعد بيان ما تقدّم من الرواية من أجل تأكيد هذه الحقيقة وهي كيف أنّ الله تعالى فوّض إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أمر خلقه ذكرنا هذه الآية الشريفه: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا...»،

فهذه الآية الشريفه تعتبر قانونا كلياً في إمضاء وتأييد ما قاله النبي وأنّه يجب على المسلمين الأخذ بما جاء به النبي الأكرم صلى الله عليه وآله واجتناب ما نهى عنه. والآية الأخرى تقول: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ...»^(٣).

والخلاصه أنّ مصدر التشريع والتقنين في الإسلام هو الوحي الإلهي في صدر الإسلام وأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يستلم قوانين وأحكام الشريعة من الله تعالى بواسطة الوحي ويبينها للناس على شكل أوامر ونواهي في نصوص الكتاب والسنة. إذن على أساس صريح الآيات والروايات الشريفه أنّ الله تعالى فوّض إلى نبي الإسلام صلى الله عليه وآله بيان الأحكام الإلهية، وقد

بيّن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله الأحكام الإلهية في جميع المراحل والوقائع.

ص: ٢١

١- سورة النساء، الآية ٥٩.

٢- اصول الكافي، ج ١، ص ٢٤٧.

٣- سورة النساء، الآية ٨٠.

«لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (١)

كان رسول الله صلى الله عليه وآله في عصر الرساله والبعثه قد عاش ١٣ سنه في مكه و ١٠ سنوات في المدينه في عمليه إيصال الأحكام الإلهيه وتبليغ الشريعه السماويه، وقد تحمّل في سبيل ذلك الكثير من الصعوبات والأذى ولكنّه أدى وظيفته الإلهيه بكامل الاستقامه والمثابره والصبر، حتى حانت اللحظه المناسبه وخطب النبي صلى الله عليه وآله في حجه الوداع تلك الخطبه المفصله والتي بيّن فيها الأحكام وما يتصل بخلق الدنيا والآخره وما يدخل في إطار تحقيق سعادته الناس في دنياهم وآخرتهم أو ما يتصل ببيان ما يؤدي إلى شقائهم وانحرافهم فقال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في عرفات ومنى: «معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنّه ويباعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به وما من شيء يباعدكم عن الجنّه ويقربكم إلى النار إلا وقد نهيتكم عنه» (٢). إلى أن طرح النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في أواخر عمره الشريف وبعد بيان الأحكام وبيان مسأله الولايه والإمامه، مرجعيه الإسلام ومرجعيه الثقلين بعده حيث نزلت آيه إكمال الدين في يوم غدير خم: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...» (٣).

إتمام الحجه الإلهيه:

عندما نزلت الآيه الشريفه: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي

ص: ٢٢

١- سورة آل عمران، الآيه ١٦٤.

٢- الكافي، ج ٢، ص ٧٤.

٣- سورة المائده، الآيه ٣.

القُرْبَى...»(١). طرح رسول الله صلى الله عليه وآله وبأمر من الله تعالى، مسأله إمامه أمير المؤمنين على عليه السلام للناس وعين الإمام على عليه السلام خليفه

للمسلمين بعده، وأن الإسلام لا يفرق بين منصب الإمامه والولاية ومنصب النبوه، بمعنى أنه كما أن منصب النبوه والرساله منصب إلهى وسماوى وأن النبى منصوب من الله وأن الله تعالى هو الذى أرسل النبى إلى الناس، فكذلك منصب الإمامه الإلهيه، فالإمام منصوب من عند الله، كما ورد عن الإمام المهدي (عج) بالنسبه لسؤال فى تعيين الإمامه وأنه لماذا لا يحق للبشر تعيين الإمام لهم؟ هذا السؤال ذكر بشكل مفصل فى كتاب الاحتجاج والكتب الكلاميه الأخرى فراجع.

روى سعيد بن عبدالله القمى الأشعري... فقلت: خبرنى يا مولاي عن العله التى تمنع الناس عن اختيار الإمام لأنفسهم؟

قال الإمام المهدي عليه السلام: «مصلح أو مفسد».

فقال: مصلح.

فقال عليه السلام: «هل يجوز أن يقع خيرتهم على المفسد بعد أن لا يعلموا أحد ما يخطر ببال غير من فلاح أو فساد...»(٢).

وعندما لا يعرف الإنسان أفراد البشر ولا يعرف من هو الصالح والطالح، فكيف يمكنه تعيين وتشخيص الإمام المعصوم والصالح ليقوده فى خط الهدايه والصلاح، إن العارف بالإنسان هو الله تعالى فقط، والله

يعلم بعلمه الأزلى والحضورى أن هذا الفرد من الإنسان يملك الطهاره والعصمه فى أصل الخلقه وطاهر من جميع شوائب الظلم والجور وسائر

ص: ٢٣

١- سورة الشورى، الآية ٢٣.

٢- الاحتجاج، للشيخ الطبرسى، ج ٢، ص ٢٧٣ نقلاً عن سعيد بن عبدالله الأشعري القمى.

الصفات النفسانية الرذيله، وبعبارة أخرى إنَّ الله تعالى هو الذى يعرف الإنسان الطاهر والمعصوم، ولذلك فإنَّ الله تعالى هو الذى يعين الإمام والهادى المعصوم للمجتمع البشرى: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا - وَحْيٌ يُوحَىٰ» (١) و «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (٢).

وعلى مستوى العقل أيضا فإنَّ العصمة تلازم النبوه والإمامه أيضا، لأنَّ النبى الأكرم صلى الله عليه وآله مبعوث من قبل الله تعالى لهدايه الناس إلى الصراط المستقيم الواقعى، والإنسان غير المعصوم غير عارف بالصراط المستقيم الواقعى، وعندما لا يعرف الإنسان العادى الصراط المستقيم الواقعى فكيف يمكنه أن يهدى المجتمع فى خط الصراط المستقيم الواقعى؟ إذن فالإمام يجب أن يكون معصوما ليتمكن من هدايه الناس إلى الصراط المستقيم الواقعى وإيصالهم إلى الكمال النهائى ومقام القرب من الله، وأمَّا غير المعصوم والذى لا يعرف الصراط المستقيم الواقعى فكيف يمكنه هدايه الناس إلى هذا الطريق؟ هذا أولاً.

ثانياً: إذا لم يكن النبى معصوما ولم يحل محلّه إمام معصوم فإنَّ الحجّج الإلهيّه لا تكون تامّه على الناس، لأنَّ الإنسان العادى يقع فى الاشتباه والجهل والخطأ عاده، وحينئذٍ سوف نشك فى الأحكام التى بلّغها هذا الإمام للناس وهل أنّه صادق فى كلامه أم لا؟ وهل أنّه مخطىء فى هذا الكلام وأنّ كلامه خلاف الواقع أم لا؟ ومن هنا فسوف لا تتم الحجّج الإلهيّه على البشرى، لأنّ ومثل هذه الإنسان يحتمل فى كلامه وأفعاله أن تكون مقترنه بالخطأ وأن يكون خلاف الواقع.

إنَّ الحجّج الإلهيّه على الناس إنّما تتمّ فيما إذا كان النبى معصوما وكان كلامه كلام الله وقوله قول الله، وحكمه حكم الله وأنَّ هذا الحكم هو عين الواقع الذى لا- يحتمل فيه الخطأ والاشتباه، والحجّج الإلهيّه على الناس إنّما تكون تامه إذا كان الإمام يتمتع بملكه العصمة وكان كلامه مطابقاً للواقع مائه بالمائه والمعصوم يبلغ الناس عين الواقع، وعلى أساس هذين البرهانين العقلين فإنَّ النبوه والإمامه تستلزمان العصمة قطعاً، وإلا فلا

ص: ٢٤

١- سورة النجم، الآيه ٣ و ٤.

٢- سورة الأحزاب، الآيه ٣٣.

يتمكن ذلك الرسول أو ذلك الإمام من هداية الناس إلى الصراط المستقيم الواقعي، ولا تكون الحجّة الإلهيّة تامه على الناس، لأنّ الشخص الذي لا يعرف الصراط المستقيم الواقعي فكيف يدعو الناس إلى الصراط المستقيم؟

مرجعيه الثقلين:

قام رسول الله صلى الله عليه و آله في حجه الوداع وعندما نزلت الآية الشريفه: (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ...»(١). بتعيين

الإمام ومرجعيه الثقلين بعده للناس وقال في غدیر خم: «معاشر الناس من كنت مولاه فهذا على مولاه»(٢) وهذه الروايه متواتره لفظاً، ومن بين الروايات الشريفه لا يوجد روايه متواتره لفظاً إلا نادراً فعاده يكون تواتر الروايات تواتراً معنوياً أو تواتراً إجمالياً.

ولكن الروايات المتواتره لفظاً نادره جداً، ومن بين الروايات التي يتفق عليها الفريقان السنّه والشيعه، بأنّها متواتره لفظاً هي روايه حديث الغدير وأنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قال: «معاشر الناس من كنت مولاه فهذا على مولاه» هذه العبارة وردت بهذا اللفظ في الأحاديث النبوه الشريفه وقد نقل الرواه هذه العبارة بهذا اللفظ المتواتر عن النبي الأكرم صلى الله عليه و آله .

وهكذا بالنسبه لحديث الثقلين الذي يبيّن مرجعيه الأئمه عليهم السلام بعد رسول الله صلى الله عليه و آله وقد صرح النبي مرارا عديده وخاصه في حجه الوداع في عرفات ومنى وقال: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي لن يفترقا حتى يرداعليّ الحوض إنّ تمسكنم بهما لن تضلوا أبدا»(٣). وعلى هذا الأساس وبالاستناد إلى حديث الثقلين المتواتر فإنّ مرجعيه الأئمه الإسلاميه والمجتمع البشري تتمثل بأهل البيت عليهم السلام .

ولكن ما الدليل على ذلك؟ الجواب: الدليل هو حديث الثقلين المتواتر

ص: ٢٥

١- سورة المائده، الآية ٦٧.

٢- صحيح الترمذي، ج ٢، ص ٢٩٨؛ فضائل الخمسه، ج ١، ص ٢٤٩ وغيرها من المصادر الروائيه الكثير من الخاصه والعامه.

٣- فضائل الخمسه من الصحاح الستة، ج ٢، ص ٥٣ وغيرها من المصادر الروائيه الكثير من الخاصه والعامه.

الذى اتفق عليه الفريقان وورد في كتب الحديث ونقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله في أكثر من أربعين طريقاً من طرق أهل السنّة، وكذلك يتفق الإمامية على أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله جعل أهل البيت عدلاً للقرآن، وهذا دليل واضح على أنّ الأئمّة عليهم السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله استلموا زمام الإمامة الإلهية ومرجعيه

الأئمّة الإسلامية وبيان الأحكام الإسلاميّة ومسؤوليه هدايه المجتمع البشرى إلى الصراط الإلهي المستقيم. فإذا تمسك المكلف بمرجعيه الثقلين فإنّه لا يبتلى حينئذٍ بالانحراف والضلال والزيغ وسيكون مصيره في هذا الطريق الوصول إلى الكمال النهائي ونيل السعادة الأبدية والفوز بالقرب الإلهي وكذلك قول القرآن الكريم: «أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ».

وأما إذا لم يتمسك الإنسان بمرجعيه الثقلين وهما «القرآن الكريم وأهل البيت عليهم السلام» فلا شك أنّه يتحرك في غير الصراط المستقيم ويتمسك بمرجعيه على خلاف مرجعيه الثقلين وسيكون مصيره الزيغ والانحراف عن الخط المستقيم وبالتالي الابتلاء بالشقاوة الأبدية: «إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ كُبِتُوا كَمَا كُبِتَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ» (١).

وقد أنزل الله تعالى من أجل اتمام الحجّة على الناس آيات بينات، ولكنّ الذين كانوا يخالفون الله ورسوله ويتحركون في خط الانحراف والضلال سيكون مصيرهم العذاب الأبدى مع الكفار والمعاندين.

أمواج الفتن:

ويالأسف فإنّ الحوادث المؤلمة التي وقعت بعد رحله رسول الله صلى الله عليه وآله صلى الله عليه وآله وعدم عملهم بأوامر القرآن فإنّ القرآن قد أصبح مهجوراً وكذلك

ص: ٢٦

العترة مهجوره، (وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا) (١).

ويا للأسف على ما حدث بعد رسول الله صلى الله عليه وآله من إعراض الأئمة الإسلاميه عن مرجعيه الثقلين حيث انتزعوا الخلافة والإمامه الإلهيه من أهل بيت الوحي والعصمه وهم الأئمة المعصومين عليهم السلام ولم يعملوا بأحكام القرآن وفسّروا القرآن برأيهم ولم يرجعوا فى تفسير القرآن إلى المفسّرين الحقيقيين وهم الأئمة المعصومين عليهم السلام وبالتالي تورطوا فى دوامه الضلاله

والاختلاف.

ويا للأسف على ما حدث بعد رسول الله صلى الله عليه وآله من ظهور البدع والتفسير بالرأى، وظهور مدرسه الرأى والقياس وحدوث أمواج الفتنة والظلمه فى الأئمة الإسلاميه فى كل مكان وإمتدت آثارها وتبعاتها إلى يومنا هذا حيث وقعت الأئمة الإسلاميه فى أسر المستكبرين وقوى الانحراف من الشرق والغرب حيث يأتى المسلمون بأوامرهم وفقدوا بذلك كرامتهم الإنسانيه وسقطوا فى مهاوى الشقاوه ومتاهات الضلاله والانحطاط.

ويا للأسف أننا نعيش فى عالم زاخر بالكذب والمكر والاستبداد والتزوير حيث غطت الرذائل الأخلاقيه ومعالم العبوديه والذله على جميع ملامح الحياه لدى المسلمين وقد حرفوا دينهم وكرامتهم الإنسانيه ولازالوا يمارسون الزيغ والتحريف والابتعاد عن جاده الحق والهدايه.

ويا للأسف على أن الظالمين لآل رسول صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام قد ظلموا البشره بعدوانهم هذا وحرموها من معارف أهل البيت عليهم السلام وعلوم أصحاب الوحي والعصمه، ومثل هذا الظلم لا- يغتفر فى تاريخ العالم والبشره «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (٢) وقال تعالى: «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى

الظَّالِمِينَ» (٣)

ص: ٢٧

١- سوره الفرقان، الآيه ٣٠.

٢- سوره الجمعه، الآيه ٥.

٣- سوره هود، الآيه ١٨.

من الواضح أنّ مصدر التشريع والقانون في الإسلام هو الوحي حيث كان رسول الله صلى الله عليه وآله يستلم الأحكام الإلهية من عند الله لا بواسطة الوحي ويبلغها للناس، والبحث هنا يرتبط بتاريخ الاجتهاد والتقليد ومتى وكيف ظهر عنصر الاجتهاد.

إنّ عنصر الاجتهاد والتقليد لم يكن قد ظهر قطعا في عصر حضور المعصوم، لأنّ علم الأئمة عليهم السلام ليس اجتهاديا أو تقليديا، وإنّما علم الإمام المعصوم علم حضوري بالأحكام وبما هو موجود في الواقع، ومع وجود العلم الحضوري بالأحكام بعين الواقع لدى الإمام المعصوم فلا مجال للاجتهاد واستنباط الحكم من الأدلة الظاهرية، ولا مجال للتقليد أيضا.

ولكن في ذات الوقت فإنّ أصحاب الرساله السماويه وأهل بيت العصمه والوحي الأئمة المعصومين عليهم السلام كانوا يعلمون أصحابهم ويرشدون فقهاء الشيعة إلى كيفية الاستفادة من روايات المعصومين عليهم السلام ومن نصوص الكتاب والسنة في عملية استنباط الأحكام الشرعيه منها وبيانها للناس، كذلك كانوا ينهون الناس عن العمل بالرأى والقياس والعمل بغير علم.

إذن فالأئمة عليهم السلام كانوا يدعمون الاجتهاد الصحيح واستخراج الأحكام من الكتاب والسنة ولكن بعد عصر النبي والأئمة من أهل البيت عليهم السلام سرعان من تحوّل طريق الاجتهاد الصحيح من مساره وظهر أصحاب الرأى ومدرسه أصحاب الحديث.

وقد كان مركز أصحاب الرأى والقياس والعمل بالاجتهاد غير الشرعي في العراق وكان على رأس هذه المدرسه «أبو حنيفه» وأتباعه، وأمّا مركز مدرسه الحديث وأصحاب الظاهر الذين كانوا يعملون بظواهر الحديث وفتاوى الصحابه والتابعين هو الحجاز ومدينه النبي، ويمكن القول إنّ

الحركه التاريخيه للفقه وبيان الأحكام الشرعيه مرت بأربع مراحل تاريخيه:

المرحله الأولى: عصر نزول الوحي حيث كان أصحاب الوحي والعصمه

يعلمون بالأحكام الإلهية بالعلم الحضوري وبيّنون هذه الأحكام للناس بلغه الوحي والعلم الحضوري، وحينئذٍ لا مجال في مورد العلم الحضوري للاجتهاد والتقليد، لأنّ العلم الحضوري عين الواقع، وعندما كان أصحاب الوحي والعصمه وهم الأئمّه عليهم السلام بيّنون للناس كل حكم من الأحكام الإلهية سواء على مستوى الحكم الفقهي والشرعي وعلى مستوى الأحكام العبادية والمعاملاتية، أم على مستوى الأحكام الاقتصادية والاجتماعية، فمما لا شك فيه أنّ بيان المعصوم يعتبر حجّه شرعيه كبيان النبي صلى الله عليه وآله، والإمام المعصوم منصوب من عند الله، وكذلك يعتبر حجّه عقليه لأنّ بيان المعصوم هو عين العلم بالواقع ومعلوم أنّ حجّيه العلم ذاتيه، إذن ففي عصر المعصوم وهو عصر أصحاب الرساله السماويه وأصحاب العلم اللدني والحضوري كان الناس يحصلون العلم بالأحكام الواقعيه من خلال بيان المعصوم ولا حاجه حينئذٍ للاجتهاد والتقليد.

المرحله الثانيه:عصر أصحاب الرأى والقياس الذين تحركوا من موقع العمل بالقياس والاجتهاد بشكل واسع بدون اعتبار شرعي وكان مركز هذه المدرسه فى العراق وعلى رأسها أبو حنيفه وأتباعه، وهذه هى مدرسه القياس والعمل بالرأى، وكما نعلم أنّ القياس باطل عقلاً وشرعاً.

عدم مشروعيه العقل:

إنّ العمل بالقياس باطل شرعاً، لأنّ أرباب الرساله السماويه والوحي الذين يملكون العلم الحضوري واللدني نهوا عن العمل بالقياس، وقد ورد فى روايات متعدده وورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «السّنه إذا قيست محق الدين وأنّ دين الله لا يصاب بالمقاييس»^(١)، فالسّنه الإلهيه تتعرض للمحق والمسوخ فى حاله العمل بالقياس وأنّ العمل بالقياس ضد الدين، وكذلك ماورد فى روايات أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «أول من قاس هو الشيطان»^(٢)، فعندما صدر الأمر الإلهي للملائكه بالسجود لآدم عليه السلام أبى

ص: ٢٩

١- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣١٥، ح ٨١.

٢- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٨٦، ح ٣.

البشر، استكبر الشيطان ورفض السجود لآدم وأخذ يستدل في مقابل الأمر الإلهي بالقياس، قال: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ»^(١). والنار تقترب بالنور، والطين يقترب بالظلمة، فكيف يسجد ويخضع النور أمام الظلمة والتراب؟ وعلى أساس هذا القياس والاستكبار والتمرد على الأمر الإلهي أضحي الشيطان رجيمًا وملعونًا وطرد من مقام القرب الإلهي، إذن فكل عمل بالقياس مخالف للشريعة ويعتبر اتباعًا للشيطان لا اتباعًا للدين الإلهي ولا إلتباعًا لبيان أرباب الوحي والعصمه.

وفي روايه أخرى يقول الإمام الصادق عليه السلام: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْمَقْيَاسِ»^(٢)، والواقع أَنَّ العقل لا يستطيع إدراك وفهم الدين وملاكاته، ويجب على الإنسان أن يتحرك أمام الدين والوحي والقرآن الكريم ورسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام الحاملين للقرآن والوحي من موقع التعبد ويسلك في أعماله سبيل التعبد.

وأما من يدعى التنوير ويعمل بعقله في مجال الدين ويحتج بآليات عقله وفهمه في مقابل الدين الإلهي فإنه يعمل بالقياس وأنَّ الحكم الشرعي ما يتفق مع عقله والحال أَنَّ «دين الله لا يصاب بالعقول» فلا سبيل أمام الإنسان سوى التعبد بالأحكام الإلهية ولا يستطيع العقل البشري

التوصل إلى كنه ملاكات هذه الأحكام ليقول في مقام الاحتجاج أَنَّ هذا صحيح وذلك خطأ.

على أية حال فالعمل بالقياس باطل عقلاً لأنه: أولاً: لأنَّ العقل ليس هو المشرع للأحكام الإلهية، والعقل لا يستطيع تشريع أحكام الدين، فالعقل كاشف عن الدين وأحكامه لا- أنه مشرع للأحكام، فالدين الإلهي قد تمَّ ابلاغه وبيانه من قِبَل أرباب الوحي والعصمه، وليس للعقل سوى الكشف عن الحكم الإلهي وذلك فقط في مورد وجود ملازمه بين حكم

الشرع وحكم العقل، وقد ورد في فقها وفي أصول الفقه أَنَّ أدله الأحكام الإلهية أربعة:

ص: ٣٠

١- سورة الاعراف، الآية ١٢.

٢- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣١٥، ح ٨١.

١ - الكتاب (القرآن الكريم).

٢ - السنّة (المعصومين عليهم السلام).

٣ - الإجماع (الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام).

٤ - حكم العقل.

شلغم والعقل هنا إنّما يكون دليلاً تعبدياً في عمليه إستنباط في الأحكام الإلهية فيما إذا كانت هناك ملازمه بين حكم الشرع وحكم العقل، وقانون الملازمه لا يكون بشكل مطلق، بمعنى أنّ قانون الملازمه إنّما يكون تامافياً إذا كان حكم العقل داخلياً في سلسله علل الأحكام الإلهية، لا أن يقع في سلسله معاليل الأحكام مثلاً تقول الآية الشريفه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (١) فهذا الوحي والبيان

يعتبر أمراً شرعياً في اطاعه الله ورسوله وأولى الأمر، واطاعه الحكم الإلهي واجب، فإذا قال العقل أيضاً أنّ اطاعه حكم الله واجبه فهنا يقع حكم العقل بوجوب الاطاعه في سلسله معاليل الأحكام الإلهية، وحكم العقل الواقع في سلسله المعلولات لا يدلّ على إثبات وجود ملازمه بين حكم الشرع وحكم العقل، لأنّ الشارع يقول: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» فحينئذٍ يكون وجوب الإطاعه بعد بيان الوحي هذا معلولاً للأمر الشرعي، وحكم العقل بلزوم الاطاعه يأتي في سياق معلول الأمر والبيان الشرعي، ففي هذا المورد لا يمكن العمل بقانون الملازمه وإلا فيستلزم اللغويه أو التسلسل المحال.

بيان ذلك: هل أنّ الأمر الشرعي يكفي في لزوم الاطاعه وتحريك العبد في مقام الإمتثال، أم لا؟ إذا كان كافياً فإنّ حكم العقل في لزوم الاطاعه يعتبر لغواً، وإذا كان البيان الشرعي في لزوم الاطاعه غير كافٍ، وأردنا من خلال القول بالملازمه بين الشرع والعقل أنّه يجب الاطاعه بعد أن حكم العقل بذلك فيلزم بيان الشارع للحكم بلزوم الاطاعه مرّه ثانيه وبالعكس، فبقانون الملازمه أيضاً يحكم العقل بوجوب الاطاعه وهكذا يتسلسل، إذن فيجب دفع هذه العويصه بأن نقول إنّ وجوب الاطاعه في الآية المباركه هو إرشادي لحكم العقل بلزوم اطاعه الله ورسوله وأولى الأمر،

ص: ٣١

وليس أمراً مولوياً.

والمقصود من أنّ حكم العقل مدرك وكاشف للأحكام الشرعية هو في مورد تثبت فيه الملازمه بين حكم الشرعى وحكم العقل، فإنّ ثبوت هذه الملازمه إنّما يكون فيما إذا كان حكم العقل واقعا فى سلسله علل

الأحكام الإلهيه لا فى سلسله المعاليل من قبيل حكم العقل بلزوم اطاعه الله سبحانه وتعالى كما تقدم.

على أيه حال فلا- يجوز العمل عقلاً- بالقياس لأنّ العقل لا- يكون مشرعا للأحكام الإلهيه، والعقل فى الجمله فى موارد ثبوت الملازمه يعتبر كاشفا ومدركا للحكم الشرعى لا- أنه مشرع للحكم الشرعى حتى يقال بحجّيه القياس والاستحسانات العقلية، إذن: أولاً: أنّ العمل بالقياس

باطل عقلاً لأنّ العقل ليس مشرعا للأحكام الإلهيه.

ثانياً: أنّ العقل ليس له إحاطه بالواقع، والعقل إنّما يدرك سلسله من الأحكام تثبت الملازمه فيه بين حكم الشرع وحكم العقل، وهذا لا يعنى الاحاطه بالواقع، فكيف يمكنه أن يكون مشرعا للأحكام الإلهيه؟ والعقل فى مورد الشك، وعلى حدّ تعبير العلماء فى مورد ما لا نص فيه، لا

يستطيع أن يحكم بصحه ذلك الأمر أو بفساده، إذن ففى موارد عدم وجود النص الشرعى لا يستطيع العقل أن يقول بأنّ هذا الشىء واجد للمصلحه فى الواقع ويجب إمتثاله أو أنّ ذلك شىء حرام للمفسده فى الواقع ويجب تركه، لأنّ العقل لا يملك الاحاطه بالواقعيات، وحينئذٍ العقل فى مثل هذه الموارد يحكم بالتوقف لا أنّه يصدر فتوى، وعلى هذا الأساس فالعمل بالرأى والقياس والاجتهاد الذى لا يتمتع بتأييد المعصوم باطل شرعاً وعقلاً.

أمّا أنّه باطل شرعاً فلاّنّ أرباب الرساله السماويه وأصحاب العلم اللدنى والحضورى وهم الأئمه الأطهار عليهم السلام نهوا عن العمل بالقياس وقالوا:

«السنة إذا قيست محق الدين» (١) وقالوا: «أول من قاس هو الشيطان» (٢) وقالوا:

«إنّ دين الله لا يصاب بالمقاييس» (٣).

والقرآن الكريم أيضا نهى عن العمل بغير العلم والعمل بالظنّ غير

ص: ٣٢

١- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣١٥، ح ٨١.

٢- المصدر السابق.

٣- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣١٥، ح ٨١.

المعتبر شرعا وقال: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (١). و«إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ -عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (٢).

وأما أنه باطل عقلاً فلائنه أولاً: أنَّ العقل ليس مشرعاً للأحكام الإلهية بل هو كاشف ومدرك للحكم الشرعي في الجملة في مورد اثبات الملازمه بين حكم الشرع وحكم العقل.

ثانياً: إنَّ العقل لا يملك احاطه بالواقع، وفي موارد ما لا نص فيه لا يدرك العقل أن هذا الشيء له مصالح أو مفسد، وعندما لا يكون العقل مدركا للواقع فكيف يمكن القول بجواز العمل بالقياس والعمل بالرأى وإصدار الفتوى على هذا الأساس!؟

النتيجة: أنَّ الأئمة عليهم السلام في مورد بيان الأحكام الإلهية أيدوا الاجتهاد الصحيح من الكتاب والسنة ونهوا عن العمل بالرأى بدون دليل معتبر كالعمل بالقياس ومنعوا عن ذلك: «السنة إذا قيست محق الدين».

المرحلة الثالثة: وفي مقابل أصحاب الرأى والقياس ظهر أصحاب العمل بالظاهر وكما تقدم فإنَّ مركزهم الحجاز ومدينه النبي صلى الله عليه وآله وتتحرك هذه

المدرسه على أساس العمل بظواهر الأحاديث النبويه أو بظاهر فتوى الأصحاب والتابعين وقد سلكوا في العمل بظواهر الأحاديث النبويه والاهتمام بكلام الأصحاب والتابعين إلى حدِّ أن هذه المدرسه عرفت بأنَّها مدرسه أصحاب الظاهر أو الظاهريه وعندما تبرز في الحجاز مسأله

جديده فإنَّهم يتمسكون في هذه المدرسه بالإجماع وبظاهر الحديث

ص: ٣٣

١- سورة الإسراء، الآية ٣٦.

٢- سورة يونس، الآية ٣٦.

وبطلان هذه المدرسه واضح أيضا، لأنّ كلام الأصحاب والتابعين لايعتبر حجّه بدون تأييد وتقرير المعصوم عليه السلام ، بل فى موارد عدم التعرف على روايه معينه وأنها روايه عن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وبعد التحقيق يتبين أنّ هذا الكلام، كلام النبى والمعصوم فحينئذٍ يكون حجّه، وأمّا فى موارد التى لا- يتبين أنّ هذا الحديث هو كلام النبى أو كلام المعصوم، فالعمل بظاهر ذلك الحديث وظاهر كلام الأصحاب والتابعين لا يكون حجّه، لأنّ التابعين لم تكن أجمعهم معصومين حتى يمكن القول بشكل مطلق أنّ كلامهم حجّه ومطابق للواقع.

وممّا لا- شك فيه أنّ الإنسان العادى الذى يقترن كلامه باحتمال الخطأ والمخالفة للواقع لا يكون حجّه شرعيه لاحتمال وجود الخطأ فى كلامه، ومع وجود هذا الاحتمال فى مورد تلك الروايه أو كلام الأصحاب

والتابعين فلا يكون كلامهم حجّه شرعيه، لأنها أولاً: مطلق الظن غير حجّه «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا...». و«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...»، فعندما نشك فى حجّيه هذا الكلام فمع وجود هذا الشك فى هذه الحجّيه لا يحكم العقل بشيء بل على حدّ تعبير بعض العلماء أنّ الشك فى الحجّيه بمعنى القطع بعدم الحجّيه.

وثانيا: إنّ جميع الأصحاب والتابعين لم يكونوا معصومين حتى يكون كلام مطلق الأصحاب حجّه، بل كلامهم يتضمن الخطأ وخلاف الواقع ولا يمكن لأحد أن يدعى أنّ كلامهم حجّه شرعا وعقلاً، إذن فكلام مدرسه أصحاب الحديث والظاهرية فى هذا المجال ومن دون تشخيص أنّ ذلك الحديث هو حديث المعصوم عليه السلام فليس بحجّه شرعا وعقلاً أيضا

المرحلة الرابعه: فى مورد بيان أحكام الإلهيه، مدرسه الاجتهاد والاستنباط وهى مدرسه الاجتهاد الشيعى الذى وقع مورد تأييد وتقرير أرباب الوحي والعصمه وهم الأئمّه المعصومين عليهم السلام حيث عمل فقهاء الشيعة فى الموارد التى لا يوجد فيها نص صريح من الكتاب والسنة كالنص الصريح على حرمة الربا، وحرمة الزنا، وحرمة شرب الخمر، وحرمة نكاح المحارم، ففى مثل هذه الموارد التى لا- يوجد فيها نص صريح فإنّ الفقهاء يتحركون للكشف عن الأحكام الشرعيه من خلال الطرق والامارات الشرعيه التى تثبت الجعل لحجّيتها شرعا وهذا الجعل الشرعى مستند إلى المعصوم، وبلا شك أنّ الطريق والدليل الذى يقع مورد تقرير وتأييد المعصوم عليه السلام فهو حجّه، لأنّ بيان المعصوم مضافا إلى التعبد

هو طريق للعلم بالواقع.

وعندما يكون ذلك الطريق ثابت بحكم الشرع واعتباره وتقريره، ومن الواضح أنّ كل دليل كان دليل المولى إلى الواقع فهو الحجّة شرعا وعقلا، «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (١) و«وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...» (٢) وبلا شك أنّ كلام الذى يؤيده أرباب الوحي والعصمه ستكون حججه ويجب قبوله.

وأما فى زمان غيبه إمام العصر عليه السلام فإنّ كلام الفقهاء الجامعين للشرائط فى بيان الأحكام الشرعيه حججه: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجّتى عليكم وأنا حجّج الله عليهم» (٣) ، وقد نقل هذه الروايه اسحاق بن يعقوب عن إمام العصر عليه السلام (٤) ، حيث سيأتى فى بحث جواز الاجتهاد والتقليد التحقيق فى هذه المسأله وتوضيحها إن شاء الله...

توضيح المقال حول القياس والعمل بالظاهر وبطلانهما:

إنّ منشأ العمل بالرأى والقياس فى الإسلام حسب ما ورد فى التاريخ قد حدث بعد فتره قليله من رحله الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وظهر ذلك فى زمن الخلفاء وخاصه فى زمن الخليفه الثانى عمر، فقد ذكر العامه فى كتبهم أنّ عمر بن الخطاب قال لكاتبه أن يكتب قول عثمان ورأى عمر ومن ذلك ما ذكر فى مسأله الحج، حيث قال: «إننى أرى وجوب الفصل بين العمره والحج وافراد العمره عن الحج لا أنّ عمره التمتع يأتى بها الحاج مع حج التمتع».

وكذلك أرسل عمر شريح القاضى إلى العراق للقضاء وعلمه اسلوب وكيفيه القضاء وأنّه إذا الحكم مذكورا فى الكتاب والقرآن فعليك أن تقضى به، وإن لم تفهم الحكم من القرآن عليك بالاستفاده من سنّه النبى صلى الله عليه وآله ، فإذا لم يكن فى سنّه النبى فاجتهد برأيك (٥) ، وطبقا لهذا النقل التاريخى ولما ذكره هذا الكاتب من أهل السنّه (على حسن عبدالقادر المصرى) فإنّ

ص: ٣٥

١- سورة النجم، الآيه ٣ و ٤.

٢- سورة الحشر، الآيه ٧.

٣- وسائل الشيعه، ج ١٨، باب ٩ من أبواب صفات القاضى. ح ٩.

٤- اكمال الدين، الصدوق رحمه الله ، ص ٤٨٢ - وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ١٠١، ح ١١.

٥- النظره العامه فى تاريخ الفقه الإسلامى، ص ٢١٥.

منشأ الاجتهاد يمتد إلى زمان عمر، فالعمل بالقياس بعد الشيطان ينسب في تاريخ الإسلام إلى عمر، وعلى هذا الأساس فالعمل بالرأى والقياس لدى العامة بدأ بعد رحله رسول الله صلى الله عليه وآله ، غايه الأمر أنّ ذروه العمل بالرأى والقياس تحقق في زمان خلفاء بني عباس.

وأما المقصود من العمل بالرأى، فإنّ أصحاب الرأى والقياس لم يطرحوا تعريفا محمدا للرأى وما هو المقصود من الرأى الوارد في كلمات الفقهاء؟ هل يعنى العمل بالرأى بذلك المعنى اللغوى أو أنّ العمل بالرأى هو الرأى والاجتهاد والقياس الشخصى، أو المقصود من العمل بالرأى هو

القياس والاستحسانات الشخصيه، فهذا ما لم يتضح من كلامهم.

ويذكر ابن القيم، وهو أحد علماء أهل السنّه، فى معنى العمل بالرأى ما يلى: «العمل بالرأى يعنى أن يتأمل الشخص فى مسأله معينه أو حكم معين ويفكر بها وعندما يتبين لقلبه وجه الصواب فيها فعليه العمل به هذا هو معنى العمل بالرأى» وقد ورد هذا التعريف للعمل بالرأى لابن القيم فى كتاب تاريخ التشريع الإسلامى، ص ٩٤.

وأما الكاتب المصرى أحمد أمين، فقد ذكر فى كتابه المعروف «التكامل فى الإسلام»، تعريف الرأى بأنه العمل بالقياس وبالرأى وبنظر الشخص، أى أنّ الشخص الذى يعمل بالقياس والذى يعمل برأيه الشخصى فهو العمل بالرأى، وعلى آيه حال فإنّ مدرسه العمل بالرأى

وأصحاب القياس قد بلغت ذروتها فى عصر الخلفاء العباسيين فى العراق وكانت تقع فى مقابل مدرسه أصحاب الحديث والظاهر، وهى المدرسه

التي كان لها أتباع من الحجازيين.

ومن جمله الأدله التي يوردها أهل السنّه وأصحاب العمل بالقياس لاثبات صحه العمل بالرأى والقياس، الحديث المعروف لمعاذ بن جبل، فعندما أرسل رسول الله صلى الله عليه وآله معاذ للقضاء إلى اليمن قال له رسول الله صلى الله عليه وآله : كيف تقضى فيهم؟ قال: بكتاب الله، فقال له رسول الله: إذا لم يكن

ذلك في كتاب الله فكيف تقضى بينهم؟ قال معاذ: بسنة رسول الله، فقال رسول الله: إذا لم تجده في السنة، فقال معاذ: أجتهد برأىي - هذا الحديث يبين جواز العمل بالرأى، ويقول في آخر الحديث - فضرب رسول الله صلى الله عليه وآله على صدره وقال: الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضى الله ورسول الله(١).

فعندما قال معاذ: إذا لم أجده في كتاب الله وسنة نبيه أجتهد برأىي، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله أقره على ذلك وحمد الله على أن معاذ نال مثل هذا التوفيق بحيث إنه إذا لم يجد الحكم في كتاب الله وسنة نبيه فإنه يعمل برأيه ويجتهد في ذلك الحكم وقد رضى رسول الله صلى الله عليه وآله عن ذلك. وقد أورد هذه الرواية الشوكاني في «إرشاد الفحول»، ص ٢٠٢. وهو من كتب أهل السنة، والغرض أن هذه الرواية تدل على المطلوب لوجود كلمة الرأى فيها حيث قال معاذ: أجتهد برأىي. واستدل أصحاب الرأى والقياس برواية معاذ هذه كما وردت في طرق العامه.

ولكن هذه الرواية يمكن المناقشه فيها من جهات حيث لا تدل على حجيه العمل بالرأى والقياس لأنه أولاً: إن هذه الرواية من روايات العامه ولم تنقل من طريق معتبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله، بل نقلت لأغراض خاصه وتبرير أمر شخصى من خلال نسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وآله ومن أجل الاطلاع أكثر راجع الأصول العامه للفقه المقارن للسيد محمد تقى الحكيم، ص ٣٠٩، فهناك تلاحظ أن هذه الرواية لا تملك طريقاً معتبراً.

ثانياً: إن علماء الحديث وكتاب المصادر الحديثيه يشككون في اسناد هذه الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله، ولم يؤيدوا أن هذه الرواية صدرت عن

ص: ٣٧

النبي الأكرم صلى الله عليه و آله .

ثالثاً: هذه الروايه مضطربه من حيث المتن، وأنّ هذه الروايات نقل عن طريق حارث بن عمرو وهو مجهول لا يدري أحد من هو... قال البخارى فى تاريخه الأوسط: لا يعرف الحارث إلا بهذا ولا يصحّ إذن خبر معاذسندا ولا اعتبارا له(١). واضطراب المتن فيها يبيّن أنّ هذه الروايه مجعوله

وموضوعه بعد رحله رسول الله صلى الله عليه و آله ، فهذه الروايه مشكوكه من حيث السند ولم توثق من قبل كتاب الحديث وكذلك من حيث المتن واضطرابه فلاقبليه لها على إثبات المطلوب، بل كذبه واضح لأنّ من المحال البيّن أن يكون الله تعالى يقول: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا...»(٢).

وقال تعالى: «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ»(٣)

وقال تعالى: «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهْدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ»(٤). ثم يقول رسول الله صلى الله عليه و آله إنّهُ ينزل فى الديانه ما لا- يوجد فى القرآن ومن المحال البيّن أن يقول الله تعالى لرسوله صلى الله عليه و آله : «لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»(٥).

ثم من المحال الممتنع أن يقول رسول الله صلى الله عليه و آله : فاتخذ الناس رؤوساً جهالاً فافتوا بالرأى فضلوا وأضلوا.

مضافا إلى أنّ استفاضه الأحاديث عن أهل البيت عليهم السلام فى عصر تلك

ص: ٣٨

١- دروس فى أصول الفقه، ص ١٤٢ محمّد حسين الاشكنانى.

٢- سوره المائده، الآيه ٣.

٣- سوره الانعام، الآيه ٣٨.

٤- سوره النحل، الآيه ٨٩.

٥- سوره النحل، الآيه ٤٣ و ٤٤.

المعركة لتأكد كمال الشريعة ووجود البيان الشرعى الكافى لكل الأحكام متمثلاً بالكتاب والسنة النبويه وأقوال الأئمة عليهم السلام ونذكر هنا جملة من الأحاديث:

أ - عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إنَّ الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد...»(١).

ب - وعنه عليه السلام أيضاً أنه قال: «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنه»(٢).

ج - وعنه عليه السلام أيضاً أنه قال: «ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا - وله أصلٌ في كتاب الله عزّوجلّ ولكن لا - تبلغه عقل الرجال»(٣).

د عن الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام سئل: أكل شيء في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله؟ أو يقولون فيه؟ قال: «بل كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله»(٤).

هـ - عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال وهو يصف الجامعه: «فيها كل حلال وحرام وكل شيء يحتاج الناس إليه حتى الأرض في الخدش...»(٥).

النتيجة إثبات مشروعيه القياس بخبر المعاذ وبغيره يضحك الشكلى، إذن ليس فيه ولا فى غيره للقياس أثر لا بدليل ولا بنص ولا للرأى أيضاً، لأن روايه معاذ موضوعه وضعيفه بالوضوح ومخالفه للكتاب والسنة.

على أيه حال فربما كان فى زمن رسول الله صلى الله عليه وآله لم يعتنى بحديثه الشريف وكمثال على ذلك عدم اعتناء عمر بكلام رسول لله صلى الله عليه وآله فى حياته

ص: ٣٩

١- أصول الكافى، ج ١، ص ٥٩، ح ١.

٢- المصدر السابق، ص ٥٩، ح ٤.

٣- المصدر السابق، ص ٦٠، ح ٦.

٤- أصول الكافى، ج ١، ص ٦٢، ح ١٠.

٥- المصدر السابق، ص ٢٣٩، ح ١.

عندما قال النبي: «أتونى بدواه وكتف لأكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده أبدا»، فلم يعتن عمر بكلام رسول الله صلى الله عليه وآله وقال: «إن النبي قد غلب عليه الوجد وعندكم القرآن وحسبنا كتاب الله»^(١) وهذه الرواية من الروايات الصحيحة لدى أهل السنّة وتبيّن بوضوح عدم اعتناء عمر بكلام رسول الله صلى الله عليه وآله وأحاديثه.

ويقول الغزالي في «سرّ العالمين»: «ولمّا مات رسول الله قال قبل وفاته (أتونى بدواه وبياض لازيل عنكم إشكال الأمر واذكر لكم من المستحق لها بعدى) قال عمر: دعوا الرجل فإنّه ليهجّر، وقيل، يهدو»^(٢).

وكذلك نقل عن أبي بكر أنّه جمع الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وقال لهم:

إنّكم تكثرون الحديث عن رسول الله وتختلفون فيه، وهذه الأحاديث تؤدى إلى اختلاف الناس وقال: «فلا تحدثوا عن رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا فمن سألكم فقولوا بيننا وبينكم كتاب الله فاستحلوا حلاله وحزّموا حرامه»^(٣)

وهذا الرواية تدلّ على أنّ أبا بكر قد نهى أهل المدينة عن نقل الأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد غفل عن أنّ القرآن بدوره يحتاج إلى تفسير الإمام المعصوم.

وكان عمر يقول للأشخاص الذين يرسلهم إلى البلاد الإسلاميّة مثل شريح القاضى الذى أرسله إلى العراق لأمر القضاء يقول: لا تحدثوا الناس

ص: ٤٠

-
- ١- ورد هذا الحديث فى صحيح البخارى من أهل السنّة، ج ١ و ج ٤، وكذلك نقله أحمد بن حنبل فى مسنده، ج ١، ص ٣٢٥.
 - ٢- سرّ العالمين، ص ٢١ المقالة الرابعه فى ترتيب الخلافه.
 - ٣- تاريخ التشريع الإسلامى، ص ٩١ - ٩٢.

عن رسول الله صلى الله عليه وآله (١)، وقد حبس ثلاثة أشخاص من الذين كانوا يحدثون عن رسول الله كثيرا (٢). وقد نقل ابن سعد في طبقاته أنّ الناس جمعوا أحاديث نبويه في زمان عمر وأمر عمر باحراقها وقال لهم إنّ هذه الأحاديث مثل أحاديث أهل الكتاب واليهود، وقال عمر: مثناه كمثناه

أهل الكتاب. أى أنّ الأحاديث التي تنقلوها عن النبي تشبه أحاديث أهل الكتاب (اليهود والنصارى) وأمر باحراقها (٣).

وكيف كان ففي عصر الشيخين منع الناس من كتابه روايات النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام وكذلك التحدّث بها، وهذه الأمور تؤيد نظريه الاجتهاد بالرأى، حيث إنهم تحركوا على مستوى العمل بالرأى والقياس منذ رحيل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله غايه الأمر أنّ العمل بالرأى والقياس قد بلغ الذروه في عصر العباسيين.

وبعد عصر إمامه سيد الشهداء الإمام الحسين عليه السلام حيث كانت الحكومه الأمويه قد بلغت أوج القدره والسلطه في عام ١٠٠ للهجره وبعد شهاده الإمام أمير المؤمنين عليه السلام وعندما انتهت حكومه بنى أميه وحلت محلها حكومه بنى العباس ازدهر العمل بالقياس في القرن الثانى الهجرى (حدود ١٥٠ هـ - ق) بين العلماء، ومن جمله العلماء الذين شددوا على العمل بالرأى والقياس «أبو حنيفه وأتباعه» الذين لم يهتموا بالأحاديث النبويه ورجحوا العمل بالقياس (٤).

وقد ذكر في كتاب تاريخ بغداد عن يوسف ابن اسباط، إنّ أبا حنيفه

ص: ٤١

١- المصدر السابق.

٢- طبقات الحفاظ الذهبي، ج ١، ص ٧.

٣- الطبقات الكبرى، لابن سعد، ج ٥، ص ١٤٠.

٤- مقدمه ابن خلدون، ص ٣٧.

عمل بالقياس في مورد سهم الخيل من غنائم الحرب، ولم يعمل بحديث رسول الله صلى الله عليه وآله الذي حكم للمجاهد الراجل بسهم واحد وللفارس بسهمين، وهكذا نرى أنّ أبي حنيفة - وفق هذا الكلام - لم يعتن بأكثر من أربعمائه الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وفضل العمل بالقياس فيها ومن ذلك في مورد سهم الفارس وقال: «أنا لا أجعل سهم بهيمه أكثر من سهم المؤمنين» وفي مسأله غنيمه الجهاد نرى أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وضع سهم للراجل وسهمين للفارس من الغنيمه ولكنّ أبا حنيفة عمل على تحريف هذا الحديث كما تقدّم، وقرر أنّ سهم الفارس مثل سهم المجاهد الراجل أى سهم واحد لكل منهما.

وكذلك عمل على تحريف الحكم الشرعى فى روايه أخرى حيث قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا» وهذه الروايه تبين خيار المعامله فى مجلس البيع وهى من جمله الأدله على خيار المجلس، ولكنّ أبا حنيفة قال: «إذا وجب البيع فلا خيار» (١). أى حتى لو لم يفترق المتعاملان من مجلس البيع واجتهد برأيه فى هذه المسأله فى مقابل نص رسول الله صلى الله عليه وآله الذى قال: «البيعان بالخيار ما لم

يفترقا» (٢).

وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله عندما يتوجه فى سفره يقرع بين نسائه وتخرج القرعه باسم الزوجه التى يأخذها معه فى سفره، وقد عمل أصحاب النبى أيضا بهذا الأمر ولكنّ أبا حنيفة اعتبر القرعه كالقمار وقال: «القرعه قمار» (٣) والغرض أنّ أبا حنيفة أصحاب الرأى لم يكونوا يعتنون بأحاديث النبى صلى الله عليه وآله (٤).

يقول ابن أبى جميع: دخلت على جعفر بن محمد عليه السلام أنا وابن أبى ليلا وأبو حنيفة، فقال الإمام عليه السلام لابن أبى ليلي: من هذا معك؟

قال ابن أبى ليلا: هذا رجل له تبصر ونفاذ فى أمر الدين.

ص: ٤٢

١- الرأى السديد فى الاجتهاد والتقليد، ص ١٤.

٢- المصدر السابق.

٣- الرأى السديد فى الاجتهاد والتقليد، ص ١٤.

٤- تاريخ بغداد، ج ١٤، ص ٣٩.

قال الإمام عليه السلام: لعله يقيس أمر الدين برأيه.

وقد وردت هذه الرواية بالتفصيل في كتاب عنايه الأصول في شرح الكفايه .

ثم إن الإمام عليه السلام قال لأبي حنيفة: «يانعمان حدثني أبي عن جدّي أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: أوّل من قاس برأيه إبليس. قال الله تعالى له: اسجدوا لآدم فقال الشيطان: أنا خير منه، خلقتني من نار وخلقته من طين».

ثم قال الإمام عليه السلام: «فمن قاس الدين برأيه قرنه الله يوم القيامة بإبليس، لأنّه اتبعه بالقياس»^(١).

وهكذا نرى طبقاً لمضمون هذه الروايات أنّ الشخص الذي يعمل بالرأى والقياس يتحرك في خط الشيطان وأنّ الله سيحشره مع إبليس لأنّ تابع ومريد له.

ثم قال له أبو جعفر عليه السلام كما في روايه ابن بشرمه: «أيّهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟ قال أبو حنيفة: قتل النفس، قال الإمام عليه السلام: فإنّ الله عزّوجلّ قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل في الزنا، إلاّ أربعه.

ومن جملة المسائل التي طرحها الإمام عليه السلام أنّه قال لأبي حنيفة: أيّهما أعظم الصلاة أو الصوم؟ قال أبو حنيفة: الصلاة.

قال الإمام عليه السلام: فما بال الحائض تقضى الصوم ولا تقضى الصلاة؟ فكيف ويحك قم. وهذا يعني أنّك عندما تقول إنّ الصلاة أفضل من الصوم فينبغي على الحائض أن تقضى صلاتها أيام عاداتها وقضاء الصلاة أولى من قضاء

ص: ٤٣

١-الأصول العامه للفقّه المقارن، ص ٣٢٩ نقلاً عن حليه الأولياء، ج ٣، ص ١٩٧.

الصوم، إذا قلنا بجواز العمل بالرأى والقياس، والحال أنّ الحكم الشرعى ليس كذلك.

هنا نرى أنّ الإمام عليه السلام قام بتهديد أبى حنيفة تهديداً على المستوى المعنوى وقال له: ويحك قم، أى الويل لك فى قياسك فى الأحكام الإلهيه وعملك برأيك فى حكم الله وقال: واتق الله ولا تقس الدين برأيك (١).

المهم أنّ الروايات الوارده عن الأئمه الأطهار عليهم السلام التى تنهى عن العمل بالرأى والقياس والاستحسانات العقلية كثيره وتدلّ على أنّ هذه الأمور غير معتبره شرعاً، وقد تقدّم من الروايات قول الإمام: «إنّ دين الله لا يصاب بالمقياس» و«السنة إذا قيست محق الدين» إذن لا شك فى أنّ العمل بالقياس باطل شرعاً وعقلاً، لأنّ العقل لا يجوز له تشريع الأحكام بل هو كاشف عن الحكم الإلهى وذلك فقط فى مورد إثبات وجود ملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع، وإلا فلا توجد ملازمه فى جميع الموارد بينهما وحينئذ لا يكون حكم العقل فى جميع الموارد دليلاً تعبدياً.

قانون الملازمه:

إنّ الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع فى الجمله تكون فى سلسله علل الأحكام. مثلاً ورد فى الشريعة المقدسه أنّ الغيبه حرام: «وَلَا يَغْتَبُّ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ...» (٢). فالغيبه على

أساس هذا البيان الشرعى ظلم للمغتاب، والظلم منهى عنه شرعاً، وحينئذ المناط للحكم الشرعى فى هذا المورد والنهى عن الغيبه هو الظلم والاهانه للمغتاب.

ولو كانت حرمة الغيبه لشخص تختلف عن حرمة إهانتها، وقد ورد عن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال: «من أهان مسلماً بشرط الكلام، جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه آيس من رحمه الله».

إذن إهانه المؤمن بذاتها حرام ودليل ذلك غير دليل حرمة الغيبه، ولكن فى مسأله الغيبه نرى أنّ المناط والملاك فى هذا النهى الشرعى هو الظلم، ومن جهه أخرى يقول العقل أيضاً الغيبه حرام لأنّها ظلم والظلم قبيح، وهذا الحكم العقلى فى هذا المورد يقع فى سلسله علل الأحكام

ص: ٤٤

١- الأصول العامه للفقّه المقارن، ص ٣٢٩ نقلاً عن حليه الأولياء، ج ٣، ص ١٩٧.

٢- سورة الحجرات، الآية ١٢.

الإلهية، بمعنى أنّ هذا الحكم العقلي بقبح الغيبة يشترك في ملاك حرمة الغيبة شرعا وهو الظلم، فعندما يقول الشارع: الغيبة حرام، ويقول العقل:

الغيبة أمر قبيح، لأنّ الملاك في ذلك الظلم، إذن فحكم العقل في هذا المورد واقع في سلسلة علل الأحكام الإلهية، وهنا يأتي قانون الملازمة، أنّ كل ما حكم به الشرع بحرمة وحكم بالعقل بقبحه وحرمة، وقعت الملازمة بينهما ويمكن القول هنا أنّ العقل في هذا المورد في استنباط الأحكام الإلهية يعتبر دليلاً شرعياً تعديداً، وإلا ففي الموارد التي يحكم العقل بحكم معين ويكون الملاك والمناط لحكم العقل غير الملاك لحكم الشرع، وبعبارة أخرى: أن يكون حكم العقل واقعا في سلسلة معاليل الأحكام، فإنّ الملازمة بينهما غير تامه ولا يمكن القول أنّ حكم العقل هنا يعتبر دليلاً تعديداً شرعياً. لاستحاله اللغوي والتسلسل.

صفوه الكلام:

أولاً: إنّ العمل بالرأى والقياس لا اعتبار له عقلاً، لأنّ العقل لا يمكنه تشريع الأحكام الإلهية بل هو كاشف ومدرك للأحكام وذلك في مورد وجود الملازمة المذكورة، وقانون الملازمة ليس كلياً، بل يكون في موارد اتحاد الملاك للحكم الشرعي مع ملاك الحكم العقلي، وحينئذ يكون للملازمة وجه، إذن ففي هذا المورد فإنّ العقل مدرك وكاشف لا مشرع للأحكام الإلهية لكي يتشع العمل بالرأى والقياس.

ثانياً: إنّ العمل بالقياس حال التمثيل المنطقي، بمعنى أنّه يوجد بحث في المنطق باسم التمثيل، يعني أنّ هذا الشيء مثل شيء آخر، ولكن لا توجد هناك ملازمة في أنّ هذين الشيئين متشابهان من جميع الجهات، مثلاً عندما نقول أنّ زيد وعمرو متماثلان، ولكن هذا لا يعني أنّ زيد يشبه عمرو من جميع الجهات حتى يقال بالقياس أحدهما مع الآخر.

ثالثاً: إنّ التمثيل المنطقي أمر جزئي مفيد للظن فقط، والظن الحاصل من القياس لا دليل على حجّيته، وعلى فرض أنّ القياس أورش الظنّ أيضاً فلا دليل على اعتباره، وأمّا الظنون الخاصة مثل الظن الحاصل من ظواهر الكتاب والسنة، والظن الحاصل من الأخبار والروايات المعتمدة، والظن الحاصل من الإجماع كلها تملك دليلاً شرعياً معتبراً على التعبد بها، وأنّ الظن الحاصل من الشهره والظن الحاصل من القياس ليسا من الظنون

الخاصه التي تملك دليلاً على اعتبارها شرعا.

رابعاً: إنَّ العقل لا يحيط علماً بالواقع لكي يدرك مناسبات الأحكام فيقول إنَّ ملاك هذا الحكم موجود في ذلك الحكم الآخر
وحيثُ يكون حكمهما واحداً وتتمُّ بذلك عمليه القياس، وعليه فإنَّ مدرسه الرأى والقياس لا تملك دليلاً على اعتبارها لا شرعا
ولا عقلاً، فهي غير حجّه

وبالتالى فهذا القول باطل ومردود بالبرهان والوجدان، إذن ليس للقياس أثر لا بدليل ولا بنص ولا برأى.

خامساً: وفي مقابل مدرسه الرأى والقياس هناك مدرسه الحديث وأصحاب الظاهر ومركزها الحجاز حيث يعملون بظواهر
الحديث النبوى وأقوال الصحابه والتابعين، والبعض من أتباع هذه المدرسه كداود ومرووفون بالظاهريه والمراد، من أصحاب
الحديث في مقابل أصحاب الرأى هو أنهم لا يقبلون الحكم من غير ظاهر الكتاب والسنة ويعتقدون

ببطلان الرأى والفتوى به، وقد انتشرت هذه المدرسه إلى حدِّ بحيث إنَّ مدرسه الرأى والقياس وأتباع أبى حنيفه وحتى تلميذه
الخاص حسن الشيبانى توجه من العراق إلى الحجاز وكتب كتابا يدعى «مقتضى الآثار»

حيث انتقد في هذا الكتاب أصحاب الرأى والقياس وكذلك انتقد أستاذه أبى حنيفه، وقد امتدت مدرسه المحدثين وأصحاب
الظاهر إلى حدِّ أنها أثرت على مدرسه أصحاب القياس والرأى وهزمتها(١).

وفي هذا العصر أى عصر ظهور مدرسه الحديث والظاهر برزت فتنه أخرى وهى المباحثات الكلاميه والاعتقاديه بين المعتزله
والأشاعره والتي تتضمن مشكله خلق القرآن وهل أنَّ القرآن مخلوق أو قديم، وهذا هو النزاع المعروف بين المعتزله والأشاعره،
وفي علم أصول الفقه وردهذا البحث تحت عنوان الكلام النفسى حيث يقول الأشاعره بالكلام النفسى وأنَّ الكلام اللفظى حاكٍ
عن الكلام النفسى والقول بقديم القرآن هو ما يبحث فى الجملة فى موضوع الإراده والطلب من المباحث الأصوليه.

ص: ٤٦

١- يرجع للتوضيح فى كتاب النظره العامه فى تاريخ الفقه الإسلامى، ص ٢٢١ - ٢٢٢.

وقد ورد في مبحث الإرادة والطلب هذا السؤال: هل أن الإرادة والطلب متحدان مصداقا ومفهوما كما هو مختار المرحوم الآخوند صاحب الكفاية، أو أن الإرادة والطلب متغايران مصداقا ومفهوما؟

الأشاعره قالوا بهذه النظرية وأن الإرادة غير الطلب وذكروا عدّه أدله منها فيما يتصل بالأوامر الامتحانية حيث لا يوجد إرادته فيها، لأنّه لو كان هناك إرادته فلا يمكن أن تنفك الإرادة عن المراد فإذا كانت هناك إرادته للمولى في مورد الإرادة الامتحانية فيجب أن يتحقق المراد في الخارج والحال أن المراد لا يتحقق، وهذا دليل على أن الإرادة غير الطلب، وأما في موارد أوامر الامتحانية فهناك طلب من المولى. ومن هنا ذهب الأشاعره إلى الكلام النفسى.

الكلام النفسى:

يعتقد الأشاعره بالكلام النفسى حتى في القرآن، نقول: كيف تقولون أن القرآن قديم؟ يقولون: إنّه في ذات البارى تعالى، إنّ البحث الكلامى في هذا المورد يرتبط بالبحث في صفات البارى تعالى وكونه متكلمًا، فهل أن التكلم من صفات الذات للبارى تعالى أو من صفات الشان؟ ذهب الأشاعره إلى أن التكلم من صفات الذات، ومن جهه أخرى نرى أن الكلام لفظ وأمر حادث ومتصرم الوجود، أى أن ماهية الكلام اللفظى عبارته عن «نفس» وعندما يخرج هذا النفس إلى الخارج في عمليه

التنفس يتبدل في كل مرحله ومرتبه من مخارج الحروف إلى لفظ وكلام، وهذا التنفس هو المنشأ للكلام عندما يخرج النفس من خلال الحنجره ليوجب الألفاظ والكلمات، فهو حادث ومتصرم الوجود، فعندما يخرج الحرف الأول من مخرجه مثل «ح» وما لم يخرج هذا الحرف وما لم

يتصرم فلا تصل النوبه إلى الحرف اللاحق وهو «ر» أو «ط» وعندما يكون الكلام اللفظى أمرا حادثا وأن الله تبارك وتعالى بسيط وواجب الوجود فلا يمكن أن يكون متصفا بالكلام اللفظى والأمر المتصرم الوجود حيث ينعدم اللفظ الأول لينوجد اللفظ اللاحق، ومن جهه أخرى

أن الله تعالى متكلم وله كلام لفظى وهو القرآن القديم والموجود في نفس ذات البارى تعالى، وهذا الكلام النفسى في ذات البارى تعالى هو المنشأ للكلام اللفظى، والكلام اللفظى يحكى عن ذلك الكلام النفسى.

وحينئذ نصل إلى مسأله الطلب والإرادة، الإرادة الحقيقيه كلام نفسى وهذه الإرادة الحقيقيه والكلام النفسى هي المنشأ للإرادة الإنشائيه والكلام اللفظى، والكلام اللفظى يحكى عن ذلك الكلام النفسى القديم، والطلب الحقيقى كلام نفسى، والزجر الحقيقى في دائره النواهي كلام نفسى أيضا، وهذا الكلام النفسى وهو الزجر الحقيقى الذى يقع في دائره النواهي هو المنشأ للزجر الإنشائى، والنهى اللفظى يحكى عن النهى أو

الزجر الحقيقي والذي يسمى عند الأشاعره بالكلام النفسى.

وهذا البحث هو بحث اعتقادى وكلامى، ومن ذلك يرى البعض تسميه علم الكلام بهذا الاسم كما هو مبين فى محله، وقد ذكرنا بتوفيق الله فى بحث الإراده والطلب هذا الموضوع بالتفصيل وإنّ اسم علم الكلام نشأ من هذا البحث الفلسفى والعقلى بين المعتزله والأشاعره، فالمعتزله وهم أتباع واصل بن عطاء، والأشاعره وهم أتباع أبى الحسن الأشعري بحثوا فى مسأله أنّ الله تعالى متكلم وهل أنّ التكلم من صفات الذات أو من صفات الفعل؟ وبحثوا فى هذا المورد وفى هذه المسأله ومن ذلك نشأ علم الكلام، وعلم الكلام يبحث فى أصول الدين وأحوال المبدأ والمعاد الثواب والعقاب.

النتيجه: إنّ الأشاعره قالوا بالكلام النفسى كما تقدّم بيانه، وأنّ ذلك الكلام النفسى هو المنشأ لهذا الكلام اللفظى، والكلام اللفظى يحكى عن ذلك الكلام النفسى، وقد استدلوا لذلك بعده أدله مذكوره فى بحث الإراده والطلب فى علم الأصول وقد ثبت بطلانها.

بطلان الكلام النفسى:

أولاً: إنّ الكلام النفسى باطل بالوجدان لأنّ الأشاعره يرون أنّ الطلب وهو الكلام النفسى غير العلم والإراده، لأنّهم يقولون: إنّ الطلب غير الإراده ويستدلون لذلك بأنّ الأوامر الامتحانيه ليست فيها إراده مع وجود طلب المولى، ولكن عندما يراجع الإنسان وجدانه فإنّه لا يرى فى وجدان نفسه شيئاً غير العلم والإراده والتمنى والترجى، وهو الطلب الذى يسمى بالكلام النفسى وأنه غير الإراده، فبالوجدان لا وجود فى الإنسان طلب غير الإراده والعلم، نعم، إنّ مبدأ الكلام بحاجه إلى تصور، وهو شىء آخر ولا ربط له بالكلام النفسى، إذن فما يقال بأنّ الإنسان يوجد فى نفسه طلب غير الإراده منتفى بالوجدان.

ثانياً: إنّ الكلام النفسى باطل بالبرهان أيضاً، لأنّ مقتضى أدله إثبات توحيد الذات المقدسه هو أنّ واجب الوجود بالذات واحد وأنّ تعدد المبدأ محال، «وَلَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» وحينئذٍ إذا قلنا بالكلام

النفسي وأن هذا الكلام النفسي قديم فإن ذلك يستلزم تعدد القدماء تعدد المبدأ باطل بالبرهان وأنه شرك بالذات وغير ممكن، وعليه فنظريه الأشاعره باطله بالوجدان والبرهان، ونكتفى في هذا المورد بالإشاره فقط لأن المسأله هذه خارجه عن محل البحث فليطلب في موطنه.

أمّا مدرسه أصحاب الحديث والظاهر الذين يرون حجيه قول وروايه الصحابه والتابعين فبطلانها واضح، لأن الصحابي غير معصوم ويقترن كلامه بالخطأ والاشتباه، ولا شك أن جميع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله غير الأئمه المعصومين عليهم السلام ليسوا بمعصومين، وعندما لا يكونون معصومين فإن كلامهم سيقترن بالاشتباه ولا يمكن القول إن الروايه التي ينقلها الصحابي غير المعصوم حجه ومطابقه للواقع لوجود احتمال الخطأ وخلاف الواقع في موردها.

وبيان آخر إن ما هو حجه بالنسبه لنا هو فعل وقول وتقرير المعصوم لا فعل وقول وتقرير الصحابه والتابعين ما لم يتنه إلى بيان المعصوم، لأن قول غير المعصوم مقترن باحتمال الخطأ وخلاف الواقع، إذن ليس بحجه شرعا وعقلاً.

قال الله تبارك وتعالى «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ

الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (١)

ص: ٤٩

١- سورة آل عمران، الآية ١٦٤.

تقدم سابقا أنّ الإمام المعصوم عليه السلام عالم بالأحكام الإلهية بالعلم الحضوري وعالم بالواقع وأن اطلاق كلمه الاجتهاد والمجتهد على شخص الإمام المعصوم عليه السلام وعلى علمه باطل ولا مورد له، وبشهادة تاريخ الإسلام أنّه لا أحد من الأئمة المعصومين عليهم السلام درس في مدرسه بشرية، ولم يتلمذوا على يد بشر أو مدرسه بشرية وحالهم حال رسول الله صلى الله عليه وآله الذى لم يدرس عند أحد قط، ولكنه كان يملك علما لدنيا وحضوريا بالأحكام الإلهية فما تصرح به الآية وتقول: «وَإِنَّكَ لَتَلَقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (١) وهنا بحث تفسيري في هل أنّ هذا العلم اللدني الإلهي الذي يسمى بالوحي والقرآن، قد نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله بواسطة ملك، أو أنّ مقام رساله ونبوه رسول الله صلى الله عليه وآله قد تسامت وارتفعت وازداد مقامه ومنزلته المعنوية إلى درجة أنّه أصبح يملك القابليه واللياقة لإستقبال الوحي الإلهي بدون واسطه الملك؟ وهذا بحث يستحق الدراسة والتمعن ولكنّ نتيجته واحده وهى أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يملك علما حضوريا ولدنيا بالأحكام والحقائق الواقعية عن طريق الوحي الإلهي.

وهكذا بالنسبه للأئمة عليهم السلام فإنّهم يعلمون بالأشياء والأحكام بالعلم الحضوري بواسطة الإلهام الإلهي، وكما أنّ مقام إمامتهم ليس أمرا

ص: ٥٠

اجتهاديا ولا يمكن لأحد بواسطة الرياضه النفسانيه وتحصيل العلم والاجتهاد الوصول لمقام الإمامه، فالإمامه عهد الله والهديه السماويه، وأن الله تعالى يعلم بمقتضى علمه الأزلى من هو الشخص الذى له القابليه للتصدى لمقام الإمامه ومن لا يملك مثل هذه القابليه، ويعلم الأشخاص الذين لهم اللياقه للتصدى لهذا العهد الإلهى ومقام الإمامه، والقرآن الكريم يصرح بهذه الحقيقه ويقول: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (١). وكذلك ما ورد فى سورة الأنعام فى قوله تعالى: «اللَّهُ»

أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ...» (٢).

الغرض إن اطلاق كلمه الاجتهاد بالنسبه لعلم المعصوم باطل، لأنه لامعنى لكلمه الاجتهاد فى مورد العلم الحضورى واللدنى، غايه الأمر أن أرباب الوحي والعصمه عليهم السلام قد أتدوا مدرسه الاستنباط والاجتهاد بشروط معينه وأن الأئمه الهداه قد أرشدوا فقهاء الشيعة لاستنباط الأحكام من الأدله الشرعيه وكيفيه استنباط الأحكام الإلهيه من الكتاب والسنة وبالتالى بيانها للناس.

مشروعيه الاجتهاد المصطلح ومنابعها:

إن العلم الاجتهادى واجتهاد الفقهاء فى بيان الأحكام قد وقع مورد

تأييد الإمام المعصوم عليه السلام وإمضائه بشروط وكيفيات خاصه، وفى هذا المورد هناك روايات متعدده فى هذا الشأن، منها ما ورد عن الإمام

الرضا عليه السلام حيث قال: «علينا إلقاء الأصول وعليكم بالتفريع» (٣).

وعن محمد بن إدريس فى آخر السرائر نقلاً من كتاب هشام بن سالم عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «إنما علينا أن نلقى إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا» (٤).

فالأئمه عليهم السلام يبينون كليات وحقائق الأحكام ولكن تطبيق هذه الكليات على الجزئيات يتم من خلال منهجيته الاجتهاد الصحيح، إذن فالاجتهاد

ص: ٥١

١- سورة الأحزاب، الآية ٣٣.

٢- سورة الأنعام، الآية ١٢٤.

٣- وسائل الشيعة، ج ١٨ ص ٤٠ - ٤١، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، ح ٥٢.

٤- وسائل الشيعة، ج ١٨ ص ٤١، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، ح ٥١.

المستند إلى الحجّة والدليل الشرعي المعتبر صحيح وهو ما يملك مستندات ومدارك معتبره شرعا والتي تسمى في علم الأصول بالامارات والطرق الشرعية، ففي مورد لا يكون هنا علم وجداني بالحكم وقد ثبت الحكم بواسطة الامارات الشرعية فإنه يكون مورد قبول المعصوم والشارع المقدّس، ولكنّ الكلام في أنّه: ما مقصود من الحجّه.

بالنسبة للقرآن الكريم وهو الأساس والأصل للأحكام الإلهية فإنّ حجّته ذاتيه، لأنّه كلام الله تعالى والوحي الإلهي، وحتى الروايات في مقابل القرآن لا تملك حجّيه ذاتيه، فروايات المعصوم عند مقارنتها بالقرآن فإنّ حجّيتها بالعرض وقد ورد هذا المعنى في روايات متعدده عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسائر الأئمة المعصومين عليهم السلام بأنّ إذا وردت عليكم روايه وشككتكم بأنّ هذه الروايه صادرة عن المعصوم أم لا، فاعرضوها على القرآن، فإن كانت موافقه للقرآن فاعملوا بها وإلا فاضربوها على الجدار، لأنّ الروايه المخالفه للقرآن لا يمكن أن تصدر من المعصوم، والنتيجه لهذا الكلام أنّه في مقام الشك في حجّيه الأخبار والروايات فملاك الحجّيه هو عرض هذه الروايات على القرآن والمعيار هو موافقه الروايه للقرآن، وهذا المعنى يؤيد ما تقدم من أنّ حجّيه القرآن ذاتيه والمعيار والملاك لحجّيه الأخبار والروايات هو القرآن الكريم، حيث تعرض الأخبار والروايات على القرآن فإنّ كانت موافقه له فإنّها مقبولة وحجّه وإلا فينبغي ضربها على الجدار. وحتى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله حذرّ الناس في حياته من الكذّابين

عليه حيث يقول صلى الله عليه وآله في حجّه الوداع:

«قد كثرت عليّ الكذابه ويستكثّر، فمن كذّب عليّ متعمدا فليتبوء مقعده من النار فإذا أتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله وسنتي، فما وافق الكتاب وسنتي فخذوا به وما خالف كتاب الله وسنتي فلا تأخذوا به» (١).

جمع الجوامع:

إنّ القرآن الكريم يعدّ جمع الجوامع وكتاب التكوين والتدوين الإلهي، لأنّ عالم التكوين مهما كان فهو ظهور الذات والصفات الإلهية وفعل الحق

ص: ٥٢

تعالى، وفي القرآن الكريم تتجلى الذات والصفات الإلهية وفعل الحق تعالى في هذا الكلام الإلهي.

لقد بين القرآن الكريم أحكاماً وتعاليم في موارد مصير الإنسان وأحكام الحلال والحرام وما يساهم في هداية الإنسان وترتيب وتنظيم معاشه ومعاده وبذلك يتسنى له السير في طريق التكامل الإلهي والمعنوي، وتلك الأحكام واجبه الامتثال عقلاً وشرعاً، إلا في موارد خاصة مميّز لا يتيبن فيها الحكم للأفراد العاديين بمعنى أنّ الشخص العادي وغير المعصوم تكون له تلك الآيات من المتشابهات في القرآن الكريم، وهنا يجب على الإنسان التوقف والاحتياط لأنّ هذه الآيه من المتشابهات ولا يتيبن منها الحكم الشرعي بشكل واضح للإنسان العادي، ومادام الحكم مجملاً فالعقل يحكم بوجوب التوقف والاحتياط، وقد بحثت هذه النقطة في الجزء الثالث من مقدمه التفسير التحليل للقرآن الكريم في مسأله التأويل والمتشابه، والظاهر والنص والمجمل، وطرح هناك هذا السؤال:

هل أنّ الآيات المتشابهة في القرآن متشابهة بالذات أو بالعرض، بمعنى هل أنّ التشابه وغموض المعنى في الآيات المتشابهة هو ذاتي لهذه الآيات أو لأمر طاريء عليها؟

الجواب: إنّ التشابه في الآيات المتشابهة طاريء عليها وبالعرض لا بالذات، والآيات المحكمات في القرآن الكريم تفسر الآيات المتشابهات أو يستفيد الإنسان من روايات المعصومين عليهم السلام في حلّ هذا التشابه العرضي، إذن فهذه الآيات متشابهة بالعرض وبعد بيان الآيات المحكمه أو بعد تفسير المعصوم عليه السلام تكون هذه الآيات المتشابهة بالعرض من المحكمات.

والحاصل أنّ القرآن الكريم بيان لهدايه الإنسان في خط الكمال والهدايه والسعاده من خلال بيان أحكام الحلال والحرام في حياه الإنسان، ومن هنا فهو حجّه من جميع الجهات والتمسك به يقود الإنسان لتحقيق السعاده في الدنيا والآخرة.

الطرق والامارات الشرعيه:

إنّ استنباط الأحكام الشرعيه لا بدّ أن يكون مستندا على الحجّه الشرعيه ومورد تأييد الشارع وفي هذه الصوره يكون الاجتهاد صحيحاً، أمّا ما هي الحجّه الشرعيه؟

١- القرآن الكريم هو حجّة بالذات وقد تقدّم بيانه.

٢- الروايات فيما إذا كانت مستنده في نقلها إلى الثقات من الرواه وكانت موثوقه الصدور من المعصوم عليه السلام فيمكن استنباط الأحكام الشرعيه من هذه الروايات، إنّما الكلام في كيفية إثبات حجّيه خبر الثقة أو خبر الموثوق الصدور عن المعصوم والاطمئنان بصدور تلك الروايات عن المعصومين، فمادنا لم نحرز وثوق صدور تلك الروايات عن المعصوم أو أنّ ذلك الخبر ورد عن غير الثقة فلا سبيل لإثبات حجّيه الروايات، لأنّ اعتبار وحجّيه الروايات تختلف عن حجّيه القرآن الكريم، فحجّيه القرآن

الكريم أمر ذاتي وقطعي والقرآن بالضروره محفوظ من التحريف ولا يمكن عقلاً وشرعاً أن تناله يد التحريف: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (١). فعندما يكون الله تعالى هو الحافظ للقرآن فلا معنى أن تطاله يد التحريف والتشويه.

وإذا ظهر في كلمات البعض أحيانا القول بتحريف القرآن فإنّ ذلك بسبب عدم التحقيق وعدم الالتفات إلى بعض الأمور أو بدافع سوء النيّه والخبث الباطني تجاه القرآن.

وعندما يكون تحريف القرآن محالاً عقلاً وشرعاً نفهم أنّ كل حكم ورد في القرآن الكريم هو حجّه عقلاً وشرعاً، لأنّ القرآن كلام الله وحجّيته ذاتيه، وهذا على خلاف الروايات التي وردت في شأنها شبهه التحريف وقابله للتحريف ولاسيما مع تسلط خلفاء بني أميه وبني العباس

على الحكم واستلامهم زمام السلطه في المجتمع الإسلامي وما أحاط بهم من الكذابين ووضاع حديث لتثبيت سلطنتهم وتحقيق مآربهم السياسيه والاجتماعيه، ولذلك برزت الكثير من الروايات الموضوعه في تلك العصور، ومن هنا فالروايات إذا لكم تكن منقوله من ثقّه أو لم تكن

ص: ٥٤

موثوقه الصدور من المعصوم فهي ليست بحجّه، ومن أجل احراز وثوق صدور الروايات عن المعصوم لا بدّ من احراز أربعة أمور، وإلاّ إذا ورد الخلل في أحد هذه الأمور الأربعة أو كانت كلها غير تامه فلا يمكن القول بحجّيه تلك الروايات.

شرائط حجّيه الروايات:

الأمر الأول: إصالة السند وأن يكون السند تاما، بمعنى يجب التحقيق في الروايات من حيث سندها فإنّ كان ذلك الخبر متواترا فإنّه مفيد للعلم وحجّيه العلم ذاته، وإذا كان الخبر خبر واحد فيحتاج إلى التحقيق في سلسله سنده وينبغي على الأقل أن يكون لدينا وثوقا واطمئنانا نفسيا بأنّ هذه الروايه صادرة من إمام معصوم عليه السلام ، وإلاّ فإنّ كانت إصالة السند مخدوشه وكان الخبر مشكوك الصدور عن المعصوم ففي هذه الصوره لا يمكن القول بأنّ هذه الروايه خبر ثقّه أو موثوقه الصدور عن المعصوم.

الأمر الثاني: إصالة الجهه فإذا كانت الروايه خبر ثقّه من حيث السند وكانت موثوقه الصدور عن المعصوم ولكن بلحاظ جهه صدور الروايه لم تكن في مقام بيان المراد الجدى والحكم الواقعي، فالإمام عليه السلام عندما أخبر بمضمون تلك الروايه إمّا أن يكون في مقام التشريع كأن يقول «يحرم الغناء» فهنا ورد تشريع حرمة الغناء ولكن الإمام لم يكن في مقام بيان خصوصيات هذا الحكم، أو أنّ الإمام كان في مقام الامتحان أو التقيه، فصحيح أنّ هذه الروايه من حيث السند تامه وصادره من الإمام عليه السلام ولكن الإمام لم يكن في مقام بيان جهه الحكم الواقعي والمراد الجدى الإلهي وكان في مقام التقيه ولم يكن يملك حريه البيان والحكم الواقعي والمراد الجدى، فمثل هذه الروايه أيضا غير حجّيه.

الأمر الثالث: أن تكون الروايه لها ظهور في المراد الجدى والحكم الواقعي، ولكن المراد من هذه الروايه لم يكن المعنى اللغوي للكلام أو المراد الصوري والاستعمالي وإلاّ فإنّ هذه الروايه التامه من حيث السند ومن حيث جهه الصدور وبيان المراد الجدى، ولكن توجد قرينه على خلاف الظاهر أو كان هناك ظهور في المراد الاستعمالي والصوري فهذه الروايه أيضا ليست بحجّيه.

الأمر الرابع: أن تكون الروايه لها ظهور في المعنى المراد للشارع وليس مجمله، وإلاّ فإنّ كانت الروايه مجمله فهي غير حجّيه أيضا.

النتيجه: إنّ وثوق صدور الروايات وإثبات أنّه موثوقه الصدور عن الإمام

إنما يثبت إذا ثبتت هذه الأمور الأربعة وإلا إذا لم يثبت أحد هذه الأمور الأربعة فلا يمكن القول بأن تلك الرواية حججه شرعية.

رساله العقل:

٣ - حكم العقل، وهو الدليل الشرعى الثالث، والعقل فى صورته توفر شروط الكاشفيه له عن الأحكام الشرعيه فإن حكم العقل حججه بالذات، وقد ورد تأييد حججه العقل فى الآيات والروايات الشريفه، وقد وردت روايات متظافره تقرر بأن العقل يمثل حججه باطنيه إلهيه: «ولله على الناس حجّتين حججه ظاهره وهى الأنبياء والرسل والأئمه عليهم السلام وحججه باطنه وهى العقل» (١). وفى روايه أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام: «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان» (٢).

والمراد من أنّ العقل حججه إلهيه وباطنيه وحججه شرعيه فيما إذا كان كاشفا عن الحكم الشرعى، ومن جمله موارد حججه العقل، الاستلزمات العقلية، وحكم العقل تاره يكون استقلاليا وأخرى غير استقلالي.

أمّا الحكم الاستقلالى للعقل، فهو أن يدرك العقل الحكم سواء ورد بيان للشارع فى هذا الخصوص أم لم يرد بيان شرعى، من قبيل استحاله

اجتماع النقيضين والضدين فى الخارج، فسواء قال الشارع أيها الناس إنّ اجتماع النقيضين محال، أو لم يقل الشارع بذلك فالعقل بالاستقلال يدرك استحاله اجتماع النقيضين، أو أنّ الواحد نصف الاثنين أو فى مورد وجوب الطاعه للمولى الحقيقى، طبعاً ليس فى مورد وجوب اطاعه الأنبياء والأولياء، ففى مورد وجوب اطاعه المولى الحقيقى وهو الله تعالى فإنّ العقل يدرك بالاستقلال بأنّ اطاعه المولى الحقيقى واجبه بلحاظ شكر المنعم أو من باب قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل أو بقاعده لزوم حق الطاعه، فإذا ورد فى هذا الخصوص حكم شرعى يقرر وجوب الطاعه من قبيل: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...»، فهو حكم إرشادى.

وأمّا حكم العقل غير الاستقلالى، فيعنى أنّ العقل إنّما يستطيع الحكم

ص: ٥٦

١- اصول الكافى، ج ١، ص ١٦ كتاب العقل والجهل، ح ١١.

٢- المصدر السابق، ح ٣.

بشيء معين إذا كان الشارع قد بين هذا الشيء وبعد بيان الشارع يدرك العقل ذلك الحكم، وإلا فمادام الشارع لم يبين شيئاً في خصوص ذلك المورد فإنّ العقل لا يتمكن من ابداء رأيه في هذا المورد بشكل مستقل، وحكم العقل غير الاستقلالي تارة لا يقع في طريق إستنباط الحكم الشرعي من قبيل حكم العقل بوجوب اطاعه الأحكام الإلهية فمثل هذا الوجوب العقلي للإطاعة لا يتحقق منه الوجوب الشرعي للإطاعة لأنّ ذلك يستلزم اللغويه والتسلسل المحال.

وتارة أخرى يقع حكم العقل غير الاستقلالي في طريق استنباط الحكم الشرعي، مثلاً في مورد وجوب المقدّمه أولاً: يقول الشارع: أيها الناس تجب عليكم الصلاة وبعد بيان الشارع هذا يتحرك العقل للحكم بالملازمه بين ذى المقدّمه ووجوب المقدّمه لأنه لا يستطيع المكلف شرعاً الإتيان بذي المقدّمه وهي الصلاة بدون الإتيان بالمقدّمه.

إذن ففي هذا المورد نرى حكم العقل بوجود ملازمه شرعيه بين وجوب ذى المقدّمه ووجوب المقدّمه، فطبعاً وجوب المقدّمه شرعي لأن نقول بأنّ وجوب المقدّمه عقلي، وإلا فهذا الوجوب العقلي للمقدّمه مفروغ عنه ولا أحد يبحث في أنّه هل مقدمه الواجب واجبه عقلاً أو لا؟

لأنّه في نظر العقل لا يمكن الإتيان بذي المقدّمه إلا من خلال امتثال المقدّمه والاتيان بها، فالبحث في الوجوب الشرعي للمقدّمه وحينئذ يكون وجوب المقدّمه شرعاً كاشفاً عن ذلك الدليل العقلي.

إذن فأحد المدارك أو الحجج الشرعيه حكم العقل، وحكم العقل يتبين بصوره أوضح في قاعده الملازمه، وعندما يحكم العقل في مسأله من المسائل ويتحرك البعض لمخالفته فهو مستحق للعقوبه عقلاً وشرعاً.

ونرى في القرآن الكريم آيات متعدده تؤيد حكم العقل من قبيل: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (١). و«إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (٢).

و«أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْأَبْطَالِ كَيْفَ خُلِقُوا * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَعْرَاضِ كَيْفَ سُطِحَتْ» (٣). فهذه الموارد كلها تمثل آيات

وعلائم للتوحيد وعلى الإنسان أن يتأمل ويتدبر فيها «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (٤) و«لَا آيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَابِ» (٥).

وفي خبر عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «العقل دليل المؤمن» (٦).

ص: ٥٧

١- سورة محمد، الآية ٢٤.

٢- سورة الرعد، الآية ٤.

٣- سورة الغاشية، الآيات ١٧ إلى ٢٠.

٤- سورة الرعد، الآية ٣.

٥- رسوه آل عمران، الآيه ١٩٠.

٦- الكافي، ج ١، ص ٢٥ كتاب العقل والجهل، ح ٢٤.

وفى خبر آخر عنه عليه السلام قلت له: ما العقل؟ قال: «ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان»^(١).

وفى خبر هشام بن الحكم، عن موسى بن جعفر عليه السلام قال: «يا هشام إنَّ لله على الناس حجتين حجَّه ظاهره وحجَّه باطنه فأما الظاهره فالرسل والأنبياء والأئمه وأما الباطنه فالعقول»^(٢).

وفى مقابل ذلك نرى الأشخاص الذين يعرضون عن حكم العقل ولا يتحركون فى خط التفكير والتدبر القرآن الكريم يذم هؤلاء ويقول: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ»^(٣) و«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ»^(٤). فنرى أنَّ القرآن الكريم وفى آيات عديده

يؤكد على حجَّه مدركات العقل السليم.

٤ - «مقوله الإجماع» غايه الأمر أنَّ الإجماع الذى هو من الحجج الشرعيه هو الإجماع المحصل الذى يكشف عن قول المعصوم عليه السلام وإلَّا

ص: ٥٨

١- الكافى، ج ١، ص ١١ كتاب العقل والجهل، ح ٣.

٢- المصدر السابق، ص ١٦، ح ١٢

٣- سوره الأنفال، الآية ٢٢.

٤- سوره الأنفال، الآية ٥٥.

فإنَّ الإجماع بما هو إجماع لا موضوعيه له في الحجج الشرعيه، لأنَّه كما أنَّ الفرد غير المعصوم ويمكن في حقه الخطأ والحكم سهوا ونسيانا، فإنَّ مجموع الأئمّه بدون المعصوم يمكن في حقها الخطأ أيضا، لأنَّ مجموع الأئمّه ليسوا سوى هؤلاء الأفراد، وعندما يكون كل فرد من الأئمّه ممكن الاشتباه والنسيان والخطأ فإنَّ مجموع الأئمّه المكوّنه من هؤلاء الأفراد يمكن في حقها النسيان والخطأ والاشتباه أيضا، ولذلك فلا يكون قول مجموع الأئمّه حجّه.

ومن هنا نرى بطلان القول بأنَّ الإجماع له موضوعيه وهو حجّه بما هو إجماع، فلا يوجد مستند شرعى لحجيه الإجماع ولا مستند عقلي، ومختار الإماميه أنّ الإجماع حجّه في الأحكام الشرعيه ومرادهم من ذلك طريقه الإجماع، فالإجماع حجّه لا- بما هو إجماع بل بما هو طريق وكاشف عن قول المعصوم عليه السلام، وفي الحقيقه أنّ الإجماع كما ورد في كلمات الأصوليين دليل على الحكم لا أنّه حكم شرعى، والحكم الشرعى هو بيان المعصوم وروايه المعصوم عليه السلام أمّا الإجماع فعلى فرض إثبات حجّيته فإنّه يكون دليلاً وكاشفا عن الحكم الشرعى وبيان المعصوم عليه السلام.

عدم حجّيه الإجماع المنقول:

وقد بحث علماء الإماميه وفقهاؤهم في علم الأصول بالتفصيل مسأله حجّيه الإجماع المحصّل وأنّهم يقولون بحجّيته على سبيل الطريقيه والكاشفيه عن قول المعصوم.

أمّا بالنسبه للإجماع المنقول فلا- يعتقدون بحجّيته، ويقول الشيخ الأنصارى رحمه الله في الرسائل: إنّ الإجماع المنقول ليس بحجّه علميه ولا بحجّه تعدييه، أمّا كونه ليس بحجّه علميه لأنَّ الإجماع مفيد للظن لا العلم الذى تكون حجّيته ذاتيه، وأمّا كونه ليس بحجّه تعدييه فالأنَّ الإجماع المفيد للظن لا- دليل لدينا على حجّيه هذا الظنّ الحاصل من الإجماع المنقول، لأنَّ الظنون الخاصه التى قام الدليل على حجّيتها هى من قبيل الظن الخاص الحاصل من خبر الثقة والظن الحاصل من ظاهر الكتاب والظن الحاصل من سيره وبناء العقلاء التى لم يثبت الردع عنها.

وأمّا بالنسبه للظن الحاصل من الإجماع المنقول فلا دليل لدينا على اعتباره شرعا، ولا يوجد دليل مستقل على حجّيه الإجماع المنقول، فإذا

قلنا بأنّ الدليل على حجّيه الظن الحاصل من الإجماع المنقول هو اطلاق أدله حجّيه خبر الواحد، فإنّ اطلاق دليل حجّيه خبر الواحد لا يشمل الإجماع المنقول، لأنّ حجّيه خبر الثقة تشمل الإخبار عن الحس، أى أنّ الراوى قد سمع بحسه الروايه والخبر عن الإمام المعصوم، فإذا كان هناك احتمال للكذب فيدفع هذا الاحتمال بأصالة عدم كذب العادل، لأنّ الراوى حسب الفرض ثقة وعادل ولا- يكذب متعمداً وإلاّ فإذا لم يكن الراوى ثقة وعادلاً فلا يكون قوله حجّيه، إذن فالمخبر الثقة لا يكذب متعمداً، واحتمال وجود الكذب مدفوع بأصالة عدم الكذب، وكذلك احتمال وقوع الخطأ فى نقله فهو أيضاً مردود بأصالة عدم الخطأ، ولكنّ أدله حجّيه خبر الواحد لا تشمل الإخبار عن الحدس، ومن هنا فإنّ إجماع المنقول إخبار عن الحدس، لأنّ الناقل للإجماع المنقول يحدس أنّ قول الإمام عليه السلام موجود بين المجتمعين.

النتيجة: إنّ المجتهد إذا استنبط الأحكام الشرعيه من مداركها الشرعيه من ظاهر الكتاب والسنة والعقل السليم والإجماع الكاشف عن قوله المعصوم فحكمه معتبر وحجّه، لأنّ مثل هذا الاجتهاد والاستنباط وقع مورد إمضاء الإمام المعصوم عليه السلام وإلاّ إذا لم يكن هذا الاستنباط مورد تأييد وإمضاء المعصوم فليس بحجّه.

وعلى حدّ تعبير الفلاسفه: «كل ما بالعرض لا بدّ أن ينتهى إلى مابالذات» فهنا حجّيه قول المجتهد لبيان الحكم الشرعى هى حجّيه بالعرض لا بالذات، وأما قول المعصوم فهو على حدّ حجّيه بالذات لأنّ بيان المعصوم للحكم الشرعى هو عين الواقع، وقد تقدّم أنّ اللازم العقلى للنبوه هو عصمه النبى صلى الله عليه وآله واللازم العقلى للإمامه هو عصمه الإمام عليه السلام، لأنّ النبى أو الإمام لو لم يكن معصوماً فلا- تكون الحجّيه الإلهيه تامه على البشر، لأنّه إذا لم يكن المخبر والميّن للحكم الإلهى معصوماً فإنّ يحتمل وقوعه فى الخطأ والاشتباه فى بيان الحكم الواقعى ويحتمل أن يكون هذا الحكم مخالفاً للواقع، فحينئذٍ أشك فى هذا الكلام الذى قاله هل هو مطابق

لواقع؟ وهل أنّ هذا كلام يعتبر بياناً لحكم الله أم لا؟ ففى هذه الصوره التى يوجد الشك فى كلامه كيف تكون الحجّيه الإلهيه تامه على الناس؟

مضافاً إلى أنّ الله تعالى قد أرسل الأنبياء وأيدهم بالوحى وجعل لهم أوصياء إلهيين لهدايه الناس إلى الصراط المستقيم الواقعى، فلو لم يكن

ذلك النبي معصوماً فإنه لا يعرف الصراط المستقيم الواقعي ويمكن وقوعه في الزيغ والخطأ، فكيف يستطيع من لا يعرف الصراط المستقيم الواقعي أن يدعو الناس إليه ويهديهم إلى الصراط المستقيم الواقعي؟

وعلى أية حال فإن قول المجتهد حججه بالعرض ويجب أن ينتهي إلى ما هو بالذات وهو بيان وتأيد المعصوم عليه السلام الذي هو حججه بالذات، فالإمام الصادق عليه السلام يعلم بالعلم الحضوري بحرمه الغناء ووجوب صلاه الجمعة ويؤمن بالحكم للناس، وهذا العلم بالحكم عين العلم بالواقع والحججه الإلهيه، وهنا نرى أن الإمام المعصوم عليه السلام يقول فيما يتصل بكلام وفتوى المجتهد: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حججه الله عليهم» (١)، ويقول القرآن الكريم أيضاً: «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون» (٢).

ولكن سيأتي الكلام إن شاء الله تعالى حول هذه الروايه الشريفه والآيه المباركه لا يمكن الاستدلال بهما لإثبات حججه قول المجتهد والفقيه، لأن معنى أهل العلم يختلف عن معنى أهل الذكر، فالآيه لم تقل: «فاسألوا أهل العلم إن كنتم لا تعلمون» بل قالت: «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»

والمراد من أهل الذكر لغه وعرفا وكذلك بحسب ما ورد من الروايات في هذا الشأن ليس أهل العلم و...

قال الإمام الصادق عليه السلام: «الذكر محمّد ونحن أهله المسؤولون» (٣)

محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، صفوان بن يحيى، عن العلاء بن رزين، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال (الراوي): إن من عندنا يزعمون أن قول الله عزّوجلّ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون، أنهم اليهود والنصارى قال الإمام عليه السلام: «إذا يدعونكم إلى دينهم

قال، قال

ص: ٦١

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، باب ٩ من أبواب صفات القاضي. ح ٩.

٢- سوره النحل، الآيه ٤٣.

٣- اصول الكافي، ج ١، ص ٢١٠، باب أهل الذكر، ح ٢.

(الإمام): وأشار بيده إلى صدره نحن أهل الذكر ونحن المسؤولون»(١).

وسيجيء التحقيق حول آية الذكر المباركة في مورد أدله جواز التقليد إن شاء الله تعالى.

تاريخ الإجتهد والتقليد:

إنَّ الاجتهاد يعتبر عدلاً للتقليد والاحتياط وقسيما لهما، والإنسان بضروره حكم العقل مكلف بالتكليف الإلهي، واشتغال الذمه هذا يستدعي فراغ الذمه اليقيني حيث يتمكن الإنسان من خلال امتثال التكليف الشرعيه العمل على افرغ ذمته من التكليف الإلهي، وفي مورد يكون

للإنسان علم وجداني بالتكليف فحكمه واضح فالعلم حجّه بالذات وحكمه كحكم من يعيش عصر حضور الإمام المعصوم فعندما يبين الإمام المعصوم حرمة الغناء، أو أنّ صلاه الجمعة واجبه وينهى عن المعامله التي فيها غش وغرر فالإنسان يحصل له من بيان المعصوم علم وجداني

بالحكم الإلهي ويمثل هذا التكليف المكشوف له بالعلم الوجداني.

ولكن في مورد عدم وجود العلم الوجداني بالتكليف لدى المكلف فالطريق الشرعي لعمل المكلف وافرغ ذمته من التكليف ذكر في الكتب الأصوليه ومن جمله هذه الطرق الشرعيه الاجتهاد، وقد ورد في تعبيرات الفقهاء أنّ المكلف على ثلاثة أقسام: إمّا مجتهد أو محتاط أو مقلّد.

يعني أنّ الإنسان من أجل افرغ ذمته من التكليف الإلهي إمّا أن يكون مجتهداً أو يعمل بالاحتياط أو يكون مقلّداً، وعليه فإنّ هذا الاجتهاد ليس حجّه تعينيه لأنّه يجوز العمل بغير الحكم الاجتهادي، وهو العمل بالاحتياط، أو بتقليد المجتهد الجامع للشرائط.

وفي عصر الإمامه الكبرى وعصر حضور الأئمة المعصومين عليهم السلام فإنّ الأحكام الإلهيه قد بُيّنت من قبلهم للناس، وفي هذه الجبهه تحرك الأئمة عليهم السلام لبيان الأحكام على مستوى تربيّه طلاب وتلاميذ لمدرستهم حيث كان هؤلاء التلاميذ يسمعون الأحكام من الإمام المعصوم وينقلونها بتأييد الإمام وإذنه للمجتمع على شكل روايات وأحاديث ويفتون بها.

وقد نقل أبان بن تغلب وهو أحد تلاميذ وطلاب الإمام الصادق عليه السلام ثلاثين ألف روايه، وكذلك نقل محمّد بن مسلم ثلاثين ألف روايه عن

ص: ٦٢

الإمام محمّد الباقر عليه السلام وستة عشر ألف رواية عن الإمام الصادق عليه السلام ، وفي مدرسه الإمام الصادق عليه السلام الروايات كان هناك أربعة آلاف محقق ومفسّر وحكيم ومتكلّم وفقهه من بلدان مختلفه كالعراق والحجاز والشام وخراسان من الذين درسوا عند الإمام الصادق عليه السلام وألّفوا بذلك الأصول الأربعمائه من دروس الإمام الصادق ثم جمعت هذه الأصول في الكتب الأربعة: الكافي، والاستبصار، والتهديب، ومن لا يحضره الفقيه، وتمّ نشرها في المجتمع الإسلامي لتستفيد منها البشرية في كافة أرجاء العالم، وأول شخص كتب كتاباً في علم الأصول هو تلميذ الإمام الصادق عليه السلام

هشام بن الحكم الذي توفي عام ١٧٨ هـ - ق(١)

وأول من سلك مسلك الاجتهاد في مورد الأحكام وكتب كتاباً في هذا الخصوص «تهديب الشيعة» هو محمّد بن أحمد بن الجنيد الاسكافي وهو من مشايخ المفيد رحمه الله والمعاصر لأبي جعفر بن محمّد بن يعقوب الكليني المتوفى في عام ٣٢٩ هـ - ق(٢)

على أيه حال فإنّ أصحاب الإمام عليه السلام كانوا يأخذون الروايات من الإمام ومن خلال استماعهم لدروس الإمام وينقلونها للناس بإذن الإمام، وبعدهم جاء فقهاء الإماميّة كالإسكافي، والشيخ المفيد، والمرضى رحمهم الله و...

ونقلوا روايات الأئمة عليهم السلام واستنبطوا الأحكام الشرعيه من الكتاب والسنة ومن حكم العقل وبينوها للناس.

حضور المعصوم عليه السلام :

ويمكن تقسيم حضور الأئمة عليهم السلام إلى أربع مراحل:

المرحلة الأولى: عصر الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فالإمام بمقتضى آيه المباهله هو نفس رسول الله صلى الله عليه وآله تنزيلاً لا- أنه نفسه تكوينياً وإفانفس التكوينيه شخص صار تكويناً نفس شخص آخر ومحال ممتنع، وذلك في قوله تعالى: «فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ»(٣).

ص: ٦٣

١- اصول الاستنباط ، ص ٣٢.

٢- الاسكافي المتوفى ٢٨١ هـ - ق، مقدمه تنقيح شرح عروه الوثقى، ج ١، ص فا ض.

٣- سوره آل عمران، الآية ٦١.

فالإمام أمير المؤمنين عليه السلام بمنزله نفس رسول الله

صلى الله عليه وآله وشخصه، بمعنى أنّ جميع الكمالات والفضائل التي كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله فإنّ

أمير المؤمنين عليه السلام يملك هذه الفضائل والكمالات أيضا باستثناء مسألة النبوه حيث إنّها من مختصات شخص رسول الله صلى الله عليه وآله وقد ورد في حديث المنزله أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «ياعلى أنت منى بمنزله هارون من موسى إلاّ أنّه لا بنى بعدى»^(١).

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أنا مدينة العلم وعلى بابها»^(٢) وقال: «أنا دار الحكمة

وعلى بابها»^(٣) ويقول البعض: إنّ المقصود من الحكمة الجنّة، أى أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «أنا مدينة الحكمة أى الجنّة وعلى باب الجنّة» فإذا أراد شخص أن يدخل الجنّة فيجب عليه التمسك بولايه أمير المؤمنين على عليه السلام وباب الجنّة.

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «علمنى رسول الله ألف باب من العلم يفتح لى من كل باب ألف باب»^(٤).

المهم أنّ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فى ذلك الوقت الذى يملك فيه العلم الإلهى اللدنى، إلاّ أنّه قد تربي عند رسول الله صلى الله عليه وآله وما كان رسول الله يملكه من الكمالات والفضائل العلمية فقد بينها للإمام أمير المؤمنين عليه السلام

فاجتمع العلم اللدنى الإلهى وعلم رسول الله صلى الله عليه وآله لديه، وقد مُنع من استلام أزمه أمور الإمامه فى عصره ولكنّ عمر بن الخطّاب كان عندما يواجه مشكله علميه ومعضله عمليه يتوجه إلى الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ويستوضح حلّها وحكمها من الإمام وقد ورد فى تاريخ الإسلام أنّ عمر قال فى أكثر من

سبعين مرّة: «لولا على لهلك عمر»^(٥)

ص: ٦٤

١- فضائل الخمسه من الصحاح الستة، ج ١، ص ٢٩٢؛

٢- مسند حنبل، ج ١، ص ١٧٤.

٣- المصدر السابق، ص ٢٤٨؛ صحيح الترمذى، ج ٢، ص ٢٩٩.

٤- فضائل الخمسه من الصحاح الستة، ج ٢، ص ٢٣١ نقلاً عن تفسير الكبير، فخر الرازى.

٥- المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٧٤.

ويقول ابن أبي الحديد في الجزء الأول من شرح نهج البلاغه: لم يكن عمر هو الوحيد الذى كان يلجأ إلى أمير المؤمنين لحل مشاكله العلميه والعملية بل إن عثمان أيضا كان يلجأ للإمام أمير المؤمنين فى حلّ

المشاكل والمآزق التى تواجهه فى خلافته وقال عثمان فى موارد متعدده: «ولولا على لهلك عثمان».

إذن فى عصر حضور هذا الإمام المعصوم الذى هو باب مدينه علم رسول الله صلى الله عليه وآله وباب مدينه الحكمة الإلهية والعالم بالعلم الحضورى واللدنى من الله تعالى، فإن الأحكام الشرعية قد بينها الإمام لأصحابه

وتلاميذه مثل مالك الأشتر وسلمان وأبى ذر الذين تربوا فى مدرسه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، وكان الإمام الحسن والإمام الحسين عليهما السلام إمامين

معصومين وهاديين للبشرية فى الدنيا والآخرة قد تربوا كذلك فى مدرسه الإمام على بن أبى طالب وتخرجوا من جامعته مع كونهما يملكان العلم الحضورى واللدنى الإلهى، وهكذا انطلقا لهدايه وإمام المجتمع الإسلامى فى ذلك العصر.

يقول ابن عباس وهو من تلاميذ أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام ولمرات عديدة: «إن علمى فى مقابل علم أمير المؤمنين كالقطره بالنسبه لسبعه أبحر»^(١). والحق كذلك لأن علم ابن عباس كيفما كان فهو علم تحصيلى

وعلم كسبى، وأما علم الأئمة المؤمنين عليه السلام فهو علم لدنى وحضورى من الله، ونسبه العلم الحضورى إلى العلم الحضورى تساوى صفراء، والحقيقه أنّ هذا الإمام المعصوم عليه السلام كان قد أشار فى مسجد الكوفه إلى صدره المبارك أمام جمع من المسلمين وقال: «إن لها هنا علما جمّا وما رأيت أحد يحمله»^(٢).

ص: ٦٥

١- شرح نهج البلاغه، لابن أبى الحديد، ج ١.

٢- فضائل الخمسه، ج ٢، ص ٢٣٣ نقلًا عن تاريخ البغدادي، ج ٦، ص ٣٧٩.

وقوله عليه السلام لكميل بن زياد: «ألا أن هاهنا لعلمًا جمًّا لو أصبت له حملة».

وقال أيضا: «سلوني قبل أن تفقدوني» فقام إليه شخص يدعى ابن كواء فسأله عن الفاصله بين الأرض والسماء؟

قال الإمام عليه السلام: «مدّ البصر ودعوه المظلوم»^(١). أى أنك إذا قصدت من سؤالك السماء الظاهرية فالمسافه هو على امتداد ما تراه العين الحدس، وأما إذا قصدت السماء المعنويه فالمسافه دعوه المظلوم، وهذا يعنى أن

دعاء المظلوم يتجاوز السماء الدنيويه والظاهرية ويصل إلى السماء المعنويه وهو عرش الله تعالى.

وكيف كان ففي عصر حضور الإمام أمير المؤمنين عليه السلام سواء كان في عصر الخلفاء الثلاثة ولمدّه ٢٥ سنة كان الإمام قد أقصى من مقام الخلافه والإمامه الإلهيه أم في عصر استقرار إمامته وخلافته التي استغرقت أربع سنوات ونيفا وقد بين الإمام في هذه المدّه الأحكام الإلهيه، وفي الحقيقه أن كلمات الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ليس فقط تعتبر مفتاحا مبينا للأحكام

الفقيهيه بل تعتبر حلًّا لجميع المسائل العلميه المختلفه وتمثّل علما لهدايه المجتمع الإسلامى فى ذلك العصر وكذلك المجتمع البشرى العالمى، فمضافا إلى الخطب والأدعيه التي وردت عن أمير المؤمنين عليه السلام مثل دعاء كميل، ودعاء الصباح، فإنّ نهج البلاغه يعتبر كتاب الوحيد الذى لا يختص بالماضى ولا بالحاضر بل يمتد إلى جميع العصور فى الماضى والحاضر والمستقبل، وكما أنّ شخصيه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام تملك أبعادا مختلفه من العصمه والعدل، والتقوى، والزهد، والشجاعه وغيرها من الفضائل

ص: ٦٦

العلميه والعملية، فكذلك نهج البلاغه لأمير المؤمنين عليه السلام فيه أبعاد مختلفه فلسفيه، عمليه، تفسيريه، فقهيه فضلاً عن الفصاحه والبلاغه التي لا نظير لها.

يقول ابن أبي الحديد الذى يعتبر من علماء أهل السنّه فى شرحه للخطبه ٢٢١ من نهج البلاغه: لولا وجود الإمام أمير المؤمنين ما عرف العدل والتوحيد، ثم يقول: إنّ هذه الخطبه (٢٢١ من نهج البلاغه) التي تتحدث عن مسأله المعاد، قرأتها ألف مرّه طيله خمسين سنه من عمرى وفي كل مرّه أقرأ هذه الخطبه يكشف لى مسأله جديده وحكمه فريده.

وللأسف إنّ نهج البلاغه فى هذا العصر يشكو الغربه بين المسلمين وبين أتباع أهل البيت عليهم السلام، والآن لتتصور أنّ طالبا من طلاب العلوم الدينيه ويدعى أنّه من أتباع أمير المؤمنين عليه السلام ومبلّغ عن الدين والمذهب

فى عصر الغيبه، ولكنّه بالرغم من ذلك ربّما لم يوفق طيله عمره أن يقرأنهج البلاغه كله لو لمّرّه واحده فى حين أنّ ابن أبي الحديد من علماء المعتزله العامه يقول: إنّنى قرأت هذه الخطبه (يعنى خطبه ٢٠٧) طيله خمسين سنه من عمرى ألف مره، وفى كل مرّه أكتشف حكمه جديده. فى

الحقيقه يجب أن نشعر بالخجل فى محضر الإمام أمير المؤمنين وفى مقابل نهج البلاغه.

الدفاع عن المظلوم:

لقد كتب جورج جرداق كتابا تحت عنوان «على صوت العداله الإنسانيه» تحدث فيه عن عداله الإمام على عليه السلام وعندما كنت فى النجف الأشرف نقل لى بعض علماء النجف الذين التقوا بهذا الكاتب المسيحي وأنّ أحدهم سأله: لماذا لم تكتب مثل هذا الكتاب عن عيسى المسيح عليه السلام مع أنّك مسيحي وكتبته فى بيان سيره الإمام على عليه السلام؟ فأجابه بجواب أبكى علماء النجف حيث قال: لقد رأيت فى بحوثى ودراساتى للتاريخ أنّ هذا الشخص وهو الإمام على وقع مظلوما فعزمت على الدفاع عن هذا المظلوم ولذلك كتبت هذا الكتاب فى الكشف عن سيرته وشخصيته.

وفى الحقيقه أنّ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام هو المظلوم فى التاريخ، وينبغى أن يبكى عليه ليس فقط علماء النجف وليس فقط الشيعة بل تبكى عليه

البشريه، فالحوادث المرّه التي حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله والظلم الذى حلّ بالبشريه كآفه من قبل الظالمين للبشريه الذين كانوا فى مدينه رسول

اللّٰهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالَّذِينَ حَرَمُوا النَّاسَ وَالْبَشْرِيَّةَ مِنْ مَنَهِلِ الْعِلْمِ وَالْعَدَالَةِ وَالتَّقْوَى وَالْعَصْمَةَ لِهَذَا الْإِمَامِ الْعَظِيمِ، فَمَثَلُ هَذِهِ الظُّلْمِ فِي تَارِيخِ الْعَالَمِ لَا يَغْفِرُ، لَقَدْ نَزَلَ بِهَذَا الْإِمَامِ مِنَ الظُّلْمِ وَالْجَوْرِ إِلَى حَدِّ قَالٍ حِينَ شَهَادَتِهِ بِقَلْبِ زَاخِرِ الْأَلَمِ وَالْحُزَنِ: «فَرَّتْ وَرَبَّ الْكَعْبَةِ» وَالتَّحَقُّقُ بِالرَّفِيقِ الْأَعْلَى، وَلَكِنَّ أَوْلَثِكَ الظَّالِمِينَ سَوْفَ لَا يَنَالُونَ الْغَفْرَانَ الْإِلَهِيَّ وَلَنْ تَصْفَحَ عَنْهُمْ الْبَشْرِيَّةُ: «وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (١).

عصر إمامه الحسين عليهما السلام :

المرحلة الثانية: عصر إمامه الحسين عليهما السلام وهذا العصر هو عصر حكمه معاوية وبنى أمية الجائره الذين استخدموا جميع الأدوات والوسائل للتصدي لهذين الإمامين إلى حدّ أنّ هذه الحكومات الغاشمة منعت من نشر آثار وروايات هذين الإمامين وعملوا على إزالتها وإفنائها ومنعوا الناس من الاستماع لأحاديثهم ورواياتهم وبالرغم من وجود هذه الموانع فقد عمل الإمام الحسن والإمام الحسين عليهما السلام على بيان الأحكام الإلهية حيث قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا» (٢)، وقد استمر هذا الظلام المخيم على البشرية في حكمه بنى أمية ثمانين عاما ونيفا حيث دأب خلفاء الجور والأمويون على مواجهه الإسلام والتصدي للدين الإسلامي يقول السيوطي وهو من علماء العامه: إنّ معاوية في زمان حكمته التي استغرقت أربعين عاما، أي في المدّة التي كان فيها أميرا على الشام والمدّة التي استلم فيها زمام الخلافة في الشام، فإنّه جعل

سبعين ألف منبر ضد الإسلام (٣)، ومع كل هذه الموانع التي وقفت بوجه الإسلام والدين تحرك الإمام الحسن والإمام الحسين عليهما السلام لإنقاذ الإسلام وحفظه وتقويته فكان كل منهما يتحرك من موقع بيان أحكام الإسلام والتعاليم الإسلامية بآليات علم الإمامه و السياسة والدرايه.

وقد حفظ الإمام الحسن عليه السلام بصلحه الإسلام وأتباع أهل البيت عليهم السلام وحفظ سيد الشهداء عليه السلام بشهادته ودمه الطاهر الإسلام، وإلّا فلو لم يكن جهاد سيد الشهداء عليه السلام لم يكن للإسلام عين ولا أثر في هذا العصر، فجهاد وشهاده الإمام الحسين عليه السلام وأصحابه الأوفياء حفظوا لنا الإسلام وإلى يوم

ص: ٦٨

١- سورة المائدة، الآية ٥٠.

٢- بحار الأنوار، ج ٤٣، ص ٢٧٨.

٣- انظر: بحار الأنوار، ج ٣٣، ص ٢٥٦؛ ربيع الأبرار للزمخشري، ج ٢، ص ١٨٦؛ الكامل لابن الأثير، ج ٥، ص ٤٢؛ شرح نهج البلاغه لابن أبي الحديد، ج ٤، ص ٥٨.

القيامة، حيث نرى اليوم أنّ أقوال وكلمات سيد الشهداء عليه السلام و الخطب التي ألقاها في المدينة أو في طريق مكة أو في نفس مكة المكرمه عندما دخلها الإمام في أول شعبان وبقي هناك شهر رمضان وشوال وذى القعدة

وذى الحجة فقد كان يبين الأحكام الإلهية مدّه خمسة أشهر في مكة المكرمه، وعندما توجه الإمام الحسين عليه السلام إلى كربلاء خطب تلك الخطبه المعروفه في أهالي مكة والحجاج وقال: «سمعت عن جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله

قال: من رأى سلطان جائراً، مستحلاً لحرام الله، ناكثاً عهده ومخالفاً لسنة الله يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان فلم يغيّر عليه بفعل ولا قول، كان حقاً على الله أن يدخله مدخله»(١).

الظلم على الدين:

الواقع أنّ هذه الخطب والكلمات مؤثره إلى درجه كبيره في هدايه المسلمين وبيان الأحكام الإلهية، فلولا خطب سيد الشهداء عليه السلام وجهاده وشهادته لكان المسلمون يتصورون جواز المسالمة مع الطواغيت وقوى الجوار، ولكن الإمام الحسين عليه السلام يبين هذه المسألة بوضوح وأنّ دين الله إذ تعرض للخطر أو إذا تسلط ظالم وإذا حاق بالدين ظلم لا ينبغي على المسلم أن يسكت.

وبالطبع فالظلم تاره يكون لشخص معين بأن يقوم أحد الظالمين بالحق الضرر والعدوان على شخص آخر، فمثل هذا الظلم الخاص ربّما يكون قابلاً للاغماض والسكوت وربّما يتحمّله الإنسان ولا يتخذ موقفامنه، ولكن تاره يقع الظلم على الدين والقرآن والأحكام الشرعيه.

ص: ٦٩

إذا وقع الظلم على الدين فلا يجوز لأحد أن يسكت أمام مثل هذا الظلم، ولذلك نحن نرى أن مسألة التقيه تعدّ من الواجبات في قانون الإسلام ولكن التقيه لا- تجوز في عدّه موارد، ومن هذه الموارد، أن تتعرض الكعبه لخطر الهدم والتخريب فهنا عندما يتعرض مركز الإسلام للخطر فلا تجوز التقيه، أو عندما يتحرك أحد الظالمين للقضاء على القرآن وهو كتاب المسلمين والوحي الإلهي، فهنا لا تجوز التقيه بل يجب الدفاع عن القرآن والإسلام بمختلف الآليات والأدوات.

المقصود أنّ المرحلة الثانيه من عصر المعصومين عليهم السلام تتمثل في عصر الإمامين الهمامين اللذين بينا أحكام الإسلام وعملا على حفظ الشريعة الإسلاميه سواء بآليات الصلح أو بآليات الجهاد والشهاده في سبيل الله.

عصر حضور الصادقين عليهما السلام :

المرحلة الثالثه:عصر الصادقين عليهما السلام وهو عصر الإمام محمّد الباقر عليه السلام والإمام جعفر الصادق عليه السلام ، وهذه المرحلة تعتبر مرحله ازدهار العلوم الإسلاميه والأحكام الشرعيه، وقد ذكر في كتاب أعلام الوري، وكذلك الشيخ المفيد رحمه الله في الإرشاد وكتب رجاله أخرى أنّ الإمام الصادق

عليه السلام كان له في المدينه والكوفه أربعة آلاف محدّث وعالم قد تتلمذوا على يديه وهؤلاء جاءوا من العراق والشام والحجاز وخراسان ومن هؤلاء العلماء، أبان بن تغلب، زراره بن أعين، جابر الجوفى، جابر بن حيان الكوفى، محمّد بن مسلم، هشام بن الحكم، مؤمن الطاق وغيرهم. وكل واحد من هؤلاء نقل للمسلمين عشرات الآلاف من الروايات والأحاديث الشريفه من الصادقين عليهما السلام والتي نجد لها نماذج من الأحاديث والروايات وردت في الجوامع الروائيه للشيعة مثل: التهذيب، الكافي، الاستبصار، من لا يحضره الفقيه وغيرها، وفي هذا العصر بين هذان الإمامان ما يتعلق بباب الاجتهاد، وكذلك أرشدوا علماء وفقهاء الشيعة إلى كيفية استنباط الأحكام الإلهيه من ظواهر الكتاب والسنة وتقديمها للمجتمع الإسلامى،

وأول كتاب تمّ تأليفه في مباني الاستنباط وعلم الأصول هو كتاب «هشام بن الحكم» الذى يحوى قواعد أصوليه وأحكام شرعيه مستنبطه.

المرحلة الرابعة: عصر الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام الذي نقلت عنه أحاديث متعددة في مجال بيان الأحكام، ومنها الحديث المعروف بسلسله الذهب، وإنما يسمى هذا الحديث بسلسله الذهب من جهة أن جميع رواه هذا الحديث من المعصومين عليهم السلام، فعندما قدم الإمام الرضا عليه السلام من الحجاز إلى خراسان وصل إلى محله نيسابور واستقبله أهالي نيسابور استقبالا كبيرا وطلبوا منه أن يذكر لهم حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وآله فقال الإمام الرضا عليه السلام: سمعت أبي... إلى حتى أوصل الحديث إلى رسول الله

صلى الله عليه وآله وذلك في روايته له عن أبيه عن جدّه وأجداده الكرام إلى رسول الله صلى الله عليه وآله قال:

«كلمه لا إله إلا الله حصنى فمن دخل حصنى أمن من عذابي، ولكن بشرطها وشروطها وأنا من شرطها» (١).

وفي حديث جابر بن عبد الله الأنصاري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«أنا سيّد النبيين وعلى سيد الوصيين وإن أولياء بعدي اثني عشر أولهم علي وآخراهم القائم المهدي» (٢).

وعن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«إن خلفائي وأوصائي وحجج الله على الخلق بعدي الاثني عشر أولهم علي وآخراهم المهدي فينزل روح الله عيسى بن مريم فيصلى خلف المهدي وتشرق الأرض بنور ربّها ويبلغ سلطانه المشرق والمغرب» (٣).

على أيه حال فالأئمة المعصومون عليهم السلام قد وضعوا لفقهاء وعلماء الشيعة نماذج للاجتهد في سياق الروايات، قال الإمام الرضا عليه السلام: «علينا إلقاء

الأصول وعليكم التفريع» (٤). فعلى بيان الأحكام والقوانين الكلية للإسلام والشريعة المقدّسه وعليكم تطبيق هذ القوانين الكلية على فروعها وتفصيلها الجزئية، ومنذ عصر الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى زمان

ص: ٧١

١- عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ١٣٥.

٢- إكمال الدين، للشيخ الصدوق رحمه الله، ص ١٣ نقلًا عن ينابيع المود، ص ٥٢٤.

٣- إكمال الدين وإتمام النعمة، ص ١٢.

٤- وسائل الشيعة، ج ١٨ ص ٤٠ - ٤١، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٥٢.

العسكريين تمّ تأليف ٦٦٠٠ كتاب حديثاً في روايات أهل البيت عليهم السلام تمّ استخدامها في جهات مختلفه في عمليه الاستنباط واستخراج أحكام الفقه الإسلامى.

النتيجه: إنّ الاجتهاد فى تاريخه وقع مورد وإمضاء الأئمة عليهم السلام ومنذ عصر حضور المعصومين عليهم السلام استوحى الاجتهاد فاعليته ومشروعيته على يد فقهاء الأمة حيث قام المعصومون بارشاد وتعليم فقهاء الأمة الإسلاميه

لكيفيه استنباط الأحكام الشرعيه من نصوص الكتاب والسنة.

إلى هنا انتهى الكلام فى تأييد مدرسه الاستنباط الاجتهاد، والآن نستعرض مدرسه الإخباريين التى تقف حسب الظاهر فى مقابل مدرسه الاجتهاد والاستنباط.

مقوله الإخباريين:

إلى جانب مدرسه الاجتهاد لدى الشيعة كانت هناك مدرسه أخرى تدعى بمدرسه الإخباريين من الشيعة التى ظهرت قبل أربعة قرون تقريباً وينسب تأسيسها إلى الشيخ أمين الاسترأبادى، وهذه المدرسه كانت على سجال ونزاع مع مدرسه الاجتهاد لدى الأصوليين، وبالرغم من أنّ منهجيه الإخباريين فى العمل بالروايات فقط لا ينحصر بالأزمنة المتأخره وقد نسبت هذه المنهجيه إلى فقهاء السلف ومنهم الشيخ الصدوق رحمه الله وهو من قدماء الفقهاء الذى كان يسلك فى بيان الأحكام مسلك العمل بظواهر الروايات، ولكنّه قدر المتيقن يمكن القول أنّ الشيخ أمين الاسترأبادى مؤسس هذه المسلك وقد ألف كتاباً باسم الفوائد المدينه حيث تعرض فيه إلى أفكار الأصوليين بالنقد وأنكر حجّيه العقل لبيان الأحكام الشرعيه وإثباتها.

إنّ مدرسه الإخباريين لا تقبل بالحكم الذى يستخرج بواسطه الدليل العقلى إلاّ فى الجملة، ففى بعض الموارد التى تقوم فيها المسائل على أساس الحس ويكون منشأ ومبدأ العقل هو الحس أو القريب من الحس فىكون هذا الحكم مقبولاً وأما حكم العقل فى موارد غير الحسيات غير مقبول، والساده الذين قرأوا كتاب الرسائل يعلمون بوجود مسأله معروفه هنا وهى: هل أنّ الجسم مركب من ماده والصوره أو بسيط؟

هناك بحث بين فلاسفه المشائين وفلاسفه الاشراق، فالفلاسفه المشائون يقولون بأنّ الجسم مركب من الماده والصوره بينما يقول الإشراقيون بأنّ الجسم بسيط فليس هو سوى صورته، ثم يضربون لذلك مثلاً في آنيه الماء، وهذه المسأله قد وقعت مورد البحث والنزاع لسنوات عديده، ولحدّ الآن يستدل كل طرف «المنطقيون والفلاسفه» بأدله معينه لإثبات مدعاهم والنتيجه هي أنّ حكم العقل في مسأله صغيره لا زال مورد نزاع بين الفلاسفه والمنطقيين وهي أنّ هل أنّ الجسم مركب من الماده والصوره كما يقول الفلاسفه المشائون، أو أنّه بسيط وهو عبارته عن الصوره فقط كما يقول الاشراقيون؟ ولحدّ الآن لم يتمّ خصم النزاع ولم يستطيع الفلاسفه إثبات أحد المدعين، وحينئذٍ كيف يستطيع العقل أن يدرك الأحكام الشرعيه ويعمل على إثباتها؟

إنّ الإخباريين يقولون في مورد إثبات الأحكام بعدم حجّيه الدليل العقلي إلاّ- إذا كان مبدؤه الحس أو قريباً من الحس، فإذا حكم العقل بحكم من هذا القبيل كالقضايا الرياضيه وأنّ الواحد نصف الاثنين، وأنّ الكل أعظم من الجزء فهو مقبول، ولكن في الأمور الحدسيه وغير الحسيه من قبيل الاستلزامات العقليه وهل يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد أو لا، وهل هناك ملازمه بين وجوب المقدمه وذى المقدمه أو لا-؟ ففي هذه الموارد يكون حكم العقل قائماً على الحدس، فيجب هنا إثبات الحكم من طريق الكتاب والسنة فقط، إذن نرى أنّ الإخباريين يختلفون

مع الأصوليين في هذه الجبهه، لأنّ الأصوليين يرون الحجّيه لحكم العقل وحجّيه القطع بشكل مطلق، بمعنى أنّ كل يقين يحصل لدى الإنسان من أي طريق كان فهو حجّيه، فالقطع حجّيه عقليه مطلقاً، سواء نشأ هذا القطع من طريق الكتاب والسنة أو من غيرهما، ولكن الإخباريين يقولون: كلا، فالقطع الذي ينشأ من غير الكتاب والسنة فهو غير حجّيه، إذن فالإخباريون لا يرون جواز الاعتماد في مورد إثبات الحكم الشرعي على غير الحديث.

وقد كان مركز الإخباريين في القرون المتأخره، العراق ولا سيما في مدينه كربلاء وقد بلغت مدرسه الإخباريين في العراق غايه القوه والانتشار في عصر الأصوليين المتأخرين وخاصه عصر المرحوم الوحيد

البهبهاني والشيخ يوسف البحراني (المتوفى ١١٨٦ هـ - ق) الذي كان مقيما في كربلاء ومن علماء الإخباريين المعروفين وكان من هذه الجهة معارضا للأصوليين في دائره الفكر والنظر (١).

وكيف كان فالإخباريون يقولون: يجب بيان الأحكام الشرعيه بأدوات الحديث النبوي وروايات الأئمة المعصومين عليهم السلام وإلا- فكل حكم لم يرد عن طريق المعصوم وتم استنباطه من طرق أخرى وبين للناس فهو غير حججه، وعليه فإن الحكم الذي يستخلص بواسطه دليل العقل واجتهادالمجتهدين ويتم الافتاء به غير قابل للاعتماد، ودليلهم على ذلك أن كل حكم شرعي لم يرد بطريق الحديث النبوي وروايات الأئمة المعصومين عليهم السلام بل ورد من طريق حكم العقل الذي لا يكون قائما على الحس أو ما يقرب من الحس أو من طريق اجتهاد واستنباط المجتهدين والأصوليين فهو غير حججه. ويقولون: لا شك أن جميع عمومات القرآن الكريم خصصت ونحن لدينا علم إجمالي بهذا التخصص، مثلاً من جمله عمومات القرآن آيه «أوفوا بالعقود» وقد خرج من هذا العام بيع المنابذه، فلا- يجب الوفاء به وكذلك بين الكالي بالكالي وبيع الدين بالدين، فهي خارجه من عمومات الكتاب فلا- يجب فيها الوفاء، وكذلك خرج البيع الربوي عن «أوفوا بالعقود» وهكذا سائر عمومات القرآن، فنحن نملك علما إجماليا بأن عمومات القرآن في كثير من الموارد مخصصه.

ومن جهه أخرى وبمقتضى حكم العقل «ونحن نقول بحكم العقل» وكذلك بمقتضى الروايات النبويه أنه ورد النهي عن تفسير القرآن بالرأى، ولذلك إذا لم نجد روايه من المعصومين في بيان وتفسير حكم مقتبس من ظاهر القرآن أو غير ظاهره فلا يمكن القول بأن هذا الحكم حكم إلهي لوجود احتمال أن يكون هذا الحكم مخصصا وخارجا عن عمومات القرآن وبالتالي لا يكون حكما إلهيا.

مضافا إلى ذلك فهناك آيات قرآنيه تنهى عن العمل بغير العلم فتنتهى عن التفسير بالرأى، وبذلك لا يمكننا في مورد بيان الأحكام الشرعيه أن نعتمد على بيان ومنهجيته أخرى غير بيان المعصوم وما ورد في الروايات الشريفة.

إنّ هذا التعارض والنزاع الفكري بين الإخباريين والأصوليين في مورد فهم واستنباط الأحكام بلغ إلى حدّ أنّ بعض الأصوليين تصور أنّ عدم

ص: ٧٤

قبول الإخباريين للحكم الشرعي غير المستند على الحكم العقلي الحسي يعود في جذوره إلى الفكر الغربي، فكما أنّ الغربيين وعلماء أوروبا من الماديين لا- يقبلون إلا- ما ورد من طريق الحس، فلو كانت النظرية مستنده إلى الحدس العقلي فلا يقبلونها، فهكذا بالنسبة لمنهجية الإخباريين وفهمهم للأحكام الشرعية بوسيله ظاهر الروايات حيث لا يقبلون هذه الأحكام بدون تفسير وبيان المعصوم عليه السلام ويرفضون الاستنباط الاجتهادي الذي يستخدم العقل في عمليه الاستنباط، وفي هذه المسأله تتوافق نظريه الإخباريين والماديين في الغرب (١).

ولكن لا يمكن قبول مثل هذه النسبه والتشبيه لأنّ هذا الكلام مجرد حدس ويفتقد إلى الأدله والبراهين لإثباته، إذن فالكلام في أنّ منهجية الإخباريين في فهم الأحكام الشرعيه مستند إلى الحس وظاهر الروايات ومن هذه الجهه يقال بوجود إرتباط بين الحسين والماديين في الشرق والغرب هو بذاته أمر حدسي، ولذلك لا يمكن القبول بهذه الكلام والتشبيه.

نقد ومناقشه مقوله الإخباريين:

بالنسبه إلى تفاصيل نظريه الإخباريين ومناقشتها لابدّ من مراجعه الكتب المفصله التي تستعرض منهجية الإخباريين ومعارضه الأصوليين لها، ولكن هنا نشير إشاره مختصره إلى هذه المسأله، لأنّ بحثنا يرتبط بذكر تاريخ الاجتهاد والتقليد، ومن المناسب الإشاره إلى منهجية الإخباريين التي تتقاطع مع منهجية الاجتهاد والاستنباط لدى الأصوليين.

هنا نستعرض جوابا كلياً على مقوله الإخباريين وهو أنّه: صحيح لقدورد النهي في الروايات عن التفسير بالرأى في مورد فهم الأحكام الشرعيه ولكنّ هذا المعنى في فهم الأحكام الإلهيّه وكذلك في تفسير الآيات القرآنيه إنّما يكون منها عنه فيما إذا لم يعتمد على مراجعه أقوال وروايات الأئمّه المعصومين عليهم السلام ، بمعنى أنّ الأحاديث النبويه التي تقول:

«مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعْ مَقْعِدَهُ مِنَ النَّارِ» (٢)، إنّما تنهى عن تفسير القرآن

ص: ٧٥

١- راجع كتاب مرجعيت وروحانيت للشهيد المطهرى، بالفارسيه.

٢- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٢٥.

بالرأى فيما إذا تحرك الشخص فى تفسيره بالاعتماد على رأيه الشخصى وقياسه وبدون مراجعه روايات أهل البيت عليهم السلام مثلاً القرآن يقول: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا...» (١)، وهنا يوجد خلاف فى معنى كلمه «الصعيد» فهل المقصود منها التراب أو مطلق وجه الأرض؟ وفى كل واحد من المعنيين يختلف الحكم الفقهى، فإذا أثبتنا بالأدله الشرعيه أن معنى كلمه الصعيد هو التراب الخالص، فإنّ النتيجة الفقهيه والحكم الشرعى المترتب على ذلك هو عدم جواز التيمم بغير التراب من أجزاء الأرض الأخرى (كالشجر والخشب والنبات والآجر و...) لأنّ الآيه المباركه تقول: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا» ومعنى الصعيد هو التراب الخالص ولا يجوز التيمم إلا بهذا التراب الخالص، ولكن إذا ذهب شخص بأنّ معنى كلمه «الصعيد» تشمل مطلق ما فى وجه الأرض، فحينئذ سيختلف الحكم الفقهى والشرعى وبالتالي يجوز التيمم بمطلق وجه الأرض سواء كان من التراب أم من غيره (التراب، الحجر، الطين، الجص و..) وتعيين هذا المعنى من ظاهر القرآن يحتاج إلى مراجعه روايات أهل البيت عليهم السلام أو إلى المبانى الشرعيه المعتبره الأخرى ليتبين الحكم وجواز

التيمم شرعا.

ولكن إذا انطلق الشخص فى تحديد معنى الآيه لا من موقع الرجوع إلى الروايات بل من موقع الاعتماد على رأيه وبدافع التكاسل وعدم الاهتمام بالبحث عن المقصود الواقعى وقال بأنّ معنى الصعيد مطلق ويشمل جميع ما على وجه الأرض، فيجوز للإنسان التيمم على كل شىء مميّا على وجه الأرض بدون مراجعه الأئمه المعصومين عليهم السلام أو مراجعهايات أخرى من القرآن أظهر من الآيه مورد البحث، فهذا العمل هو مصداق للتفسير بالرأى ولا يجوز، وأما إذا راجع الشخص فى معنى هذه الآيه الكريمة إلى روايات الأئمه المعصومين عليهم السلام المفسره للقرآن الكريم ثم استنبط الحكم الشرعى فهذا لا يعدّ تفسيراً بالرأى، وعليه فإنّ مقوله الإخباريين فى قولهم بعدم جواز إستنباط الحكم الشرعى بطريق آخر غير طريق الأئمه المعصومين عليهم السلام واستدلّاهم بذلك بأنّ من قبيل تفسير بالرأى، أجنبى عن موضوع البحث، فهذا ليس من قبيل التفسير بالرأى بل هو تفسير بالحجّه والدليل ومراجعته بيان المعصومين عليهم السلام .

ص: ٧٦

إن مقوله الإخباريين في عدم قبولهم الأحكام الشرعية من غير ظاهر الروايات يستند إلى دليلين:

١ - وجود علم إجمالي بتخصيص عمومات الكتاب.

٢ - عدم جواز تفسير القرآن بدون مراجعته روايات المعصومين عليهم السلام وأن ذلك من قبيل التفسير بالرأى الذى ورد النهى عنه.

الجواب: إن الأصوليين لا يقولون بجواز التفسير بالرأى بل يقولون: إن تفسير القرآن يجب أن يكون بالاستناد على الروايات الصحيحة، غاية الأمر أن هذه الروايات والعمل بها مشروط بشروط من حيث السند، ومن حيث الدلالة، ومن حيث الظهور فى المراد الشرعى، ومن حيث عدم وجود قرينه على خلاف الظهور الشرعى، وحينئذ وبعد إثبات أن الرواية موثوقة الصدور عن المعصوم وأنه خبر ثقة ومبينه لعمومات الكتاب والسنة تكون حججه، وعليه فالشخص الذى يرجع فى تفسير القرآن لهذه الروايات فلا يكون ذلك من قبيل التفسير بالرأى بل هو تفسير بالروايات الصحيحة.

أمّا الدليل الآخر للإخباريين وأنّ عمومات الكتاب والسنة مخصصه، ولدينا علم إجمالي بتخصيص هذه العمومات فإن العلم الإجمالى لا يوجب سقوط حججه الاجتهاد والاستنباط الذى وقع مورد إمضاء الشارع، فالعلم الإجمالى لتخصيص القرآن يستوجب الفحص، فالشخص إذا فحص وبحث عن آية: هل أن هذا العام القرآنى مخصص أو لا؟ وهل له معارض أو لا؟ وبعد الفحص والتحقيق علم أن هذه الآية القرآنية ليست بمخصصه ولا يوجد لديه دليل شرعى آخر على الخلاف وبعد ذلك يرى أن هذا العام القرآنى حججه، فإذا استنبط المجتهد حكماً شرعياً من هذا العام القرآنى فاستنباطه صحيح ومورد تأييد صاحب الشريعة.

على أية حال فالاجتهاد الذى يقوم على الأدلة الشرعية مشروع، والأئمة هم الذين أمروا أصحابهم بتدوين أحاديثهم ورواياتهم فى كتبهم والحفاظ عليها وقالوا إنه سيأتى زمان لا يأنس العلماء والفقهاء إلا بكتبهم. وفى الرواية «أنه سيكتب لهم بكل حرف نور فى يوم القيامة». فمثل هؤلاء العلماء من خلال حفظ هذه الروايات وحفظ الأحكام الشرعية والدين فإن الله تعالى سيثيبهم يوم القيامة على كل حرف نورا كما تصرح الرواية «سيأتى زمان لا يأنس العلماء إلا بكتبهم وأعطاهم الله بكل حرف نورا يوم القيامة» (١).

ص: ٧٧

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٢، ح ٨ أبواب صفات القاضى.

والمراد من حفظ العلماء لكتبهم هو العمل بها، أى أنّ العلماء يتحركون على مستوى ضبط وحفظ تلك الروايات والعمل بها، وإلا فمجزّد حفظ الرواية بدون العمل لا أثر له، وقد قام علماء وفقهاء الشيعة فى عصر الغيبة الكبرى بحفظ الشرعيه الإسلاميه من الاندثار، وقد ذكر أنّ رئيس المحدّثين الشيخ الصدوق رحمه الله أنّه ولد بدعاء إمام العصر عليه السلام، وقد ذكرت تفاصيل هذه الواقعة فى كتب التاريخ (١)، وكذلك ما ورد من حالات الشيخ المفيد رحمه الله واهتمامه بنشر وتقوية الشرعيه، فعندما رحل الشيخ المفيد رحمه الله من الدنيا ورد توقيع إمام العصر عليه السلام وهو التوقيع الذى كتب على قبره:

لا صوت الناعى بفقدك إنّهُ يوم على آل الرسول عظيم

إن كنت قد غيبت فى جدث الثرى فالعدل والتوحيد فيك مقيم والقائم المهدي يفرح كلّما تليت عليك من الدروس علوم (٢).
إذن هكذا كان فقهاء الشيعة إلى هذه الدرجه من العظمه وحفظ كيان الإسلام والدين بقلمهم وبيانهم بحيث إنّ المهدي عليه السلام يفرح ويسر عندما يرى هذه الحركة والنشاط لخدمه الدين والعلوم الدينيه، ويتبين من ذلك

أنّ بيان هؤلاء الفقهاء للأحكام الشرعيه ونقلهم روايات أهل البيت عليهم السلام يعتبر حجّه شرعيه إلهيه (٣).

وعندما يكون اجتهاد واستنباط فقهاء الإماميه للأحكام الشرعيه مشروعاً، فحينئذٍ يطرح هذا السؤال: هل أنّ وجوب الاجتهاد وجوب نفسى أو وجوب طريقي، أو وجوب مولوى غيرى، أو وجوب إرشادى عقلى؟

تقدّم فى بدايه هذا البحث وفى مورد وجوب التعلّم الإجابة عن هذا السؤال: هل أنّ تعلّم الأحكام الإلهيه على الإنسان واجب، وما نوع

ص: ٧٨

١- راجع كتاب الشريف إكمال الدين وإتمام النعمه.

٢- بحار الأنوار، ج ٣، ص ١٧٤؛ الاحتجاج للشيخ الطبرسى، ج ٢، ص ٣٢٤.

٣- راجع، بحار الأنوار، ج ٧٣، ص ١٧٤.

وجوب تعلّم الأحكام؟ هل هو وجوب نفسى أو وجوب طريقي أو وجوب غيرى أو وجوب إرشادى؟

وقد تبين فيما سبق أنه بالرغم من أنّ ظاهر الأدلة الشرعية يدلّ على الوجوب النفسى للتعلّم من قبيل آية النفر: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ

لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١). وكذلك الروايات التى تقول: «هَلَّا عملت» (٢) أو «طلب العلم فريضه على كل مسلم» (٣)، وأضاف البعض إلى هذا الحديث كلمه «مسلمه»، فظاهر هذه الروايات والآيات الدلاله على الوجوب النفسى للتعلّم، وقد اخترنا هناك أنّ هذا الوجوب هو وجوب عقلى وإرشادى.

الوجوب النفسى:

إنّ وجوب الاجتهاد ليس وجوباً نفسياً، ولا- دليل على أنّ وجوب الاجتهاد نفسى لأنّ الاجتهاد عدل الاحتياط وعدل التقليد، فالمكلف بالأحكام الإلهية فى مورد غير الضروريات الدينيه، إمّا أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً، ومعلوم أنّ وجوب الاحتياط غير نفسى وكذلك وجوب التقليد، وعندما لا- يكون وجوب التقليد والاحتياط وهما عدل الاجتهاد، وجوباً نفسياً، فكذلك لا- يكون الاجتهاد نفسياً أيضاً، وعلى فرض أنّ يقول القائل: إنّ مقتضى ظهور الأدله هو الوجوب النفسى للاجتهاد، ولكنّ ما تقدّم من الكلام يؤكّد وجود موانع للوجوب النفسى، ومع وجود هذه الموانع لا- يمكن القول بالوجوب النفسى للاجتهاد.

ص: ٧٩

١- سورة التوبه، الآيه ١٢٢.

٢- تفسير البرهان، ج ١، ص ٥٦٠، الطبعة الجديده نقلاً عن أمالى الشيخ المفيد رحمه الله .

٣- وسائل الشيعه، ج ١٨، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى.

إذن فبما أنّ الإنسان يملك علماً إجمالياً بالتكاليف الإلهية، فمقتضى هذا العلم الإجمالى فراغ ذمّه العبد من تكليف المولى، والطريق إلى افراغ الذمّه إمّا التقليد أو الاحتياط أو الاجتهاد لمن يستطيع الوصول إلى درجة الاجتهاد أو الإتيان بالتكليف الواقعى.

كذلك لا يمكن القول بأنّ وجوب الاجتهاد وجوب طريقي لتنجز التكليف الواقعى وحفظ الواقع.

الوجوب الطريقي:

أمّا أنّ وجوب الاجتهاد ليس وجوباً طريقياً فإنّ هذه الوجوب إنّما هو من قبيل وجوب الاحتياط ومن أجل تنجيز الواقع وحفظ الواقع، لأنّ الواقع قد تنجز بواسطة العلم الإجمالى بالتكاليف، وهذا العلم الإجمالى بالتكاليف الإلهية منجز للواقع، بل إنّ احتمال التكليف الواقعى فى هذا المورد منجز أيضاً، إذن يكفى لتنجيز الواقع وجود العلم الإجمالى بالواقع أو احتمال وجود التكليف الواقعى، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يكون وجوب الاجتهاد وجوباً طريقياً.

إن قلت: صحيح أنّ مقتضى قانون العبودية أن يكون لدينا علم إجمالى بالتكليف ولكن عندما نتحرك على مستوى البحث والفحص فى دائره الأوامر والنواهي الإلهية فإنّ العلم الإجمالى هذا سينحل إلى يقين تفصيلى وشك بدوى، وعندما يكون لدينا يقين تفصيلى بالأحكام فإنّ هذا اليقين والعلم التفصيلى منجز ولا يحتاج إلى الاجتهاد، وفى مورد الشك البدوى كأن نشك هل أنّ التدخين حرام أم لا؟ فمقتضى القاعدة البراءة ولا يبقى لدينا علم إجمالى حتى يقال إنّ منجز للواقع، وعندما ينحل العلم الإجمالى إلى يقين تفصيلى وشك بدوى، فلا وجه لما يقال من أنّ العلم الإجمالى منجز للواقع، ولذلك يمكن القول بأنّ وجوب الاجتهاد وجوب طريقي لتنجيز وحفظ الواقع.

قلت: صحيح له وجه إذا انحل العلم الإجمالى فلم يتنجز الواقع من طريق آخر، ولكن من أجل تنجيز أحكام الواقع يكفى وجود اماره معتبره شرعيه قامت عليها، لا أنّ الاجتهاد يوجب تنجيز الواقع، وإذا ترك المكلف الاجتهاد فمع ذلك تكون الأحكام منجزه فى ذمته ويستحق العقاب على ترك هذه الأحكام ومخالفه هذا التنجز حتى لو قلنا بانحلال العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى وشك بدوى، فوجوب الاجتهاد ليس وجوباً طريقياً ليكون منجزاً للواقع، فحتى لو ترك المكلف الاجتهاد نقول

بأنّ الواقع بلحاظ الاجتهاد منجز، فإذا تركه فلا- يكون لديه طريق آخر لتنفيذ الواقع، والحال أنّ الواقع منجز بأدله الأحكام فإذا ترك الإنسان التكليف الواقعي فإنه يستحق العقاب، وعليه فلا يمكن أن يكون وجوب الاجتهاد طريقاً لتنجيز الواقع.

الوجوب الغيرى:

وهكذا لا يمكن القول بأنّ وجوب الاجتهاد وجوب غيرى مولوى من قبيل وجوب المقدمه، لأنه أولاً: لقد ثبت فى بحث المقدمه أنه: هل أنّ المقدمه واجبه شرعاً أو غير واجبه شرعاً؟

ولقائل أن يقول كما ذهب إلى ذلك المرحوم السيد الخوئى والمرحوم الشيخ المظفر، بأنّ وجوب المقدمات للواجب ليس وجوباً شرعياً بل وجوب عقلى فقط، لأنّ العقل فى مورد وجوب المقدمه لذى المقدمه يقول بوجوب المقدمه، وحكم العقل هذا بوجوب المقدمه يكفى لتحريك المكلف فى مقام الامتثال، لأنّ العقل يقول: إنّ ذى المقدمه، مثلاً الصعود إلى السطح، لا يمكن تحقيقه إلا إذا جاء الإنسان بالمقدمه مثل نصب السلم، إذن فحكم العقل نفسه يكون محرّكاً للإنسان لامتثال المقدمه من

أجل الإتيان بذى المقدمه، فإذا قال الشارع مرّه أخرى أنّ المقدمه واجبه، فسيكون لغوا ولا أثر له. وعلى هذا الأساس فإنّ وجوب المقدمه لا يكون وجوباً شرعياً بل وجوب عقلى، وإذا رأينا فى بعض الموارد ورود الأمر الشرعى بوجوب المقدمه فإنّ مثل هذا الوجوب إرشادى لا- أنه وجوب مولوى شرعى، إذن إذا قلنا بأنّ وجوب الاجتهاد وجوب غيرى، أولاً: لقائل أن يقول بأنّ وجوب المقدمه الغيرى ليس وجوباً شرعياً مولوياً بل وجوب إرشادى عقلى.

وثانياً: على فرض أنّ وجوب المقدمه وجوب مولوى غيرى، ولكنّ مطلق مقدمات الواجب ليست بواجبه، بل تلك المقدمه الواجبه التى تكون مقدمه وجوديه للواجب وذى المقدمه من قبيل الوضوء بالنسبه إلى الصلاه، فهذه المقدمه وجوديه للأحكام إذا لم يأت بها المكلف يقع الإتيان بذى المقدمه باطلاً ولا يتحقق معه الامتثال، إذن نحن نقول إنّ المقدمه لها وجوب شرعى غيرى، ولكن ليس بشكل مطلق بحث يشمل جميع المقدمات بل يختص بالمقدمه وجوديه فقط. وحينئذٍ لا- يتوقف امتثال التكليف الإلهيّه على العلم الاجتهادى بحيث إنّ المكلف لو لم

يجتهد فى مورد الأحكام الشرعيه فإنّ التكليف الإلهي سيزول ولا يكون قابلاً للامتثال، فالشخص الذى لا يعمل فى مورد امتثال التكليف الإلهي لا بالاحتياط ولا بالتقليد ولا بالاجتهاد ولكنّه مع ذلك يأتى بالتكليف

الواقعي ويمثل وظيفته الواقعيه فإن عمله هذا صحيح وربما يعمل أحياناً بالوجوب الشرعي من خلال الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، فلو تركه من هذه الجبهه فإنه يستحق العقاب ولكن لو أتى بنفس التكليف وعين الواقع فإن امثاله للتكليف يقع صحيحاً.

وعليه فإن وجوب الاحتياط ليس من قبيل وجوب المقدمه والوجوب الغيري، لأنه إذا كان وجوب المقدمه غيراً فإن وجوب تلك المقدمه سيكون وجوباً شرعياً وهذا يختص بالمقدمه الشرعيه كما قلنا، والحال أن وجوب الاجتهاد والعلم الاجتهادي لا يعتبر مقدمه وجوديه للتكليف بالحكم الشرعي، فالشخص التارك للاجتهاد ولكنه يمثل وظيفته الواقعيه ويأتي بالحكم الواقعي فعمله صحيح.

الوجوب التخيري:

وعندما لا يكون وجوب الاجتهاد وجوباً نفسياً ولا وجوباً طريقياً ولا وجوباً مقديماً وغيرياً، فيتبين أن وجوب الاجتهاد وجوب تخيري عقلي وأنه واجب عقلاً من أجل امثال التكليف الإلهي، إمّا من طريق الاجتهاد أو العمل بالاحتياط أو التقليد إذا لم يتمكن العامى من الاجتهاد أو العمل بوظيفته الواقعيه، فالشخص الجاهل الذي لا يعرف الاجتهاد ولا التقليد ولا العمل بالاحتياط، ولكنه يأتي بوظيفته الواقعيه فعمله هذا صحيح، لأنه وإن ترك العمل بالاجتهاد أو العمل بالتقليد أو العمل بالاحتياط ولكنه لم يترك نفس الواقع والوظيفه الواقعيه، وعندما يكون المكلف قد أتى بوظيفته الواقعيه والحكم الواقعي فإن امثاله هذا صحيح.

النتيجه: إن وجوب الاجتهاد وجوب تخيري عقلي، وعندما يكون وجوب التقليد أو العمل بالاحتياط، وهما قسيما للاجتهاد، وجوباً تخيرياً عقلياً، فلماذا لا يكون وجوب الاجتهاد وجوباً تخيرياً عقلياً؟ لأن الأصل هو تنجز التكليف واشتغال ذمه الإنسان بالتكليف الإلهي بسبب وجود العلم الاجمالي وأدله الأحكام، إذن فنحن بمقتضى العلم الإجمالي وقانون العبوديه للبارى تعالى مكلفون بالتكاليف الشرعيه وهذا العلم الإجمالي منجز ويجب علينا إفراغ الذمه من هذا التكليف الشرعي، وإفراغ الذمه عقلاً إمّا أن يكون بالعمل بالاجتهاد، أو العمل بالاحتياط، أو العمل بالتقليد، أو العمل بالوظيفه الواقعيه، وعلى هذا الأساس يتعين

الوجوب التخيري العقلي للاجتهاد الذي هو عدل الاحتياط والتقليد للعامي.

التوضيح لمقوله الإخباريين:

تقدّم أنّ الإخباريين لا يرون جواز تقليد غير المعصوم ويعتقدون بأنّ العمل بالاجتهاد مخالف للشرع وبدعه، وقد أقام الإخباريون لإثبات مدعاهم دليلين:

الدليل الأول: قالوا بأنّ كلمه الفقيه والتفقه وإنّ وردت في القرآن الكريم ومن ذلك آيه النفر التي تدلّ على هذا المعنى: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...» (١)، ووردت أيضا كلمات: فقيه، فقهاء، الأفقه، في سياق الروايات، ولكن الوارد في الروايات عنوان «رواه الحديث» و«راوى الحديث».

وفي عصر حضور الأئمة كان الناس يتعلمون أحكامهم الشرعيه من الإمام المعصوم لا- من خلال إعمال نظر الفقيه واجتهاد المجتهد غير المعصوم، والفقيه في عصر حضور الإمام المعصوم كان نادر الوجود لأنّه مع وجود المعصوم لم يكن الناس يحتاجون للفقيه لمعرفة أحكامهم الشرعيه.

وهكذا بالنسبه لرواه الأحاديث عن الأئمة المعصومين عليهم السلام كانوا ينقلون كلام المعصوم أو مضمون كلامه للناس، وكانوا ينقلونها لفظا أو معنى من قبيل «المقنع» و«الهدايه» لرئيس المحدثين الشيخ الصدوق رحمه الله وكذلك رساله أبيه على بن بابويه، إذن فالإخباريين يقولون: إنّ المقصود من كلمه الفقيه والأفقه والفقهاء الوارده في كلمات المعصومين عليهم السلام هو رواه الأحاديث الذين ينقلون الروايات عن المعصومين، فعليه فإنّ ما وقع مورد إمضاء وتأيد المعصوم من كلمه الفقيه هو الناقل لروايات وأحاديث المعصومين لا الفقيه الذي يستنبط الحكم الشرعي من طريق الاجتهاد وإعمال النظر في الروايات فليس هذا المعنى مورد تأيد المعصوم ولم

يكن في عصر المعصومين عليهم السلام، ولذلك فإنّ مسأله اجتهاد والتقليد تعتبر من الأمور المستحدثه والتي ظهرت بعد عصر المعصومين وهي بدعه.

ص: ٨٣

ويرى الاخباريون أنّ الأصوليين الذين يقولون بالاجتهاد والتقليد يستدلون لقولهم هذا بأنّ مسأله الاجتهاد والتقليد أمر ارتكازى وعقلائى وقد قامت سيره العقلاء ووجدان العقلاء على أنّ الجاهل يرجع إلى العالم فى كلّ الفنون والعلوم، مثلاً إذا أراد شخص أن يبنى بيتاً أو عماره ولم يكن يعرف كيفيه ذلك فعليه الرجوع إلى المهندس والمعمار أو أهل الخبره ليتعلم منهم طريقه بناء البيت، أو إذا كان شخص مريضاً فعليه مراجعه الطبيب لعلاج مرضه لأنّ الطبيب يعلم بكيفيه علاج المرض، وهكذا فى الأحكام الشرعيه والأحكام الإلهيه، فالشخص الجاهل بالأحكام الشرعيه فعليه أن يرجع إلى العالم بهذه المسأله بمقتضى سيره العقلاء، فعليه فالدليل على الاجتهاد والتقليد سيره العقلاء التى هى من الأمور الارتكازيه والوجدانيه.

ويجب الإخباريون على هذا الاستدلال: بأنّ سيره العقلاء إنّما تكون معتبره إذا وقعت مورد تقرير وإمضاء المعصوم فى العمل بالروايات والعمل بخبر الثقة الذى هو مورد اعتبار السيره العقلانيه وأنّ هذه السيره وقعت مورد تأييد وإمضاء المعصوم عليه السلام حيث كان الناس يعملون فى زمان المعصوم نفسه بخبر الثقة ولم يردع المعصوم عن هذا العمل ولم يقل: «أيها الناس لا تعملوا بخبر الثقة»، إذن فهذه السيره حجّه لأنها ممضاه من الإمام المعصوم.

وأما مسأله الاجتهاد والتقليد فهى من الأمور المستحدثه وقد ظهرت بعد عصر المعصوم ومثل هذه السيره العقلانيه المستحدثه بعد زمان المعصوم لا اعتبار لها، وطبعاً هناك فرق بين الروايه والفتوى، والروايه تعنى أنّ الراوى ينقل قول المعصوم لفظاً ومعنى، وهذا النقل إمّا أن يكون بلا واسطه كما لو روى زواره عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «تجب صلاه الجمعة فى زمن الغيبه»، أو تكون حكايه عن قول المعصوم مع الواسطه كما لو نقل زواره عن محمد بن مسلم ومحمد بن مسلم ينقل عن الإمام الصادق عليه السلام، والفتوى بهذا النقل تقوم على أساس رأى المجتهد وإعمال نظره وحده، فالمجتهد يخبر عن الحكم الإلهى بطريقه الحدس وإعمال نظره وفهمه من الروايات.

الدليل الثانى: أنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظن تقتضى فى الأصل

الأولى حرمة العمل بالظن، وهذا مقتضى الأصل اللفظي لحرمة العمل بالظن، كذلك مقتضى حكم العقل ومقتضى الاستصحاب أيضا. أمّا مقتضى عموم أصل اللفظي في حرمة العمل بالظن فواضح، لأن الآيات الناهية تقول: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا...» (١)، إذن فالظنّ الحاصل من فتوى المجتهد في مسأله شرعيه لا يغني الإنسان عن الواقع والحقيقه وبالتالي فهو غير معتبر شرعا.

وهكذا بالنسبه لحكم العقل في مورد الظن حيث يحكم بعدم حجّيته لأن ماهيه الظنّ هو ما اقترن بالخطأ، والظنّ ليس عله للحجّيه ولا أنّه مقتضى للحجّيه، أما كونه ليس عله للحجّيه فواضح، لأنّ العله التامه للحجّيه هو القطع الوجداني الذي تكون حجّيته ذاتيه لا أنّ الظنّ حجّه ذاتا، وأما عدم كون الظنّ مقتضى للحجّيه فلاّنه مقترن باحتمال الخطأ، وما كان مقترنا باحتمال الخطأ فلا يحتمل العقل بأنّه مصيب للواقع وأنّه حجّه، لأنّه يحتمل كونه مخالفا للواقع ومع وجود الشك في حجّيته فإنّ

هذا الشك مساوق عند العقل مع القطع بعدم حجّيه المشكوك، فعليه فالظنّ الحاصل من الاجتهاد ليس له اعتبار عقلا.

وأما النسبه للاستصحاب فعندما لم يكن الحكم الشرعي الواقعي موجودا ولم يكن هناك فقيه ومجتهد لم يكن هذا الظنّ دليلا شرعيا ولم يكن حجّه، ولكن بعد أن ظهر المجتهد والفقيه وعمل على استنباط الحكم الشرعي نشك بأنّ هذا الظنّ الحاصل من اجتهاد المجتهد في مسأله شرعيه هل أنّه حجّه أو غير حجّه؟ ومقتضى الاستصحاب عدم حجّيه الظنّ من قول المجتهد.

النتيجه: إنّ الإخباريين في مورد بيان الأحكام الإلهيه يختلفون غايه الاختلاف مع الأصوليين ولا- يرون اعتبار الاجتهاد حجّه بالوجوه التي تقدم ذكرها إذا لم يكن نقلا- للروايه عن المعصوم عليه السلام، وقد ذكر في كتاب «روضه الجنات» في ترجمه محمّد أمين الاسترآبادي (المتوفى ١٣٠٣)، ٢٩ موردا من موارد الاختلاف بين الإخباريين والمجتهدين، ولا- بأس بالإشاره إلى بعض هذه الموارد:

١- إنّ المجتهدين يرون الاجتهاد واجبا عينيا للمتمكن أو واجباتخيريا عقليا كما تقدم بيانه، وأمّا الإخباريون فيرون الاجتهاد بدعه وحرام وأنّ مثل هذا الاجتهاد المصطلح لم يكن موجودا في زمان المعصوم وقد ظهر بعد زمان المعصوم ولذلك لم يقع مورد تأييد المعصوم

ص: ٨٥

والتالى فهو غير حجّه.

٢ - إنّ المجتهدين يعتقدون أنّ الأدله أربعه: الكتاب، السنّه، الإجماع، العقل، وأمّا الإخباريون فيرون أدله الأحكام أمرين: الكتاب والسنّه ولا يعتقدون بالحكم الحاصل من نقل الإجماع والعقل بشكل مطلق.

٣ - إنّ المجتهدين لا- يرون جواز التقليد الابتدائى للميت ودليلهم على عدم الجواز الإجماع، وذلك خلافا للإخباريين الذين يعتقدون بجواز التقليد الابتدائى للميت، وبالطبع فإنّ الإخباريين إنّما يرون الجواز التقليد الإبتدائى للميت طبقا لمبناهم فى مسأله التقليد، لأنّ الإخباريين يرون وجوب تقليد المعصوم، وما دام الراوى ينقل عن المعصوم فقط فإنّ التبعية للمعصوم حجّه، ولكن إذا لم يكن المعصوم موجودا فإنّ اتباع الفقيه الراوى فى اصطلاح الإخباريين يكون مقبولاً، والفقيه فى اصطلاح الإخباريين لا يعنى المجتهد والمستنبط الأحكام من أدلتها الشرعيه.

إذن فالراوى الناقل للحديث مع الواسطه أو بدون واسطه عن المعصوم فإنّ نقله حجّه، وعليه فإنّ الفقيه هو الراوى لا يختلف حاله فيما إذا كان حياً أو ميتاً، فكما أنّه يُقبل نقل روايه الميت، فإنّ نقل روايه الراوى الحى عن الإمام معتبر أيضاً، وهذا خلافا للأصوليين الذين لا يرون وجود فرق فى مورد روايه الراوى عن الإمام عليه السلام فيما إذا كان الراوى حياً أو ميتاً، ولكن هناك فرق فى مسأله الاجتهاد والتقليد حيث لا يرون تقليد الميت ابتداءً، سوى ما ذهب إليه بعض الفقهاء كالميرزا القمى فى «جامع الشتات» من جواز تقليد الميت ابتداءً على المبنى الذى اختاره هناك، حيث يرى فى مبناه انسداد باب الاجتهاد لا انفتاحه، وحينئذ يكون مطلق الظنّ معتبر فى ظرف الانسداد، سواء كان الظنّ حاصلًا من قول المجتهد الحى أو الظنّ الحاصل من قول المجتهد الميت، ومن هنا كان يرى أنّ مطلق الظنّ حجّه على أساس مبناه الانسدادى.

٤ - إنّ المجتهد فى مورد ما لا- نص فيه على الحكم الشرعى، من قبيل الشك فى الحكم الشرعى للتدخين وهل أنّه حلال أو حرام؟ فهنا لا يوجد

ص: ٨٦

نص ولا- روايه على حليه وحرمة التدخين فنشك في حكمه الشرعى،ففى هذه الموارد يقول الأصوليون بأصالة البراءه وأصالة الاباحه بعدالفحص والتحقيق وعدم الظفر على دليل معين سواء كان الشك فى التكليف فى مورد الشبهه الحكميه أم الشبهه الموضوعيه، ومنشأ الشك فى الشبهه الحكميه ثلاثه أمور: إمّا عدم النص، أو تعارض النص، بأن يكون لدينا روايتين متعارضتين أحدهما تقول إنّ التدخين حلال والأخرى تقول التدخين حرام، فمقتضى القاعده التساقط عند عدم وجود المرجح، أو أن يكون منشأ الشك فى الشبهه الحكميه هو إجمال النص، أى أنه يوجد نص فى هذا الحكم ولكنه مجمل ولا يمكن الاستفادة منه فى تشخيص الحكم الشرعى.

أمّا الشبهه الموضوعيه فالشارع يبيّن الحكم الشرعى فيها مثلاً نشك فى السائل فى هذا الإناء هل هو خمر أو ماء؟ فإذا كان خمرًا فالشارع قديّن حكمه وهو الحرمة، ولو كان ماءً فحكمه الشرعى هو الحليه، غايه الأمر أنّ المكلف لا يستطيع تشخيص الموضوع وماهيه السائل الذى أمامه، إذن فمنشأ الشك هنا نابع من عدم تشخيص المكلف للموضوع الخارجى، ومحل البحث فى مورد ما لا نصّ فيه بعد الفحص والتحقيق واليأس على الدليل الشرعى فإنّ الأصوليين يرون جريان أصالة البراءه وأصالة الاباحه سواءً فى الشبهه الحكميه أم فى الشبهه الموضوعيه .

أمّا الأخباريون فيذهبون إلى الاحتياط ويقولون : لدينا علم إجمالى بالتكليف وهذا العلم الإجمالى منجز، وحتى على فرض عدم وجود العلم الإجمالى فإنّ احتمال التكليف فى مورد الشبهه منجز، وبعد الفحص والتحقيق واليأس من وجود النصّ فى مورد الشبهه فإنّ مقتضى القاعده هو الاحتياط، لأنه كما أنّ الاحتياط كان هو المتعين قبل الفحص فى مورد الشبهه، فبمقتضى تنجيز العلم الإجمالى أو بمقتضى احتمال تنجيز التكليف بعد الفحص أيضاً يكون مقتضى القاعده الاحتياط.

٥ - إنّ المجتهدين يقسمون الناس بالنسبه للأحكام إلى ثلاثه أقسام :

إمّا مجتهد أو مقلد أو محتاط، كما ورد ذلك فى المسأله الأولى من كتاب العروه حيث يقول : «يجب على كلّ مكلف فى عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً».

خلافاً للأخباريين الذين يرون أنّ جميع الناس مقلدين للمعصوم ولا يرون جواز تقليد غير المعصوم ولا يقبلون اجتهاد المجتهدين لأنه أمر مستحدث وبدعه ولا يرون جواز تقليد غير المعصوم ويقولون أنه لا دليل على جواز تبعيه وتقليد المجتهد والدليل إنّما قام على جواز تبعيه الراوى للحديث لا- الفقيه غير الراوى للحديث، والمقصود من الفقيه هو الذى يملك فهماً للروايات التى ينقلها الراوى باللفظ أو بالمعنى عن المعصوم، ومثل هذا الفقيه الناقل للروايه هو الذى وقع مورد تأييد المعصوم لا الفقيه

الاصطلاحى فى العصر الحاضر الذى يستنبط الأحكام الشرعيه من طريق الحدس وإعمال النظر، مضافاً إلى الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ التى تدلّ على عدم حجّيه قول المجتهد وستأتى المناقشه فى هذه المقوله.

مشروعيه الاجتهاد:

أمّا فى مورد العمل بالاجتهاد والتقليد فإنّ سيره المشرعه التى كانت موجوده فى عصر الأئمه عليهم السلام كانت جاريه على أنّ الناس يسألون مسائلهم الشرعيه من أصحاب الأئمه ويتعلمون منهم فى حال عدم وصولهم إلى الأئمه المعصومين عليهم السلام، فهذا المسلك هو مسلك المشرعين والمسلمين والمؤمنين فى مورد تعلم الأحكام الشرعيه، وهذه السيره للمشرعه مستوحاه من المعصوم نفسه. هذا أولاً.

ثانياً: إنّ سيره العقلاء تقوم على أساس رجوع الجاهل فى كلّ فن إلى العالم بذلك الفن، ومن هذا المورد رجوع الجاهل بالأحكام الشرعيه والدينيه إلى العالم بها، ولكنكم أيّها الأخباريين تقولون إنّ هذه السيره لم تكن على مرأى ومسمع من المعصوم، فهو كلام باطل، لأنّ سيره العقلاء فى عصر المعصوم وفى مرأى ومحضر المعصوم كانت جاريه على هذا الأساس، فعندما لا يتوصل المكلف إلى المعصوم فإنّه يرجع إلى غير المعصوم الذى يعلم بالحكم الإلهى ويسأل منه حكمه الشرعى، إذن فى مسأله حجّيه الاجتهاد وحجّيه التقليد للعامى فإنّ سيره المشرعه وكذلك سيره العقلاء تدلان على صحّه واعتبار هذا الرجوع إلى الفقيه.

ثالثاً: مضافاً إلى سيره المشرعه وسيره العقلاء، هناك روايات وارده عن الأئمه المعصومين عليهم السلام يبين فيها الأئمه منهج الاجتهاد لأصحابهم ويعلمون فقهاء الشيعه كيفيه استنباط الأحكام من ظواهر الكتاب والسّنّه، وفى هذا المجال هناك طوائف مختلفه من الروايات التى يرشد فيها الإمام المعصوم إلى كيفيه الاستنباط والاجتهاد من الروايات وتحصيل الحكم الشرعى وتعليم فقهاء الشيعه بذلك :

١ - هناك طائفه من الروايات تبين اسلوب الاجتهاد ومنهجيّه استنباط الأحكام الشرعيه من ظاهر الكتاب والسّنّه وناظره لكيفيه تفريع الأحكام وفق الأصول التى ذكرها الإمام المعصوم عليه السلام فى لسان الروايات، وطبقاً لتلك الأصول يتحرك فقهاء الشيعه لبيان المسأله الشرعيه والحكم الشرعى على أساس ما يستنبطونه من تلك الأصول والقواعد الكليه التى ذكرها الإمام فى مورد الأحكام.

٢ - ورد في روايه عن الإمام الرضا عليه السلام أنه قال : «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»^(١) بمعنى أنه يجب على الفقهاء تطبيق تلك الأصول والقواعد الكلية على جزئياتها ومصاديقها، مثلاً يقول الإمام المعصوم عليه السلام

بالنسبه للضمان : «على اليد ما أخذت حتى توءدى»^(٢) فهذه قاعده كليه تقرربأن الشخص الذى أخذ مال شخص آخر فى ذمته يضمن ذلك المال، والمراد من اليد هو العهده لا اليد البدنيه، أو عندما يقول الإمام المعصوم بالنسبه للقضاء : «البينه على من ادعى واليمين على من أنكر»^(٣) أو ما ورد فى الحديث النبوى المعروف : «إنما اقضى بينكم بالبينات والأيمان»^(٤) فهذا أصل وقانون كلى يقرر بأن إقامه البينه العادله فى مورد المخاصمه على عهده المدعى بأن هذا المال له، وأما الطرف الآخر المدعى عليه وهو المنكر فيجب عليه الحلف واليمين، وعندما يقوم الفقيه بإصدار فتوى فى مورد

القضاء فالحكم الشرعى للمدعى هو وجوب إقامه البينه، وأما المنكر فيجب عليه الحلف واليمين، وهذا الحكم صحيح ومن مصاديق ذلك الأصل الكلى والقاعده الكليه التى قال المعصوم : «البينه على المدعى والحلف على من أنكر»^(٥)

٣ - هناك طائفه أخرى من الروايات تدلّ على أنّ الافتاء والفتوى كانت شائعه فى عصر الأئمه المعصومين عليهم السلام ، ومن جملة ذلك أنّ الإمام الصادق عليه السلام قال لأبان ابن تغلب : «اجلس فى مسجد المدينه وافتى الناس، فإننى أحبّ أن يرى فى شيعتى مثلك»^(٦) .

وبكلمه أخرى، فالطوائف المتعدده من الروايات تدلّ على مشروعيه الاجتهاد الصحيح من الكتاب والسنة والأدله المعتمده :

الطائفه الأولى : الروايات التى تدلّ على تفريع الأحكام وارجاعها إلى الأصول الكليه المنقوله عن المعصوم وتطبيقها عليها.

الطائفه الثانيه : الروايات التى تدلّ على أنّ الافتاء كان موجوداً فى زمان

ص : ٨٩

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ٤١، باب ٦ من أبواب صفات القاضى، ح ٥٢.

٢- مستدرک وسائل الشيعه، كتاب الغضب، باب ١.

٣- راجع وسائل الشيعه، ج ١٨، أبواب كيفيه الحكم وأحكام الدعوى.

٤- وسائل الشيعه، ج ١٨، الباب ٢ من أبواب كيفيه الحكم وأحكام الدعوى، ح ١.

٥- المصدر السابق، ص ١٦٩.

٦- فهرست النجاشى، ص ٧.

المعصوم وأنَّ الإمام المعصوم كان يرشد أصحابه وأتباعه إلى هذا الأمر ويوصيهم بالافتاء بين الناس ويؤيد هذه الظاهره بعنوان قانون كلى.

الطائفة الثالثة: الروايات التي تبين أنَّ الأئمة عليهم السلام كانوا يعلمون فقهاء الشيعة كيفية استنباط الأحكام، ففي الكثير من الموارد كان الإمام يرشد أصحابه ويعلمهم أنَّ الكلام إذا كان مجملاً والرواية إذا كانت مجمله فإنَّ هذا اللفظ المجمل يحمل على المبين، أو إذا كانت الرواية تدلُّ بظاهرها على شيء وهناك رواية أخرى دلالتها أظهر من الأولى، فهنا يحمل الظاهر على الأظهر، ومن جملة الروايات التي تدلُّ على تعليم عملية الاستنباط والاجتهاد لفقهاء الشيعة وأصحاب الأئمة روايات باب قصر الصلاة في كتاب «من لا يحضره الفقيه» وفي كتب حديثه أخرى.

الطائفة الرابعة: الروايات التي تقرر أنَّ الإمام كان يرجع الشيعة في مورد القضاء إلى بعض أصحابه العارفين بالأحكام الإلهية والمسائل الشرعية ومنها: مقبولة عمر ابن حنظله المعروفه، وقد ورد فيها أنه عندما سأل الإمام أنَّ الروايات التي تصل إلينا منكم متعارضه، أو بالنسبه لمسأله الميراث أو الدين، قال الإمام: «ارجعوا فيها إلى من عرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا فإنني قد جعلته عليكم حاكماً»^(١) أو ما ورد في بعض الروايات حيث يسأل من الإمام: ربّما لا نصل إليكم ولا نستطيع تعلم الأحكام منكم فما هو تكليفنا؟ فيقول الإمام أنَّ عليكم الرجوع إلى أصحابه الموجودين قريباً منكم ويقول مثلاً: «خذوا معالم دينكم من يونس بن عبدالرحمن وزكريا بن آدم»^(٢) الغرض أننا نرى أنَّ هذه الروايات تقرر رجوع

ص: ٩٠

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

٢- وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٠٦، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٨ و ١٥ و ١٩ و ٢٧.

الشيعة إلى أشخاص غير معصومين كانوا يعيشون في عصر الإمام محمد الباقر والإمام الصادق عليهما السلام ، والإمام بنفسه كان يرشد الناس إلى الرجوع إلى هوءلاء الأصحاب الذين هم من فقهاء عصر هذين الإماميين لتعلم الأحكام الشرعية.

الطائفة الخامسة: الروايات التي يسأل فيها الإمام عن الحكم في مسألهالروايتين المتعارضتين، مثلاً تقول إحدى الروايتين : تجب صلاه الجمعة في زمان حضور المعصوم فقط، والروايه الأخرى تقول : إنّ صلاه الجمعة واجبه حتّى في زمان عدم حضور المعصوم، فهاتين الروايتين متعارضتين فما هو تكليفنا في هذا المورد ؟ يقول الإمام : انظروا إلى الراوى لكلّ منهما وخذوا بالأعدل، الأفقه، الاورع، الاوثق. ويسأل الراوى : إنّ هاتين الروايتين متساويتان في هذا الأمر، فيقول الإمام عليه السلام : خذ بما اشتهر بين أصحابك.

الغرض أنّ الإمام في هذه الروايات يرجع الناس في مورد الروايتين المتعارضتين لذلك الفقيه الذي هو أكثر ثقه من الفقيه الآخر، أو إلى ذلك الراوى الأوثق من الراوى الآخر، وهذه كلّها تعتبر دليلاً على جواز وصحّه أخذ الأحكام ومعالم الدين من غير المعصوم إذا كان ثقه.

ولم يشاهد في التاريخ وفي الروايات أنّ الأئمّه عليهم السلام نهوا الناس عن الرجوع للفقيه الجامع للشرائط مع حضور المعصوم، ليس فقط لم يرد نهى في ذلك بل إنّ الإمام نفسه كان يأمر الناس في الرجوع إلى هوءلاء الفقهاء لتحصيل الأحكام الشرعية.

القواعد الكلية للأحكام في الكتاب والسنة:

لقد ورد في روايات متعدده عن الأئمّه عليهم السلام في فهم الأحكام الشرعية سواء في مورد القضاء أم في مورد الافتاء أم في مورد فهم الروايتين المتعارضتين أنّ الأئمّه كانوا يرجعون الناس إلى أصحابهم، وهنا نشير إلى بعض تلك الروايات والقواعد :

١ - محمد بن ادريس في آخر السرائر نقلاً عن كتاب هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنما علينا أن نلقى إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا» (١).

٢ - عن كتاب أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الإمام الرضا عليه السلام قال:

«علينا إلقاء الأصول وعليكم التفرّيع» (٢).

ولكن صاحب الوسائل يقول: إن هذه الروايات موءيده للأخباريين حيث يعتقدون بلزوم العمل طبقاً للأصول والقواعد التي بينها الأئمة عليهم السلام أنفسهم، أي العمل وفق ما ورد في نصّ الروايات وبيانه للناس، وهنا لافرق في أن يكون بيان هذه الأحكام أن ينقل الراوي الحديث بلا واسطه عن المعصوم أو مع الواسطه، وسواءً نقل الروايه باللفظ مثل حديث الغدير المتواتر لفظاً وحديث الثقلين المتواتر لفظاً، أو يتمّ نقل الحديث بالمعنى، ففي كلا هاتين الصورتين يكون نقل الحديث لفظاً أو معنى عن الإمام حجّه.

ويضيف صاحب الوسائل: إن هذه الروايه وردت في مقام التقيه، لأنّ العامه يرون جواز العمل بالاجتهاد، وهذه الروايات تدلّ أيضاً على جواز الإفتاء مطابقهً للتقيه، ولذلك لا يمكن أن يستفاد من هذه الروايات حجيه قول المجتهد.

الجواب: إن احتمال التقيه ضعيف جداً، لأنّ الروايات المتعدده المتظافره لا يعقل أنّها صادرة في مقام التقيه، بل إنّ عدد الروايات في هذا المورد يصل إلى حدّ التواتر، ومع هذه الروايات لا يمكن القول أنّها صادرة بأجمعها في مقام التقيه.

على أيه حال إنّ المستفاد من هذه الروايات هو جواز الاجتهاد والفتوى حيث يبين الأئمة القواعد الكليه للأحكام الإلهيه، وأمّا استنباط الأحكام في الجزئيات والتفاصيل من تلك الأحكام الكليه فبعهده الفقهاء وأصحاب الخبره والعلم.

ص: ٩٢

١- وسائل الشيعة، ج ١٨ ص ٤١، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٥١.

٢- المصدر السابق. ص ٤٠ - ٤١، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٥١ و ٥٢.

وأحد القواعد الكلية فى الفقه قاعده «لا حرج» والتي وردت فى القرآن الكريم: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...» (١). ويمكن استخراج جزئيات وفروع كثيره من هذه القاعده الكلية، مثلاً- إذا كان الوضوء حرجياً، فحينئذٍ يتم تطبيق قوله «ما جعل عليكم فى الدين من حرج» عليه ورفع وجوب هذا الوضوء، وإذا كان الصوم حرجياً ف يتم تطبيق هذه القاعده عليه ورفع وجوبه، وإذا كان السفر حرجياً فإن هذه الآيه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...» تنطبق عليه وبالتالي يكون هذا السفر حراماً.

وهذه القاعده قابله للانطباق على جميع موارد سلوكيات الإنسان والتكاليف الشرعيه وحاكمه على اطلاقات الأدله الأوليه للأحكام حتى فى مورد التعارض مع أدله الأحكام الأوليه، وإلا- فسوف يستلزم اللغويه، مثلاً: تقول الآيه الشريفه: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...» (٢) حيث تدل هذه الآيه على وجوب الوضوء والغسل مطلقاً، أى أن الوضوء واجب سواء كان ذلك الوضوء حرجياً أم غير حرجى وهذا هو الدليل الأولى لحكم الوضوء من دون الإشارة فيه إلى وجود حرج أو عدم وجوده فى هذا الوضوء والغسل، ولكن قاعده «لا حرج» التى هى من الأدله الثانويه للأحكام تتعارض مع تلك الأدله الأوليه، وفى مقام التعارض فإن قاعده «لا حرج» والأدله الثانويه حاكمه وناظره على تلك القاعده الأوليه ومتقدمه عليها، ولذلك إذا كان الوضوء، أو الصوم، أو الغسل أو التكاليف الإلهيه الأخرى حرجيه فحينئذٍ سيرفع وجوبها، ويمكن استنباط عشرات ومئات الموارد الفقهيه والأحكام الشرعيه من هذه القاعده.

ومن جمله القواعد الكلية للأحكام قاعده «لا ضرر» حيث قال نبي الإسلام صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» (٣) وهذه القاعده الكلية لا تختص بمورد سمره بن جندب، فقد كان لسمره نخله فى بيت أحد الأصحاب، وكان يدخل بيت هذا الصحابى الأنصارى لتفقد نخلته بدون إذن صاحب البيت وأهله، فما كان من الأنصارى إلا أن شكاه عند رسول الله صلى الله عليه وآله وأن سمره

١- سورة الحج، الآيه ٧٨.

٢- سورة المائده، الآيه ٦.

٣- القواعد الفقهيه، للعلامة البجنوردى، ج ١، ص ٣٧١.

يدخل إلى بيتي دائماً بدون إذني.

وقد نهى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله سمره عن هذا العمل إلا أنه لم يمثل فدعاه رسول الله صلى الله عليه وآله وطلب منه أن يبيعه هذه النخلة حتى يعوضه الله تعالى من نخيل الجنّة فلم يقبل سمره، وأخيراً أمر النبي بقطع النخلة وقال: "أقطعها وأرمها، إنك لرجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام" (1).

إنّ قاعده «لا ضرر» تعتبر قاعده كلييه وتنطبق على جميع الموارد من العبادات والمعاملات، فإذا كان البيع ضرورياً فلا يجب لزوم الوفاء به، وإذا كان العقد ضرورياً فلا يجب الوفاء به، وإذا كان الوضوء ضرورياً فمثل هذا الوضوء غير واجب، وإذا كان الغسل في الجو البارد ضرورياً فلا يجب مثل هذا الغسل...

هذه القاعده التي استخرجت من الروايات الشريفه وهي قاعده «لا ضرر» وردت في الآيات القرآنيه عدّه مرّات وتوّه كد أنّه لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، بمعنى أنّ ماهيه الضرر لا اعتبار لها في القانون الإسلامى، وكلمه «لا ضرار» تعنى أيضاً «لا ضرر» أو نقول إنّ معنى «لا ضرر» هو عدم وجود الضرر في قواعد وقوانين الدين، بمعنى أنّه إذا وجد قانون ضررى في الإسلام فهو ساقط عن الاعتبار، وكلمه «لا ضرار» تعنى أنّ الناس لا ينبغي أن يلحق أحدهما الضرر بالآخر، سواء كان الضرر من طرف واحد أو من طرفين فكلّ أشكال إلحاق الضرر في الآخرين ممنوع.

والحاصل: أنّ قاعده «لا ضرر» هي قاعده كلييه قابله للتطبيق في جميع موارد التكاليف في حياه الإنسان وقد استند النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إلى هذه القاعده عندما أمر بقلع نخله سمره بن جندب، وكذلك استند إليها أصحاب الأئمه وعلماء الدين فهذه القاعده مورد تأييد المعصومين وفقهاء الشريعة الإسلاميه.

ص: ٩٤

ومن جمله القوانين الكليه للدين «قاعده اليد» وهى : «على اليد ما أخذت حتى توءدى»^(١)، ويستند إليها فى باب الضمان فإذا كان على الإنسان حقاً أو ملكاً لشخص آخر فما لم يوءد هذا الحق فهو ضامن له ولا يسقط من ذمته كما تقدّم سابقاً.

قاعده «الحل»:

وهى «كلّ شىء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام»^(٢) أو «كلّ شىء لك حلال حتى يرد فيه نهى»^(٣) فالشارع المقدس وعلى أساس هذه الروايه بين قاعده كليه فى حليه الأشياء، بمعنى أننا إذا شككنا أن تناول هذا النبات هل هو حلال أو حرام؟ فالشارع يقول : «كلّ شىء لك حلال حتى يرد فيه نهى» وهذا يعنى أنّه فى الموارد التى لم يرد فيها نهى ومنع من المولى عن ذلك الشىء فهو حلال، سواءً كان شككنا فى مورد لحم الحيوان وعلى أساس أنّ الأصل فى باب اللحوم هو التذكيه، وإلاّ فإذا كان الأصل فى باب اللحوم عدم التذكيه، فمع وجود الأصل الموضوعى هنا وهو عدم التذكيه لا تصل النوبه إلى أصله الحل والأصل الغير الموضوعى، أو شككنا فى مورد نباتى مثلاً أو فى مورد الماء أو التسخين أو فى موارد الطهاره والنجاسه فهذه الموارد كلّها تجرى فيها هذه القاعده، فلو شككنا هل أنّ هذا الماء طاهر أو غير طاهر؟ فتجرى قاعده : «كلّ شىء طاهر حتى تعلم

ص: ٩٥

١- مستدرک وسائل الشيعه، كتاب الغصب، باب ١.

٢- انظر وسائل الشيعه، ج ١٦ كتاب الأطمعه والأشربه.

٣- المصدر السابق.

أنه قدر»(١). فالشارع جعل الطهاره فى جميع الأشياء وجعل الحليه كذلك، وهذا قانون كلى يشمل جميع موارد الشك وقابل للانطباق على جميع الموارد المشكوكه فى الحليه والمشكوكه الطهاره، إلا فى موارد يعلم المكلف بعدم الحليه أو يعلم بعدم الطهاره.

على أيه حال أن جميع هذه القواعد وردت فى لسان الكتاب والسنة وتعتبر دليلاً على أن تطبيق هذه القواعد الكليه على الجزئيات وبالتالي فإن فتوى المجتهد بها حجه.

قاعده «الاستصحاب»:

ومن جمله القواعد الكليه التى وردت فى الروايات «الاستصحاب» وذلك فى صحيحه زراره المعروفه حيث يسأل زراره عن الوضوء وأنه إذاتيقن الشخص بأنه على وضوء ولكنه شك فى بقاء وضوءه بسبب أنه أخذته سنه من النوم، فهل يبطل وضوءه ؟

فأجابه الإمام عليه السلام : «فإنه على يقين من وضوءه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك، وإنما تنقضه يقين آخر»(٢). وهذا المقطع من الروايه يعتبر قانوناً كلياً حيث بين الإمام أن الشك لا ينقض اليقين، وقد وردت فى الروايه كلمه

«أبداً» غايه الأمر أن البحث الأصولى فى هذه الروايه يتناول جهات متعدده ومن جملتها التأمل والتحقيق فى صحيحه زراره هذه لاثبات حججه الاستصحاب وأن «ال» فى كلمه اليقين، «ولا تنقضوا اليقين بالشك» هى الف لام العهد، بمعنى أن اليقين فى هذه الروايه يختص بهذا المورد وهو الوضوء، لأن الألف واللام تعود إلى الوضوء، كذلك اليقين بالوضوء لا ينقض بالشك، وهذا يعنى أن هذه الروايه لا يمكن استنباط قاعده كليه فى اثبات الاستصحاب فى جميع الموارد وأنه كلما شك المكلف فى شىء كان على يقين منه سابقاً فلا يحق له نقض يقينه بهذا الشك، وإنما يمكن استخراج قاعده كليه من هذه الروايه وأنه لا يجوز نقض اليقين بالشك فى جميع الموارد إذا كانت الألف واللام فى كلمه اليقين للجنس.

واجيب عن هذا الإشكال بأن الأمور ذات التعلق لا يمكنها التحقق بدون متعلق عليه، فالحكم الشرعى من الأمور ذات التعلق وما لم يكن

ص: ٩٦

١- مستدرک الوسائل، ج ١، ص ١٦٤، من أبواب النجاسات الباب ٢٩، ح ١.

٢- وسائل الشيعه، ج ١، ص ١٧٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

هناك متعلق فإنه لا يتحقق، فلا بد من وجود متعلق للحكم، مثلاً الحكم بالقعود، الحكم بالقيام، الحكم بالقضاء، الحكم بالصلاة، وهكذا جميع الأمور ذات التعلق، فالأمر بحاجة إلى متعلق ومأمور به، والمقصود أنّ الأمور ذات التعلق لا يمكن أن تتحقق خارجاً بدون متعلق، وعليه فاليقين من الأمور ذات التعلق، والعلم من الأمور ذات التعلق، والاضافه بحاجة إلى مضاف إليه، فالإنسان يعلم بماذا، وله يقين بماذا، فلا بد من وجود متعلق لهذا العلم واليقين، فعندما تذكر في هذه الروايه مسأله الوضوء لا

من باب أنّ الوضوء له خصوصيات معيّنه بحيث إنّ المكلف يكون على يقين بالوضوء ثم يشك في بقاءه ولا يجوز له نقض هذا اليقين بالشك، فالوضوء إنّما تعلق به، لأنّ اليقين من الأمور ذات التعلق ولا يمكن تحققه في الخارج بدون متعلق، ومن هنا كان متعلق اليقين في هذه المسأله هو الوضوء، وربّما يكون متعلق اليقين بالحكم ولا ينبغي نقضه بالشك أيضاً.

وعليه فإنّ الالف واللام هنا هي للجنس، والإمام في هذه الروايه يريد بيان قانون كلي حيث يقول: «ولا تنقضوا اليقين بالشك أبداً» وأن نقض اليقين بالشك حرام، وهذه قاعده كليه قابله للتطبيق في جميع الموارد، فالإمام عمل على تطبيق هذه القاعده وكذلك فقهاء الإسلام والعلماء عملوا أيضاً على تطبيق هذه القاعده في جميع موارد مطابقتها، حتى في مورد الشبهه الموضوعيه مثل ما ورد في هذه الروايه من مسأله الوضوء، فالوضوء موضوع من الموضوعات الخارجيه الذي تعلق به اليقين، والآن يشك المكلف في بقاء ذلك اليقين وعليه أن يستصحب بقاء الوضوء ويصلى بالطهاره الاستصحابيه، والشخص الذي كان على يقين من الوضوء ولكنه عند الظهر شك هل أنّ وضوءه باقٍ لحدّ الآن أو أنّه قد انتقض؟ فعليه تطبيق قاعده: «ولا تنقض اليقين بالشك، فهنا يشك في بقاء يقينه ويستصحب بقاء الوضوء. وطبعاً بعض العلماء مثل صاحب المحاضرات «آيه الله الخوئي» يستشكل في الاستصحاب في الأحكام التكليفيه، لوجود التعارض الدائم فيها بين استصحاب عدم الجعل والمجوعول.

النتيجه: إنّ الإمام في هذه الروايه بيّن كبرى كليه وقاعده عامه وقال:

«ولا تنقض اليقين بالشك» وهذا يشمل جميع الموارد سواءً في الموضوعات أم في الأحكام وسواءً في مورد الشك في المقتضى أو الرفع، فلا ينبغي نقض اليقين في الشك فيها، وبالامكان استنباط عشرات ومئات الموارد الجزئيه لتطبيق هذه القاعده عليها.

ومن جمله القواعد الكليه للأحكام «قاعده البراءه» وهى : «رفع ما لا يعلمون»، مثلاً نشك فى وجوب صلاه ركعتين فى أوّل شهر رمضان أو عدم وجوبها، فتأتى هذه القاعده الكليه «رفع ما لا يعلمون» لتقول : مادمت لا تعلم بالوجوب فإنّه مرفوع عنك، غايه الأمر أنّ هذه القاعده فيها تفاصيل لا بدّ من التحقيق فيها، ولكن الأصل الكلى للقاعده مقبول ولا إشكال فيه، فهذه الروايه ترفع الحكم فى مورد الشك بعنوان كلى، وأمّا جزئيات وتفصيل هذه المسأله والقاعده الأصوليه «رفع ما لا يعلمون»

فيسأل: هل أنّ رفع الحكم هذا ظاهرى أو واقعى ؟

بمقتضى سياق الروايه والذى يرفع الطير والوسوسه والمستكره عليه، والمضطر إليه، فإنّ الرفع فى هذه الموارد يعتبر رفعاً واقعياً، أى أنّ المكلف فى مورد الاضطرار لا- يكون هناك اثر للحكم الواقعى عليه، فالحكم واقعاً مرفوع عنه لا أن أثره مرفوع بحسب الظاهر فقط وأنّه بعد زوال الاضطرار يعود عليه، وكذلك أثر الإكراه واقعاً مرفوع عنه لا أنّه مرفوع ظاهراً.

إذن فمقتضى سياق الروايه «رفع ما لا يعلمون» فى مورد الجهل بالحكم أنّ الحكم الواقعى مرفوع عن المكلف الجاهل، وحينئذٍ إذا رفع الحكم الواقعى عن المكلف الجاهل، فلا يمكن التمسك بهذا الحديث لرفع التكليف، لأنّه عندما يكون المكلف على يقين من رفع الحكم الواقعى، ففى الواقع لا توجد فى هذا المورد شبهه التكليف، وعندما يكون على يقين من رفع الحكم الواقعى عنه فإنّه «يعلم» لا- أنّه مصداق ما لا- يعلم، بمعنى أنّه يعلم فى الواقع أنّه ليس بمكلف، وبلحاظ هذا المانع العقلى لا مكان هنا للتمسك بحديث الرفع لرفع الأحكام، ولذلك لا بدّ فى تطبيق قاعده «رفع ما لا يعلمون» التحقيق فى هذا الشأن، ونحكم فى جمله رفع ما لا يعلمون على خلاف السياق لأجل المانع العقلى مع ذلك أنّ الأصل الكلى للقاعده تام وأنّها تقتضى رفع ما لا يعلمون فى مورد الجهل فى الأحكام.

قاعده لزوم الوفاء بالعهد:

وفى مورد المعاملات والعقود يقول الشارع : «اوفوا بالعهود»⁽¹⁾ حيث تشمل هذه الجملة جميع البيوع والعقود والمعاملات، ولكن هناك عقود فيها دليل خاص بحيث تخرج عن هذا العام القرآنى «اوفوا بالعقود»

ص: ٩٨

وتبين تلك الأدلة الخاصة أن بيع الكالئ بالكالئ لا يجب الوفاء به، وبيع الملامسه والمنابذه لا يجب الوفاء به، ونكاح الشغار لا يجب الوفاء به، فهذه الموارد مخصصه من ذلك العام، وفي غير هذه الموارد التي لا دليل لدينا على التخصيص نشك هل أن «أوفوا بالعقود» يشمل في مضمونه العقود اللفظيه فقط مثل: بعت وقبلت، ويجب الوفاء به، أما أنه يشمل المعاطاه أيضاً؟ فهنا في مورد الشك نتمسك بذلك العام القرآني ونقول:

كما أن العقد اللفظي والقولي يجب الوفاء به فكذلك العقد الفعلي والمعاطاتي يجب الوفاء به.

وكذلك تقول الآية الشريفة: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) (١) و«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمُئْتَهُ...» (٢) وغيرها فهذه قواعد كلييه وردت في سياق الآيات القرآنيه ويمكن استنباط الأحكام الشرعيه للعشرات والمئات من الجزئيات والموارد في العقود والايقاعات والمشروبات والمأكولات من هذه القواعد، ويقوم الفقيه بتطبيق هذه القواعد على ما يستنبطه من أحكام جزئيه بالاستناد إلى هذه القواعد والعمومات القرآنيه والروائيه ويفتى بها، وهذا الاجتهاد صحيح لأنه مطابق لظاهر الكتاب والسنة، وظاهر الكتاب والسنة حجه.

والدليل على حججه الظاهر، مضافاً إلى الوجدان الارتكازي، سيره العقلاء، مثلاً إذا كتب شخص لرفيقه رساله وذكر فيها أن يشتري له عباءه، فإن سيره العقلاء في هذا المورد أنهم يحملون كلامه في الرساله على ظاهره وأنه ينبغي عليه شراء عباءه، ولكن إذا كان مقصود الكاتب من العباءه هو السيف مثلاً أو الرمح وأن يشتري له سيفاً ورمحاً فهذا خلاف الظاهر ويحتاج إلى قرينه، وما لم توجد قرينه على خلاف الظاهر فالظاهر حجه، أو مثلاً يكتب تاجر إلى آخر رساله بأن يشتري له فرشاً وسجاده، فينبغي على المرسل إليه أن يعمل بالظاهر ويشترى سجاده، ولكن إذا قال شخص: إن المراد من السجاده شراء الحنطه مثلاً فهذا خلاف الظاهر ويحتاج إلى قرينه ودليل خاص.

إذن فالعمل بالظواهر حجه بسيره وبناء العقلاء، وهذه السيره العقلائيه

ص: ٩٩

١- سورة البقره، الآية ٢٧٥.

٢- سورة المائده، الآية ٣.

جاءت فى مورد الأحكام الشرعيه ومورد امضاء وتأييد المعصوم، لأنه لم يرد فى التاريخ أن المعصوم قال : أيها الناس لا تعملوا بالظواهر أو بظاهر الكلام، فمثل هذا الكلام لم يرد فى كلام أى نبى وأى ولى، ومن عدم ردع المعصوم عن سيره العقلاء هذه فى العمل بظواهر الكلام نكتشف أن سيره العقلاء فى مورد بيان الأحكام الشرعيه حجّه أيضاً، إذن لا شك فى حجّيه هذه القواعد المستوحاه من ظاهر الكتاب والسنة.

قاعده القضاء:

تقدّم أن من جملة القواعد الكليه فى باب القضاء والقابله للتطبيق على الجزئيات، قاعده «البينه والإيمان» حيث قال رسول الله صلى الله عليه وآله : «إنما اقضى بينكم بالبينات والإيمان» (١).

وفى روايه أخرى : «البينه على المدعى واليمين على من ادعى عليه» (٢).

قاعده الصلح:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله : «الصلح جائز بين المسلمين إلاّ صلحاً أحل حراماً أو حرّم حلالاً» (٣) وهذا الحديث يبين مشروعيه الصلح والمصالحه بين المسلمين، إلاّ فى مورد أن يستدعى الصلح تحليل الحرام وتحريم الحلال فهو باطل.

قاعده تكافؤ المسلمين:

ورد فى الحديث: «المسلمون أخوه تتكافأ دماءهم ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم» (٤) وهذه قاعده كليه تثبت الأُخوه المعنويه بين المسلمين وكذلك تساويهم من حيث الدماء وتساويهم من الجهات الإنسانيه الأخرى ويسعى بذمتهم أدناهم، أى الفرد الأدنى منهم يحقّ له مثلاً فى ميدان الحرب أن يعطى الأمان لجنود الأعداء من الكفّار، فهذه الذمّه الصادره من الجندى العادى فى الجيش الإسلامى محترمه ولا يحقّ للأمر ولقائد القوات المسلحه نقض هذه الذمّه والقول بأن هذا الجندى العادى لا يحقّ له أن يتصرف بمثل هذا التصرف «ويسعى بذمتهم أدناهم»

ص: ١٠٠

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ١٨٩، الباب ٢ من أبواب صفات القاضى.

٢- المصدر السابق.

٣- المصدر السابق، ج ١٨ أبواب كيفيه الحكم وأحكام الدعوى.

٤- وسائل الشيعه، ج ٢٠، الباب ٣١ من أبواب القصاص.

بمعنى أنه إذا صدر عهد الذمه هذا من أقلهم شأنًا وقام الجندى العادى للمسلمين بعقد عهد الذمه مع مجموعه من الأعداء الكفار وأدخلهم فى ذمه الإسلام فإنَّ القائد للجيش الإسلامى لا- يحقّ له أن ينقض هذا العهد، فذمه هذا الجندى العادى هى ذمه المسلمين وكأنَّ المسلمين هم الذين عقدوا هذا العهد مع جنود الأعداء فلا يحقّ لأحد نقضه، وهذا من تعاليم الإسلام الكليه(١).

قاعده نفى الغرر:

قال رسول اللّٰه صلى الله عليه و آله : «المغرور يرجع على من غره»(٢) فمن رأى أنه وقع فى معاملة موقع الغش من الطرف المقابل فله أن يرجع إلى الشخص الذى غره، أو إذا كانت المعاملة فيها غرر وغش(٣) فإنَّ مثل هذه المعاملة والبيع الغررى باطله.

قاعده الجب:

وهى «الإسلام يجب ما قبله»(٤) فإذا لم يكن الشخص فى صدر الإسلام أو الآن مسلماً، ولكنه إذا أسلم فإنَّ إسلامه هذا يوءدى إلى العفو والصفح عن الأعمال التى ارتكبها قبل إسلامه ولا تترتب عليه الأحكام والعقوبات الإسلاميه المقرره لهذه الأعمال ويستخرج منها فروع كثيره فى أبواب السياسات والمعاملات وغيرها.

قاعده لا تعاد:

قال أبو جعفر الباقر عليه السلام : «لا تعاد الصلاه إلاّ من خمس : الطهور، الوقت، والقبله، والركوع، والسجود»(٥) وهذه من جمله القواعد الكليه التى تقرر أنّ الصلاه لا تعاد بسبب وجود نقص وخلل فيها إلاّ إذا كان النقص فى أحد

ص: ١٠١

١- انظر: وسائل الشيعه، ج ٢٠، ص ٥٥، الباب ٣١ من أبواب القصاص، ح ١٠.

٢- القواعد الفقهيّه، ص ٢٢٦.

٣- القواعد الفقهيّه، البجنوردى، ج ١، ص ١٧٦ و ٢٢٦.

٤- المصدر السابق، ج ١، ص ٣٧١.

٥- وسائل الشيعه، ج ٣، باب ٩ من أبواب القبلة، ح ١.

هذه الأمور الخمسة : أن يصلى بدون طهور، أو يصلى فى خارج الوقت، أو مستدبراً القبلة، أو بدون ركوع وسجود، فمثل هذه الصلاة يجب إعادتها، ولكن فى غير هذه الموارد الخمسة وفى حالة حدوث النقص غير العمدى أو الزيادة غير العمدية فلا يجب عليه إعادتها.

قاعده التجاوز والفراغ:

وذلك فى قوله عليه السلام : «كل شىء شك فيه وقد جاوزه ودخل فى غيره فليمضى عليه»^(١) مثلاً لو شككت فى الصلاة هل أنك قرأت فاتحه الكتاب أم لا ؟ فى حين أنك تجاوزت مرحله القيام ودخلت فى الركوع، فكل

شك يكون لديك فى الجزء السابق فعليك بامضاء ذلك المشكوك وأنت قد أتيت به.

وقول الصادق عليه السلام : «فى الميتة لا- تصل فى شىء منه ولا فى سبع»^(٢). وهذه من القواعد الكلية التى تبين عدم جواز الصلاة فى أجزاء الميتة وكذلك فى أجزاء السبع والحيوان غير مأكول اللحم.

وقوله عليه السلام : «لأبأس بالصلاة فيما كان من صوف الميتة، إن الصوف ليس فيه روح»^(٣).

وقوله عليه السلام : «كل شىء يضر بطريق المسلم، فصاحبه ضامن بما يصيبه»^(٤).

وقوله عليه السلام : «أئما رجل أفرع رجلاً من الجدار أو نفرت به دابه فخرافات فهو ضامن لديته وإن انكسر فهو ضامن لديه ما ينكسر منه»^(٥).

ص: ١٠٢

-
- ١- القواعد الفقهية، ج ١، ص ٢٧٥.
 - ٢- وسائل الشيعه، ج ٣، ص ٢٤٩ أبواب لباس المصلى.
 - ٣- المصدر السابق، ص ٣٣٣.
 - ٤- المصدر السابق، ج ١٩، ص ١٨١، ح ١٠.
 - ٥- المصدر السابق، ص ١٨٨، الباب ١٥ من أبواب الضمان.

وهذا يعنى إذا كان رجل إلى جانبه جدار أو حائل وكان يصيح إلى شخص آخر وبذلك نفرت دابته أو فزعت وانطلقت هاربه وسقط راكبه أو مات، فهذا الشخص الذى افزع تلك الدابه أو افزع ذلك الشخص بصراخه فمات، فهو ضامن لديته، أو إذا سقط الراكب فانكسرت عظامه بسبب هذه الحركه الفجائيه فهو ضامن لأعضاءه المكسوره.

قاعده ديه أعضاء الإنسان :

وقوله عليه السلام : « كل ما كان فى الإنسان اثنان ففيهما الديه وفى أحدهما نصف الديه وما كان فيه واحد ففيه الديه» (١)

بمعنى أن كل ما كان من أعضاء الإنسان زوجاً ففيهما ديه إنسان كامل، مثلاً من أعضاء الإنسان الزوج : عينان، ويدان، ورجلان، وأذنان، وبيضتان، فهذه الأعضاء فى بدن الإنسان على شكل زوج فلو اتلف شخص كلاهذين العضوين فعليه ديه كامله، وإذا اتلف أحدهما فقط فعليه نصف ديه إنسان كامل، وما كان فى الإنسان فرداً ففيه الديه كامله، مثلاً العقل يعتبر شيئاً واحداً، فلو قام شخص باتلاف عقل شخص آخر فعليه الديه كامله، أو لو قطع عضوه التناسلى فعليه ديه كامله، ومراد الإسلام من هذا الكلام بيان قانون كلى فى مسأله الديات وأن أعضاء الإنسان الزوجيه والأعضاء الفرديه فى الإنسان إذا اتلفها شخص فعليه ديه كامله، مثلاً الأنف يعتبر عضواً واحداً فلو اتلفه شخص فعليه الديه كامله.

إذن فهذه قواعد كليه وردت فى سياق روايات المعصومين عليهم السلام وبالإمكان تطبيقها على الموارد الجزئيه وبذلك تتيح هذه القواعد فهماً للحكم الشرعى يفتح الطريق أمام المسلمين لحل الكثير من المشاكل

ص: ١٠٣

١- وسائل الشيعه، ج ١٩، ص ٢١٧، الباب ١ من أبواب ديات الأعضاء، ح ١٢.

والتعقيدات في واقع الحياة استناداً إلى هذه القواعد الكلية، فلو أن المجتهدا استند إلى هذه القواعد في بيان الحكم الشرعي فكلامه حجة وصحيح.

ومضافاً إلى أن الإمام المعصوم عليه السلام أمر أصحابه أن يبينوا للناس الأحكام الإلهية والافتاء فيهم، نرى أن الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام قال للقمم ابن عباس: «واجلس لهم العصرين فافتى المستفتي وعلم الجاهل وذاكر العالم»^(١) وهكذا تحرك الفقهاء في بيان الأحكام الإلهية للناس وتذكيرهم لها «فذكر إن الذكرى تنفع المؤمنين».

تعليم الجاهل وتذكير العالم:

ليس العلم لوحده يمثل مفتاحاً لحل مشاكل الإنسان، فالإنسان ربّما يعلم الكثير من المسائل ولكن علمه هذا لا يوءثر في حل مشاكله، ولذلك نرى أن رسول الله صلى الله عليه وآله يقول ل- عبدالله بن مسعود: اقرأ آيات القرآن.

وعندما كان عبدالله بن مسعود يقرأ القرآن ويصل إلى بعض الآيات يجدر رسول الله صلى الله عليه وآله بيكي، وعلى ضوء ذلك فإنّ التذكير يفيد الإنسان كثيراً، وحتى لو كان الإنسان عالماً بالمسألة فإنه يحتاج إلى التذكير، وقد قرأنا آنفاً في الرسالة التي وجهها أميرالمؤمنين عليه السلام لابن عباس أنه قال له:

«واجلس لهم العصرين فافتى المستفتي وعلم الجاهل وذاكر العالم».

وقال الإمام الصادق عليه السلام لأبان ابن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة وافتي الناس فإنني أحب أن يرى في شيعتي مثلك يفتيهم»^(٢) وهذا يعني أن

مسألة الافتاء والاستفتاء كانت شائعة ومتواتره في عصر المعصوم أيضاً.

وعن علي بن اسباط قال: قلت للرضا: يحدث الأمر لا أجد بداً من

ص: ١٠٤

١- نهج البلاغه، الرسالة ٦٧؛ مستدرک الوسائل أبواب صفات القاضي الباب ١١، ح ١٥.

٢- فهرست النجاشي، ص ٧.

معرفة وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، قال عليه السلام: «إت فقيه البلد فاستفتيه من أمرك فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه فإن الحق فيه» (١).

وهكذا نرى أنّ الإمام الرضا عليه السلام يأمر على بن اسباط بأن يتوجه إلى فقيه البلده ولو كان من أهل العامه ويستفتيه في أمره ويسأله عن مسألته، ولكن إذا افتاه بشيء يجب عليه الأخذ بخلافه فإنّ الحقّ في مخالفتهم.

تتمه ونتيجه:

مضافاً إلى الأدله المتعدده التي ذكرناها في جواب الاخباريين والتي تقرر مشروعيه الاجتهاد، فهناك شواهد وجهات أخرى لاثبات مشروعيه الاجتهاد، منها:

أولاً: أنّ الأئمّه كانوا يعلمون بأنّ عصر الغيبه الكبرى سيستغرق مدّه طويله وأنّ شيعه أهل البيت سيكونون محرومين من حضور الإمام، كماورد في كلمات الأئمّه عليهم السلام أنّهم كانوا يتوقعون صعوبات جمّه وأزمات كثيره ومحن متواليه في عصر غيبه الإمام المعصوم، إذن فالإمام المعصوم كان يملك علماً حضورياً وواقعياً بتحقيق عصر الغيبه وعدم توصل الناس للمعصوم.

ثانياً: إنّ المعصوم يعلم بأنّ الناس بمقتضى فطرتهم في ذلك العصر الظلماني الطويل للغيبه سيرجع الجاهل فيهم إلى العالم بحكم عقلهم وأنّ اتباع أهل البيت عليهم السلام يرجعون إلى الفقهاء لفهم أحكام دينهم.

ثالثاً: إنّ الأئمّه عليهم السلام كانوا يعلمون بأنّ فقهاء الشيعه وعلمائهم في هذا العصر الظلماني في الغيبه يرجعون إلى أحاديثهم ورواياتهم لبيان الحكم الشرعي للناس ويعتمدون على كتبهم الروائيه التي بين أيديهم، وكذلك

ص: ١٠٥

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ٨٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ج ٢٣.

يعلمون أنّ علماء الشيعة كانوا حتّى في عصر حضورهم وحياتهم يعتمدون على الكتب الروائية المدوّنة، ولذلك كان الأئمّه يأمرّون أصحابهم دائماً بكتابه الأحاديث، فكان أصحابهم يسمعون الأحكام الشرعيه من الأئمّه ويدوّنونها ويحفظونها وكان الأئمّه عليهم السلام يقولون :

«سيأتي زمان لا يأنس العلماء إلاّ بكتبهم»^(١) أى هذه الكتب التي كتبوا فيها الأحاديث والروايات ودوّنوها، فكان الأئمّه يرغبون علماء الشيعة بتدوين الأحاديث وروايات المعصومين عليهم السلام ويقولون لهم أنّه سيثبهم الله تعالى يوم القيامة على كلّ حرف نوراً ومقاماً كريماً^(٢) .

وعلى هذا الأساس فإنّ إرتباط العلماء بكتبهم ومصنفاتهم الروائيه موءيد من جانب المعصوم، وقد أمر الأئمّه أصحابهم وفقهاء الشيعة بتفريع الأحكام وبيان جزئيات الأحكام الشرعيه من خلال تطبيق تلك القواعد والأصول الكليه التي بينها المعصوم أو بينها القرآن الكريم، مثلاً: إنّ الحكم

الذي يبينه علماء الإسلام في رفع الحكم الضرري مستند في شريعته الإسلام إلى قاعده «لا ضرر» التي وردت على لسان النبي الكريم صلى الله عليه وآله : «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، وإذا كان هناك حرج في حكم من الأحكام

الشرعيه كالوضوء في الهواء البارد أو الحرج على المكلف من الوضوء بسبب المرض فإنّ مثل هذا الوضوء يعتبر حرجياً وغير واجب، ومستند فتوى العلماء والفقهاء هو ما ورد في القرآن الكريم : «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...»^(٣)

وهكذا بالنسبه للعقد الذي يجب الوفاء به مشروط بأن يكون العاقد بالغاً، ومكلفاً، عاقلاً، مالكاً حتّى يجب الوفاء بذلك العقد، ومستند الفقهاء في ذلك قاعده «أوفوا بالعقود» التي ذكرت في كتاب الله، وهكذا في الموارد الأخرى سواءً في مورد القضاء أم في مورد الفتوى فإنّ الفقهاء عندما يتحركون لبيان الأحكام الشرعيه فإنّهم يعتمدون على تلك القواعد

الكليه الوارده في لسان القرآن والسنة بوصفها منبع الأحكام الشرعيه الجزئيه.

وهكذا في مورد علاج الروايات المتعارضه فإنّ ترجيح أحد الروايتين

ص: ١٠٦

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٢، الباب ١١ أبواب صفات القاضي. ح ٨.

٢- المصدر السابق، ص ١٧٢، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٨٠.

٣- سورة الحج، الآية ٧٨.

أو الحكم بالتخيير يستند لبيان المعصوم حيث ورد الترجيح بالافقه والأعدل والاثق و...، وإلا فإن فقدت المرجحات تصل النوبه إلى التخيير.

وهكذا بالنسبه للشخص الذى يعيش فى بلد أو فى الصحراء وحدث له أمر ومسأله لا يعرف حكمها الشرعى، فهنا يقول الإمام : عندما تكون فى بلد من البلدان ولا تجد فى ذلك البلد من يوافقك على مذهبك، أى لا تجد عالماً موالياً لأهل البيت فى ذلك البلد، فارجع إلى فقيه ذلك البلد فكلّ حكم يذكره لك ذلك الفقيه فأعمل على خلافه فإنّ الرشد والهدى فى العمل بخلاف الفقيه العامى، والمراد مما تقدّم أن جميع هذه الطرق والدلائل وبيان القواعد الكليه فى لسان الروايات إنّما هو لأجل بيان الأحكام بطريقه الاجتهاد وأنّ استنباط الأحكام من هذه القواعد الكليه صحيح ومشروع.

ولولا هذا الطريق لمشروعيه بيان الأحكام ولو لم يكن الاجتهاد موقع رضى المعصوم فإنّ الإمام يجب أن ينهى العلماء والفقهاء عن ذلك ويرشدهم إلى طريق آخر غير طريق الاجتهاد واستنباط الأحكام ويقول لهم بأنّه لا ينبغي عليكم بيان الأحكام وفهم الأحكام من طريق الاجتهاد، والحال أنّه لم يرد مثل هذا النهى والردع عن المعصوم عليه السلام ولم ينه الإمام الفقهاء عن الاجتهاد واستنباط الأحكام من الكتاب والسّنّه، وليس فقط لم يردع عن ذلك بل أمر بالفتوى به وكان فقهاء الشيعة وعلمائهم يتحركون على أساس هذه المنهجيه الاجتهاديه فى عصر المعصوم نفسه وكانوا يبيّنون الأحكام للناس بواسطه فهمهم الاجتهادى للروايات والنصوص.

وعلى أيه حال يكفى فى إثبات المطلوب وأنّ الإمام مضافاً إلى أنّه لم يردع عن الاجتهاد فقد كان يحثّ العلماء على الافتاء، ما ورد فى الروايه المعروفه عن الإمام الصادق عليه السلام يقول لأبان بن تغلب : «اجلس فى المدينه وافتى الناس فإنى أحبّ أن يكون فى شيعتى مثلك يفتيهم» (١).

وهكذا ما ورد فى روايه أخرى والتي تقرر الثواب العظيم والأجر الأخرى الكبير للعلماء الذين يتحركون فى حياتهم لبيان الأحكام الإلهيه وقد عبّر عنهم الإمام بأنهم «الكافلون لأيتام آل محمّد والراشدون لشيعتنا إلى الطريق المستقيم والمرابطون فى الثغور والحافظون لهم من الضلاله والزيف». وبا إنّ رئيس المحدّثين الشيخ الصدوق رحمه الله كان من جمله العلماء الذين وقعوا مورد تأييد المعصوم، وطبقاً لما ذكره بعض المؤرخين أنّ الصدوق ولد بدعاء الإمام صاحب الزمان عليه السلام، ومن جمله هوءاء العلماء الشيخ المفيد رحمه الله الذى أنشد الإمام صاحب الزمان عليه السلام أبياتاً

ص: ١٠٧

فى حقه عند وفاته وكتبت على قبره المبارك وهى :

لا صوت الناعى بفقدك إنه يوم على آل الرسول عظيم

إذن فمثل هذه العبارات والكلمات من إمام العصر فى تأييده لعلماء الشيعة كالشيخ المفيد والشيخ الصدوق والسيد المرتضى والسيد الرضى والشيخ الطوسى رحمهم الله وأمثالهم، يتبين من ذلك أن حكمهم وفتاواهم كانت مورد رضا المعصوم وأن الأحكام التى يبينونها هى أحكام إلهيه.

إن الأئمة المعصومين عليهم السلام كانوا فى عصر حضورهم والبالغ مده ثلاثمائة سنة (أى ٧٠ سنة زمان الغيبه الصغرى و ٢٣٠ سنة عصر حضور المعصومين) كانوا هم المبينين للأحكام الإلهيه، وبعد ثلاثمائة سنة وفى عصر الغيبه الكبرى كانت مسوءوليه بيان الأحكام على عهد علماء الإسلام حيث يستخرجون الأحكام والقواعد الدينيه من منابعها الكليه من ظاهر الكتاب والسنة ويقدمونها للناس وبذلك يحفظون الإسلام وأحكام الشريعه الإسلاميه بالرغم من وجود العوائق والموانع التى كانت الحكومات الظالمه وقوى الكفر والانحراف والجور تضعها أمام حركتهم الإلهيه ولمنع تقدم الإسلام والمسلمين، إلا أن علماء الإسلام والفقهاء تصدوا لكل هذه الموانع وواجهوا قوى الكفر والانحراف وحفظوا دين الله للبشريه : «يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (١).

الكافلون لأيتام آل محمد صلى الله عليه وآله :

كان البحث فى مسأله النظر والاجتهاد الموجود والمصطلح فى الحوزات العلميه وأن الفقيه يحكم بالاستناد إلى ظاهر الكتاب والسنة ويستنبط الحكم الإلهى وأن هذه الطريقه صحيحه ومشروعه وتعتبر حججه شرعيه، وقد ورد فى بعض الروايات التعبير عن علماء الدين بالكافلين

ص: ١٠٨

لأيتام آل محمد صلى الله عليه وآله ، وهنا نستعرض بعض هذه الروايات التي تقرر في مضمونها الاحترام الكبير والتجليل للعلماء والفقهاء لبيانهم الأحكام الشرعية وهداياه الناس إلى الصراط المستقيم وأن العالم إذا انقذ مسلماً من الجهل والضلاله فإن الله تعالى سيثيبه في يوم القيامة بما لا يعلم مقدار ثوابه إلا الله تعالى.

فعن أبي محمد العسكري عليه السلام : «ألا فمن هداه وأرشده وعلمه شريعتنا كان معنا في الرفيق الأعلى».

وعن الصديقه الطاهره فاطمه عليها السلام أنها قالت: «سمعت أبي يقول: إن علماء شيعتنا يحشرون فيخلع عليهم من خلع الكرامات على قدر كثرت علومهم وجدّهم في إرشاد عباد الله أيضاً حتى يخلع على الواحد منهم ألف ألف حلّه من نور ثم ينادى عزّوجلّ: أيها الكافلون لأيتام آل محمّد الناعشون لهم عندانقطاعهم عن آبائهم الذين هم أئمتهم هؤلاء تلامذكم والأيتام الذين كفلتهم ونعشتهم فاخلعوا عليهم خلع العلوم في الدنيا، فيخلعون على كل واحد من أولئك الأيتام على قدر ممّا أخذوا عنهم من العلوم حتى أنّ فيهم يعني في الأيتام لمن يخلع عليه مائه ألف خلعه وكذلك يخلع هؤلاء الأيتام على من تعلم منهم، ثم إنّ الله تعالى يقول: أعيّدوا على هؤلاء العلماء الكافلين لأيتام آل محمّد حتى تتمّ خلعتهم وتضاعفوها ويضاعف لهم وكذلك على من خلع وعليهم وعلى من يليهم».

وكانت المخاطبه بهذه الكلمات الزهراء فاطمه عليها السلام حيث قال لها: «يا أمه الله، إنّ سلكه من تلك الخلع أفضل ممّا طلعت عليه الشمس، ثم قال: ألف ألف مرّه» (١).

ومثل هذا الحديث ما ورد أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله عندما أرسل الإمام على عليه السلام إلى اليمن للقضاء قال له : «لأنّ يهدى الله بك رجلاً خيراً ممّا

ص: ١٠٩

فضيله العالم ومقامه يوم القيامة:

يقول الله عز وجل: «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (١).

قال علي بن أبي طالب عليه السلام: «من كان من شيعتنا عالماً بشريعتنا، فأخرج ضعفاء شيعتنا من ظلمه جهله جاء يوم القيامة على رأسه تاج من نور، يضيء جميع العرصات، ثم ينادى منادٍ: يا عباد الله! هذا عالم من تلامذه بعض علماء آل محمد ألا فمن أخرج في الدنيا من حيره جهله، فاليثرب بنوره، ليخرجه من حيره ظلمه العرصات إلى نزهه الجنان، فيخرج كل من كان علمه في الدنيا خيراً أو فتح من قلبه من الجهل قفلاً أو أوضح له عن شبهه بحذافيرها أي بأجمعها» (٢).

قال الإمام الحسن بن علي عليه السلام: «فضل كافل اليتيم من آل محمّد المنقطع عن مواليه، فضله كفضل الشمس على الصحن» (٣).

وكوكب الصحن هو بنات النعش، وبنات النعش كوكب خفات لا ظهور له كثيراً.

قال الإمام الحسين عليه السلام: «من كفل لنا يتيماً، قطعه عنّا محبتنا باستتارنا، ينادى المنادى من عند الله تعالى: اجعل له ياملائكتي في الجنان بعدد كل حرف علمه ألف ألف قصر».

وهذا هو الثواب العظيم الذي يعطيه الله تعالى للعلماء والفقهاء الذين يعملون على هداية أيتام آل محمّد صلى الله عليه وآله ورعيّتهم وبيان الأحكام الشرعيه لهم.

ص: ١١٠

١- سورة المجادلة، الآية ١١.

٢- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢، ح ٢.

٣- المصدر السابق، ج ٢، ص ٢، ح ٢.

قال علي بن الحسين عليهما السلام: «فأبشروا علماء شيعتنا بالثواب الأعظم والجزاء الأوفر لا يعلم إلا الله العليم الحكيم».

قال الإمام محمد الباقر عليه السلام: «العالم كمن معه شمعه تضيء للناس، فكل من أضاءت له، فخرج لها من حيره أو نجاها من جهل فهو من عتقائه من النار، والله يعوضه عن ذلك بكل شعره لمن أعتقه».

والمقصود ممّا تقدّم من الروايات الشريفه أنّ العالم والفقير الشيعي يملك عند الله مثل هذا المقام وأنه كافل أيتام آل محمد صلى الله عليه وآله كما صرّحت بذلك الروايات، ومن هنا فكل شخص يعمل على هداية أيتام الشيعة ويخرجهم من أجواء الجهل والضلاله إلى أجواء العلم والهداية فإنّ الله تعالى سيكتب له مثل هذا المقام، وهنا كيف يمكن القول أنّ كلام هذا العالم في بيان الأحكام الإلهية غير حجّه؟ هل يمكن أن يكون للعالم مثل هذا المقام ومع ذلك فإنّ كلامه مخالف للحكم الإلهي والشرع؟

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»، وهناك روايه عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أيضاً بهذه العبارة: «علماء أمتي أفضل من أنبياء بني إسرائيل» والمراد من هوءاء العلماء هم الأئمة المعصومين عليهم السلام لأن يكون المقصود العلماء غير المعصومين، لأنّه عندما يكون الأنبياء معصومين فلا يمكن أن يكون غير المعصوم أفضل من المعصوم.

إذن فإذا عمل علماء الإسلام بوظيفتهم الشرعيه وعملوا على هداية الناس إلى الصراط المستقيم وكفلوا أيتام آل محمد المنقطعين عن إمام زمانهم، ففي يوم القيامة يكون ذلك العالم شفيحاً للناس وكذلك الأشخاص الذين تتلمذوا على يديه واستقوا منه المعارف والأحكام الإلهية فهم أيضاً سينالون مقام الشفاعه.

المربي والحافظ للدين:

عن الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام أنّه قال: «العلماء حكام على الناس» (١).

ص: ١١١

قال الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «علماء شيعتنا مرابطون بالثغور الذي يلي ابليس وعفاريته، يمنعونهم من الخروج على ضعفاء شيعتنا ألا فَمَنْ أتعب لذلك من شيعتنا كان أفضل ممَّن جاهد الروم والترك والخزر ألف مرّه» (١).

وقد ورد أيضاً في الروايات الشريفه: «مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء» (٢).

والحقيقه أنّ العالم المبيّن للأحكام الإلهيه للناس، كما تصرّح به هذه الروايه أفضل عند الله ألف مرّه من المجاهد، فإنّ مداد قلم العالم يوءدى دورين: فهو من جهه يحفظ الدين الإسلامى، ومن جهه أخرى يعمل على تربيته المجاهدين والشهداء، بمعنى أنّ الشهيد الذى وصل إلى تلك المرتبه الساميه من جراء جهاده واعتقاده وتضحيتيه إنّما هو بواسطه تربيته عالم الدين لأنّه مبيّن للأحكام الإلهيه وأنّ الجهاد فى سبيل الله له ذلك المقدار من الثواب والمقام عند الله، وبهذا البيان والكلام يتحرك

المجاهد فى طريق الجهاد فى سبيل الله، إذن فالعالم يؤدّى بقلمه وبيانه عمليين ومهمتين: فهو يحفظ الدين وكذلك يربى الشهداء والمجاهدين، ومعلوم أنّ من يوءدى عمليين عظيمين بقلمه ويجمع بين حفظ الدين وتربيته المجاهدين أفضل عند الله من المجاهد الذى يقوم بعمل واحد وهو الدفاع عن الدين.

ثمّ إنّ الإمام عليه السلام ذكر العله لكون العالم المبيّن للأحكام أفضل ألف مرّته من المجاهد فى سبيل الله وقال: (لأنّه يدافع عن أديان محبيننا، وذلك «المجاهد» يدافع عن أبدانهم) فهذا العالم يدافع عن دين شيعتنا ومحبيننا، وأمّا المجاهد فإنّه يدافع عن أبدانهم وديانهم فى مقابل الأعداء من الروم والترك والخزر.

إنّ حقيقه الإنسان ترتبط بروحه، وعندما تريد الروح أن تتحرك فى هذه الدنيا فإنّجها تستخدم الوسيله للتحرّك وهى الأقدام، أو عندما تريد أن تتحدث مثلاً تستخدم الآداه لذلك وهو اللسان، وعندما تريد أن تكتب،

ص: ١١٢

١- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٥

٢- مستدرک الوسائل، ج ١٧، ص ٣٢١.

فالوسيله لذلك اليد، ومعلوم أنّ الأدوات ليست لها قيمه صاحب الأدوات، فأدوات البدن الماديه نسبتها إلى الروح كذلك مثل نسبه القلم إلى الكاتب، فعندما يقول الإمام: مقام العالم أفضل ألف مره من مقام المجاهد، فلأنّ العالم حافظ دين المجتمع والناس، وأمّا المجاهد في سبيل الله فيحفظ أبدان الناس.

قال الإمام موسى ابن جعفر عليه السلام: «فقيه واحد ينقذ يتيما من أيتامنا من المنقطعين عَنَّا وعن مشاهدتنا بتعليم ما هو محتاج إليه، أشدّ على ابليس من ألف عابد» (١).

قال الإمام محمّد بن علي الجواد عليه السلام: «من تكفّل بأيتام آل محمّد صلى الله عليه و آله المنقطين عن إمامهم، المتحيرين في جهلهم، الاسارى في أيد شياطينهم وفي

أيد النواصب من أعدائنا، فاستنقذه منهم وأخرجهم من حيرتهم ليفضلون عند الله تعالى على العباد بأكثر من فضل السماء على الأرض» (٢).

قال الإمام علي بن محمّد الهادي عليه السلام: «لولا من يبقى بعد غيبه قائمنا من العلماء الداعين إليه والدالّين على علمه والذابين عن دينه بحجج الله والمنقذين لضعفاء عباد الله من شباك ابليس ومردته ومن فخاخ النواصب لما

بقي أحد إلا ارتد عن دين الله، ولكنهم الذين يمسكون أزمه قلوب ضعفاء الشيعة، كما يتمسك صاحب السفينه سكانها، هم الأفضلون عند الله عزّ وجل» (٣).

فعن أبي محمّد العسكري عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه و آله

قال: «أشدّ من اليتيم اليتيم الذي انقطع عن أبيه يتمّ يتيم انقطع عن إمامه... إلأفم هداه وأرشدته، وعلمه شريعتنا مان معنا في الرفيق الأعلى» (٤).

والحاصل ممّا ذكرنا من سيره المتشرعه والسيره العقلانيه التي لم يرد النهي والردع عنها، والنصوص الشرعيه، كلّها تدلّ على مشروعيه الاجتهاد المصطلح الموجود، ويتبين من ذلك أنّ المسلك الصحيح هو مسلك المجتهدين وأن ما قالوه وعملوا به هو الحقّ المبين.

«هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

ص: ١١٣

١- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٥.

٢- المصدر السابق، ص ٦.

٣- انظر: بحار الأنوار، ج ٢، ص ٦.

٤- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢.

إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (١)

الفصل الثالث: عدم جواز الإفتاء بغير علم ولا كتاب ولا هدى

حرمه الافتاء بدون علم:

إن مقتضى الروايات الكثيره والمتواتره النهى عن الفتوى بغير علم، وهذه الروايات تقع فى مقابل تلك الروايات التى ورد فيها تأييد الإمام المعصوم للفتوى والاجتهاد، وبالطبع الأخبار الناهيه عن الفتوى بغير علم لا تنهى عن الفتوى بشكل مطلق بل تنهى عن الفتوى بغير علم، وهى تدلّ

بالمفهوم والدلاله الالتزاميه على جواز الافتاء عن علم.

ص: ١١٤

١- سورة الزمر، الآية ٩.

عن أبي عبيده قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله تعالى لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه ورز من عمل بفتياه»^(١).

وحاصل هذه الرواية أنّ الإفتاء بغير علم والاجتهاد بدون الاستفادة من علوم أهل البيت عليهم السلام ممنوع ومنهى عنه، وهذا هو عمل المخالفين للأئمة

الذين كانوا يفتون الناس بدون الرجوع إلى الأئمة ومستندهم في ذلك الرأى والقياس والاستحسانات العقلية الباطلة.

عن حمزة بن حمران قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من استأكل بعلمه أفقر، قلت: إنّ في شيعتك قوما يتحملون علومكم ويثونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البر والصله والإكرام. فقال الإمام عليه السلام: ليس أولئك

بمستأكلين إنّما ذلك الذى يفتى بغير علم وهدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا»^(٢).

والحطام هو الأجزاء الصغيره من الخزف المكسور حيث يعبر عنها بالحطام، ومقصود الإمام أنّ المستأكلين بالعلم هم الذين يفتون الناس على خلاف الحقّ ويخلطون الحقّ مع الباطل طمعاً في حطام الدنيا.

إذن فالافتاء وبيان الحكم الشرعى بدون الاستمداد بهدايه المهتدين الإلهيين من أرباب الوحي والعصمه يكون مشمولاً للأخبار الناهيه عن الفتوى بغير علم، وفي مقابل ذلك إذا كانت الفتوى وبيان الحكم الشرعى بهدايه من الله وبهدايه من أرباب الوحي والعصمه فلا يكون مشمولاً للأخبار الناهيه عن الفتوى بغير علم بل هي فتوى ناشئه من معين علوم

أهل البيت وليس فقط لم يرد النهى عنها بل ورد الأمر بها وأن هذا العمل يقع مورد رضا أهل البيت والإمام المعصوم عليه السلام

الروايات الناهيه عن الافتاء بغير علم:

أمّا الروايات الناهيه عن الفتوى بغير علم فهي ناظره إلى الفتوى التى

ص: ١١٥

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، ح ١، وقريب من هذا المضمون، ح ١، ٢، ٢٩، ٣١، ٣٢، ٣٣، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى أيضاً.

٢- وسائل الشيعه، ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ١٢.

تنطلق من الرأى والحدس فى مقابل العمل بروايات وأحاديث الأئمة المعصومين عليهم السلام ، لأنه لا شك ولا ريب أن الاجتهاد فى مقابل النص باطل عقلاً وشرعاً، وقد تقدّم فيما سبق إثبات بطلان مدرسه القياس التى ترى العمل بالقياس والرأى، وقلنا أن العمل بالرأى باطل عقلاً، لأنّ العقل ليس مشروعاً ولا يمكنه بيان حكم الله فى المسائل الشرعيه بشكل مطلق.

مضافاً إلى أنّ العقل لا يحيط بالواقعيات، وعندما لا يملك إحاطه بأموالواقف فهو جاهل بالواقف ولا يمكنه أن يبين حكم الله، فالعقل إنما يستطيع فى بعض الموارد الكشف عن الحكم الإلهى لا تشريع الحكم الإلهى.

والعمل بالقياس باطل شرعاً أيضاً لأنّ: «السنة إذا قيست محق الدين» (١) و«إن دين الله لا يصاب بالعقول» (٢).

وللأسف نرى بعض المخالفين حتى فى عصر حضور المعصوم كانوا يجتهدون برأيههم ويفتون الناس فى مقابل رأى المعصوم ويرفعون رايه المخالفه للمعصومين ليؤصدوا الطريق أمام الناس للاستفاده من علوم

أهل البيت عليهم السلام ، وكان الخلفاء والحكام فى ذلك الوقت يدعمون هذاالاتجاه وكان الطواغيت أمثال معاويه ويزيد والحجاج وجميع سلسله الظالمين فى كلّ زمان يتحركون على مستوى منع الناس من الرجوع إلى

أهل البيت والإمام المعصوم عليه السلام .

فعن تفسير العياشى عن اسحاق بن عمار، عن أبى عبدالله عليه السلام فى حديث قال: «يظنّ هؤلاء الذين يدعون أنّهم فقهاء علماء، أن قد أثبت جميع الفقه والدين ممّا يحتاج إلى الأئمة، وليس كل علم رسول الله صلى الله عليه وآله علموه، ولا صار إليهم من رسول الله صلى الله عليه وآله ولا عرفوه وذلك أنّ الشىء من الحلال والحرام والأحكام يرد عليهم فيسألون عنه ولا يكون عندهم فيه أثر عن رسول الله صلى الله عليه وآله»

ويستحيون أن ينسبهم الناس إلى الجهل ويكرهون أن يسألوا فلا يجيبون، فيطلب الناس العلم من معدنه فلذلك استعملوا الرأى والقياس فى دين الله وتركوا الآثار ودانوا بالبدع وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل

بدعته ضلاله فلو أنّهم إذا

ص: ١١٦

١- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣١٥، ح ٨١.

٢- المصدر السابق.

سئلوا من دين الله فلم يكن عندهم فيه أثر عن رسول الله

صلى الله عليه وآله ردوه إلى الله ورسوله وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منه من آل محمد

صلى الله عليه وآله «(١)» .

وهم يعملون بالرأى والقياس فى مقابل النص والأحاديث النبويه.

فغن سماعه عن أبى الحسن موسى عليه السلام فى حديث قال: «ما لكم وللقياس، إنما هلك من هلك من قبلكم بالقياس، ثم قال الإمام عليه السلام:

إذا جاءكم ماتعلمون فقولوا وإذا جاءكم ما لا تعلمون منها وأومى بيده إلى فيه، ثم قال: لعن الله أبا حنيفه كان يقول قال على وقلت أنا... و قال الصحابه وقلت أنا قال:

أكنت تجلس إليه؟ قلت: لا ولكن هذا كلامه.

فقلت: أصلحك الله، أتى رسول الله الناس بما يكتفون به فى عهده؟ قال: نعم وما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة، فقلت: أضاع من ذلك شىء؟ فقال الإمام: لاهو عند أهله محفوظ»(٢) .

وقد كان لأبى عبد الله عليه السلام مناظرات واحتجاجات مع أبى حنيفه فى نهيه عليه السلام إياه عن القياس ولكنّه لم يجعل الله له نورا فما له نور وقد قال الإمام عليه السلام لأبى حنيفه: أنت فقيه أهل العراق؟ قال نعم.

قال الإمام عليه السلام: بيم فتيتهم؟ قال أبو حنيفه: بكتاب الله وسنة نبيه، قال الإمام عليه السلام: يا أبا حنيفه تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال أبو حنيفه: نعم.

قال الإمام عليه السلام: يا أبا حنيفه لقد ادعيت علما ويلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك ولا هو إلا عند الخاص من ذريه نبينا محمد صلى الله عليه وآله وما ورثك الله من كتابه حرفا... إلى

أن قال: يا أبا

ص: ١١٧

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٤٩.

٢- المصدر السابق، ح ٣.

حنيفه إذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله ولم تأت به الآثار و السنه كيف تصنع؟ فقال: أصلحك الله أقيس واعمل فيه برأبي.

فقال الإمام عليه السلام: يا أبا حنيفه إن أول من قاس ابليس الملعون، قاس على ربنا تبارك وتعالى فقال: أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين، قال فسكت أبو حنيفه.

فقال الإمام عليه السلام: يا أبا حنيفه أيهما أرجس البول أو الجنابه؟ فقال أبو حنيفه: البول، فقال الإمام عليه السلام: ما بال الناس يغتسلون في الجنابه ولا يغتسلون من البول، فسكت أبو حنيفه.

فقال الإمام عليه السلام: يا أبا حنيفه أيهما أفضل الصلاه أو الصوم؟ قال أبو حنيفه: الصلاه، فقال الإمام عليه السلام: فما بال الحائض تقضى صومه ولا تقضى صلاتها (لأنه على القياس يكون الأمر خلاف ذلك حيث تقضى صلاتها دون صومها لأهميته الصلاه)، فسكت أبو حنيفه(1).

على القياس لا بد أن يكون عكس

الروايات الناهيه:

وحاصل الروايات الناهيه الكشف عن حرمه الفتوى بدون الرجوع لعلوم أهل البيت، بل إن بعض أئمه مذاهب العامه كانوا يرجعون في المسائل المشكله إلى أهل البيت ويحصلون على الحكم الشرعي لهذه المسائل.

«أوصى رجل لآخر من أهل خراسان بمائه ألف درهم، وأمر أن يعطى أبو حنيفه جزءا منه، فسئل أبو حنيفه وغيره عن مقدار الجزء في هذه

ص: ١١٨

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، الباب ١٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٧.

الوصية، فقالوا: هو الربع، ثم إنَّ أباحنيفه أمر الرجل بسؤال جعفر الصادق عليه السلام عنه، فجاء الرجل إلى الإمام الصادق عليه السلام فقال:

إنَّ أباحنيفه يقول بأنَّ معنى الجزء ربع المال، فقال الإمام: كيف يكون معناه الربع؟

قالوا: لقوله الله تعالى: «فخذ أربعة من الطير» قال الإمام الصادق عليه السلام: «وقد علمت الطيور أربعة، فكم كانت الجبال إنَّما الأجزاء للجبال، ليس لطير، فقالوا: ظننا أنَّها أربعة، فقال الإمام عليه السلام: ولكن الجبال عشرة» (١).

المهم أنَّ الرجل عندما رجع إلى الإمام عرف معنى الجزء أنَّه العشر لا الربع كما توهم أبوحنيفه.

محمد بن يعقوب عن الحسين بن محمد، عن السياري قال: روى عن ابن أبي ليلى أنَّه قدم عليه رجل يعنى (جاريه)، فقال: له إنَّ هذا باعنى هذه الجارية، فلم أجد على ركبها حين كشفها شعرا وزعمت أنَّه لم يكن لهاقط، فقال له ابن أبي ليلى: إنَّ الناس يحتالون لهذا بالحيل حتى يذهبوا به، فما الذى كرهت.

قال: أيها القاضى إن كان عيبا فاقض لى به، قال: اصبر حتى أخرج إليك، فإنى أجد أذى فى بطنى، ثم دخل وخرج من باب آخر، فأتى محمد بن مسلم الثقفى فقال له: أى شىء تروون عن أبى جعفر عليه السلام فى المرأة لا يكون على ركبها شعرا يكون ذلك عيبا؟ فقال محمد بن مسلم: أمّا هذانصا فلا أعرفه، ولكن حدثنى أبو جعفر عليه السلام عن آباءه عن النبى صلى الله عليه وآله أنه قال: «كل ما كان فى أصل خلقت فزاد أو نقص فهو عيب» فقال له: ابن أبي ليلى حسبك، ثم رجع إلى القوم فقضى لهم بالعيب (٢).

عن محمد بن مسلم قال: إنى لنائم ذات ليله على السطح إذا طرق طارق، فقلت من هذا فقال: شريك رحمك الله، فأشرفت، فإذا هى امرأه

ص: ١١٩

١- سفينه البحار، ج ١، ص ٢٤٨.

٢- وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٤١٠، الباب ١ أبواب أحكام العيوب، ح ١.

فقلت: لى بنت عروس ضربها الطلق فما زالت تطلق حتى ماتت، والولد يتحرك فى بطنها و يذهب ويجيىء فما أصنع؟

فقلت: يا أمت الله سئل محمّد بن على بن الحسين الباقر عليه السلام عن مثل ذلك، فقال يشقّ بطن الميت ويستخرج الولد يا أمت الله افعلى مثل ذلك ان يا أمت الله.

الأهم والمهم:

وهذه الروايه تقرر قانوناً كلياً فى مسأله دوران الأمر بين الأهم والمهم، فالمرأه قد ماتت ولكن الطفل فى بطنها حيّ، ومن الواضح أن نجاه الطفل الحى أهم من إحترام بدن الميت فلذلك يجب شق بطنها واخراج الطفل منه، وذلك على أساس تقديم الأهم على المهم، ومن هنا قال الإمام: «يا أمّه الله افعلى مثل ذلك»، يعنى أن كلّ مورد مثل هذا المورد إذا كان الفعل الأهم وهو النجاه منوطاً باتلاف المهم، فيجب ترجيح الأهم على المهم.

ولعلّه يمكن القول من خلال مضمون هذه الروايه جواز مسأله تشريح أعضاء بدن الميت فى موارد يتوقف عليها نجاه الإنسان الحى بواسطه ربط أعضاء بدن الميت إلى بدن الحى وإن كان التشريح بحدّ ذاته يعتبر إهانه لبدن الميت ولكن هنا يدور الأمر بين الأهم والمهم ومعلوم أن نجاه الإنسان الحى أهم من تشريح أعضاء بدن الميت.

يقول محمّد بن مسلم فى هذه الروايه: يا أمّه الله، لا- يمكننى عمل مثل ذلك فيما يتعلق بالنساء، قالت لى: رحمك الله جئت إلى أبى حنيفه صاحب الرأى فقال لى: ما عندى فى هذا شىء ولكن عليك بمحمّد بن مسلم الثقفى فإنّه يخبرك، فما أفتاك به من شىء فعودى إلّى فاعلمنيه.

فقلت: لها امض بسلام، فلما كان الغد خرجت إلى المسجد وأبوحنيفه يسأل عن أصحابه فتنحنت فقال: اللهم غفرا دعنا نعيش (١).

النتيجه: ويستفاد ممّا تقدّم أنّ بيان الأحكام الإلهيه مختصّ بأهل البيت عليهم السلام، والأشخاص الذين يفتون الناس بدون الرجوع إلى أهل البيت فمثل هذه الفتوى وقعت منها غير مشروع، وحاصل الروايات الناهيه عن الفتوى بدون علم ثلاثه أمور:

١: يجب الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام لتعلم الأحكام الإلهيه والنظر فى ما ورد من أحاديثهم ورواياتهم، لأنّ الأئمّه معصومون عليهم السلام ولهم علم واقعى بالأحكام الإلهيه وأنّ كلّ ما يقولونه هو عين الواقع.

ص: ١٢٠

٢: إنّ الروايات الناهيه لا- تنهى عن الإفتاء بشكل مطلق بمعنى حرمة الفتوى مطلقاً بغير روايات المعصوم، فمثل هذا النهى لا يستفاد من الروايات الناهيه على سبيل الاطلاق، بل إنها تنهى عن الفتوى بدون علم وبدون مستند شرعى معتبر.

٣: إنّ الروايات الناهيه تنهى عن الفتوى وفقاً للرأى والقياس فى مقابل بيان الأئمه والنصوص الصادره عن الإمام المعصوم عليه السلام وأن يفتى الشخص طبقاً لرأيه الخاص بدون الرجوع إلى روايات المعصومين، فمثل هذه الفتوى هى ما ورد النهى عنها وبالتالي تقع باطله وحرام عقلاً وشرعاً.

إنّ الروايات الناهيه لا تنهى عن الفتوى المستنده إلى الأدله الشرعيه المعتبره، والمراد من مشروعيه الاجتهاد وفتوى المجتهد فى الأحكام الشرعيه هو هذا المعنى، وهو أن تكون الفتوى والاجتهاد متطابقه مع الأدله المعتبره الشرعيه وبذلك يكون الاجتهاد مشروعاً، والله العالم.

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١).

قال الإمام الصادق عليه السلام: «الذكر محمّد ونحن أهله المسوءولون» (٢).

إلى هنا تم بحث المدخل والمقدمه، ونشرع بعد ذلك فى أصل البحث فى الاجتهاد والتقليد وبيان أدلته ومشروعيته وشروطه وانقسام المكلفين إلى: مجتهد ومقلد ومحتاط، بعون الله تبارك وتعالى هو نعم المولى ونعم النصير.

محمد باقر الموحدى النجفى بن المرحوم حسين على (رضوان الله تعالى عليه) المتوفى ١٣٩٠ هـ - ق فى النجف الأشرف قال الله تعالى

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»

وقال الإمام الصادق عليه السلام

«من تعلم لله وعمل لله وعلم لله دعى فى ملكوت

ص: ١٢١

١- سورة الأنبياء، الآيه ٧.

٢- أصول الكافى، ج ١، ص ٢١٠، باب أهل الذكر، ح ٢.

الفصل الرابع: تعريف ماهية الاجتهاد لغة واصطلاحاً، ومناقشه تعاريف الاجتهاد

تعريف الاجتهاد

كان البحث فى مقدمه الاجتهاد والتقليد وقد ذكرنا بعض المسائل التى ترتبط ببحث الاجتهاد والتقليد من باب المقدمه، وهنا نبحث فى أصل المقصود وحقيقه الاجتهاد وكذلك نبحث بالتبع مسأله التقليد. فالفقهاء الأصوليون بشكل عام بحثوا مسأله الاجتهاد والتقليد فى خاتمه مباحث علم الأصول، والسبب فى ذلك أن تعريف علم الأصول لا يصدق على مورد الاجتهاد، والتعريف المذكور لعلم الأصول فى الجمله هو: «العلم

ص: ١٢٢

١- المصدر السابق، ص ٣٥.

بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعية لتعيين الوظيفة للمكلف» وهذا التعريف لا ينطبق على مسأله الاجتهاد والتقليد.

ومعنى الاجتهاد عبارته عن : تحمل المشقه فى البحث والتحقيق فى قواعد علم الأصول والعلوم الدينيه، فالمحقق والمجتهد فى علم الأصول والعارف يبذل جهده فى تحقيق هذه المسائل والمعرفه بالأدله الشرعيه وأحوالها، وثمره ذلك التحقيق ومعرفه الاجتهاد واستنباط الأحكام

الشرعيه من أدلتها التفصيليه، ولذلك فبحث الاجتهاد لا يدخل فى دائره علم الأصول ولكن ذكره فى علم الأصول له ملاك خاص وارتباط بهذا العلم، وعلى هذا الأساس فإنّ مسائل الاجتهاد بالنسبه لعلم الأصول كنسبه الثمره إلى الشجره، وبحث التقليد بالتبع متفرع على الاجتهاد أيضاً.

عندما يكون الاجتهاد ثمره ونتيجه لعلم الأصول فالمحقق والمجتهد فى علم الأصول يحصل على معرفه بالأدله الشرعيه وأحوال تلك الأدله من التعارض والتزاحم فيما بينها والعام والخاص، المطلق والمقيد، الظاهر والنص، المجمل والمبين، الإماره والأصل، وكذلك يتعرف على الاستلزامات العقليه، إذن فالاجتهاد عبارته عن ثمره ونتيجه لعلم الأصول.

ومن هنا بحث العلماء هذا البحث سواءً من أهل العامه كالغزالي أو علماء الإماميه، وعليه ينبغى التحقيق فى تعريف الاجتهاد والمجتهد الذى هو موضوع سلسله من الأحكام الشرعيه والعقليه، ما هى تلك الأحكام

الشرعيه والعقليه المترتبه على الاجتهاد؟ ويجب أن نعلم ما هى وظيفه المجتهد والأحكام المترتبه عليه؟ وما هو موضوع الاجتهاد، هذه الأمور بحاجه لبيان عدّه أمور :

الأمر الأوّل: إنّ الاجتهاد واجب تخيبرى عقلى والعمل به مفرغ للذمه، لأنّ الإنسان بمقتضى قانون العبوديه مكلف بالتكاليف الإلهيه، واطاعه أوامر المولى الحقيقى وهو الله تبارك وتعالى واجبه لأنّ الله تعالى خلق الإنسان عاقلاً وجعل له ملكه العقل وهو الجوهره الثمينه الذى يخلق فى

نفس الإنسان المسوءوليه أمام الله، فالإنسان مسوءول فى مقابل القانون الإلهى.

وبعبارة أخرى إنّ الإنسان يملك علماً اجمالياً بوجود تكاليف واقعيه وإزاميه فى الشريعه الإسلاميه ومخالفه تلك التكاليف الإزاميه وارتكاب المحرمات وترك الواجبات يستلزم العقاب عقلاً، ولذلك يجب عليه افراغ ذمته من تلك التكاليف، وبديهي أنّ جميع هذه التكاليف ليست بضروريه أو بديهيه ولا تحتاج إلى استنباط واستدلال كوجوب الصلاه والصوم،

ولذلك يجب على المكلف الاهتمام بتحصيل الدليل والحجّة الشرعيه لتحصيل الأحكام وامثالها. ومن جمله الحجج الشرعيه والطريق المفرغ للذمه هو الاجتهاد والعمل به، فالإنسان بوسيله الاجتهاد يحصل له العلم بالأحكام الإلهيه ويتحرك بالتالى على مستوى امثالها والعمل بها، أو يكون مقلداً للمجتهد أو يعمل بالاحتياط، فالوجوب التخييري هنا قبل وجوب الاطاعه، فطرى وذلك بمقتضى وجوب دفع الضرر المحتمل، حيث إن ترك جميع الابدال يحتمل الضرر، وكذلك بمناط وجوب شكر المنعم عقلاً (١).

ولكن لولم يتمكن المكلف من تحصيل الاجتهاد فى مورد الأحكام الإلهيه كالعوام مثلاً ويعلم بأنّ التقليد فى المسائل الدينيه حجّه شرعيه جاز له التقليد، وإلا فلو لم يكن يعلم بأنّ التقليد يعتبر حجّه شرعيه وكان لديه ظنّ بحجّيه التقليد، فالتقليد فى هذه الحاله لا يكون حجّه عليه، لأنّ ذلك يستلزم الدور.

الطريق الآخر المفرغ للذمه هو العمل بالاحتياط، فالشخص الذى لا يكون مجتهداً ولا مقلداً ويأتى بالتكاليف الإلهيه المحتمل، وبعد العمل بالاحتياط يعلم يقيناً بفرغ الذمه من التكليف الإلهى الواقعى يكون امثاله هذا مجزياً.

النتيجه: إنّ الاجتهاد واجب تخييري عقلى لإفراغ ذمه الإنسان من التكليف الإلهى.

الأمر الثانى: يحرم تقليد المجتهد لمجتهد آخر، وإن ذهب البعض إلى جوازه استناداً لقاعده أنّ ذمه الإنسان المجتهد مشغوله بالتكليف الإلهى وإسقاط الحكم عن الجماعه وعندما يكو فالخرج منتفٍ فى الإسلام، ولذلك يجوز له التقليد.

ولكن الجواب لإثبات عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر من وجهين:

الوجه الأول: الاجماع على عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر، كما

ص: ١٢٤

ذكر ذلك الشيخ الأنصارى رحمه الله .

الوجه الثانى :إن أدله جواز التقليد وهى رجوع الجاهل إلى العالم منصرفه عن مورد تقليد العالم لعالم آخر أو مجتهد لمجتهد آخر، لأن أدله جواز التقليد وهى سيره العقلاء الممضاه من الشارع تقرر جواز رجوع الجاهل فى كل فن وعلم إلى العالم، وأما الإنسان المجتهد فغير جاهل بل هو عالم بالأحكام، وإذا كان كذلك فلا تشمله أدله جواز التقليد فى رجوع الجاهل إلى العالم.

الأمر الثالث :فى مسأله ولاية المجتهد وهل أن دائره هذه الولاية للمجتهد واسعه وتشمل بيان الأحكام والولاية على أموال الغائبين وعلى طلاق زوجته الغائب وأخذ الأحماس والزكوات، أو أن دائره ولاية المجتهد مضيقه وتختص فى خصوص بيان الأحكام الشرعيه والقضاء كما ارتضاه السيد الخوئى رحمه الله وأتباع؟

الأمر الرابع :ومن جملة الأحكام المترتبة على الاجتهاد نفوذ قضاء المجتهد، فهل يحرم قضاء المجتهد فى دائره الأحكام التكليفية أو أنها نافذه؟ وإذا قلنا إن مقام القضاء هو مقام الولاية، فحينئذ تدخل مسأله القضاء فى منصب الولاية ويكون مورد المسأله والبحث هو : هل أن دائره ولاية المجتهد تشمل مورد القضاء، أو لا؟ وإذا قلنا إن القضاء لا يرتبط بالولاية، فسوف يخرج عن دائره ولاية المجتهد ويكون له حكم منفصل.

النتيجه :إن هذه الآثار الأربعة للاجتهاد يعنى الوجوب التخيري العقلي للاجتهاد وحرمة تقليد المجتهد لمجتهد آخر، ودائره ولاية المجتهد، وقضاء المجتهد مترتبة على الاجتهاد وموضوعها المجتهد نفسه.

الأمر الخامس :إن المجتهد تاره يكون انفتاحياً ويرى باب العلم والعلمى فى مورد الأحكام الشرعيه مفتوحاً، وتاره أخرى يكون انسدادياً ويرى باب العلم والعلمى فى الأحكام الشرعيه مسدوداً، ويرى أن حصول مطلق الظن فى الحكم الشرعى حجه من باب الحكومه أو من باب الكشف.

الأمر السادس :إن المجتهد تاره يكون مجتهداً مطلقاً وقادراً على استنباط واستخراج الأحكام الشرعيه من أدلتها التفصيليه فى جميع أبواب الفقه من باب الطهاره إلى باب الديات والقصاص، وتاره أخرى يكون المجتهد متجزئاً وقادراً على الاستنباط فى بعض مسائل الفقه، وأبوابه، مثلاً يكون

قادراً على الاستنباط فى مسائل باب الطهاره والصلاه وغير قادر على الاستنباط فى سائر أبواب الفقه الأخرى.

الأمر السابع: هل يمكن القول بالتجزىء فى الاجتهاد أم لا ؟ وهذه المسأله وقعت مورد البحث، حيث يمكن القول بالتجزىء فى الاجتهاد بمعنى أن متعلق الاجتهاد قابل للتوسعه والتضييق.

الأمر الثامن: هل أن رأى المجتهد المطلق والمتجزىء حججه، أو أن رأيه غير حججه ؟

الأمر التاسع: هل أن تقليد المجتهد المطلق والمتجزىء ورجوع الغير إلى المجتهد فى الأحكام الشرعيه جائز، أو لا ؟

الأمر العاشر: هل ينفذ قضاء المجتهد المطلق الانفتاحى والانسدادى والمجتهد المتجزىء، أم لا يكون نافذاً، أو نقول بالتفصيل بين قضاء المجتهد المطلق الانفتاحى فهو نافذ، وقضاء المجتهد المتجزىء والانسدادى فهو غير نافذ؟

الأمر الحادى عشر: يقسم الاجتهاد إلى اجتهاد بالفعل وبالقوه، والاجتهاد بالفعل أن يكون المجتهد واجداً لملكه الاستنباط بالفعل ويكون لديه علماً وجدانياً بالأحكام أو علماً بحججه الأحكام وأدلتها ويستنبط الحكم منها، وأما الاجتهاد بالقوه بأن يكون المجتهد واجداً لملكه الاجتهاد وقادراً بالقوه على الاستنباط ولكنه لا يستخدم فعلاً ملكه الاجتهاد بحيث يكون عالماً بالأحكام استنباطاً.

الأمر الثانى عشر: فيما يتوقف عليه الاجتهاد من المبانى والعلوم وما هو نوع هذه العلوم التى يتوقف عليها الاجتهاد من اللغه، الرجال، علم الأصول وغير ذلك من مبانى الاجتهاد ومبادئه.

الأمر الثالث عشر: هناك بحث فى الأحكام العقليه للاجتهاد وهل أن استنباط المجتهد للحكم الشرعى مصيب للواقع دائماً، أو ربّما يخطىء الواقع أحياناً؟

الأمر الرابع عشر: فى شرائط الاجتهاد وهى: العداله، الذكوريه، الحياه، الأعلميه، الاورعيه، وأمثال ذلك.

وكيف كان فإنّ جميع هذه الأمور والمسائل تترتب على موضوع الاجتهاد والمجتهد ولذلك تحتاج إلى تحقيق ودراسه تفصيليه والبحث أولاً: ما هو الاجتهاد ومن هو المجتهد الذى هو موضوع هذه الأحكام؟

وتبعاً لبحث الاجتهاد تأتى مسأله جواز أو عدم جواز تقليد المجتهد، فهذه

مسألة تتفرع على بحث الاجتهاد.

إن قلت: لم يرد في لسان أدله الأحكام الشرعية ترتيب الأحكام على عنوان الاجتهاد والمجتهد أو على عنوان التقليد والمقلد، وإنما ورد في لسان أدله الأحكام الشرعية ترتبها على عنوان راوى الحديث وناقل الروايه وعلى عنوان العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام وأمثال ذلك.

الجواب: نعم، إن مفهوم الاجتهاد والمجتهد - وهو عبارته عن بذل الوسع لاستنباط الحكم الشرعي - يختلف عن مفهوم معرفه الأحكام والنظر إلى الحلال والحرام الوارد في الروايات، ولكنه في الواقع متحد معه لئلا، فكل ناظر للحلال والحرام وعارف بالأحكام الشرعية له جهتان: أحدهما أن يكون قادراً على فهم وحل المسألة الشرعية، والأخرى أن يكون قادراً على إعمال فهمه ومعرفته في عمليه تحصيل واستنباط الحكم الشرعي.

وعلى هذا الأساس فالعارف بالأحكام ينبغي أن يكون واجداً لملكه معرفه الأحكام وكذلك قادراً على إعمال هذه الملكة في عمليه استنباط أحكام الحلال والحرام وهذا هو معنى الاجتهاد.

الحاصل: إن العارف بأحكام الحلال والحرام الإلهية والذي ورد في لسان الروايات بأنه: «من عرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا فإنني قد جعلته

عليكم حاكماً وجعلته عليكم قاضياً»^(١)، فمثل هذا الشخص له حق القضاء وحق بيان الأحكام.

والشخص العارف بالأحكام والناظر للحلال والحرام يجب أن يتمتع بأمرين كما تقدم: أن تكون لديه ملكه معرفه الأحكام، وكذلك قدره على إعمال هذه الملكة في استنباط الحكم الشرعي من مداركه المعبره الشرعيه. وفي الحقيقة هذا هو معنى الاجتهاد الوارد في لسان الأدله والروايات وإن لم يرد تعريف للاجتهاد في لسان الأدله والروايات وورد ذكره بوصفه العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام، ولكن في الحقيقة فإن هذا هو معنى الاجتهاد والمجتهد الذي يتمتع بملكه معرفه الحكم الإلهي ويملك قدره على إعمال هذه الملكة لاستنباط الأحكام

ص: ١٢٧

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

الشرعيه، فإن لم يكن المجتهد يتمتع بهذين الأمرين فليس بفيقيه.

توهم باطل:

سؤال: إن الاجتهاد يمتد بجذوره إلى أهل السنّه وهو معروف منذ زمان عمر بن الخطاب الذي قال: «متعتان محللتان على عهد رسول الله، متعه النساء و متعه الحجّ وأنا أحرمهما» وهكذا اجتهد عمر في مقابل نصّ رسول الله الذي أقرّ حليه متعه النساء و متعه الحجّ ومشروعيتها في الإسلام بالكتاب والسنّه، ولكن عمر قال: أنا أحرمهما، ومن هنا طرح بحث الاجتهاد لدى علماء الإماميه تقليداً واتباعاً لأهل السنّه، وعليه فالاجتهاد في الأصل ورد من أهل السنّه وقد ورد إلى كتب الشيعة، وفي الحقيقه إن بحث الاجتهاد والمجتهد لم يرد في لسان أدله الأحكام الشرعيه.

الجواب: إن هذا التوهم باطل، لأنّ معنى الاجتهاد هو أنّ فقهاء الشيعة يبذلون الجهد لاستخراج الأحكام الشرعيه من الآيات والروايات ومنابع الأحكام لا أنّهم يقلدون أهل السنّه في بيان الأحكام، وقلنا إنّ المجتهد هو الشخص الذي يتمتع بملكه معرفه الحكم الشرعي وكذلك يملك القدره على إعمال هذه الملكه في عمليه استنباط الأحكام الشرعيه من الكتاب والسنّه والامارات الشرعيه المعتبره الأخرى، وفقهاء الشيعة لا يقبلون بذلك الاجتهاد الذي يراه أهل السنّه على أساس أنّه دليل مستقل في مقابل نصّ الآيات والروايات ولا أنّهم يقلدون أهل السنّه في هذا المجال حيث يرى أهل السنّه أنّ الاجتهاد دليل مستقل في مقابل الروايات، فمثل هذا الاجتهاد لدى الشيعة باطل بالضروره وبالبداهه، أمّا بالبداهه فإنّه اجتهاد في مقابل النصّ وهو باطل شرعاً وعقلاً، لوجود روايات متعدده تقرر: «إنّ دين الله لا يصاب بالمقياس»، «والسنّه إذا قيست محق الدين»، وكذلك وجود روايات أخرى سبق بيانها في اثبات بطلان مدرسه الرأى والقياس.

التعريف اللغوي:

الاجتهاد على وزن «افتعال» وهو مأخوذ من «جهد» بالضم، وهو لغه:

الطاقه أو أنّه من «جهد» بالفتح ومعناه المشقه ويأتي بمعنى الطاقه أيضاً، وعليه فالاجتهاد مشتق من الجهد بالضم بمعنى التحمل والطاقه لطلب أمر، أعم من التحمل والطاقه في سبيل تحصيل وفهم الأحكام الشرعيه، أو التحمل والطاقه والمشقه لغير الأحكام الشرعيه، إذن فمن حيث اللغه، فالاجتهاد بمعنى بذل الوسع والطاقه لتحصيل أمر، والمجتهد هو الذي يسعى لتحصيل العلم وفهم الأحكام الشرعيه من أدلتها الشرعيه و يبذل في ذلك الجهد والطاقه والمشقه، وعليه فالطاقه والمشقه متلازمان.

إذن إذا كان الاجتهاد مشتق من مادة «جهد» بمعنى الطاقه وتحمل المشقه، وإذا كان مشتقاً من مادة «جهد» فمعناه: المشقه والصعوبه.

النتيجه: يمكن القول أنّ الطاقه وتحمل الشىء الثقيل وكذلك المشقه متلازمان، أى أنّ الاجتهاد المشتق من مادة «جهد» يعنى المشقه والصعوبه وهو ملازم للطاقه وتحمل الشىء الثقيل، وعليه فمعنى الاجتهاد لغّه سواء ال كان مشتقاً من «جهد» بالفتح، أو مشتقاً من «جهد» بالضم يعنى بذل الوسع والطاقه فى تحصيل أمر من الأمور. لأنّ تحمل الطاقه وبذل الوسع لا ينفك من المشقه.

التعريف الاصطلاحى للاجتهاد:

ومن حيث الاصطلاح فقد ذكرت للاجتهاد تعاريف متعدده، منها ما ذكره الغزالى وهو من علماء أهل السنّه، من أنّ الاجتهاد عبارته عن: «بذل المجتهد وسعه فى تحصيل العلم بالحكم الشرعى».

وذهب بعض آخر من علماء أهل السنّه كالحاجبى وغيره، وكذلك من علماء الإماميه كالعلامه فى التهذيب والنهايه من أنّ الاجتهاد عبارته عن:

«بذل المجتهد وسعه واستفراغه فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى»^(١).

وكلا هذين التعريفين لا يخلو من تأمل ومناقشه، أمّا تعريف الغزالى فغير تام، لأنّها أولاً: يستلزم الدور، فتعريف الاجتهاد يتوقف على معرفه المجتهد، لأنّ الغزالى عرّف الاجتهاد بأنّه بذل وسع المجتهد فى تحصيل العلم فى الحكم الشرعى، وبالعكس فإنّ تعريف المجتهد يتوقف على الاجتهاد، لأنّ المجتهد لا يفهم المقصود منه بدون معرفه الاجتهاد، وهذا دور واضح.

ثانياً: إنّ تحصيل العلم بالأحكام منحصر فى موارد الاستلزامات العقلية، وفى موارد غير الاستلزامات العقلية يحصل الظنّ بالأحكام الشرعيه لا

ص: ١٢٩

١- عناه الأصول، ج ٦، ص ١٦٢؛ كفايه الأصول، ج ٢، ص ٤٦٣.

العلم بالأحكام، والبحث في مورد الاستلزامات العقلية من قبيل الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا، وهل هناك ملازمه بين وجوب ذى المقدمه ووجوب المقدمه؟ وهل يمكن اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد أم لا؟ وهل أن الحكم الوجوبى الشرعى يلازم عدم الحرمة أو لا يلازم عدم الحرمة، والحكم التحريمى الشرعى هل يلازم عدم الوجوب أو لا يلازمه؟ ففى هذه الموارد للاستلزامات العقلية يكون لتحصيل العلم بالحكم الشرعى وجه.

وأما فى غير موارد الاستلزامات العقلية فإن العلم بالأحكام لا يحصل للمكلف إلا مع القول بالتصويب، أى أن كل ما استنبطه المجتهد من الأحكام الشرعية فإنه مصيب فى الواقع. إذن فتعريف الغزالي من جهة أخص من المدعى، ومن جهة ثانية يستلزم الدور وكذلك يستلزم التصويب.

بطلان التصويب:

التصويب باطل بالاجماع، سواء كان تصويباً اشعرياً أو تصويباً

معتزلياً، و«التصويب الأشعري» يعنى عدم وجود أى حكم فى لوح الواقع وأنه كلما استنبط المجتهد من الحكم طبقاً للاماره فهو حكم الله، وحينئذ يتعدد الحكم الإلهى بتعدد آراء المجتهدين. مثلاً إذا استنبط المجتهد من الامارات والروايات الشرعية وجوب صلاه الجمعة فى زمان الغيبه فالحكم الواقعى لصلاه الجمعة هو الوجوب، وإذا استنبط مجتهد آخر خلافه وقال بأن صلاه الجمعة فى زمان الغيبه حرام، فهو أيضاً مصيب فى فتواه ويكون حكم صلاه الجمعة فى لوح الواقع هو الحرمة، ومن الواضح أن هذا التصويب باطل بالنقل وبالاجماع وبالعقل، لأنها أولاً: يستلزم الدور، فينبغى أن يكون هناك حكم واقعى ليتحرك المجتهد للعثور عليه واستنباطه، والعكس فالواقع تابع ومتوقف على رأى المجتهد، وهذا دور واضح ومحال.

وثانياً: لا يمكن أن تكون الأحكام غير تابعه للمصالح الواقعيه وتابعه لنظر المجتهد، لأن اعتبار الأحكام الشرعيه فعل الشارع الحكيم، وفعل الحكيم له حكمه ومصلحه، مضافاً إلى ذلك فهو خلاف برهان الاشتراك فى التكليف.

أما برهان الاشتراك فى التكليف فيقرر أن الله تبارك وتعالى جعل فى لوح الواقع أحكاماً للعالم والجاهل، غايه الأمر أن العالم بالواقع يتنجز الحكم فى حقه ويجب عليه الامتثال، وأما الجاهل القاصر بالواقع فإن جهله عند الله معذر.

أمياً «التصويب المعتزلي» فهو أنّ الحكم الشرعي الإنشائي موجود في الواقع للإنسان، غايه الأمر إذا قامت الاماره على خلافه فإنّ الواقع ينقلب ويصير مطابقاً لموعدى الاماره، مثلاً- إذا كان حكم صلاه الجمعه في الواقع هو الحرمة في زمان الغيبه، ولكن إذا قامت الاماره لدى المجتهد على وجوب صلاه الجمعه فإنّ الحرمة الواقعيه تنقلب إلى ما يتفق مع موعدى الاماره وهو وجوب صلاه الجمعه.

على أيه حال فالتصويب باطل عقلاً ونقلاً وكذلك باطل بالاجماع وعلى خلاف بطلان الاشتراك في التكليف.

ونحن بدورنا «مخطئه» وذلك بأننا نعتقد بوجود تكاليف إلهيه في لوح الواقع للمكلفين، غايه الأمر أنّ المجتهد أحياناً يدرك هذه الأحكام الواقعيه بواسطه أدله الاجتهاد أو التقليد فيكون مصيباً للواقع، وتاره أخرى يخطيء الواقع في اجتهاده وهو عند الله معذور في هذه الصوره، وعلى هذا الأساس فإنّ تعريف الغزالي باطل عقلاً ونقلاً، وأنه يستلزم الدور ويستلزم التصويب.

وعلى ضوء هذا الإشكال قام بعض المتأخرين من علماء أهل السنّه كالحاجبي وهو متأخر عن الغزالي، بتبديل تعريف الغزالي والقول بأنّ الاجتهاد عباره عن : استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي.

وهذا التعريف بدوره لا يخلو من اشكال وضعف، لأنه :

أولاً: يرد عليه اشكال الدور أيضاً كما ورد على تعريف الغزالي، وذلك أنّ الاجتهاد متوقف على معرفه المجتهد وبالعكس لأنه لا مجتهد بدون اجتهاد.

ثانياً: إنّ هذا التعريف غير جامع للأفراد، لأنّ موارد العلم بالحكم الشرعي مثل موارد الاستلزامات العقليه خارجه عن هذا التعريف، لأنّ هذا التعريف يقول :

إنّ الاجتهاد عباره عن تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، ومعلوم أنّ موارد الاستلزامات العقليه هي علم بالحكم الشرعي وأنّ المجتهد يستفرغ وسعه في تحقيق هذه الموارد ويحصل لديه علم بالحكم الشرعي وبالتالي فإنّ هذا التعريف لا يشمل موارد حصول العلم بالحكم الشرعي، إذن فهذا التعريف باطل أيضاً وغير جامع للأفراد.

وتوهم البعض أنّ هذا التعريف للاجتهاد وأنه عباره عن بذل وسع الفقيه

لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعى يقوم على أساس مسلك العامه وأهل السنّه وهو صحيح على مبناهم. وهذا التوهم باطل لأنّه أوّلاً هناك خلاف بين أهل السنّه فى الموارد التى يقال بحجّيتها والموارد التى ليست كذلك، فلا يرون الحجّيه منحصره فى مورد الظنّ، ومسلك أهل السنّه هو اعتبار أصل الحجّيه، والقدر المتيقن ممّا يعتبرونه حجّه أربعة أمور: الكتاب، السنّه، الاجماع، القياس. إذن فالظنّ لدى العامه غير معتبر، وأمّا أن نقول أن هذا التعريف بما أنّه وردت فيه كلمه الظنّ فإنّه قاصر وغير جامع للأفراد، فالمعتبر لدى العامه هو الحجّه لا الظنّ، والمعتبر لديهم القياس ولا ينبغى الخلط بين اعتبار القياس واعتبار الظنّ الذى أخذ فى تعريف الاجتهاد، فالعامه لا يرون الظنّ مطلقاً حجّه بل يرون القياس حجّه، ولذلك ذهب بعضهم إلى القول: علينا البحث عن الحجّه فى الحكم الشرعى سواء كانت تلك الحجّه مفيده للظنّ أو غير مفيده، ومثال المفيد للظنّ هو الظنّ الحاصل من القياس حيث يروونه حجّه ومفيده غير الظنّ

الاستحسانات المرسله، وأمّا الإماميه فلا يرون الظنّ الحاصل من القياس حجّه، وعليه فالاختلاف بين أهل السنّه والشيعه فى تعيين الحجّه، فهو لاءيقولون بأنّ القياس حجّه، وأمّا الإماميه فيقولون أنّ القياس ليس بحجّه.

وهذا نظير الاختلاف بين الأصوليين والاختباريين فى دائره علماء الشيعه، فكلّ طائفه من العلماء الأصوليين والاختباريين يتفقون فى الكبرى وهى أصل الحجّيه، فالأصوليون يتحركون من أجل اثبات الحجّه للحكم الشرعى، وكذلك الاختباريون يتحركون لاثبات الحجّه للحكم الشرعى، فلا نزاع بينهم فى هذا الأصل، وأمّا ما ذهب إليه البعض من أنّ الخلاف بينهما يمتد إلى دائره العقيدته وإلى حدّ التكفير فهذا الكلام بعيد عن الصواب وبلا تحقيق.

وكما قلنا إنّ الأصوليين والاختباريين يتفقون أنّهم يتحركون لتحصيل الحجّه للحكم الشرعى، ومن هذه الجهه نرى أنّ المرحوم الآخوند فى الكفايه وكذلك آيه الله الخوئى رحمه الله فى شرح العروه يذكرون أنّ اختلاف الأصوليين والاختباريين ليس فى أصل الحجّه فهم متفقون فى هذا الأصل وهذه الكبرى، بل إنّ من هذه الجهه يمكن الجمع بين مقوله الاختباريين والأصوليين، والخلاف فيما بينهم فى تعيين مصداق وصغرى الحجّيه، فالاختباريون يقولون مثلاً: إنّ الاستصحاب ليس من مصاديق الحجّه الشرعيه، بينما يرى الأصوليون أنّ الاستصحاب من مصاديق الحجّه الشرعيه، وكذلك يرى الأصوليون أنّ الأحكام العقليه حجّه ولكن

الاجباريين لا يقولون بذلك بل يعتقدون أنّ الأحكام العقلية بشكل عام ليست بمصاديق الحجّة الشرعية إلا إذا كان حكم العقل يستند على الحس أو ما يكون قريباً من الحس.

ونتيجة ما تقدّم من التعريفين للاجتهاد من قبل أهل السنّة هي أنّ الاجتهاد عبارة عن: بذل وسع المجتهد لتحصيل العلم بالحكم الشرعي، والتعريف الآخر هو ما ذكره الحاجبي وغيره من أنّ الاجتهاد عبارة عن: بذل وسع الفقيه لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعي. وقد رأينا وجه الإشكال في هذين التعريفين عقلاً- ونقلاً- وأنّهم يستلزمان الدور المحال والتصويب، وأنّ هذين التعريفين غير جامعين للأفراد، وتقدّم أيضاً وجود توهم بعد بطلان هذين التعريفين وهو القول بأنّ هذين التعريفين صحيحان على مسلك العامه، وقد تقدّم بطلان هذا التوهم أيضاً لأنّه عندما يكون أصل

تعريف الاجتهاد باطل فإنّه الدفاع عنه سيكون باطلاً أيضاً، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الدفاع عن تعريف الاجتهاد بحصول الظنّ بالحكم الشرعي باطل من وجهه نظر أهل السنّة أنفسهم، لأنّهم لا يرون مطلق الظنّ حجّة،

ولا يمكن الجمع بين الحجّة (القياس) واللاحجّة (الظنّ).

تعريف الشيخ البهائي:

وقد ذكر الشيخ البهائي في زبده الأصول، المنهج ٤ ص ١١٥ في تعريف الاجتهاد بأنه ملكه الاستنباط، وقال: إنّ الاجتهاد ملكه للمجتهد يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي. وعلى أساس هذا التعريف يمكن القول أنّ الاجتهاد عبارة عن الأمر الحاصل من الملكة العلمية وعبارته عن تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي، وتحصيل الحجّة هذا منشوء الملكة العلمية، لأنّ تحصيل الحجّة على الأحكام الشرعية لا يتيسر بدون ملكه الاجتهاد.

ولكن يرد على هذا التعريف اشكالات متعدده:

أولاً:- إنّ هذا التعريف لا- يشمل الأحكام العقلية، فإذا استنبط الفقيه الحكم الشرعي من الأحكام العقلية، مثلاً يتمسك الفقيه بقاعده قبح العقاب بلا بيان في مورد الشبهه البدويه، فإنّ تعريف الشيخ البهائي لا يشملها، لأنّه يقول في هذا التعريف: إنّ الاجتهاد عبارة عن ملكه للمجتهد يقتدر بواسطتها على استنباط الحكم الشرعي، والحال أنّ الفقيه في مورد التحقيقات العلمية يتحرك من أجل تحصيل الموءّن من العقاب لا- تحصيل نفس الحكم الشرعي، وتحصيل الموءّن من العقاب أعمّ من أن يكون في الأحكام الشرعية أو موارد الأحكام العقلية، مثلاً في مورد الشبهه بعد

الفحص والتحقيق وعندما لا يوجد نصّ على تعيين الحكم يتمسك المجتهد بقاعده قبح العقاب بلا بيان وهي حكم عقلي، فهنا يوجد موءّن من العقاب عقلاً ويحصل لهذا المجتهد هذا الموءّن من العقاب وهو غير تحصيل الحكم الشرعي، على أيّ حال فإنّ هذا التعريف لا يشمل الملازمات العقلية والأحكام العقلية التي يستنبطها المجتهد.

ثانياً: إنّ هذا التعريف يقول: إنّ الاجتهاد عبارة عن ملكه تمكن المجتهد بواسطتها من استنباط الأحكام الشرعية، وعلى هذا الأساس فإن جعل الاجتهاد عدلاً لوجوب التقليد والعمل بالاحتياط لا وجه له، وقد تقدّم في المباحث المقدّماتيه وما يعتقد به معظم العلماء والفقهاء بما يقرب من الاتفاق أنّ الاجتهاد عدل الواجب التخييري العقلي للتقليد والاحتياط، فإذا كان الاجتهاد عبارة عن ملكه فإنّه لا يكون عدلاً للتقليد والاحتياط، لأنّ التقليد والاحتياط عبارة عن الالتزام العملي بالتكليف، فالشخص العامي الذي لا يعلم الأحكام الشرعية يتحرك في تحصيل الحكم الشرعي على مستوى تقليد المجتهد، أي أن يعمل بفتوى العالم، والشخص المحتاط إذا كان بالنسبة للأحكام الشرعية غير مجتهد وغير مقلد فإنّه يعمل بالاحتياط، إذن فالتقليد والاحتياط من الأمور العملية بينما الاجتهاد ملكه نفسانيه، وحينئذٍ لا وجه لكون الاجتهاد عدلاً للتقليد والاحتياط.

ثالثاً: إن قوله بأنّ الاجتهاد عبارة عن ملكه نفسانيه فإنّ ذلك ليس ملازماً لاستنباط الحكم الشرعي، فربّما تتحقق ملكه الاجتهاد لدى الفقيه ولكنه لا يستنبط الحكم الشرعي، ولكن الاجتهاد ظاهر في الاستنباط، وعليه فهذا التعريف قاصر وغير جامع.

تعريف الميرزا القمي:

عرّف الميرزا القمي الاجتهاد بأنّه: «استفراغ الوسع لتحصيل الأحكام الشرعية من أدلتها لمن عرف أدلتها وأحوالها وردّ الفرع إلى الأصل».

وهكذا نرى أنّ الميرزا القمي وبسبب وجود اشكالات على تعريف الاجتهاد للغزالي والحاجبي وتعريف أخرى وإنها تستلزم الدور، فإنّه لم يذكر تلك النقاط المثيرة للإشكال وأنّ الاجتهاد عبارة عن بذل وسع المجتهد في تحصيل العلم أو في تحصيل الظنّ في الحكم الشرعي، فنرى

أنَّ المرحوم الميرزا القمي حذف هذه العبارات من تعريف الاجتهاد واطاف إلى تعريف الاجتهاد سلسله من القيود الأخرى منها معرفه الأدله وأحوال الأدله وردّ الفرع إلى الأصل.

ولكن هذا التعريف بدوره لا يخلو من أوجه الضعف والتأمل.

نقد ومناقشه:

ومن جمله الإشكالات الواردة على هذا التعريف، أنَّ هذا التعريف يشمل المجتهد المتجزى لأنَّ قيد ردّ الفرع إلى الأصل مطلق في هذا التعريف، أى أنَّ المجتهد هو الشخص الذى يستفرغ الوسع لتحصيل الأحكام الشرعيه فى صورته كونه عارفاً بالأدله وعارفاً بأحكام أدله الشرعيه وردّ الفرع إلى الأصل، بمعنى استنباط المسائل الجزئيه وتطبيق الحكم الكلى المستنبط من الأدله على هذه المسائل الجزئيه، وهذا العمل من ردّ الفرع إلى الأصل مطلق، ويشمل بإطلاقه المجتهد المطلق والمجتهد

المتجزى، لأنَّ ردّ الفرع إلى الأصل لا يختصّ بالمجتهد المطلق بل إنَّ المجتهد المتجزى يملك معرفه ومهاره فى المسائل الفرعيه الشرعيه فى بعض أبواب الفقه ويرد الفرع إلى الأصل فيها، ويعمل على تطبيق القواعد الأصوليه عليها ويستنبط الحكم الشرعى منها.

نعم، المجتهد المطلق والمتجزى يختلفان من حيث ترتب الأحكام، منها أنَّ المجتهد المطلق يستطيع استنباط جميع الأحكام الشرعيه، بينما المتجزى لا يستطيع استنباط جميع الأحكام بل يتمكن من استنباط بعضها. ومن جمله الفروق بينهما أن حقّ الولاية لا يترتب على المجتهد المتجزى، لأنَّ موضوع الولاية يختصّ بالمجتهد المطلق، هذا أولاً.

ثانياً: إنَّ الميرزا القمي يقول فى تعريفه: الاجتهاد عبارته عن تحصيل الحكم الشرعى من أدله الأحكام الشرعيه، وهذا لا يشمل الأحكام العقليه، لأنَّه لا توجد أدله شرعيه فى مورد الأحكام العقليه، وبالتالي فإنَّ استنباط الحكم العقلى خارج عن هذا التعريف.

ثالثاً: إنَّ تخصيص أدله جواز التقليد على الأحكام الفرعيه والشرعيه بلامخصص، حتى يمكن القول بأنَّ التقليد فى المسائل الأصوليه للمجتهد غير جائز، مثلاً إذا استنبط المجتهد فى علم الأصول حجّيه الاستصحاب، ومعلوم أن حجّيه الاستصحاب مسأله أصوليه لا مسأله شرعيه وفرعيه، أو أنَّه استنبط فى الأصول حجّيه الخبر الواحد وحجّيه الخبرين المتعارضين، فهذه الأحكام فى حجّيه الاستصحاب والخبر الواحد والخبرين المتعارضين من أحكام علم الأصول لا من الأحكام الفقهيّه

والشرعيه. وفي هذه الموارد فإنَّ المجتهد يستنبط أحكاماً أصوليه، وعليه فبناءً على تعريف الميرزا القمي لا ينبغي للمكلف أن يقلد المجتهد في هذه المسائل، فالشخص الذي لا يرى حججه الاستصحاب فإنه لا يجوز له تقليد الفقيه الذي استنبط حججه الاستصحاب، لأنَّ استنباط حججه الاستصحاب واستنباط حججه الخبريين المتعارضيين لا يقع في دائره الأحكام الشرعيه. وهذا الاختصاص بلا وجه وخلاف الاطلاق.

وهناك إشكال رابع سيأتي إن شاء الله.

اشتراط القوه القدسيه والعداله:

ومن جمله الإشكالات الوارده على تعريف الميرزا القمي هي أنه يشترط وجود قوه قدسيه وعداله في تعريف الاجتهاد، وهذا الشرط غير تام، لأنَّه يمكن القول: إنَّ المجتهد كما أنه بإمكانه أن يكون عادلاً فكذلك بإمكانه أن يكون فاسقاً أو كافراً. فالفاسق بإمكانه أن يدرس في الحوزه العلميه ويحقق في الأدله النقليه والعقليه ويستنبط الحكم الشرعي منها، مثلاً في مورد اجتماع الأمر والنهي وفي مورد الاستلزامات العقليه والاستصحاب وتعارض الأدله وأحوال الأدله والاجماع وأمثال ذلك فهذه

كلها قواعد المذكوره في علم الأصول وتعتبر من المبادئ التصديقيه للفقه حيث يعمل المجتهد على استنباط الأحكام الشرعيه منها، مثلاً بالنسبه لأدله البراءه الشرعيه والآيات التي تقول: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وفي حديث الرفع والروايات التي تقول: «كل شيء حلال حتى يرد فيه النهي» وكذلك بالنسبه للاستصحاب وقواعده يستطيع هذا الشخص أن يدرسها ويصير مجتهداً ويستخرج من هذه القواعد حججه البراءه عقلاً ونقلاً وحججه الاستصحاب كذلك ويرتب عليها الآثار الفقهيه سواء في الشبهه الحكميه أم في الشبهه الموضوعيه (وهكذا في قاعده الفراغ، واليد، و...).

إذن ففي الاجتهاد لا يشترط وجود القوه القدسيه، وإلا فإنَّ الله تبارك وتعالى لا يمنح القوه القدسيه للفاسق والعاصي والكافر وقد ورد ذلك في آيات متعدده من القرآن الكريم:

«وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفٰسِقِينَ» (إِنَّ اللَّهَ - لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) (١).

«إِنَّ اللَّهَ -

ص: ١٣٦

والدليل على أنّ القوه القدسيه لا- تمنح للفاسق والعاصي أنّها بحثت فى شرائط الاجتهاد وهل أنّ القوه القدسيه والعداله من شروط المجتهد، أو أنّ العداله ليست شرطاً للمجتهد؟ لأنّ المفتى والقاضى أعّم من العادل وغيرالعادل. والميرزا القمى والشهيد الأوّل ذهبوا إلى اعتبار القوه القدسيه فى المجتهد، وطبعاً فالقوه القدسيه أخصّ من العداله وهى مقام أسمى من مقام العداله، ولكن يمكن استظهار أنّ وجود القوه القدسيه لا يعتبر شرطاً فى المجتهد والاجتهاد، بل إنّ القوه القدسيه والعداله شرط تنفيذ ولايه المجتهد لا أنّها شرط لأصل تحقق الاجتهاد، فربّما يكون الشخص كافراً وفاسقاً ولكنه مجتهد ومحقق فى الفنون العلميه.

شرط التنفيذ:

نعم، العداله شرط لتنفيذ ولايه المجتهد وشرط لتنفيذ قضاوه القاضى، ولا يمكن تنفيذ هذه المناصب الإلهيه من الولايه والقضاوه من الفاسق والظالم: «وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ...» (٢) و«وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرِكِينَ» (٣) و«لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (٤).

القرآن الكريم ينهى بصراحه عن الركون والميل إلى الظالم، بل إنه يوء كدويشدد على هذا النهى بحيث أن أدنى درجه من الميل والركون إلى الظالم يتسبب فى استحقاق العذاب حيث وعد الله تعالى نار جهنم على مجردالركون إلى الظالم، فكيف الحال إذا صار الإنسان بنفسه ظالماً وفاسقاً وكافراً؟ إذن كيف يمكن أن يضع الله تعالى مقام الولايه ومنصب الهدايه الإلهيه باختيار الفاسق والظالم الذى من شأنه أن يزيد من ظلمه وعناده وتمرده ويدعو الناس إلى طريق الظلم والكفر والضلاله. وحينئذ كيف

ص: ١٣٧

١- سورة المائده، الآيه ٦٧.

٢- سورة هود، الآيه ١١٣.

٣- سورة الشعراء، الآيه ١٥١.

٤- سورة البقره، الآيه ١٢٤.

يمكن القول بأن هذا الظالم أو الفاسق مجتهد وأن قوله واجب الإطاعة ويجب العمل به؟ وكيف يتفق ذلك مع الوعيد بالعذاب الشديد لمجرد الميل والركون إلى الظالم مع قولنا بوجوب العمل بقوله وإطاعته؟ أليس هذا من التناقض، وهل يعقل وجود هذا التناقض في الوحي الإلهي؟

وقد ورد في الروايات: «ولا تصلى خلف المحدود» هذا في حين أنه قد أجرى عليه الحد وكان هذا الحد كفاره لمعصيته ولكن الروايات تنهى عن الصلاة خلفه مع أن مقام إمام الجماعة يعتبر مرتبه نازله جداً من المناصب الشرعية حتى أن النساء يمكنهن أن يتولين هذا المنصب للمأمومات من النساء، وحينئذ كيف يمكن القول بجواز ولايه الفاسق على الأحكام الشرعية؟

وطبعاً سيأتي في المباحث اللاحقه بيان وتوضيح أكثر إن شاء الله لهذه المسأله وفي بحث شرائط المجتهد، ولكننا في هذا البحث نستعرض وجوه النقد على نظريه وتعريف الميرزا القمي حيث اشترط توفر القوه القدسيه في الاجتهاد.

وعلى أيه حال فإن الفاسق ليست له ولايه أبداً على الأحكام وعلى أخذ الأخماس والزكوات ومقام القضاء الإلهي، لأن الولي وحاكم المسلمين يجب أن يكون أمين الله وأمين دين الله وحافظ دين المسلمين، والفاسق لا أمانه له في الدين والشارع المقدس لم يوءد عمل الفاسق في أي من الموارد حتى في مورد قبول أعماله في العبادات والمعاملات الشخصيه، فإذا صلب الفاسق أو أدى معامله شرعيه أخرى، فإنها لا تكون مقبوله في الواقع عند الله تعالى وإن كانت صلاه هذا الفاسق أو الظالم

صحيحه في ظاهر الشرع ولا يجب عليه إعادتها وقضاءها، ولكن عمله لا يكون مقبولاً عند الله تبارك وتعالى كما يصرح القرآن في ذلك: «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (١) وهذا من قبيل عبادات الزوجه الناشزه فصلاحتها وإن كانت صحيحه حسب الظاهر والشرع ولا يجب عليها القضاء والإعاده، ولكنها بحسب الواقع غير مقبوله عند الله، أو الأعمال العباديه والمعاملات للمخالفين من غير أتباع أهل البيت عليهم السلام حيث لا يترتب على أعمالهم القبول.

عندما كان إبراهيم الخليل يبني الكعبه، قال بعد فراغه منها: «رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (٢).

على أيه حال فإن صحه الأعمال بحسب ظاهر الشرع غير قبول الأعمال، فربما يكون العمل حسب الظاهر صحيحاً شرعاً ولا يجب على الشخص القضاء أو الإعاده، فلو أن فاسقاً صلباً أو صاماً أو أدى عملاً آخر

ص: ١٣٨

١- سورة المائده، الآيه ٢٧.

٢- سورة البقره، الآيه ١٢٧.

فعمله هذا صحيح ويسقط التكليف من ذمته ولا- يجب عليه الإعادة والقضاء، ولكن هذا العمل لا يكون مقبولاً بحسب الواقع وعند الله تعالى كما تقول الآية الشريفة: «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ»، «وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»، و...»

النتيجة: لا يجوز تصدى الفاسق لهذه المناصب الإلهية، فالفاسق والظالم منهي شرعاً وعقلاً عن التصدى لهذه الأمور: «وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرِكِينَ» (١) و

«وَلَا تَزْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ...» (٢) و«لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (٣).

نقض الغرض وعدم قابلية القابل:

لا يجوز عقلاً وضع المناصب الشرعية في اختيار الفاسق، وعلى حد تعبير الفلاسفة: إنَّ العقل لا يرى الفاسق قابلاً للتصدي لمقام الولاية الشرعية الإلهية، لأنَّ الفاسق والظالم عاصٍ لله وغير أمين لحمل الأمانة الإلهية والدين الإلهي، فالشخص الذي يعصى الأوامر الدينية ويعمل على خلاف الأحكام الشرعية فكيف يمكن أن تكون له القابلية للتصدي لمقام الاجتهاد وهي مقام الولاية الشرعية، وطبعاً فالمراد من الاجتهاد هو مقام الولاية له لا نفس الاجتهاد، وقد تقدّم أنَّ الاجتهاد بنفسه غير مشروط بتحقيق القوه القدسيه والعداله، فربما يدرس الفاسق الشديد الفسق في الحوزه العلميه ويصبح مجتهداً، ولكن مقام تنفيذ ولايه المجتهد والأحكام المترتبة على الاجتهاد مشروطه بالعداله، وتنفيذ مقام ولايه الاجتهاد يستلزم وجود الأمانة والعداله.

إذن فالفاسق شرعاً وعقلاً ليست له القابلية للتصدي لمقام الولاية الإلهية ولا ينسجم ذلك مع حكمه الفاعل الحكيم، لأنَّ وضع مقام الولاية الشرعية بيد الفاسق من شأنه اضلال الناس وتسليط الظالم على الدين والشريعه وعلى نفوس وأموال وأعراض الناس.

مضافاً إلى أنه يستلزم نقض الغرض وهو محال، إنَّ الله تبارك وتعالى

ص: ١٣٩

١- سورة الشعراء، الآية ١٥١.

٢- سورة هود، الآية ١١٣.

٣- سورة البقره، الآية ١٢٤.

إنّما يضع مقام الولايه ومقام بيان الأحكام الشرعيه بيد من تكون له اللياقه لهدايه المجتمع وانقاذ الناس من الضلاله والانحراف، وأمّا الفاسق الذى يترتكب المعاصى فإنّ يخون الدين ونواميس الدين، وعندما يتسلط على الناس فإنّه يقودهم إلى الضلاله والفسق وهذا من شأنه نقض للغرض، فمن جهه أنّ الشارع المقدّس وهو الله تبارك وتعالى، العليم المطلق، القدير المطلق، الحكيم المطلق، الرحمن والرحيم المطلق، والهادى على الاطلاق، قد وضع مقررات وأحكام فى الدين الإلهى من قبيل حرمه شرب الخمر، القمار، الظلم، التبرج والأعمال المنافيه للعفه و...

ومن جهه أخرى يبعث ظالما يحلل المحرمات الإلهيه ويقول للناس إنّ شرب الخمر حلال أو التبرج لا مانع منه، والزنا جائز كما نرى هذا الوضع فى مجتمعات الشرق والغرب حيث إنّ الخونه والظالمين يعملون على تحليل حرام الله وتحريم حلال الله، وبالضروره و القطعيه والدينيه والبرهانيه فإنّ الفاسق ليست له القابليه لمقام الولايه الإلهيه نقلاً وعقلاً، فإنّ مثل هذا التصدى لهذا المقام لا ينسجم مع قابليه القابل ولا مع فاعليه الفاعل الحكيم.

ونستنتج من ذلك أنّ المرزا القمى الذى يشترط توفر القوه القدسيه فى الاجتهاد إنّما هو من حيث ترتب أحكام الاجتهاد، لا بلحاظ أصل تحقق الاجتهاد وأنّ هذا الشرط والقوه القدسيه فى المجتهد إنّما هى بلحاظ وجود نفوذ الولايه والقضاء والشهاده وإمامه الجمعه والجماعه للمجتهد لا-أنّه لا-يحصل له الاجتهاد بدون قوه قدسيه، فحصول الاجتهاد غير مشروط بوجود القوه القدسيه فى المجتهد، طبعاً القوه القدسيه أخص من

العداله وأسمى منها كما تقدّم، والعداله شرط لنفوذ حكم المجتهد وشرط لترتب أحكام الولايه والقضاء للمجتهد.

ومن جمله الأدله على اشتراط العداله هو الكلام المعروف على لسان

العلماء والمذكور في كتب الأصوليين أنه في مورد تعارض الأدلة يكون الترجيح لما خالف العامه، بمعنى أنه إذا حكم الحاكم بحكم معين، أو كانت هناك روايتان متعارضتان فإذا كانت أحدهما موافقه للعامه والأخرى مخالفه فإنّ الروايه الثانيه ترجح على الأولى، لأنّ الإمام لمعصوم عليه السلام قال: «الرشد في خلافهم» أي في مخالفه العامه، وسبق أن ذكرنا أنه عندما سأل الراوى من الإمام عليه السلام أنه يعيش في بلد لا يوجد فيه من الشيعة أحد فما هي وظيفته وكيف يمكنه تحصيل الحكم الشرعي؟ قال له الإمام عليه السلام: سل من فقيه البلد ثم عمل على خلافه والرشد في خلاف قوله.

وهذا دليل على أنّ المجتهد الفقيه لو لم يكن عادلاً فإنّ قوله لا يترتب عليه أثر شرعا من أعمال الولاية والقضاء والافتاء ولو كان عمل ذلك العامي «من أهل السنّه» مورد إمضاء الشارع حيث توجد قاعده فقهيه تدعى قاعده الالتزام: «الزموهم بما ألزموا به أنفسهم» (١).

النتيجه: أنّ تحقق القوّه القدسيه في العداله ليست شرطا في تحقق الاجتهاد، ولكن العداله شرط في مورد تنفيذ حكم المجتهد، فالمجتهد لو لم يكن عادلاً ولم يكن يتمتع بالملكه القدسيه والعداله فإنّ حكمه وقضاءه وافتاءه وإمامته للجمعه والجماعه لا أثر لها شرعا وليست له الولاية على أخذ الأخماس والزكوات وحضور الشهادات وغير ذلك.

التعريف الخامس:

وهذا التعريف للاجتهاد هو ما طرحه المرحوم آية الله الخوئي رحمه الله حيث قال: «والصحيح أن يعرف الاجتهاد باستفراغ الوسع في تحصيل الحجّه على الأحكام الشرعيه أو تعيين الوظيفه عند عدم الوصول إليها والاجتهاد بهذا المعنى ممّا لا مناص عن الالتزام به للأخباري والأصولي، فلا وجه لاستحاش الأخباري عنه غايه الأمر أنه ينازع في حجّيه ما يراه الأصولي حجّه» (٢).

وهكذا نرى أنه ذكر في هذا البيان تعريفين للاجتهاد:

١ - إنّ الاجتهاد عباره عن استفراغ الوسع لتحصيل الحجّه على الأحكام الشرعيه الواقعيه والظاهريه.

٢ - الاجتهاد عباره استفراغ الوسع لتعيين الوظيفه للمكّلف.

ص: ١٤١

١- وسائل الشيعة، ج ١٥، من أبواب مقدماته وشرائطه، ح ٥.

٢- مصباح الأصول، ج ٤، ص ٥٢١.

ولا يزم الشق الثاني من التعريف الوارد في مصباح الأصول شمول الاجتهاد لموارد العلم بالأحكام الواقعيه والعلم بالأحكام الظاهريه، كالأصول العمليه، البراءه الشرعيه، قاعده الحل، قاعده الطهاره و... ولكن الإشكال الذي يرد على هذا التعريف أنّ هذا التعريف يخرج موارد الطرق والامارات عن دائرته، لأنّ الشق الثاني من التعريف يقرر أنّ الاجتهاد عباره عن تعيين الوظيفه في مورد لا يمكن للمكلف تحصيل الحجّه وهذا البيان يشمل الحكم الفعلي والظاهري وجعل الحكم الظاهري في الأصول العمليه لا في مورد الطرق والامارات وخبر الواحد، على أساس في اعتبار الطريقيه والكاشفيه في مورد الامارات.

إذن قوله أنّ الاجتهاد عباره عن العلم بالواقع في مورد الأحكام الشرعيه ومورد الطرق والامارات لا- يكون علما بالأحكام الشرعيه، وبهذا يخرج مورد امارات علميه بالأحكام من هذا التعريف ينحصر الواقع بمورد القطع بالأحكام الشرعيه.

النتيجه: على أساس الشق الثاني من تعريف مصباح الأصول أنّ هذا التعريف غير جامع للأفراد، فإذا حصل للمكلف العلم بالأحكام الشرعيه من طريق الامارات وخبر الواحد فإنّ ذلك يخرج عن دائره هذا التعريف وينحصر هذا التعريف بمورد العلم الوجداني بالأحكام الواقعيه والعلم الظاهري بالحكم والأصول العلميه.

وأما الشق الأول من التعريف حيث قال إنّ الاجتهاد عباره عن تحصيل الحجّه على الأحكام الشرعيه، فإنّ الإشكال الثاني الوارد على الشق الثاني من التعريف لا يرد على الشق الأول منه، لأنّ العلم بالطرق والامارات علم بالحجّه على الأحكام الواقعيه، وذلك على أساس الطريقيه والكاشفيه، ولكن يرد عليه إشكال آخر أنّه لا- وجه للترديد في التعريف بأنّ الاجتهاد عباره عن تعيين الوظيفه، أو تحصيل الحجّه، لأنّ الوظيفه بذاتها من مصاديق الحجّه لا أنّها تكون في مقابل الحجّه.

وقد ذكر المصنّف في الجزء الأول من المحاضرات الصفحه ١٠، عند ما تعرض لتعريف علم الأصول قال: علم الأصول عباره عن ذلك العلم الذي يقع في طريق استنباط الأحكام الشرعيه بل المراد به «الاستنباط» معنى جامع بينه وبين غيره وهو الإثبات الجامعه بين أن يكون وجدانيا أو

شرعياً أو تنجيزاً أو تعديراً فالمسائل المذكوره تقع في طريق الاستنباط...».

فكون الاستنباط أعم من العلم والعلمى والتنجز والتعدير وكلها تشترك في جامع المنجزيه والمعدريه والحجيه، والفقيه محصل للحجيه على الأحكام الشرعيه أعم من كونها حجّه للعلم بالأحكام الواقعيه أو عدم العلم بالأحكام الواقعيه فهي حجّه منجزه ومعدره للواقع كمورد الأصول العمليه، والبراءه النقليه والعقليه، وخبر الواحد، فجميع هذه الموارد إمّا منجزه للأحكام للمجتهد في صورته اصابته للواقع أو تكون معدره للمجتهد في صورته عدم اصابه الواقع، والغرض من علم الأصول هو تحصيل الحجّه على الأحكام الإلهيه والمجتهد محصل للحجّه، غايه الأمر أن الحجّه تاره تكون ذاتيه، مثل العلم الوجداني بالحكم، وأخرى تكون الحجّه اعتباريه وجعليه من قبيل حجيه الإمارات والأصول العلميه، فمع وجود العلم الوجداني لا يصل الدور إلى الإمارات والأصول العمليه، لأنّ مورد الإماره والأصول العمليه هو الشك في الواقع وأمّا في حال وجود العلم الوجداني والقطع بالحكم فهنا لا يوجد شك بالحكم.

النتيجه: أنّ الجامعيه والمعدريه والمنجزيه كلها تشترك في مورد العلم بالواقع وكذلك في مورد الاماره والطرق والأصول العمليه نقلاً وعقلاً، ووظيفه الفقيه تحصيل الحجّه على الأحكام الشرعيه وهذه كبرى كلييه وجميع هذه الموارد سواء مورد العلم الوجداني أم مورد الطرق والامارات أم مورد الأصل العملى هي مصاديق الحجّه، وعلى هذا الأساس لا وجه للترديد في تعريف الاجتهاد بالكيفيه التي ذكرها لأنّ جميع تلك الموارد من مصاديق الحجّه سواء العلم الوجداني أو الإماره أو الأصول العمليه.

التعريف السادس:

وعرّف المرحوم الآخوند الاجتهاد بأنه عبارته عن: «استفراغ الوسع في تحصيل الحجّه على الحكم الشرعي، وكيف كان فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجّه عليه» وعلى أساس هذا التعريف تكون موارد العلم والعلمى والأصول العمليه كلها من مصاديق الحجّه.

ومن نقاط القوه في هذا التعريف أنه يزيل جميع الاختلافات بين فقهاء

الشيعة والسنة، والإخباريين والأصوليين في مورد الاجتهاد، لأنّ هذا التعريف يقول: الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي، وهذا البيان ينطبق على جميع موارد القواعد الأصولية أعم من العلم والعلمى، ومن الأدلة النقلية والعقلية، لأنّ جميع هذه الموارد تكون من مصاديق الحجّة ويكون النزاع صغروباً، لأنّ أصل الكبرى وهي تحصيل الحجّة يتفق عليها الأصوليون والإخباريون، والعامه والخاصه.

إنّما نزاع في مصداق هذه الحجّة ومصداق الحجّيه، مثلاً يقول الأصوليون إنّ الاستصحاب هو من مصاديق الحجّة على الحكم الشرعي، أمّا الإخباريون فيقولون: إنّ الاستصحاب ليس بحجّة وليس من مصاديق الحجّة للحكم الشرعي، وأهل السنة يقولون: إنّ الظنّ الحاصل من القياس من مصاديق الحجّيه، وأمّا فقهاء الشيعة فيقولون: إنّ الظنّ الحاصل بالقياس ليس بحجّة وبالتالي ليس من مصاديق الحجّيه.

الحاصل ممّا ذكره صاحب الكفايه في مورد الاجتهاد قوله: «ومنه قد انقذح أنّه لا وجه لتأبى الأخبارى عن الاجتهاد بهذا المعنى، يعنى تحصيل الحجّيه فإنّه لا محيص عنه كما لا يخفى، غايه الأمر له (يعنى للأخبارى) أنّ ينازع فى حجّيه بعض ما يقول الأصولى باعتباره ويمنع عنها وهو غير جائز بالاتفاق على الحجّيه الاجتهاد بذلك المعنى يعنى تحصيل الحجّيه، ضروره أنّه ربّما يقع بين الأخباريين كما وقع بينهم وبين الأصوليين».

النتيجه: إنّ الاجتهاد على أساس هذا التعريف هو عبارة عن تحصيل الحجّيه على الأحكام الشرعيه فهذه الكبرى مسلّمه بين الأصوليين والإخباريين ويتفق عليها جميع الفقهاء، لا- أنّ الإخباريين يخالفون الاجتهاد بالمعنى المذكور، لأنّ الأخبارى والأصولى كلاهما يسعيان لتحصيل الحجّيه، غايه الأمر أنّ النزاع فى تعيين مصداق الاجتهاد والحجّيه كما تقدم.

كما أنّ هذا النزاع موجود بين الإخباريين أنفسهم فبعضهم ذهب إلى أنّ مطلق نقل الروايات حجّه، سواء كان نقل الروايه عن المعصوم بلا واسطه أو مع الواسطه، وسواء كانت الروايه صحيحه السند أم غير صحيحه، ولكنّ بعض الإخباريين يقولون إنّ الروايه الحجّيه هي الصحيحه من الدرجه الأولى.

وعلى أساس بيان المرحوم الآخوند وبيان مصباح الأصول يمكن القول بإمكانيه الجمع بين الإخباريين والأصوليين فى مورد الاجتماع وفى مورد الاجتهاد، حيث إنّهم يتفقون فى أصل كبرى الاجتهاد ولا

خلاف بينهم في هذه المسألة، فكلا الطائفتين يشترطون وجود الحجّة في مورد الحكم الشرعي وهذا هو معنى الاجتهاد، وإنما النزاع في هل أنّ الظنّ الحاصل من الاستصحاب يعتبر مصداقا وصغرى لتلك الكبرى للحجّيه كما ذهب إلى ذلك الأصوليون، أو أنّ الظنّ الحاصل للاستصحاب ليس مصداقا لتلك الكبرى كما ذهب إلى الإخباريون؟ والنزاع الصغرى لا- يخل بأصل الكبرى المتفق عليها وحجّيه الاجتهاد.

نقد ومناقشه:

أولاً- الإشكال الذي يمكن إيرادها على بيان الآخوند رحمه الله في تعريف الاجتهاد أنّه يقول في تعريف علم الأصول: بأنّه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الحكم الشرعي أو الذي ينتهي إليه «المجتهد» في مقام العمل(1)،

وكما يقول المرحوم الكمباني: أنّ لايزم هذا التعريف أنّ علم الأصول مركب من علمين، لأنّه على أساس هذا التعريف يوجد غرضان لعلم الأصول أحدهما استنباط الحكم الشرعي، والآخر تعيين وظيفه المكلف في مقام العمل عند الشك في الحكم الواقعي، ولاسيما أنّ مبنى الآخوند رحمه الله نفسه هو أنّ امتياز العلوم بالأغراض يعني أنّ الفارق بين مسأله تبحث في علم معين ومسأله أخرى في تبحث في علم آخر إنّما هو بلحاظ تعدد الغرض من مسائل هذين العلمين، مثلاً بحث الاستصحاب يعد من مسائل علم الأصول، وغرض علم الأصول عبارته

عن استنباط الحكم الشرعي فإذا بحث مسأله الاستصحاب في علم الفقه فإنّما هو لتحقيق هذا الغرض وهو استنباط الحكم الشرعي وفي هذه الصورة لا- يكون الاستصحاب من مسائل العلمين، وإن بحث في كلا العلمين، أي علم الأصول وعلم الفقه، ولكن بما أنّ الغرض واحد من بحث هذه المسأله وأنّ الغرض من الاستصحاب في كلا- هذين العلمين هو استنباط الحكم الشرعي ولذلك تكون المسأله من مسائل علم واحد باعتبار وحده الغرض، ولكن إذا بحث الاستصحاب في علم الأصول بلحاظ استنباط الحكم الشرعي ويبحث في علم الفقه بلحاظ فعل المكلف

والفوز بالعلمين فالغرض متعدد، وعندما يكون الغرض متعدداً يكون الاستصحاب من مسائل العلمين أي من مسائل علم الأصول ومن مسائل

ص: ١٤٥

١- كفايه الأصول، ج ١، ص ٩ طبع مؤسسه آل البيت عليهم السلام .

علم الفقه باعتبار تعدد الغرض.

وطبعا هذا البحث بحاجة لتوضيح أكثر حيث تبحث هذه المسألة فى أوائل علم الأصول، ولكن هنا نشير إلى إشكال المرحوم الكمباني حيث أشكل على الآخوند رحمه الله أنه على أساس هذا التعريف يلزم منه أن يكون الاجتهاد مركب من علمين بلحاظ تعدد الغرض.

على أيه حال فإن المرحوم الآخوند رحمه الله يرى أن الاجتهاد عبارة عن تحصيل الحجّ على الأحكام الشرعية، غاية الأمر أن الحجّيه لذلك الشىء تارة تكون ذاتيه كالعلم الوجداني بالحكم وأخرى تكون الحجّيه أمرا اعتباريا كما فى الإمارات والأصول العمليه.

ثانيا: الإشكال الآخر الوارد على تعريف الآخوند رحمه الله هو: هل أن قول المجتهد الانسدادي حجّيه فى الأحكام الشرعيه أو غير حجّيه؟ فإذا كان قول الانسدادي فى مورد الأحكام الشرعيه حجّه فسوف يشمل تعريف الآخوند، لأنّ المجتهد الانسدادي حاله حال المجتهد الانفتاحي يملك قوله الحجّيه فى الأحكام الشرعيه، ولكن إذا لم يكن قول المجتهد الانسدادي حجّيه فى الأحكام الشرعيه لأنه يعتقد أن باب العلم والعلمى مسدود، فعليه لا يشمل تعريف المرحوم الآخوند للاجتهاد.

الجواب: بالاجاب فقول المجتهد الانسدادي حجّه فى الأحكام الشرعيه سواء على الحكومه أو على الكشف، غاية الأمر إن تعريف الفقيه لا يشمل المجتهد الانسدادي بمعنى أن اطلاق الفقيه على المجتهد الانسدادي لاوجه له، لأنه يرى أن باب العلم والعلمى مسدود ومعنى الفقيه عبارة عن فهم العلوم الشرعيه والعلوم الإلهيه، وعندما يكون باب العلم والعلمى مسدود فلا سبيل إلى فهم الأحكام الشرعيه إلا بالمعجزه.

النتيجه: إن تعريف الآخوند الخراساني رحمه الله للاجتهاد مع كونه محل مناقشه وتأمل لكنّه أنسب التعاريف وأحسنها للاجتهاد وذلك بلحاظ ثلاثه أمور:

الأمر الأول: أن المرحوم الآخوند لا يرى تعريف العلوم تعريفا حقيقيا بل تعريفا لفظيا واسميا، وهذا من آراء الآخوند فى باب العلوم وأنّ تعريفها مجرد بيان لفظي واسمى، مثلاً عندما نقوم بتعريف العام والخاص، المطلق والمقيد، المنطوق والمفهوم، الأوامر والنواهي، الصحيح والأعم، والحقيقه والمجاز، يقول المرحوم الآخوند: إن تعريف العلوم ليس تعريفا حقيقيا كما هو فى التعريف الفلسفى الماهوى حتى يقال بأنه مركب من جنس وفصل وما هو جنسه وما هو فصله، بل التعريف مجرد شرح الاسم وتبديل لفظ بآخر، والتعريف الحقيقى يجب أن يتوفر فيه شرطان وجوديان وستة شروط عدميه: الشرط الوجودى هو أن يكون المعرف

والمعرّف متساويان من حيث المصداق، وأنّ المعرّف أجلى من المعرّف من حيث المفهوم، أمّا الشروط العدميه فهي أن لا يكون التعريف بالأعم، ولا بالأخص، ولا بألفاظ مشتركه، ولا بألفاظ غريبه، ولا بألفاظ مجمله.

أمّا التعريف اللفظى فهو عباره عن تبديل لفظ بلفظ آخر ولا يلزم أن يكون واجدا للشروط الوجوديه والعدميه للتعريف الحقيقى، مثلاً عندما يسأل شخص: ما هي السعدانه؟ الجواب، هي اسم لنبات خاص، ومعلوم أنّ النبات أعم من السعدانه وغير السعدانه، فهنا نرى أنّ هذا التعريف بالأعم ولكنّه تعريف لفظى والمراد منه شرح اللفظ وتبديل سعدانه بلفظ آخر، وفي التعريف اللفظى والاسمى لا مانع من التعريف الأعم.

وهكذا بالنسبه إلى تعريف العلوم حيث نعلم في الجملة أنّ مسائل علم الأصول غير مسائل علم الفقه، ومسائل علم الكلام غير مسائل علم المنطق، وهذا العلم في الجملة يعتبر أمورا ممّا تمتاز به مسائل علم الأصول بالنسبه لعلم النحو وعلم الكلام وعلم الفقه حيث يكفى هذا الفارق والامتياز، ولو لم يكن التعريف بالجنس والفصل الحقيقيان، ولو لم يكن التعريف بتمام المعنى مانعا عن الأغيار وجامعا للأفراد، فمجرد أن نعلم في الجملة بأنّ الاجتهاد عباره عن تحصيل الحجّه على الأحكام

الشرعيه يكفى، ودليل الآخوند على هذا المدعى وهو أنّ التعريف الحقيقى للأشياء غير ممكن يقول: أنّه لا- أحد غير البارى تعالى يعلم بحنس وفصل الأشياء، لأنّ التعريف الواقعى والماهوى للأشياء عباره عن بيان حقيقه وجود ذلك الشىء ولا يعلم حقيقه وجود الأشياء إلاّ الله تعالى، وعندما لا يكون أحد عالما بحقيقه الأشياء سوى الله تعالى فلا يمكن لأحد أن يأتى بالجنس والفصل الواقعيان في تعريف ذلك الشىء، ولذلك يكفى التعريف اللفظى للأشياء وخاصه في تعريف العلم.

الأمر الثانى: تعريف الآخوند رحمه الله يعتبر جامعا ومانعا بالنسبه للتعريف الأخرى، لأنّ هذا التعريف يقول إنّ الاجتهاد عباره عن تحصيل الحجّه وتحصيل الحجّه شامل لمورد العلم بالأحكام ومورد العلمى بالأحكام وهو الطرق والامارات وكذلك يشمل الأحكام الظاهريه والأصول العمليه، خلافا للتعريف الأخرى التى لا يشمل بعضها للأحكام العقلية وبعضها لا يشمل الأحكام الظاهريه، وبعضها لا يشمل العلم القطعى.

الأمر الثالث: إنّ تعريف المرحوم الآخوند للاجتهاد يفضى لايجاد مصالحه بين الإخباريين والأصوليين، وكذلك بين العامه الخاصه في مورد الاجتهاد، لأنّ كل هذه الطوائف تسعى لتحصيل الحجّه في الأحكام الشرعيه وهذه الكبرى الكليه متفق عليها من قبل الجميع وإنّما النزاع في

وعلى أساس هذه الأمور الثلاثة يمكن القول إنّ تعريف الآخوند رحمه الله للاجتهاد يعتبر بالنسبة للتعريف الأخرى أحسن التعاريف.

النتيجة: كان البحث في التعريف الاصطلاحي للاجتهاد وقد ذكرنا تعاريف متعددة وتبين مما تقدم عدّه أمور:

الأمر الأول: ذكرنا سته تعاريف للاجتهاد، وتم نقد ومناقشه هذه التعاريف، فأما تعريف الغزالي للاجتهاد فقد أوردنا عليه عدّه إشكالات عقلية ونقلية، أولاً: إنّ هذا التعريف يستلزم الدور حيث يتوقف الاجتهاد على معرفه المجتهد وبالعكس فمعرفه المجتهد يتوقف على معرفه الاجتهاد، لأنّ المجتهد بدون اجتهاد محال.

ثانياً: إنّ تعريف الغزالي لا يشمل الاستلزامات والاستنباطات العقلية، فلو أنّ المجتهد استنبط أحكاماً في الاستلزامات العقلية من قبيل الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، وأنّ اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد ممكن، فمثل هذه الأحكام العقلية لا تدخل فى تعريف الغزالي لأنّ الأحكام الشرعية ليست أحكاماً عقلية.

الأمر الثانى: ذكرنا تعريف الحاجبى وأوردنا عليه عدّه إشكالات ونقود، فمن جهة يرد عليه إشكال الدور الوارد على تعريف الغزالي لأنّ الحاجبى عرّف الاجتهاد بأنه عبارة عن بذل وسع الفقيه فى تحصيل الظنّ بالأحكام الشرعية، إذن فالاجتهاد متوقف على الفقيه والفقيه عبارة أخرى عن المجتهد، وقلنا إنّ المجتهد بدون الاجتهاد غير ممكن، والفقيه يتضمن الفقاهه وهذا هو الدور، ومن جهة أخرى فإنّ هذا التعريف لا يشمل الأحكام العقلية أيضاً بالبيان المتقدم.

الأمر الثالث: ذكرنا تعريف الشيخ البهائى للاجتهاد فى «زبد الأصول»، حيث عرّف الاجتهاد بأنه عبارة عن ملكه للمجتهد يستطيع بواسطتها استنباط الحكم الشرعى، وقلنا إنّ هذا التعريف يواجه إشكالات من جهات عديدة:

أولاً: إنّ هذا التعريف لا يشمل الأحكام العقلية، لأنّه يقول إنّ الاجتهاد عبارة عن حصول الملكة للمجتهد يستطيع بواسطتها استنباط الأحكام

الشرعيه، إذن فالإستنباط العقلي خارج عن هذا التعريف، والحال أنّ المجتهد في علم الأصول يبحث عن المؤمن من العقاب، والمؤمن من العقاب أعم من الأحكام الشرعيه والأحكام العقلية.

ثانيا: إنّ الاجتهاد عدل الاحتياط والتقليد، ولكّنه في هذا التعريف يقول:

إنّ الاجتهاد عبارته عن ملكه، والملكه أمر باطنى نفسانى، والاحتياط والتقليد أمران عمليان لا أنّهما أمران باطنيان ونفسانيان، وعليه فإنّ هذا تعريف يخرج الاجتهاد عن كونه عدلاً وقسيماً للاحتياط والتقليد في رتبته العمل.

ثالثاً: إذا كان الاجتهاد عبارته عن ملكه نفسانيه، فالملكه لا تلازم فعلية استنباط الحكم الشرعي، فربّما يكون الشخص واجداً لملكه الاستنباط ولكّنه لا يتحرك على مستوى العمل والفعل لاستنباط الحكم الشرعي، والشخص الذي لا يعمل على استنباط الحكم الشرعي لا وجه لاطلاق كلمه الاجتهاد عليه.

الأمر الرابع: ما ورد في تعريف المرزا القمي للاجتهاد، حيث قال: إنّ الاجتهاد عبارته عن استفراغ الوسع لتحصيل الحكم الشرعي من أدله الأحكام، وهذا التعريف وقع أيضاً مورد النقد والمناقشه لأنّه أولاً: إنّ هذا التعريف لا يشمل الأحكام العقلية، لأنّ الحكم العقلي ليس حكماً شرعياً بالبيان الذي تقدّم ذكره.

ثانياً: إنّ هذا التعريف يشمل المجتهد المتجزى أيضاً وهو أعم من المدعى، فالمدعى هو تعريف المجتهد المطلق لا تعريف المجتهد المتجزى، وهذا التعريف يشمل المجتهد المطلق والمجتهد المتجزى أيضاً ولذلك فهو أعم من المدعى.

ثالثاً: إنّ هذا التعريف يستلزم تخصيص أدله جواز التقليد في الأحكام الشرعيه فهو تخصيص بلا مخصص، فإذا استنبط شخص مسأله أصوليه، مثلاً - استنبط حجّيه الاستصحاب، ومعلوم أنّ حجّيه الاستصحاب من المسائل الأصوليه لا - من المسائل الفقهيه والفرعيه، فالشخص الذي يعمل على تقليد المجتهد في مسأله أصوليه كحجّيه الاستصحاب فلا مانع من ذلك، لأنّ ذلك مشمول لأدله جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم.

رابعاً: قال في تعريفه أنّه يعتبر في الاجتهاد توفر القوه القدسيه الإلهيه والعداله، وهذا كلام ليس له وجه، فلا يشترط في الاجتهاد توفر القوه القدسيه والعداله، لأنّه من الممكن أن يدرس الفاسق أو الكافر في الحوزه العلميه ويصير مجتهداً ولكنّ العداله شرط في تنفيذ حكم المجتهد، فلو لم

تتوفر ملكه العدله فلا نفوذ لحكمه شرعا لا أن العدله شرط فى أصل وجود وتحقيق الاجتهاد، وعلى هذا الأساس فإنّ تعريف الميرزا القمى يواجه هذه الإشكالا الأربعة.

الأمر الخامس: ما ورد من تعريف الاجتهاد فى «مصباح الأصول والمحاضرات» وتقدّم وجه النقد والمناقشه على هذا التعريف وأنّه على أساس هذا التعريف لا تدخل فيه موارد استنباط الحكم الشرعى من الامارات والطرق الشرعيه، لأنّ الامارات حجّه علميه لا أنّها مورد العلم ولا أنّها جعل الحكم الظاهرى والأصول العمليه، إذن فالتعريف الوارد فى المحاضرات ومصباح الأصول يشمل العلم بالأحكام الشرعيه أو جعل الحكم الظاهرى فى هذا المورد وهو عباره عن الأصول العمليه. وأمّا الامارات والطرق فهى خارجة عن تعريف مصباح الأصول والمحاضرات

فى صورته جعل الطريقيه والكاشفيه عن الواقع فى مورد الامارات، لأنّ الامارات أمر علمى بالواقع لا أنّها علم بالواقع

الأمر السادس: ذكرنا تعريف المرحوم الآخوند للاجتهاد وقد ذكرنا أنّه هوالمختار للملاحظات الثلاث ونقاط القوه التى يمتاز بها عن التعاريف الأخرى.

قال الله تعالى

«إِنَّمَا وَجَّهْتُ لَكُمْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ

يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (١)

ص: ١٥٠

إشارة

تقسيم الاجتهاد إلى:

مطلق ومتجزى، بالفعل والقوه

وتقسيم المجتهد إلى: الانفتاحى والانسدادي

والأحكام المترتبة على المجتهد

من حيث حججه الافتاء والقضاء والولايه

وجواز التقليد للعامى وما يتوقف عليه الاجتهاد

أقسام الاجتهاد

موضوعنا في هذا البحث تقسيم الاجتهاد إلى: مطلق ومتجزى، وإلى اجتهاد بالقوه بالفعل، والبحث فى الأحكام المترتبة عليها، وبلا شك أن الاجتهاد قابل للقسمه إلى ما هو بالقوه بالفعل، والمجتهد إلى مطلق ومتجزى، وكذلك يقسم المجتهد إلى: انفتاحى وانسدادي، والمجتهد الانسدادي إما أن يقول بالانسداد على الكشف أو الحكومه، وتترتب أحكام مختلفه على كل واحد من هذه الأقسام:

القسم الأول: بالنسبه للمجتهد الواحد لملكه استنباط الحكم الشرعى ولكنه ليس مجتهدا بالفعل، فما حكمه؟ هل يجوز تقليد المجتهد الذى يملك ملكه الاستنباط بالفعل ويكون اجتهاده مطلقا أو لا يجوز؟

فى هذا المورد قولان: قول بالجواز وقول بعدم الجواز، وقبل توضيح هذا البحث نرى من اللازم ذكر مقدمه، وهى أن ملكه استنباط الأحكام تختلف عن سائر ملكات الإنسان مثل ملكه السخاء، الشجاعه، الأخلاق، العداله، فملكه السخاء ناشئه من العمل بمعنى أن الإنسان يتحرك على مستوى العمل فى القيام بالسخاء وبذل المال بشكل متكرر وحينئذ يؤثر هذا العمل الخارجى فى إيجاد ملكه السخاء فى نفسه ويكون إنسان سخيا وجوادا، وهكذا الإنسان الشجاع حيث ينبغى عليه أن يقوم بأعمال

شجاعه بشكل متكرر حتى تؤثر هذه الأعمال الخارجيه في واقعه النفساني وتوجد فيه ملكه الشجاعه، وهكذا الإنسان الحسن الخلق فيجب عليه في مقام العمل التحرك في تعامله مع الناس بدوافع أخلاقيه حتى تتحقق فيه ملكه الأخلاق، وعندما تتحقق في الإنسان ملكه السخاء والكرم بسبب العمل الخارجى حينئذٍ يكون الشخص متحليًا بملكه السخاء ولا يختلف حاله حينئذٍ عند بذل الأموال الكثيره أو القليله لأن يملك في نفسه ملكه السخاء، وهذه الملكه لا يختلف حالها في أن يقوم الشخص بأعمال كثيره أو قليله، وهكذا بالنسبه إلى ملكه الشجاعه وملكه الأخلاق.

ولكن خلافاً لملكه الاجتهاد حيث إنَّ العمل الخارجى لا يعتبر شرطاً لتحصيل ملكه الاجتهاد والاستنباط بحيث ينبغي على الإنسان أولاً استنباط الحكم في مقام العمل ثم تدريجياً تضحى ملكه في نفسه تسمى ملكه الاجتهاد، بل على العكس من ذلك، حيث يجب على الإنسان أولاً أن يحقق في نفسه ملكه الاستنباط والاجتهاد ثم يتحرك على مستوى العمل لاستنباط الحكم الشرعى، وبدون ملكه الاستنباط والاجتهاد لا يمكن للمجتهد استنباط الأحكام الشرعيه، نعم، الممارسه وعمل الاستنباط دخيل ومؤثر في تكامل وترشيد ملكه الاستنباط وتقويتها لأنَّ هذا العمل الخارجى مؤثر في إيجاد ملكه الاستنباط للأحكام الشرعيه.

ونستنتج من هذه المقدمه أن ملكه الاستنباط للمجتهد لا تتلازم ولا تتوقف على الموقف العملى للاستنباط حتى يقال بأنَّه ما لم هناك استنباط فعلاً على مستوى العمل فلا اجتهاد، وإنما يكون الإنسان واجداً لملكه الاستنباط ولكنَّه لا يعرف عملاً حكم الموارد والموضوعات الشرعيه ولم يستنبط مثلاً حكم زكاه الإبل ولا يعرف ما حكم زكاه البقر والغنم، أو حكم خمس أرباح المكاسب، فهو لم يستنبط هذه الأحكام وهذه الفروع وارجاع هذه الفروع إلى أصولها وقواعدها الكليه.

والسؤال هو: هل يجوز لمثل هذا المجتهد الواجد لملكه الاستنباط ولكنَّه في مقام الفعل والعمل لم يستنبط حكماً شرعياً، هل يجوز له أن يقلد مجتهداً بالفعل أو لا يجوز؟

الجواب: لقائل أن يقول إنَّ التقليد لواجد ملكه استنباط الأحكام

الشرعيه جائز، وذلك لعدده أدله:

الدليل الأول: الاستصحاب، فقبل أن يحصل على قوه وملكه الاستنباط كان التقليد جائز له، والآن بعد أن حصل على ملكه الاستنباط الأحكام الشرعيه نشك هل يجوز له التقليد أم لا؟ وهنا يجرى استصحاب بقاء جواز التقليد مادام استنباطه للأحكام لم يصل إلى حدّ الفعلية، وإلاّ- فإذا وصل في قوه الاستنباط إلى مرحله الفعل والعمل فلا يجوز له التقليد قطعاً، لأنه مجتهد بالفعل والمجتهد الذي يملك القدره على استنباط الأحكام الشرعيه فإنّ أدله جواز التقليد وهي رجوع الجاهل إلى العالم، منصرفه عنه وقاصره عن الدلاله على المجتهد الذي يقدر على استنباط الأحكام الشرعيه بالفعل، والنتيجه أنّ من يملك ملكه الاجتهاد يجوز له التقليد استناداً إلى دليل الاستصحاب.

الجواب: إنّ من شرائط وجريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنه والمشكوكه موضوعاً ومحمولاً فإذا لم يتحقق هذا الركن في الاستصحاب فإنّه لا يجرى في المقام.

أركان الاستصحاب:

إذا كنّا على يقين بأنّ زيدا كان عادلاً بالأمس، فموضوع القضية المتيقنه هو زيد واليوم نشك هل ارتكب أحد الذنوب الكبيره كالغيه مثلاً وبذلك سقطت عدالته، أو أنّه لم يرتكب هذا الذنب، وأنّ ملكه العداله الشرعيه باقيه لديه، فهنا تتحد القضية المشكوكه والمتيقنه ويجرى استصحاب بقاء العداله إلى اليوم، لأنّ موضوع القضية المتيقنه هو زيد بالأمس، وموضوع القضية المشكوكه زيد اليوم أيضاً. وكذلك هذه القضية من حيث المحمول واحده، فمحمول القضية المتيقنه العداله ومحمول القضية المشكوكه بقاء عداله زيد أيضاً، إذن فمثل هذا المورد التي تتحد فيه القضية المتيقنه والمشكوكه موضوعاً ومحمولاً فإنّ أركان الاستصحاب تامه ولهذا يجرى الاستصحاب وتكون هذه القضية من موارد «ولا تنقض اليقين بالشك».

ولكن إذا كان الموضوع متعدداً مثلاً كان موضوع القضية المتيقنه زيدا، أمّا موضوع القضية المشكوكه فهو عمرو، ونشك في بقاء عداله عمرو أو عدم بقائها فهنا لا يجرى الاستصحاب حتى لو كانت القضية متحدّه من حيث المحمول فإنّ المحمول في هذه القضية عداله زيد، والمشكوك في هذه القضية عداله عمرو فالمحمول هو العداله، ولكن الموضوع متعدّد فموضوع القضية المتيقنه زيد وموضوع القضية المشكوكه عمرو فلا يجرى الاستصحاب، أو إذا كان الموضوع متحدداً ولكن المحمول مختلف، فموضوع القضية المتيقنه وموضوع القضية المشكوكه زيد أيضاً، ولكن

محمول القضية المتيقنه عداله زيد والمحمول فى القضية المشكوكه عالميه زيد فهنا لا يجرى الاستصحاب لأنّ محمول القضية المتيقنه والقضية المشكوكه غير متحد، الغرض أنّ من شروط جريان الاستصحاب اتحادالقضية المتيقنه والمشكوكه موضوعاً ومحمولاً. والتغيير العارض فى حالات الموضوع والمحمول موجب للشك فى بقاء الموضوع أوالمحمول.

وبعد هذه المقدمه نقول: إنّ ما نحن فيه لا يوجد إتحاد فى القضية المتيقنه والمشكوكه.

اختلاف الموضوع:

لم يكن زيد فى السابق قادرا على استنباط الحكم الشرعى، وموضوع جواز التقليد العجز عن الاستنباط، ولكن عندما تتحقق فيه ملكه استنباط الأحكام الشرعيه فالموضوع يتغير حينئذٍ ولا يكون هو الموضوع السابق،

فعندما يكون زيد قادرا على الاستنباط فإنه يختلف عن زيد السابق العاجز عن الاستنباط فهنا موضوع القضية المشكوكه المتيقنه متعدد ولذلك لا يجرى الاستصحاب.

الدليل الثانى:على جواز تقليد الواجد لملكه الاستنباط هو «سيره العلماء»، فالسيره العمليه للأصحاب والعلماء لم تكن بشكل أنّ الشخص بمجرد أن يحصل على ملكه استنباط الأحكام الشرعيه فيحرم عليه التقليد، وإلاّ- يجب أن تكون جميع الأعمال حتى السفر على الشخص

الواجد لملكه استنباط الحكم الشرعى لغير عمليه الاستنباط حراما،وعليه فبمقتضى السيره العمليه للأصحاب يجوز التقليد للواجد لملكه الاجتهاد المطلق من المجتهد بالفعل.

الجواب:وهذا الدليل واضح البطلان لأنه، أولاً:إنّ السيره ليست دليلاًلفظيا حتى يمكن التمسك باطلاقها فى مورد الشك، السيره دليل لثبى،ونحن نشك فى أصل انعقاد مثل هذه السيره وهل توجد مثل هذه السيره بأنّ الواجد لملكه الاستنباط يقلد غيره من المجتهدين بالفعل، أو لم تكن

مثل هذه السيره لدى الأصحاب والعلماء، ومع وجود الشك فى السيره لايمكن التمسك بوجودها على جواز تقليد واجد الملكه للمجتهد بالفعل،

بل يمكن القول إنّ سيره العلماء والمحققين كانت على خلاف ذلك، من قبيل المقدّس الأردبيلي الذي كان يهتم في أمر التحقيق وتحصيل العلم إلى حدّ يرى في زياره طالب العلم لكربلاء وسفره من النجف إلى كربلاء

إشكال فيما إذا كانت هذه الزيارة مانعه من تحصيل العلم لهذا الطالب وذلك لا يجوز، وكان يبيح السفر بمقدار ما يرفع معه العسر والحرّج، لأنّ العالم والمجتهد إذا كان مشغولاً دائماً باستنباط الأحكام الشرعيه فربّما يقع في مشقّه وحرّج وبمقتضى قاعده الأهم والمهم وأنّ الحرّج منفي في

الإسلام وأهميه قاعده الحرّج على غيرها من القواعد فإنّ ذلك المقدار الحرّجى يدخل تحت هذه القاعده وحينئذٍ يخرج هذا المورد عن الوجوب، وأمّا الباقي فعليهم الاشتغال بعملية الاستنباط بالفعل، إذن فسيره العلماء والمحققين من أصحابنا لم تكن تتسامح في عملية الاستنباط ولم يكونوا يرون جواز ترك إهمال عمل الاستنباط لمن يملك هذه الملكة ويتحرك على مستوى تقليد غيره من المجتهدين بالفعل.

النتيجة: إذا كان الشخص واجداً لملكه الاستنباط فلا يجوز له تقليد غيره إلاّ بذلك المقدار الذي يكون استنباط الأحكام حرّجى عليه، فهنا يجوز له ترك الاستنباط والتقليد، وحاصل الجواب، أنّه إذا كان بعض العلماء يرون جواز تقليد واجد الملكة فهو من باب تقديم الأهم على المهم ومن باب نفي العسر والحرّج، لا من باب أنّ هذا الجواز موافق للقاعده والأصل وأنّ تقليد واجد الملكة للمجتهد المطلق وبالفعل جائز دائماً.

السيرة العقلية:

الدليل الثالث: على جواز تقليد واجد ملكه الاستنباط لغيره، سيره العقلاء، مثلاً إذا كان الشخص يتمتع بقدره فنيه ومهاره في أمر إصلاح وتعمير المكائن أو الأبنية أو كان ماهراً في فنون أخرى، ولكنّه يترك أحياناً تعمير ذلك الشيء إلى غيره ممّن يملك المهارة بالفعل، ومن هذا القبيل المجتهد الواجد للاستنباط فيجوز له الرجوع إلى الشخص المجتهد بالفعل لكشف الحكم الشرعي، وهذا حال سائر الأمور التي قامت عليها سيره العقلاء كما تقدّم.

الجواب: إنّ الحوادث والسلوكيات الدخيلة والمؤثره في نظام معاش الإنسان ومعاده على نحوين: فتارة لا تكون تلك الحوادث والسلوكيات مهمّة، وأخرى تكون من المسائل المهمّة في حياه الفرد، فإذا كانت تلك المسائل من جملة الحوادث غير المهمّة مثل تعمير البناء والمصنع والسياره... فإنّ سيره العقلاء في هذه الموارد تبيح للشخص القادر على هذا العمل أن يفوض أمر التعمير والإصلاح لغيره ممّن يملك المهارة في

ولكن إذا كان المسأله من المسائل المهمه مثل علاج المرض الشديد ففى مثل هذه المورد إذا احتمل أنه لو أرجع المريض إلى طبيب آخر ليعالج هذا المرض بالفعل فإنّ الطبيب الآخر لا- يتمكن من علاجه ففى مثل هذا المورد لا يجوز لمن كان مطمئنا بنفسه، قدرته على علاج المريض أن يترك العلاج ويرجع المريض إلى طبيب بالفعل مع وجود احتمال عدم معالجه المرض وأنّ هذا الشخص قادر بشكل أفضل على علاج هذا المرض، فهنا العقلاء لا يبيحون لهذا الشخص الواحد لملكه الطبايه أن يترك علاج هذا المريض ويرجعه إلى غيره والذي يحتمل أنه لا يستطيع علاج المريض بشكل كامل.

وهكذا فى مورد تقليد الشخص الواحد لملكه الاستنباط فحاله كذلك أيضا، لأنّ أهميه المسائل الشرعيه أكثر بكثير من المسائل الأخرى، ومع وجود احتمال الخطأ واحتمال الاشتباه فى استنباط المجتهد بالفعل فإنّ سيره العقلانيه فى الأمور ذات الأهميه لا تبيح رجوع هذا الشخص الواحد لملكه الاستنباط إلى غيره وتقليده.

مضافا إلى ذلك فإنّ العقل يحكم بعدم الرجوع لأنّه مع وجود احتمال الخلاف واحتمال عدم العلاج، فالعقل لا يجوز الرجوع إلى غيره وتقليده واتباعه، وعلى الأقل فى الموارد ذات الأهميه فإنّ سيره العقلاء مشكوكه وهل أنّها جاريه فى مورد الشخص الذى يملك القدره على تعمير ذلك الشىء أو على علاج ذلك المريض أو على استنباط الحكم الشرعى ومع ذلك يرجع إلى غيره، وفى مورد الشك لا يمكن التمسك بالسيره، لأنّ سيره العقلاء دليل لبيّ، ولا يمكن التمسك به فى مورد الشك. على أيّه حال نقول إنّ هذا المورد فى تقليد الغير قد ثبت بسيره العقلاء، إذن الشخص المالك للاستنباط والذي يملك القدره على استنباط الحكم الشرعى من الأدله كيف يجوز له تقليد الغير فى تحصيل الأحكام الشرعيه؟

إنّ قلت: لقد ذكرت أنّ الرجوع إلى الغير فى المسائل المهمه لا- يجوز وعلى الأقل مشكوك، وحيث إنّ لا يمكن التمسك بسيره العقلاء بلحاظ وجود احتمال الخطأ والاشتباه فى عمل الغير، ولكنّ فى مورد استنباط

واجد الملكة يحتمل الخطأ والاشتباه أيضا، مثلاً إذا أراد أن يعالج المريض بنفسه فيحتمل أيضا وقوعه بالخطأ والاشتباه، وإذا أراد استنباط الحكم الشرعى من أدله الأحكام فيحتمل وقوعه فى الخطأ والاشتباه أيضا، إذن فكلا الحالين متساويين.

الجواب: إنَّ الإنسان نفسه ربّما يعلم بالأحكام الشرعية بالعلم الوجدانى وعلم الشخص القادر على الاستنباط يختلف عن الشخص الذى يحصل على الحكم بواسطة التبعية والتقليد للغير، مثلاً هناك سلسله من المسائل يعلم بها الإنسان بالعلم الوجدانى وفى هذه المسائل لا- وجه لتقليد الغير من قبيل الضروريات ومسلمات الأحكام الإلهيّه كوجوب الحج، وجوب الزكاه، وجوب الصوم، وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والتواترات والإجماعات هذه كلها من المسائل الضرورية والقطعية فى الإسلام، وفى هذه المسائل يوجد علم قطعى بضرورتها وحتميتها ولا مجال للتقليد فيها، وهكذا بالنسبه لمسائل الاستلزامات العقلية وفى مورد يستنتج الإنسان من مقدّمه كبرى عقلية وصغرى عقلية نتيجة معينه، أوفى مورد يترتب الحكم على أمر ملازم لحكم العقل، ففى هذه المسائل

القطعية كوجوب ذى المقدّمه الملازم لذى المقدّمه، واستحاله اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد، حيث يستلزم وجوب الشىء عدم حرمة، وحرمة الشىء تلازم عدم وجوبه، فمثل هذه الاستلزامات القطعية هى مسائل قطعية وإلزاميه ولا مورد للتقليد فيها لأنّ التقليد إنّما يكون فى الأحكام الظاهرية ومع وجود العلم الوجدانى القطعى بالحكم الواقعى والضرورى فلا مجال للتقليد.

وفى غير المسائل الضرورية والقطعية وفى حال عدم وجود العلم الوجدانى بالأحكام فالشخص الواجد لملكه استنباط الحكم الشرعى يملك الحجّه بالأحكام فعندما يكون لديه علم بالحجّه فى غير المسائل الضرورية والقطعية وغير المسائل الوجدانيه فالعمل بهذه الحجّه مفرغ لذّمه المكلف ومفرغ لذّمه هذا الإنسان المجتهد، وعليه فإذا عمل صاحب الملكه بوظيفته الشرعية سواء من طريق الوجدانى والقطعى بالأحكام أو من طريق الاستلزامات العقلية بالأحكام أو من طريق العلم بالحجّه فى مورد الحكم الشرعى فإنّ عمله بالحجّه الإلهيّه مفرغ لذّمه، خلافا لما إذا عمل بهذه المسأله من موقع تقليد الغير والتبعية له، فلا يملك مثل هذه اليقين بافراغ الذّمه من طريق الحجّه الإلهيّه أو من طريق العلم الوجدانى.

وعلى هذا الأساس إذا استنبط هذا الشخص الحكم الشرعى بنفسه فإنّ استنباطه يعتبر حجّه شرعية ولكن إذا عمل بتقليد الغير فإنّ هذا التقليد مشكوك الحجّيّه وهل أنّ قول الغير والتقليد له فى حين أنّ هذا الشخص المقلّد يملك القدره على الاستنباط وتحصيل الحجّه على الحكم الشرعى، جائز ومفرغ لذّمه أم لا؟ وفى هذه الصوره لا يمكن القول بأنّ تقليد مثل

هذا الشخص جائز لأن أدله جواز التقليد قاصره عن شمولها لهذا الشخص الواجد للملكه وعلى الأقل مشكوكه.

مضافا إلى أنه يشاهد في بعض الموارد أن الواجد لملكه الاستنباط يجوز له التقليد من باب المسامحات العرفيه والمسامحات العرفيه ليست بحجّه بحيث يتسامح في مسأله تقليد صاحب الملكه للمجتهد بالفعل أيضا.

النتيجه: إن تقليد واجد ملكه الاجتهاد لغيره من المجتهد بالفعل لا- يجوز، سواء بمقتضى العلم الوجداني أم بمقتضى سيره العقلانيه، أم بمقتضى الأصول العمليه والاستصحاب، أم بمقتضى سيره الأصحاب. ونحن لم نعثر على دليل يدل على جواز تقليد الواجد لملكه الاجتهاد، وأما مقتضى

الأدله اللفظيه فسيأتي إن شاء الله.

الأدله اللفظيه:

الدليل الرابع: على عدم جواز تقليد الواجد لملكه الاجتهاد، الأدله اللفظيه، حيث تدل آيه نفر على أنه يجب على مجموعه وطائفه من المسلمين التفقه بالدين ثم تعليم الآخرين بأحكام الدين وانذارهم، وحيث لا وجه أن يكون بيانهم هذا حجّه على الآخرين ولكنه غير حجّه على الشخص المبيّن لأحكام الدين على نفسه.

الدليل الخامس: انصراف أدله جواز التقليد من الآيات والروايات عن واجد ملكه استنباط الأحكام الشرعيه، لأن موضوع أدله جواز التقليد رجوع الجاهل إلى العالم، والشخص الذى يستطيع استنباط الأحكام الشرعيه فهو غير جاهل بالأحكام، فعندما لا يكون جاهلاً بالأحكام فأدله الجواز التقليد منصرفه عن شمولها للمتمكن من استنباط الأحكام الشرعيه فى دائره حجّيتها.

إن قلت: إن من جمله أدله التقليد، آيه نفر حيث تدل على وجوب نفر جماعه للتفقه فى الدين وبعد ذلك يتحركون لأنذار قومهم وتبليغ أحكام الدين إليهم، وهذا المعنى من تفقه جماعه من المسلمين بوصفه واجبا كفايا للاجتهاد، ينطبق على المجتهد بالفعل الذى يتفقه فى الدين ويعلم

بالفعل الأحكام الشرعيه حيث يبيّن الأحكام للآخرين، ولكن الشخص

الذى هو جاهل بالأحكام وقادر على استنباط الأحكام الشرعية فهو ليس بفقيه، لأنه جاهل بالأحكام بالفعل وإنما يستطيع استنباط الأحكام، وحينئذٍ فإنَّ مفهوم آية النفر وهو التفقه في الدين منصرف عنه، حيث ينطبق مفهوم الآية على الشخص المتفقه فعلاً.

الجواب: إنَّ آية النفر تدلُّ على جواز تقليد المجتهد وقبول قوله وقاصره عن شمولها للمتمكن من الاستنباط، لأنَّ شمول الآية إنما يكون للشخص الذى يجب عليه التفقه واجبا كفاثيا أو واجبا عينيا ويتفقه في الأحكام الدين ويأتى لينذر الآخرين العاجزين عن استنباط الأحكام الشرعية، وأما الشخص الواحد لملكه استنباط الأحكام فهو قادر على استنباط لا عاجز عنه، والشخص القادر على الاستنباط لا تشمله آية النفر.

وكذلك آية السؤال: «فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١) فهذه الآية لا تشمل أيضا المتمكن من الاستنباط لأنه أولاً: أنَّ المراد بأهل الذكر في هذه

الآية كما ذكر المحققون، هم الأئمة المعصومين عليهم السلام فالمصداق هو الأئمة ولا يرتبط بحجبه قول الراوى أو حجبه قول الفقيه والمجتهد.

ثانياً: على فرضنا قبولنا بأنَّ هذه الآية الشريفه شامله، لا من حيث التنزيل بل من حيث التأويل، للفقيه أيضا وتقرر في مضمونها أنَّ الجاهل الذى لا يعلم بالحكم الشرعى يجب عليه السؤال من العالم، ولكنَّ الشخص المتمكن والقادر على استنباط الأحكام الشرعيه والواجد لملكه الاستنباط فهو غير جاهل بالأحكام بل عالم بها، وعندما يكون عالماً بالأحكام فإنَّ آية السؤال لا تشمله أيضا.

الدليل السادس: على عدم جواز تقليد واجد ملكه الاستنباط للمجتهد بالفعل، كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى هذا المجال فى رسالته باسم «الاجتهاد والتقليد، ص ٥٨» فى هذه الرساله يدعى المرحوم الشيخ الأنصارى الإجماع على عدم جواز تقليد المتمكن من الاستنباط، فعلى أساس تماميه هذا الإجماع فإنه يكون مؤيداً قويا لعدم جواز تقليد الواجد لملكه الاستنباط من المجتهد بالفعل.

الدليل السابع: على عدم جواز تقليد الواجد لملكه الاجتهاد، عمومات الكتاب والسنة، ومنها حديث الثقلين المتواتر حيث قال رسول الله صلى الله عليه وآله :

ص: ١٥٩

«إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي لن يفترقا حتى يردا على الحوض إن تمسكنم بهما لن تظلوا أبدا» (١).

وهذا الحديث الشريف يقرر ارجاع جميع الناس إلى العمل بالكتاب والسنة، فعموم هذا الحديث يشمل الأحكام الإلهية المستنبطة من الكتاب والسنة، ويخرج من عموم أدله ارجاع الناس إلى الكتاب والسنة العاجز عن الاستنباط، وأمّا الشخص القادر على استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة فيبقى تحت عموم فهم الأحكام الشرعية واستنباط الأحكام الإلهية من الكتاب والسنة.

إن قلت: بمقتضى نفي الحرج «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...» (٢).

يمكن القول أنّ تقليد الواجد لملكه الاجتهاد من المجتهد بالفعل جائز، لأنّ استنباط الأحكام بالفعل حرجي عليه، والحرج منفي في الإسلام.

الجواب: أولاً-لا- حرج في المقام، فالمسألة غير تامه كبروياً، لأنّه إذا كان استنباط الأحكام للفقهاء والمجتهد الواجد لملكه الاستنباط بالفعل حرجياً، ولكنّه إذا تدرج في استنباط الأحكام فسوف يرتفع الحرج، وعلى هذا الأساس فإنّ كبرى نفي الحرج لا تنطبق على هذا المورد.

ثانياً: إنّ المراد من استنباط المسائل إذا قلنا بالحرج فيها فهذا يعني أنّ ذلك المقدار الذي يقع حرجياً لا يجب استنباطه، ولكنّ المسائل التي يستنبطها الواجد لملكه الاجتهاد والتي لا تكون حرجية، يجب عليه استنباطها وبالتالي لا يجوز له تقليد الغير في هذه المسائل، لأنّ أدله جواز التقليد وهي رجوع الجاهل إلى العالم لا تشمل الواجد لملكه الاستنباط.

ثالثاً: على فرض أننا قلنا بتطبيق كبرى لا حرج في المورد، وأنّ الفقيه الواجد لملكه الاستنباط يكون استنباط الأحكام بالفعل حرج عليه وبالتالي فهو منفي عنه، ولكن قاعده لا حرج تنفي الحكم التكليفي، وأنّ استنباط الأحكام على هذا الشخص غير واجب إلّا أنّ أدله الحرج لا تثبت الحكم الوضعي وهو حجّيه قول المجتهد بالفعل لواجد الملكة،

وكذلك الحكم الوضعي في نفي حكم القضاء والإعاده الذي يترتب على

ص: ١٦٠

١- فضائل الخمسة من الصحاح الستة، ج ٢، ص ٥٣ وغيرها من المصادر الروائية الكثير من الخاصة والعامه.

٢- سورة الحج، الآية ٧٨.

واجد ملكه الاستنباط لتقليده للمجتهد بالفعل حيث لا يكون تقليده جائزا في الحقيقة، وعلى هذا الأساس لا يمكن التمسك بأدله لا- حرج في إثبات حجّيه قول المجتهد بالفعل للشخص القادر على الاستنباط، لأنّ الحجّيه حكم وضعى ودليل لا حرج ينفى الحكم التكليفى وهو وجوب

الاستنباط، وأمّا إثبات الحكم الوضعى وهو حجّيه قول المجتهد الآخر لهذا الشخص الواحد لملكه الاستنباط فلا دلالة له على ذلك، وكذلك العمل الذى أتى به تقليدا لهذا المجتهد بالفعل أنّه لا يجب عليه القضاء والإعادة فالحكم الوضعى لا تنفيه أدله لا حرج.

النتيجة: إنّ جميع وجوه الأدله النقلية والعقلية التى تدلّ على اعتبار التقليد لا تشمل القادر على الاستنباط والواجد للملكه فيجب عليه استنباط الحكم الشرعى بنفسه كفايه أو عينا، ولا يجوز له تقليد المجتهد بالفعل، وأدله جواز التقليد النقلية والعقلية لا تشمل الشخص القادر على الاستنباط أو الشخص الذى يعمل بالاحتياط، مضافا إلى أنّه مع الشك في حجّيه قوله الغير للواجد لملكه الاستنباط وهل أنّ قول هذا المجتهد بالفعل حجّيه عليه أو غير حجّيه؟ فنفس هذا الشك في الحجّيه مساوق للقطع بعدم الحجّيه، وعليه فمقتضى الأدله اللفظية وبمقتضى الأصل العقلى لا يمكن القول: بحجّيه قول المجتهد بالفعل على الواحد لملكه الاستنباط الأحكام.

تفصيل البحث:

وقد ذكر المرحوم الكمباني دليلين على عدم جواز تقليد الواحد لملكه الاستنباط:

الدليل الأول: حكم العقل، بيان ذلك أنّ المجتهد فى مقام العمل بالحكم الشرعى يتمسك بالحجّيه، وأمّا العامى فى مقام العمل يتمسك بمن له الحجّيه، والشخص الذى يملك الحجّيه فى الحكم الشرعى لا يصل به الأمر إلى من له الحجّيه حتى يتبعه ويقلده.

النتيجة: عندما يكون الشخص واجدا لملكه استنباط الحكم الشرعى فهو عقلاً واجد للحجّيه الشرعية فى مورد العمل بالحكم الشرعى، وحينئذ لا تصل النوبه إلى أن يقلد من له الحجّيه، ولكن الإشكال الذى يرد على

هذا الكلام هو أنّ المقلد أيضا في مقام العمل بالحكم الشرعي لا يستند إلى من له الحجّة بل يستند إلى الحجّة، غايه الأمر أنّ حجّة واجد الاستنباط تختلف مع حجّة المقلد، فالقادر على استنباط الحكم الشرعي حجّته الأدله الأربعة: الكتاب، السنّه، حكم العقل، الإجماع.

أمّا المقلد فحجّته قول الخبير وقول الفقيه، وإلاّ- فمن حيث الحجّيه كما أنّ للمجتهد موازين علميه من الروايات والامارات التي تعتبر طريقا للواقع لإثبات الحكم الشرعي، فللمقلد أيضا تكون فتوى الفقيه وفتوى المجتهد طريقا للواقع لإثبات الحكم الشرعي والواقعي.

النتيجه: أنّه لا- يمكن التفكيك من جهه الحجّيه بين المقلد والمجتهد والقول بأنّ المقلد في مقام العمل يستند إلى من له الحجّة، والمجتهد الواحد لملكه الاستنباط يستند في مقام العمل بالحكم الشرعي إلى الحجّة الشرعيه، فهذا كلام من باب المسامحه، فكليهما يستند إلى الحجّة ولا يستلزم التصويب.

وعلى هذا الأساس فالدليل الأول للمرحوم الكمباني في التفريق عقلا- بين الواحد لملكه الاستنباط وبين العامي مورد تأمل وإشكال.

الدليل الثاني: على عدم جواز تقليد الواحد لملكه الاستنباط، أنّ الحجّيه لا تدور مدار وصول الحجّة، بل تدور مدار إمكان وصول الحجّة، فإذا كان الدليل والحجّة الشرعيه ممكنه الوصول بحيث إنّ المجتهد العالم إذا تحرك على مستوى الفحص والتحقيق فإنّه سيحصل على الحكم الشرعي من ذلك الدليل فإنّ الحجّة تامه عليه، فالدليل الذي يكون في معرض الوصول هو حجّة ولو لم يصل إلى المجتهد وبالتالي فإنّ هذا الواحد لملكه وبسبب تمكّنه من تحصيل الدليل الشرعي بواسطه الفحص والتحقيق فإنّ الحجّة تامه عليه، لأنّه قادر على استنباط المدارك الشرعيه وتحصيل الفهم بالحكم الشرعي وإذا كان الدليل على الحكم الشرعي ممكن الوصول فيجب عليه الرجوع إلى هذه الأدله لإثبات الحكم الشرعي وتكون هذه الأدله حجّة على الواحد لملكه، ومع وجود الحجّة للحكم الشرعي فلا تصل النوبه إلى التقليد ولا تشمله أدله جواز التقليد، لأنّ مورد أدله جواز التقليد هو الفاقد للحجّة، أي العامي الذي لا طريق لديه لتحصيل الحجّة من الكتاب والسنّه إلاّ من طريق التقليد. ولذلك يجوز له التقليد لمن يملك الحجّة.

إن قلت: إنّ المالك للحجّة هو الشخص الذي يملك استنباط الحكم الشرعي بالفعل، وأمّا الواحد لملكه الاستنباط فإنّه لا يملك الحجّة بالفعل لأنّ الوارد في لسان الروايات وأدله الاجتهاد هو: «مَنْ عَرَفَ أَحْكَامَنَا وَنَظَرَ

فى حلالنا وحرماننا فإننى قد جعلته عليكم حاكماً، أو ما ورد فى آيه النفر بعنوان التفقه فى الدين، وهذا العنوان ناظر إلى من له الحجة وهو المجتهد بالفعل، وأما الشخص الواجد لملكه الاجتهاد والاستنباط والذى لم يستنبط الحكم بالفعل ولا ينطبق عليه عنوان التفقه وعنوان من عرف أحكامنا ونظر فى حلالنا وحرماننا، وعندما لا ينطبق عليه هذا العنوان فلا

يكون ذا حجة وحينئذ يجوز له تقليد من له الحجة وهو المجتهد بالفعل.

الجواب: إن آيه النفر التى ورد فيها عنوان التفقه فى الدين تبيّن أنّ كل شخص فقيه وعالم بالحكم الإلهى يجب عليه انذار الآخرين وبيان الأحكام لهم، وأمّا أن يكون هذا الفقيه واجدا لملكه الاستنباط فلا ينطبق عليه هذا العنوان وإذا كان واجدا لاستنباط الحكم بالفعل فينطبق عليه هذا العنوان، فإنّ الآيه لا تدلّ على هذا التفصيل ولم يرد فى الآيه المباركه حدود مفهوم الفقيه والتفقه، فالآيه المباركه تقول بشكل مطلق أنّ كل من يعرف الحكم الشرعى فيجب عليه انذار الآخرين وعليهم قبول قوله وأنّه حجة، وكذلك الروايات التى تقول: «من نظر فى حلالنا وحرماننا وعرف أحكامنا» غير ناظره إلى هذا التفصيل بين الواجد للملكه والمجتهد بالفعل.

مضافا إلى أنّ سيره العلماء فى مورد جواز التقليد لا تشمل الشخص الواجد لملكه الاجتهاد والقادر على الاستنباط ولا أقل من الشك فى حججه هذه السيره فيهذا المورد وبالتالى فهذه الشك مساوق لعدم الحججه كما ذكرنا.

وتبيّن ممّا تقدّم أنّ مقتضى القواعد العقلية والآيات والروايات وسيره العقلاء هو عدم جواز تقليد الواجد لملكه الاستنباط لمجتهد آخر، فيجب على واجد الملكه استنباط الحكم الشرعى وهذا الاجتهاد إما أن يكون واجبا كفاثيا عليه أو واجبا عينيا، غاية الأمر قد يرد هنا إشكال وهو أنّه توجد لدينا روايه معتبره وصحيحه تقرر جواز تقليد المجتهد بالفعل لمجتهد آخر وبطريق أولى يكون تقليد الواجد لملكه الاستنباط لمجتهد آخر جائزا.

وهذه الروايه فى صحيحه ابن أبى يعفور قال: قلت لأبى عبدالله: أنّه ليس كل ساعه ألقاك ولا يمكن القدوم ويجىء الرجال من أصحابنا فيسألنى وليس عندى كل ما يسألنى عنه، فقال عليه السلام: «ما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفى فإنّه سمع من أبى وكان عنده وجيها» (١).

وهذه الروايه معتبره سندا وواضحه دلالة، فسلسله السند قد ذكرت

ص: ١٦٣

بالتفصيل في محلها، وأما من حيث الدلالة فإن ابن أبي يعفور بنفسه فقيه في الرواية، وعندما يسأل من الإمام عليه السلام عن حكم ومسأله لا- يعرفها فالإمام عليه السلام يأمره بالرجوع لفقيه آخر وهو محمد بن مسلم وأن يعمل بما يقوله له، وكما قلنا فإن هذه الرواية معتبرة سندا ودلالة وتقرر جواز رجوع الفقيه بالفعل إلى فقيه بالفعل آخر.

وفي الرواية أخرى عن شعب بن عرقوقى قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن شيء فممن نسأله، فقال عليه السلام: «عليك بالأسدي»^(١)

النتيجة: على فرض أن مقتضى القاعدة عدم جواز رجوع مجتهد إلى مجتهد آخر في مورد فهم الحكم، ولكن هذه الرواية تخصص تلك القاعدة وتجزئ رجوع مجتهد إلى مجتهد آخر بمورد العمل بالحكم الشرعي وفهم الحكم الشرعي، وعلى هذا الأساس وطبقا لهذه الرواية يجوز تقليد المجتهد لمجتهد آخر بالفعل فضلا عن تقليد الواجد لملكه الاستنباط لمجتهد بالفعل. وطبعا هناك جواب لهذا الاستدلال بالرواية.

التفقه في عصر حضور المعصوم عليه السلام:

إن عملية التفقه في عصر حضور الإمام المعصوم عليه السلام تختلف عن عملية التفقه في عصر الغيبة، ففي عصر حضور الإمام كان التفقه بشكل أن الراوى والفقيه ينقل الرواية عن الإمام ويعلم بالحكم الشرعي من خلال هذه الرواية وكان المرجع للناس في عصر الحضور هو الإمام نفسه وكان الأصحاب والفقهاء رواه عن الإمام وينقلون الروايات عنه، ولا شك أن روايات الأئمة عليهم السلام كانت متناثرة بين الأصحاب فبعض كان يحفظ عددا من الروايات وبعض آخر يحفظ روايات أخرى، وربما لا يكون أحدهم يحفظ جميع الروايات، فكان الراوى غير الحافظ للرواية يرجع إلى

ص: ١٦٤

١- تهذيب الأصول، ج ٣، ص ١٨٣ باب الاجتهاد والقليد.

الراوى الحافظ لها ويستقى منه الحكم الشرعى الذى ذكره الإمام عليه السلام، مثلاً الشخص الذى يشك فى صلاه النافله فما حكمه؟ ففى هذا المورد إذا كان المكلف يعيش فى عصر حضور المعصوم فإنه يرجع إلى الحافظ لروايه عن المعصوم ويسأل منه الحكم الشرعى.

خلافًا لعصر الغيبه حيث إنَّ المكلف إذا شك فى حكمه الشرعى عند الشك فى النافله فهل يبنى على الأكثر أو على الأقل؟ وهل يجوز له قطع صلاه النافله ويستأنف العمل أو لا- يجوز؟ كل هذه الاحتمالات ترد فى مورد الشك فى النوافل، ولا شك أنَّ المكلف إذا كان يعيش فى زمان حضور المعصوم فإنه يرجع إلى الراوى، وإذا لم يصل إليه فإنه بإمكانه مراجعه راوٍ أو فقيه آخر وتحصيل الحكم الشرعى منه، فالراوى أو الفقيه ينقل الروايه عن الإمام المعصوم ويعين الحكم الشرعى.

وأما فى عصر الغيبه فالبحث فى الواجد لملكه الاستنباط فتاره لا- يكون ملتفتا للحكم الشرعى للمسأله وغير محيط بجوانب المسأله من جميع أبعادها فهذا الاحتمال خارج عن البحث، ولكن تاره أخرى يكون ملتفتا للحكم الشرعى ومحيطا بالمسأله الشرعيه لأنه يريد استنباط الحكم الشرعى لها، ففى هذه المسأله لو شك فى حكم الشك فى النوافل، وهل يجب عليه البناء على الأقل أو على الأكثر أو يقطع الصلاه ويستأنف؟ فربما تشمله اطلاق أدله حرمه قطع الصلاه حيث ورد: «إنَّ

الصلاه تحريمها التكبير وتحليلها التسليم»^(١) أو يستصحب عدم إتيان الأكثر، أو أنَّ قاعده الاستصحاب فى هذا المورد تقرر «إذا شككت بين الأقل والأكثر فابنى على الأكثر»^(٢)، وأنَّ هذه الاستصحاب على هذا الأساس مخصص بهذه القاعده فلا يجرى، أو يعمل بمقتضى الروايه المرسله الوارده فى الكافى أو فى كتب أخرى بأنه: «عند الشك فى النوافل فابنى على الأقل»^(٣) فتعيين الحكم فى هذه المسأله وعند الشك فى النوافل يحتاج إلى اجتهاد فى العمل بهذه القواعد والروايات، أو يعمل بمقتضى قاعده التخيير عند الشك فى النوافل، فيمكنه البناء على الأقل أو الأكثر، أو يستصحب عدم الإتيان بالأكثر، أو يعمل بمقتضى الروايه المرسله، فإذا كانت هذه الروايه تملك شهره فتوائيه فلا بدَّ من البحث هل أنَّ هذه الشهره الفتوائيه جابره لضعف سند الروايه المرسله، أو أنَّ الشهره الفتوائيه غير جابره لضعف السند؟

ص: ١٦٥

- ١- وسائل الشيعه، ج ٤، الباب ١ من أبواب تكبيره الاحرام، ح ١٠.
- ٢- راجع وسائل الشيعه، ج ٥، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه
- ٣- المصدر السابق.

هناك بحث أصولي وهو: هل أنّ الشهره جابره وكاسره أم لا؟ إذا قلنا بأنّ الشهره جابره، مثلاً في هذه الروايه المرسله في باب النوافل التي تقرر لزوم البناء على الأقل، فهذه الروايه وإن كانت مرسله وضعيفه من حيث السند، ولكنها تملك شهره فتوائيه بين العلماء، فهل هذه الشهره الفتوائيه جابره لضعف سند الروايه المرسله بالتالي تكون الروايه معتبره ويكون العمل بها صحيحاً، أو غير جابره؟ وبالعكس نرى أنّ روايه قويه من حيث

السند ولكنّ المشهور أعرض عن العمل بهذه الروايه، فهل إعراض المشهور عن العمل بالروايه يوجب وهنها وضعفها وانكسارها أو لا يوجب وهن وكسر قوه الروايه؟

هذه المسائل تحتاج إلى اجتهاد حيث إنّ المجتهد يبحث في مسأله:

هل أنّ الشهره الفتوائيه أو الشهره العمليه جابره أو غير جابره؟ فإذا كانت جابره فإنّه يفتى عند الشك في النوافل بمضمون هذه الروايه المرسله وهو البناء على الأقل وإذا لم تكن الشهره جابره للسند فلا بدّ من التمسك باستصحاب عدم الإتيان بالأكثر ويتمسك بالتخيير بين الأقل والأكثر، أو

يفتى على مبناه في قاعده جبران الشهره لضعف السند أو عدمه، والفقيه الذي لا يعتبر الشهره جابره وكاسره لا يرى أنّ هذه الروايه معتبره، ولكن السؤال هو: هل أنّ صاحب ملكه الاجتهاد في هذه الموارد يجب عليه تحصيل الحجّه ويستتبط الحكم الشرعي بنفسه، أو يجوز له رجوع إلى مجتهد آخر ويقلده في هذه المسأله؟

النتيجه: إنّ رجوع الفقيه إلى فقيه آخر في زمان حضور الأئمه عليهم السلام يختلف عن زمان الغيبه، ففي زمان الحضور يكون المرجع هو الإمام وكلام الإمام، فعندما يراجع فقيه إلى فقيه آخر في مسأله شرعيه فإنما يرجع إلى كلام الإمام لا إلى الفهم الحدسي والفهم الاجتهادي لذلك الفقيه الآخر، وأمّا في زمان الغيبه فعندما يرجع المقلد للفقيه فيقلده في مسأله معينه ولكي يفهم ويحصل على الحكم الشرعي فإنّ مثل هذا التقليد للمجتهد في زمان الغيبه إنّما هو من أجل الحصول على رأيه واجتهاده، وعليه فالقادر على استنباط الحكم الشرعي والواجد لملكه الاجتهاد لا يجوز له التقليد ويجب عليه استنباط الحكم الشرعي بنفسه أو العمل بالاحتياط، لأنّه أولاً: إنّ أدله جواز التقليد وهي رجوع الجاهل إلى العالم،

لا تشمل الواجد لملكه الاجتهاد القادر على الاستنباط.

ثانياً: على فرض الشك في هذا الأمر أى الشك في حجّيه قول المجتهد بالفعل للمجتهد بالقوّه الواجد لملكه الاجتهاد، فنفس هذا الشك في الحجّيه يكفي لإثبات عدم حجّيه ذلك الفقيه لهذا الفقيه بالقوّه القادر على الاستنباط.

إذن، تحصل ممّا تقدّم أنّه بمقتضى أدله جواز التقليد وبمقتضى العقل وبمقتضى السيره العقلائيه، لا يجوز للواجد لملكه الاجتهاد والاستنباط تقليد المجتهد بالفعل.

رجوع العامي إلى واجد الملكه:

وعكس هذه المسأله مطروح أيضاً وهو: هل يجوز للآخرين من العوام تقليد الواجد لملكه الاستنباط والقادر على استنباط الحكم الشرعي، ولكنّه لم يستنبط بالفعل أو لا؟

الجواب: بالنفي، فمادام الواجد لملكه الاستنباط لم يستنبط للحكم الشرعي فعلاً فلا يجوز له للآخرين تقليد، لأنّ موضوع الحجّيه لا يتوفر في قول الواجد للملكه، فموضوع حجّيه قوله على الآخرين من المقلّدين فيما إذا استنبط الحكم الشرعي عملاً ولو مجرد استنباط مسأله واحده، حيث يتحقق مسأله حجّيه قوله على الآخرين، وحينئذٍ يمكنهم تقليد هذا الشخص الذي استنبط الحكم الشرعي في هذه المسأله، لأنّ موضوع حجّيه قوله يتحقق في استنباطه الفعلي للحكم لشرعي.

انصراف أدله جواز التقليد:

إنّ قلت: إنّ الأدله اللفظيه على جواز التقليد كآيه النفر وآيه الذكر، منصرف عن جواز التقليد للشخص الذي استنبط الحكم في مسائل معدوده، لأنّ عنوان الفقيه والتفقه وعنوان: عرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا ينطبق على المجتهد المطلق والمجتهد بالفعل الذي يستنبط الأحكام الشرعيه لعامه المسائل، وأمّا الشخص الذي استنبط الحكم الشرعي في مسأله واحده أو مسائل معدوده فلا ينطبق عليه عنوان الفقيه

فى الدين وعنوان العارف بالأحكام، وعليه فإنّ الأدله اللفظيه لجواز التقليد لا تشمل المجتهد الواجد للملكه الذى استنبط الحكم فى مسأله واحده.

الجواب: أولاً: إنّ آيه النفر لا يستفاد منها أنّ عنوان الفقيه هو الموضوع، وبعباره أخرى: إنّ هذه الآيه المباركه وكذلك ما ورد فى الروايات من عنوان الفقيه وعنوان العارف بالأحكام وعنوان الناظر إلى الحلال والحرام، غير مقيده بحدّ خاص وأن تحقق هذه العناوين مشروط بحصول وتحقيق الاجتهاد المطلق واستنباط جميع الأحكام، فمثل هذا الشرط والحد غير موجود فى هذه النصوص لتحقيق تلك العناوين، فتلك العناوين مطلقه وتشمل المجتهد المطلق الذى يستنبط جميع الأحكام بالفعل وكذلك تشمل الواجد لملكه الاستنباط وقد استنبط مسائل محدوده فقط ولم تيسر له الفرصه لاستنباط جميع المسائل.

النتيجه: أنّ آيه النفر المباركه لم تشترط شرطاً لعنوان التفقه والفقيه، وليس موضوعها عنوان الفقيه، إنّما الموضوع فى هذه الآيه هو المتفقه فى الدين والعالم بحكم الدين، وحينئذ يجب على هذا الشخص بيان ما عرفه من الفقه للناس، وعلى هذا الأساس فالمجتهد المتجزى والشخص الواجد للاستنباط والذى استنبط بعض المسائل المحدوده بالفعل يدخلان فى مفهوم آيه النفر.

ثانياً: إنّ الفهم العرفى للشخص القادر على استنباط الأحكام ويمكنه فى الجملة استنباط الشرعى يطلق عليه عنوان العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام، والفقيه فى الدين، وعندما يرى العرف صدق عنوان الفقيه فى الدين عليه فإنّ أدله جواز التقليد وآيه النفر وكذلك الروايات التى تقرر ارجاع الجاهل إلى العالم، كلها وارده فى هذا الفرض، وتشمل مثل هذا الشخص.

ثالثاً: إنّ الشخص العالم بجميع الأحكام الإلهيه والذى يستنبط جميع أحكام الدين بالفعل ويعلمها كلها هو النبى والإمام المعصوم عليه السلام فقط ولا غير، فالإنسان العادى غير المعصوم مهما وصل فى درجات الكمال العلمى والاجتهاد فإنّه لا يعلم بجميع الأحكام فعلاً وليس عارفاً بالأحكام الإلهيه بالفعل، وعليه فإنّ جعل الحاكميه للمجتهد ولزوم الرجوع إلى العارف بالحلال والحرام يستلزم اللغويه على هذا الفرض، لأنّه لا يوجد أحد غير المعصوم عالم بجميع الأحكام الإلهيه وبالفعل.

رابعاً: على فرض أنّ عنوان الفقيه فى الدين وعنوان العارف بالأحكام الإلهيه وعنوان الناظر الحلال والحرام فى الدين يصدق فقط على المجتهد

المطلق الشخص الذى يستنبط جميع الأحكام بالفعل، فإنَّ معرفه هذا الشخص الذى يعرف جميع الأحكام ويستنبطها بالفعل عسيره على المقلد ويستلزم التعرف عليه الحرج، فالمقلد غير قادر على تعيين وتشخيص أنَّ هذا المجتهد عارف فعلاً. بجميع الأحكام ومجتهد مطلق وأنه يستنبط الأحكام بالفعل.

النتيجة: أنَّ الأدله اللفظيه لجواز التقليد غير منصرفه عن جواز تقليد الواجد لملكه الاستنباط للأحكام الشرعيه الذى يستنبط بعض المسائل المعدوده.

وهكذا فى سيره العقلاء، فالشخص الواجد لملكه الاستنباط ويستنبط مسائل معدوده فى نظر العقلاء له القابليه على الرجوع إليه، مثلاً فى نظر العرف إذا استنبط طبيب معين ألف مسأله طبيه فإنه يصدق عليه طبيب بالفعل، وإذا استنبط طبيب آخر واجد لملكه الطبابه بعض المسائل المعدوده وكان له علم بها ولكنه لا يعلم بجميع المسائل الطبيه بالفعل فإنَّ سيره العقلاء فى هذا المورد تقضى بالرجوع إلى الطبيب الحاذق ولو فى بعض المسائل المحدوده، فبالرغم من عدم صدق عنوان الطبابه والطبيب فى حقّه ولكنه فى هذه المسائل المعدوده دقيق النظر، ولهذا فإنَّ سيره العقلاء تقضى بجواز الرجوع إليه للعلاج.

إن قلت: إنَّ سيره العقلاء إنما تكون حجّه فيما إذا لم يتم الردع عنها من قبل الشارع، ولكن فى المقام فإنَّ الأدله اللفظيه على جواز التقليد وآيه نفر وآيه الذكر وروايه الناظر إلى الحلال والحرام تنطبق على الفقيه المطلق بالفعل لا- على من يقدر على استنباط بعض المسائل، ولذلك فإنَّ الأدله اللفظيه لجواز التقليد رادعه عن هذه السيره.

الجواب: تقدّم أنَّ الوارد فى لسان الأدله اللفظيه عنوان التفقه فى الدين والعارف بأحكام الحلال والحرام، وهو غير محدود بأن يعمل أو يستنبط الشخص جميع الأحكام الشرعيه، ثم إنَّ عنوان التفقه وعنوان الذكر وعنوان العارف بالأحكام الوارده فى لسان الأدله اللفظيه مطلق وقابل للانطباق على المجتهد المطلق الذى يستنبط جميع الأحكام الشرعيه بالفعل وينطبق أيضا على الواجد لملكه الاستنباط الذى يستنبط بعض المسائل المعدوده فعلاً، إذن فعنوان الفقيه فى الدين والعالم بالأحكام

والناظر إلى الحلال والحرام أعم ممّن يستنبط جميع الأحكام أو بعضها،

وعلى هذا الأساس فإن الأدلة اللفظية لجواز التقليد غير رادعه عن سيره العقلاء، ونكتشف من عدم الردع حججه سيره العقلاء هذه شرعا في هذا المورد.

النتيجة: إن تقليد صاحب ملكه الاجتهاد جائز، غايه الأمر بالشروط التي سيأتي ذكرها إن شاء الله في بحث شروط الاجتهاد، وفعلاً البحث في المقام التصوري لهذا الموضوع، وسيأتي البحث عن شروط جواز التقليد ومنها ما إذا كان المجتهد غير مطلق ولكن فتاواه لا تخالف فتوى الأعلّم، ولكن إذا كان رأيه في مسأله معينه مخالف لفتوى الأعلّم فإن مقتضى القاعده والاحتياط والرجوع إلى الأعلّم.

دوران الأمر بين التعيين والتخير:

كان البحث في جواز تقليد صاحب ملكه الاجتهاد فيما إذا استنبط الحكم الشرعي بالفعل ولو لبعض المسائل المعدوده، وقلنا بجواز الرجوع لصاحب ملكه الاجتهاد مع توفر شروط معينه، ومن هذه الشروط أن لا يكون رأيه في هذه المسأله مخالف لقول الأعلّم وإلا فينبغي الاحتياط في مورد الاختلاف مع فتوى الأعلّم، وطبعاً لا توجد لدينا روايه صريحه في مورد لزوم الرجوع إلى قول الأعلّم تعييناً، نعم ورد في الروايه المعروفه بمقبوله عمر بن حنظله وكذلك الروايه المشهوره «روايه أبي خديجه»

يسأل فيها الراوى الإمام عن الروايتين المتعارضتين وما هو التكليف في هذه الصوره، فيقول الإمام: «خذ بأعدلهم وأفقههما والأوثق حديثاً» (١).

وقد استدلل البعض بهذه الروايه لوجوب الرجوع إلى قول الأعلّم بمقتضى هذه الكلمه «أفقههما» ولكن هذه الروايه مع كونها من حيث السند مورد مناقشه فهي من حيث الدلاله تتعلق بباب القضاء والحكم بباب القضاء غير الحكم بباب الفتوى، وحتى من باب تنقيح المناط لا يمكن القول بوحده المناط في مورد باب القضاء وباب الفتوى، لأن المناط في باب القضاء فصل الخصومه ورفع النزاع، أما مناط الحكم في مورد الفتوى فهو والاستنباط الإخبار عن الحكم الإلهي وعندما يتعدد المناط فلا يمكن تسريه الحكم في باب القضاء إلى باب الفتوى من باب تنقيح المناط، غايه الأمر في دوران الأمر بين الرجوع لقول العالم مع

وجود قول الأعلّم، يتعين الرجوع إلى قول الأعلّم بلحاظ دوران الأمر بين أصاله التعيين والتخير، لأن قول الأعلّم مطلقاً حججه، أى أنه إذا كان قول العالم حججه في صوره الاختلاف فقول الأعلّم حججه أيضاً، وحينئذ تكون

الحججه تخيرييه في هذه الصوره، وعلى فرض أن قول العالم وقول الأعلّم كلاهما حججه فيكون قول الأعلّم حججه تخيرييه في مقابل حججه قول العالم، وإذا كان قول العالم مع وجود قول الأعلّم غير حججه، فكذلك في

ص: ١٧٠

هذه الصورة يكون قول الأعمى حجته تعينه.

النتيجة: أن قول الأعمى في مثل هذا المورد حجته مطلقاً وقول العالم مشكوك الحجته، وهنا احتمال أن قول العالم مع وجود مخالفه الأعمى غير حجته ونشك في حجته، ومقتضى القاعده عدم الحجته ولزوم الرجوع إلى قول الأعمى بمقتضى أصاله التعيين. إنما البحث في تصوير وصياغه أصاله التعيين.

إن أصاله التعيين يمكن تصويرها بنحوين:

النحو الأول: أن مقتضى الأصل العملى حرمة العمل بالظن، لأن الظن بالحكم ليس عله لتنجز الحكم، وإنما العله لتنجز الحكم هو العلم الوجدانى لا الظن، والظن ليس علماً وجدانياً ولا يقتضى الحجته، لأن الظن يقترن دائماً مع احتمال الخطأ والمخالفه للواقع وما كان مقترناً باحتمال خلاف الواقع واحتمال الخطأ لا يقتضى الحجته والتنجز، وعلى هذا الأساس فنسبه الظن إلى الحجته هو اللاقتضاء، فإذا قام دليل على اعتباره وحجته فسيكون الظن حجته بمقتضى الدليل الشرعى والتعبدى،

فإذا لم يكن لدينا دليل شرعى وتعبدى على حجته الظن فلا- يمكن القول إن الظن حجته لأن الظن عقلاً ليس عله للحجته ولا يقتضى الحجته، لأن مقتضى الحكم الأولى هو حرمة العمل بالظن كما ورد فى الآيه الشريفه:

«قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» (١) وكذلك بمقتضى الأصل اللفظى: (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّشَيْئًا...) (٢). وبمقتضى الأصل العملى والأصل العقلى أيضاً فإن الظن ليس بحجته، لأن الشك فى الحجته مساوق لعدم الحجته.

وأما مسأله حرمة العمل بالظن، فإن الظنون الخاصه التى قام الدليل على حجيتها واعتبارها خارجة عن هذا الحكم من قبيل الظن الحاصل من خبر العادل والثقة، والظن الحاصل من الآيات والروايات، فهذه من جمله الظنون الخارجة عن دائره حرمة العمل بالظن، وكذلك الظن

ص: ١٧١

١- سورة يونس، الآيه ٥٩.

٢- سورة يونس، الآيه ٣٦.

الحاصل من فتوى المجتهد لأنّ فتوى المجتهد طريق ظنّي وتعبدي للواقع، وحينئذٍ يكون الظنّ الحاصل من قول الأعلّم خارج أيضاً عن دائره حرمة العمل بالظنّ وذلك بمقتضى أدله حجّيه الفتوى، وأمّا الظنّ الحاصل من قول العالم مع وجود مخالفته لقول الأعلّم، فلا- نعلم هل أنّه خارج عن دائره حرمة العمل بالظنّ أو لا؟ ومقتضى القاعده عدم خروج مشكوك الحجّيه فهو ليس بحجّه.

النحو الثاني: هو أنّ اشتغال ذمّه الإنسان وذمّه المكلف بالتكليف الإلهي يقيني، ومقتضى هذا العلم الإجمالي بالتكليف الإلهي يستلزم فراغ الذمّه اليقيني حيث يجب على المكلف تفرغ ذمّه بواسطة امتثال التكليف الإلهي، والعمل بقول الأعلّم مفرغ لذمّه الإنسان، ولكن الرجوع إلى فتوى العالم مع وجود فتوى الأعلّم في هذه المسأله يبعث على الشك في فراغ الذمّه لوجود احتمال أن تكون فتوى العالم مع وجود فتوى الأعلّم غير

حجّه، وعندما لا- تكون حجّه فإنّ الرجوع إليه والعمل بفتواه لا يفرغ الذمّه، إذن فمقتضى القاعده في هذا المورد وفي دوران الأمر بين أصاله التعيين وأصاله التخيير فإنّ المتعين عقلاً هو حجّيه أصاله التعيين.

ولكن إذا لم تكن فتوى العالم في مسأله معينه مخالفه لفتوى الأعلّم، ففي هذه الصوره لا- مانع شرعاً وعقلاً من الرجوع لفتوى العالم المساويه والمماثله لفتوى الأعلّم، لأنّه إمّا أن تكون فتوى العالم حجّه تخييره ففي هذا الفرض فإنّ كلا الفتويين متساويين في المسأله ولا- اختلاف بينهما، والمكلف مخير بين الأخذ بقول العالم والأخذ بقول الأعلّم، لأنّ اطلاق دليل حجّيه الفتوى لا يشملها في صوره المماثله أو يقال إنّ العمل بقول العالم من مصاديق الحجّه في هذه الصوره، لأنّه في هذا المورد يكون قول الأعلّم حجّه عليه، وبما أنّ حجّه الأعلّم مساوق لنظر العالم في هذه المسأله فيجوز له الرجوع إلى العالم، لأنّ من مصاديق الحجّه، وعلى هذا الأساس فإنّ الواجد لملكه الاجتهاد إذا استنبط حكماً في مسأله معينه يجوز الرجوع إليه في هذه المسأله، غايه الأمر لا ينبغي أن تكون مخالفه لفتوى الأعلّم، وإلاّ فإن كانت مخالفه فتوى الأعلّم يدور الأمر بين أصاله التعيين وأصاله التخيير ومقتضى القاعده أصاله التعيين والرجوع لقول الأعلّم. ولكن إذا كان قول العالم مطابقاً للإحتياط وقول الأعلّم مخالفاً للإحتياط فهل يجب الرجوع إلى قول الأعلّم في هذه الصوره، أو إلى قول العالم الموافق للإحتياط؟ هذه المسأله مورد بحث وتأمّل.

النتيجة: في هذا المطاف أنّ المجتهد الواجد لملكه الاستنباط يكون قوله واستنباطه حجّة لنفسه وكذلك حجّة للآخرين الذين يقلّدونه في هذه المسائل مادامت فتواه غير مخالفه لفتوى الأعلّم.

المجتهد المطلق والمتجزى، المجتهد إمّا مجتهد مطلق بحيث يمكنه استنباط جميع الأحكام الشرعية من أدلّتها الشرعية والعقلية المعتره، أو مجتهد متجزى يستنبط بعض الأحكام الشرعية من الإمارات والأصول المعتره الشرعية والعقلية، هذا الموضوع أيضا يمكن البحث فيه من أربع جهات كما في تقسيم الاجتهاد من حيث الفعلية والملكية:

الجهة الأولى: من حيث تصوير إمكان وعدم إمكان الاجتهاد المطلق والاجتهاد المتجزى.

الجهة الثانية: البحث في حجّيه وعدم حجّيه قول المجتهد بالنسبه له ولمقلّديه.

الجهة الثالثة: البحث في نفوذ ولايته وعدم نفوذها.

الجهة الرابعة: البحث في نفوذ قضاء المجتهد وعدم نفوذ قضائه.

أمّا بالنسبه للجهة الأولى فإنّ المرحوم الآخوند ذكر في الكفايه تعريف المجتهد المطلق والمتجزى، فبالنسبه لتعريف المجتهد المطلق يقول بأنّه هو الشخص القادر على استنباط الأحكام الشرعية من الامارات والأصول المعتره شرعا وعقلا، بمعنى أنّ المجتهد المطلق هو الشخص

الذي يملك قدره على استنباط جميع الأحكام الشرعية مورد ابتلائه وابتلاء مقلّديه من أدله الأدله الأحكام، سواء الأدله الشرعية أم الأدله العقلية.

أمّا المجتهد المتجزى فهو الشخص القادر على استنباط بعض الأحكام الشرعية من الأدله والامارات والأصول المعتره الشرعية والعقلية، ثم يقول: هل أنّ الاجتهاد المطلق ممكن أو غير ممكن؟ يقول: إنّ الاجتهاد المطلق ممكن وكذلك واقع في الخارج، إذن البحث في الاجتهاد المطلق ليس من حيث وقوعه وعدم وقوعه، لأنّ إمكان وقوع الاجتهاد المطلق أمر مسلّم ومورد قبول (1).

إنّما الكلام في حكم الاجتهاد المطلق من حيث الحجّيه وعدم حجّيه له

ص: ١٧٣

ولمقلده ومن حيث نفوذ ولايته وعدم نفوذها، ومن حيث نفوذ قضائه وعدم نفوذه.

ولكن فى المقام يمكن المناقشه والقول بأن الاجتهاد المطلق غير ممكن، لأنه لا- أحد سوى الإمام المعصوم عليه السلام عالم بجميع الأحكام الإلهية فى أبواب الفقه المختلفه من العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات واستنباطها من الأدله الشرعيه والعقليه، والدليل على ذلك كلام المجتهدين أنفسهم فى رسالاتهم العمليه وكتبهم الفتوايه حيث إنهم فى الكثير من الموارد يتوقفون ويفتون بالاحتياط ومعنى ذلك أنهم لا- يعلمون بحكم هذه المسأله وإلا- فلو كانوا عالمين بالحكم الشرعى فلا وجه للتوقف والاحتياط.

الجواب: بالنسبه للاجتهاد المطلق تاره نقول بأن المجتهد ينبغى أن يستنبط جميع المسائل التى تتصل بحياه الفرد والمجتمع بالفعل فى جميع الموضوعات والفروع المترتبه عليها، وهذا العمل لا- يتيسر سوى للمعصوم عليه السلام، لأنّ أولاً، إنّ فروع المسائل وجزئياتها كثيره ومختلفه وغير

قابله للاستقصاء، بل إنّ بعض الفروع لا موضوع لها فعلاً فلا يمكن استنباط حكمها، والمراد من الاجتهاد المطلق هو أن تكون للشخص ملكه وقدره على الاجتهاد المطلق وهذه القدره والملكه هبه من الله تعالى لهذا المجتهد الذى يقدر على استنباط الحكم الشرعى عندما يسأل منه مسأله شرعيه ويقدر على استنباطها من الأدله المعتمبره الشرعيه والعقليه.

إذن فالمراد من المجتهد المطلق لا يعنى استنباط جميع الأحكام فعلاً وإلا فإنّ ذلك غير ميسور للإنسان العادى إلاّ بعنايه إلهيه، وبواسطه المعجزه وبطريقه غير طبيعيه وخارقه للعاده، وطبعاً فالإمكان الذاتى موجود إلاّ أنه خارج عن البحث. فالبحت هو أنّ العلم بجميع الأحكام الفروع والموضوعات الجزئيه بالفعل لا يتيسر للمجتهد عاده، إذن أولاً: أنّ المراد من المجتهد المطلق هو الشخص القادر على استنباط جميع الأحكام من أدلتها الشرعيه، لا أنه عالم بالفعل بجميع الأحكام.

ثانياً: أن تكون هذه قدره على استنباط جميع الأحكام مطلقه وغير محدوده للمجتهد المطلق، وما نرى من التردد لدى البعض في بيان الحكم والقول في المسأله بالاحتياط بمعنى أنه غير عالم بالحكم، وهذا المعنى لا

يتنافى مع الاجتهاد المطلق، لأنه عندما يقول بالتأمل والاحتياط في مسأله معينه يعنى أنه لا يعلم حكمها الواقعي في لوح الواقع، أو يفتى بالاحتياط في المسأله لأن الاماره النقليه والقاعده العقليه تقتضى التوقف والاحتياط.

النتيجه: أن الاجتهاد المطلق ممكن بذاته من جهه وممكن من حيث الوقوع من جهه أخرى ففي الواقع الخارجى يمكن القول بأن المحقق الأول، صاحب الشرائع، والعلامة الحلى، الشهيدين، وصاحب الجواهر، هؤلاء من جمله المجتهدين بشكل مطلق حيث يملكون قدره على استنباط جميع الأحكام الإلهيه من الامارات والأصول الشرعيه والعقليه، إذن فالاجتهاد المطلق بمعنى قدره على استنباط جميع الأحكام الفعلية من أدلتها الشرعيه والعقليه ممكن.

الحكم المترتب على المجتهد المطلق:

الجهه الثانيه: البحث في حكم المجتهد المطلق، فهل يجوز للمجتهد المطلق العمل برأيه، أو لا يجوز؟ وطبعاً الجواز هنا بالمعنى الأعم وما يقبل الجمع مع الوجوب.

الجواب: إن المجتهد المطلق يجب عليه العمل برأيه، لأنه عندما يكون عالماً بالمسأله فإن هذا العلم حجّه عليه سواء كان قوله مطابقاً لفتوى غيره أو مخالفاً، لأن قول الغير إذا كان مماثلاً لفتواه فالرجوع إلى الغير في فتواه لا وجه له وإذا كانت فتواه مخالفه لفتوى الغير فإنّ يحتمل أن يكون فتوى الغير مخالفه للواقع وخطأً، ففي هذه الصوره لا يعقل رجوع العالم إلى الجاهل والخاطيء، ورجوع العالم إلى الجاهل ممنوع شرعاً وعقلاً، أما رجوع الغير إليه فتاره يكون المجتهد المطلق انفتاحياً ويرى باب العلم والعلمى في زمن الغيبه مفتوحاً، وتاره يكون المجتهد المطلق انسدادياً ويعتقد بانسداد باب العلم والعلمى بالأحكام في زمن الغيبه.

الحكومه والكشف:

والمجتهد الانسدادى تاره يقول بالكشف في مورد حجيه الظنّ ويعتقد بأنّ هذا الظنّ بالحكم الشرعى كاشف عقلاً عن أنّ الشارع في ظرف انسداد باب العلم والعلمى يرى الحجيه للظن.

تاره يكون المجتهد الانسدادي قائلاً- بالحكمه، حيث يقول: لا علاقه لى بقول الشارع بأن الظن طريق إلى الواقع أو لا، ولكن عقلى يحكم بأنه فى ظرف الانسداد لا- سبيل لنا سوى العمل بالظن فى مقام امثال تكليف المولى، فالظن فى ظرف الانسداد يعمل عمل العلم، فكما أن العلم حجّه فى ظرف انفتاح باب العلم فكذلك الظن حجّه فى ظرف الانسداد، وكما أن العمل بالعلم مجزّ فالعمل بالظن مجزّ أيضا.

وتاره يرى المجتهد الانسدادي بأنّ نتيجه دليل الانسداد مطلقه فكل ظنّ حاصل فى ظرف الانسداد ومن أى سبب كان ومن أى شخص وفى أى مورد وفى أى مرتبه حصل الظنّ فهو حجّه.

وتاره أخرى بأنّ نتيجه دليل الانسداد مهمله وفى قوه الجزئيه وظنّ الانسدادي فى الجملة حجّه.

الفقيه الانفتاحى والانسدادي:

إذا كان المجتهد المطلق انفتاحيا فى هذه الصوره لا إشكال فى رجوع المقلد إليه وتقليده جائز لأنّ الدليل الشرعى قام على جواز رجوع الجاهل إلى عالم.

وإذا كان المجتهد المطلق انسداد فى جواز الرجوع إليه وتقليده تأمل، وفى ذلك يقول المرحوم الآخوند: إنّ تقليد المجتهد الانسدادي فى غايه الإشكال لأنّ الرجوع إليه ليس من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم، بل من قبيل رجوع الجاهل إلى الجاهل (1) ، لأنّه يعتقد بانسداد باب العلم والعلمى فى الأحكام ويقول: إنّ العقل يحكم بأنّ الله تعالى فى هذا العالم وضع أحكاما لعباده وفى ظرف الانسداد يجب العمل وفقا للظن بتلك الأحكام، وأمّا مؤدى ذلك الظنّ هل هو حكم الله أو ليس بحكم الله فلا أهميه له.

وظاهر كلام المرحوم الآخوند مطلق، أى أنّه مطلق من حيث شموله للمجتهد الانسدادي المطلق أو المتجزى وسواء كان أعلم أو عالم فتقليده غير جائز لأنّه بمثابة رجوع الجاهل إلى الجاهل، والمجتهد الانسدادي ليس عالما بالأحكام حتى يكون تقليده من باب رجوع الجاهل إلى العالم.

بيان ذلك: أنّ الدليل القائم على جواز التقليد إمّا من باب الأدله اللفظيه أو سيره العقلاء أو دليل الانسداد فجميع هذه الأدله أعم من الآيات والروايات وسيره العقلاء تقرر أنّ موضوع جواز التقليد هو رجوع الجاهل إلى العالم، وكما يستفاد ذلك من آيه النفر وآيه السؤال حيث تدلّ

ص: ١٧٦

على جواز الرجوع إلى الفقيه بالأحكام.

وهكذا ما يستفاد من مقبوله عمر بن حنظله في جواز الرجوع إلى الناظر إلى الحلال والحرام والعارف بالأحكام الإلهية وهذه العناوين لاتصدق على المجتهد الانسدادي لأنه حسب القاعده جاهل بالأحكام ويرى أنّ باب العلم والعلمى للأحكام مسدود.

وهكذا سيره العقلاء حيث إنّ موضوعها جواز رجوع غير الخبير إلى الخبير، وهذا لا يشمل جواز الرجوع إلى المجتهد لانسدادي لأنه ليس خبيراً بالأحكام الإلهية بل يعمل طبقاً لظنه وبحكم عقله ولو كان خلاف الواقع فهو عقلاً معذور.

النتيجه: إنّ أدله جواز التقليد قاصره عن إثبات حجّيه رأى مثل هذاالمجتهد، ودليل الإنسداد لا- يدلّ أيضاً على جواز تقليد المجتهدالانسدادى، لأنّ دليل الإنسداد إنّما يكون له وجه فيما إذا كانت مقدمات الانسداد تامه، ومقدمات الإنسداد للمقلّد الذى يمكنه تقليد المجتهدالانفتاحى غير تامه.

ومن هنا نستظهر أنّ أدله جواز التقليد أعم من الآيات والروايات وسيره العقلاء، قاصره عن إثبات حجّيه رأى المجتهد الانسدادي، لأنّ العناوين المأخوذه فى لسان هذه الأدله لا تصدق على جواز تقليد المجتهد الانسدادي، إلاّ أن يكون هناك دليل آخر يدلّ على جواز تقليده، وهذا الدليل إمّا أن يكون دليل الانسداد أو الاجماع، أمّا دليل الانسداد فهو تام بالنسبه للمجتهد الانسدادي نفسه فى صورته أن تكون مقدمات الانسداد تامه، و لكنّ هذا المقدمات غير تامه للمقلّد، لوجود المجتهدالانفتاحى وإمكان تقليده، فحيث لا يكون باب العلم بالأحكام والطرق الفصل الخامس:

للوابع مسدودا أمام المقلّد.

أمّا الإجماع فواضح حيث لا- يوجد إجماع فى مورد جواز تقليدالمجتهد الانسدادي، لأنّ مسأله الانسداد تعتبر من المسائل المستحدثه

التي ورد البحث فيها في القرن الأخير، ولم تكن في العصور القديمه ولم يكن هناك اتفاق بين العلماء والاصحاب في هذه المسأله بحيث نقول بوجود إجماع واتفاق لدى العلماء يدل على جواز تقليد المجتهد الانسدادي.

أمّا إذا كان هناك دليل آخر للمقلد بحيث يمكن أن تكون مقدمات الانسداد تامه في حقه فبحسب دليل الانسداد يجوز له تقليد المجتهد الانسدادي.

مقدمات الانسداد:

إنّ مقدمات الانسداد مؤلفه من خمس مقدمات:

المقدّمه الأولى: أنّ كل مكلف له علم إجمالي بصدور أحكام شرعيه للناس في هذا العالم وأنّ الإنسان ليس كالحوانات والبهائم يعيش بدون تكليف وحكم شرعي من قبل الله تعالى، لأنّ الإنسان يملك جوهره العقل، والعقل يرى نفسه مسؤولاً أمام مولاه الحقيقي وملزماً بطاعه قوانينه ودستوراته، ولذلك نرى أنّ الإمام على عليه السلام يقول في نهج البلاغه في باب فلسفه بعثه الأنبياء: «إنّ الله تعالى بعث الأنبياء للبشر ليثيروا فيهم دفائن العقول»^(١) الإنسان يتحرك بنور العقل إلى أن يصل إلى مرحله ساميه في مسيره التكامل المعنوي.

وبيان آخر: ورد أيضاً عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام قال: «رحم الله امرء علم من أين وفي أين وإلى أين»^(٢)، وعلى سبيل المثال إذا جاء شخص وأخبرك بأنّ في خزانتك كثر فلانك ستفرح كثيراً، وهكذا الحال في فلسفه بعث الأنبياء حيث يذكر الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنّ الأنبياء بعثوا الهدايه للناس واطهار الكنوز الإلهيه الخفيه في ذاتهم، فالعقل البشري يسير في طريق التكامل والقرب من الله تعالى ونيل السعاده البشريه ولكنّ البشريه لم تدرك هذا المعنى.

على أيّه حال إنّ العقل يرى نفسه مسؤولاً أمام المولى الحقيقي سبحانه وتعالى، وبتعبير آخر أنّ العقل يخلق هذه المسؤوليه للإنسان وأنّه يجب

ص: ١٧٨

١- نهج البلاغه، الخطبه ١.

٢- الاسفار، ج ٧.

عليه اطاعه تكاليف المولى، إذن فطبقاً لهذه المقدمه فإنّ كل إنسان بمقتضى فهمه الفطرى والعقلى يعتقد بوجود أحكام شرعيه إلهيه وأنّ الإنسان مسؤول بامثال هذه الأحكام الشرعيه والتكاليف واطاعتها وأنّ مخالفتها تعتبر ظلماً بحق المولى، الظلم مستحق للعقاب شرعاً وعقلاً.

المقدمه الثانيه: إنّ الأحكام الإلهيه ليست لغوا ولا فائده فيها، فعندما يضع الله تعالى التكاليف والذسائير للبشر إذن، فيجب على المكلف امتثال هذه التكاليف والأحكام الإلهيه.

المقدمه الثالثه: أنّ باب العلم والعلمى لهذه الأحكام مسدود لمن يقول بالانسداد، أما انسداد باب العلم فلا أنّ الإمام المعصوم غير حاضر ونحن نعيش عصر الغيبه الكبرى وعصر الظلمات الممتده والطويله وليس لنا سبيل للتوصل إلى المعصوم لنستقى منه الأحكام الشرعيه الواقعيه، وأما انسداد باب العلمى والاماره من باب الظنّ الخاص مثل حجّيه خبر الواحد وحجّيه الإجماع والشهره وحجّيه ظواهر الآيات والروايات، فإنّ هذا الطريق غير تام لمن يقول بالانسداد، وأدله حجّيه خبر الواحد كفهوم آيه

النبا أو سيره العقلاء أو الآيات والروايات فإنّ دلالتها على إثبات حجّيه خبر الواحد غير تامه، فعليه فإنّ باب العلمى أيضا مسدود إلى الواقع.

المقدمه الرابعه: إنّ العمل بالاحتياط إمّا أن يكون حرجياً أو مخللاً بنظام المعاش والمعاد، فمن يعمل بالاحتياط فى أنّ هذا الطعام الموجود فى السوق أو هذا اللحم الموجود لدى القصاب هل هو مذبوح بالطريقه الشرعيه أم لا؟ فإذا أراد العمل بالاحتياط فلا ينبغى له أن يشتري هذا اللحم، أو بالنسبه إلى اللباس فى السوق حيث يحتمل أنّ هذا القماش من جملة الأموال المسروقه أو الغصبيه أو لم يؤد صاحبه خمسه، فالتصرف فى هذا اللباس وشراءه لا يجوز حينئذٍ، فلو أراد العمل بالاحتياط فيجب عليه اجتناب هذا اللباس والقماش، وهكذا بالنسبه لسائر الموارد كالحبزو اللبن وغيرها فإنّ المكلف يحتمل مثلاً أنّ هذا اللبن نجس، فإذا أراد العمل بالاحتياط فيجب عليه اجتنابه وهذا الاحتياط والاجتناب إمّا أن يكون حرجياً عليه أو مخللاً بالحياه، ونعلم أنّ الشارع قد رفع العسر والحرج عن عباده ولا- يريد لهم اخلال النظام فى المجتمع بأن يعيش الناس فى حاله الإرباك والخلل فى معاشهم ومعادهم، فمثل هذا العمل

منهى من الشارع.

وأما العمل بأصالة البراءة فإنَّ يستلزم الخروج من الدين، فإذا شككت بأنَّ هذا الماء نجس أم لا، فمقتضى أصالة الطهاره أنه طاهر وليس بنجس، وإذا شككت بأنَّ هذا العمل واجب أو غير واجب، فهناك شك في التكليف والأصل عدم الوجوب وهكذا في جميع الموارد الأخرى، فإذا أرادنا

العمل بأصالة البراءة في جميع هذه الموارد فيستلزم الخروج من الدين.

إذن فالمقدمه الرابعه تقرر أنّ العمل بالاحتياط غير ممكن لأنّه إمّا أن يكون حرجيا أو مخالفاً بالمعاش والمعاد، ولا يجوز العمل بأصالة البراءة اطلاقاً لأنّه يستلزم الخروج من الدين.

المقدمه الخامسه: إذا عمل المكلف في هذه الموارد بالشك والوهم بالحكم الشرعى، أى أنه عمل بالحكم المشكوك أو المتوهم لا المظنون فإنه ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً.

وعندما تتم هذه المقدمات الخمسه للإنسداد على المكلف فحينئذ يتعين عليه عقلاً العمل بالظنّ الانسدادى فى مورد الأحكام، فإذا حصل لديه ظنّ من خبر الواحد أو ظن مطلق من ظاهر الكتاب أو من الإجماع المنقول أو من الشهره أو من غيرها من الأسباب الأخرى فإنّ العقل يحكم هنا وبسبب انسداد جميع الأبواب الشرعيه للتوصل إلى الحكم الشرعى فلا سبيل أمامك سوى العمل بظنّك.

وطبعاً يمكن القول أنّ مقدمات الانسداد ربّما تكون تامه للمجتهد نفسه، ولكنّ مقدمات الانسداد للمقلد غير تامه وذلك مع وجود المجتهد الانفتاحى، وعندما يكون هناك مجتهداً انفتاحى فإنّ باب العلمى غير مسدود على المقلد لأمكان تقليد المجتهد الانفتاحى، ودليل الانسداد لا يدلّ حينئذ على جواز تقليد الانسدادى.

أضف إلى ذلك أنّ المقلد حتى لو كان الاحتياط حرجياً بالنسبه له فإنّ الاحتياط ممكن ولا يصل إلى مرتبه الاخلال بنظام المعاش والمعاد، وإلا فلو وصل الاحتياط إلى درجه الاخلال فإنّ مثل هذا الاحتياط منهى عنه شرعاً، ولكن فى ذات الوقت ومع وجود الحرج فى الاحتياط إلاّ أنّه لاتصل النوبه إلى تقليد المجتهد الانسدادى، لأنّه ذكرنا فى المقدمه الرابعه بأنّ أحد مقدمات الانسداد هو أن لا يكون العمل بالاحتياط ممكناً

للمقلد، وهذا يعنى أنه إذا كان العمل بالاحتياط ممكنا فلا تصل النوبه إلى القول بجواز تقليد المجتهد الانسدادي.

النتيجه: إن أدله جواز التقليد بأجمعها من الآيات والروايات وسيره العقلاء وكذلك الأدله الخارجيه الأخرى من الإجماع ونفس دليل الانسداد، قاصره عن إثبات جواز تقليد المجتهد الانسدادي ولا يمكن القول على أساس هذه الأدله بجواز تقليد المجتهد الانسدادي كما يستفاد ذلك من كلام الآخوند الخراساني رحمه الله .

إلا أن الالتزام العملي بكلام الآخوند في مقام الفتوى مشكل جداً ولا يمكن القول بأن هذه الأدله لا تشمل جواز تقليد المجتهد الانسدادي، مثلاً الميرزا القمي بمكانته العلميه العظيمة من القائلين بالانسداد، فهل يمكن القول إن الميرزا القمي مع تبحره الواسع في علم الأصول والفقه والعلوم الأخرى أنه جاهل وأن أدله جواز التقليد لا تشمل تقليده ولا يجوز رجوع العوام إليه وأن تقليده من قبيل رجوع الجاهل إلى الجاهل، وأن المجتهد الانفتاحي الذي يستنبط مسائل معدوده هو عالم وبالتالي يجوز تقليد العوام له وأن أدله جواز التقليد تشمله لأن تقليده يكون من باب رجوع الجاهل إلى العالم. فمثل هذا الكلام لا يمكن الالتزام به، ومن هنا فإن المرحوم الكمباني يقول بجواز تقليد المجتهد الانسدادي.

نظريه المرحوم الكمباني رحمه الله :

ويذكر المرحوم الكمباني في هذا المجال كلام على خلاف كلام الآخوند رحمه الله ، يقول: إن المجتهد الانسدادي عالم بالأحكام ويجوز تقليده.

ودليله على هذا المدعى أن العلم أعم من معرفه بالحكم الواقعي وقيام الحجّه عليه، كما ورد في لسان الروايات والنصوص، من أن معرفه بالأحكام ترتبط بظاهر النصوص والروايات لا بفهم الواقع، يقول الإمام عليه السلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا»، إذن ليس هناك

بحسب المتعارف إلا- الاستفاده من ظاهر الكتاب وظاهر كلامهم عليهم السلام مع وضوح أن حجّيه الظاهر ببناء العرف ليس بمعنى جعل الحكم المماثل حتى يتحقق هناك العلم الحقيقي بالحكم الفعلي (1).

وهذا يعنى أنكم إذا عرفتم بمعاني النصوص الوارده فإنكم أفقه الناس وأعلم الناس وظاهر هذا الكلام يدلّ على المعذريه والمنجزيه في مقام احتجاج المولى والعبد لا أنه يدلّ على كشف الواقع، فالشخص الذي يعلم بالحكم الإلهي من ظاهر الكتاب والسنة فإن كان مطابقا للواقع فهو منجز في حقه وإن كان مخالفا للواقع فهو معذر.

ص: ١٨١

النتيجة: إنَّ الروايات الشريفة تدلُّ على كفايه فهم ظاهر الكلام في مقام الاحتجاج بين الموالى والعبيد، ومعناه أنَّ الإنسان إذا استفاد حكماً من ظاهر كلام المولى وكان هذا الحكم خلاف الواقع فإنَّه بإمكانه في مقام الاحتجاج مع المولى أن يستدل بفهمه لظاهر كلام المولى فإن كان مخالف للواقع فهو معذر له لأنَّه عمل بظاهر كلام المولى، وهذا العمل يعتبر عملاً بالحجَّة من المولى، وظاهر الروايات لا يدلُّ على كشف الواقع حتى يقال إنَّ هذه الروايات إنَّما تكون حجَّة لأنها كاشفة عن الواقع. لأنَّ الدليل على حجَّية الروايات وحجَّية الظاهر هو سيره العقلاء، وسيره العقلاء في مورد الأخبار والروايات لا تكون من باب جعل الحكم المماثل للواقع حتى يقال إنَّ سيره العقلاء ترى حجَّية ظاهر كلام المولى من باب جعل الحكم المماثل للواقع وأنَّ المكلف حينئذٍ سيكون عالماً بالواقع، كلاً- فإنَّ سيره العقلاء ترى بأنَّ ظاهر كلام المولى حجَّية من باب الاحتجاج والعذر عند المولى والشخص الذى لا يمثل ظاهر كلام المولى فإنَّه عقلاً يستحق المؤاخذة والعقوبة كما أنَّ المقرَّ يحاكم بظاهر إقراره، وكذلك فإنَّ أدله جواز التقليد فأيه السوءال لا تدلُّ على أنَّه يجب عليكم سوءال أهل الذكركى تعلموا بالواقع، فالآية الشريفة تدلُّ على وجوب السوءال فيما لا تعلمون لتصلوا على العلم بالجواب من أهل الذكركى.

على أية الحال فالمستفاد من سيره العقلاء والآيات والروايات - على حدِّ تعبير المرحوم الكمبانى - أنَّ الشخص الذى يستوحى الحكم الشرعى من هذه الأدله فهو عالم بالحجَّة الإلهية، والعالم بالحجَّة الإلهية يملك الحجَّة فى ذلك الحكم وعالم بالحكم وفقهه، وعندما يكون عالماً بالحجَّة وعالماً بالحكم فيجوز تقليده، والمجتهد الانسدادى عالم بالحجَّة وعالم بظاهر الآيات والروايات ولذلك يجوز تقليده.

نقد ومناقشه

أولاً: الإشكال الوارد على هذا الكلام أنَّ سيره العقلاء لا تدلُّ على جعل الحكم المماثل فى مورد ظاهر الكلام والعمل بخبر الثقة وبالتالي لا تفضى

إلى العلم بالأحكام، أمّا قوله بأن سيره العقلاء، بالنسبة للفهم ظاهر الكلام وبالنسبة لدلاله خبر الثقة، تدلّ على جعل المنجزيه والمعدريه ولا تدلّ على الكاشفيه والطريقيه على الواقع، فغير صحيح، بل إنّ العقلاء فى مورد

الظواهر وخبر الثقة يعتبرون الكاشفيه والطريقيه للواقع، فظاهر كلام الإمام عندما يقول: تجب صلاه الجمعة فى زمان الغيبه، كاشف عن الواقع وطريق للكشف عن الحكم الواقعي، وعندما تقوم سيره العقلاء فى موردظاهر كلام المولى وفى خبر الثقة على جعل الكاشفيه والطريقيه للواقع فحينئذ يمكن القول بصحّه الاحتجاج والموءاخذه.

ثانياً: بالنسبة للعمل بظاهر كلام المولى والعمل بأخبار الثقة فإن ارتكازالعقلاء لا يقوم على أساس التعبد المحض، ففى هذه الموارد يكون ارتكازالعقلاء نابعاً من الفطره العقلائيه كما فى مورد قبح العقاب بلا بيان وأن

صحّه العقاب يتوقف على صحّه وجود البيان ووجود الحجّه والبيان من المولى للعبد قبل الموءاخذه والاحتجاج، ثم إنّ العبد إذا خالف ذلك البيان فتكون موءاخذته صحيحه كما تشير إلى ذلك الآيه الشريفه: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (١) والشاهد على أنّ ظواهر كلام المولى تدلّ على الكاشفيه والطريقيه للواقع ما ورد فى الروايات حيث يسأل الراوى الإمام: هل يونس بن عبدالرحمن ثقّه حتّى آخذ منه معالم ديني؟

فيجب الإمام: ثقّه، فخذ منه معالم دينك. ومعنى الأخذ هنا يدلّ على أنّ الكلام كاشف عن الواقع، لا أنّ معنى هذا الكلام أنّ وجوب أخذ معالم الدين من يونس بن عبدالرحمن الثقّه يعنى صحّه الاحتجاج والموءاخذه فقط، وكذلك بالنسبه للروايات الدالّه على جواز التقليد مثل مقبوله عمر بن حنظله، بالرغم من أن هذه الروايه وارده فى مورد القضاء كما سيأتى البحث عن ذلك فى محله وأنّ التمسك بجواز التقليد بهذه الروايه مشكل، فإنّ هذه الروايه تقول: «عن عمر بن حنظله عن أبى عبداللّه عليه السلام ...

قال:

«ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنى قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا ردٌّ...» (٢).

وكذلك يسأل الراوى الإمام عليه السلام عن الحكمين المتعارضيين فى واقعه واحده ويقول: فما تكليفنا؟ يقول الإمام: «من عرف أحكامنا ونظر فى حلالنا وحرامنا فأنى جعلته عليكم حاكماً» (٣)، فهذا الكلام من الإمام يدلّ على أنّ

ص: ١٨٣

١- سوره بنى إسرائيل: الآيه ١٥.

٢- وسائل الشيعة: ج ١٨ باب ١١ حديث ١ أبواب صفات القاضى.

٣- المصدر السابق، ص ٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ١.

الكلام الناظر للحلال والحرام وللحكم الشرعى طريق إلى الواقع وطريق للكشف عن الحكم الإلهى لا- أن مفاده أن رجوع المكلف إليه من أجل صحه الاحتجاج وبالتالي عدم الموءاخذه.

مضافاً إلى أن كلام المرحوم الكمباني مخالف لظاهر آيه السوءال، فالآيه تقول: (فَسْءَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (١) حيث توجد ثلاثه عناصر فى

هذه الآيه : السائل، المسوءول عنه، المسوءول. فالسائل هو الراوى، أى الشخص الجاهل بالأحكام، والمسوءول عنه الحكم، سواءً كان الحكم حكماً شرعياً أو موضوعاً خارجياً وواقعه معينه.

وأما المسوءول فهو الإمام، أو على حدّ تعبير البعض ومن خلال التأويل وتنقيح المناط أن الآيه الشريفه تشمل العالم غير المعصوم أيضاً وتقول أن المسوءول هو العالم، إذن فالسائل هو الراوى والمسوءول عنه هو الحكم والواقعه، والمسوءول هو العالم، والآيه المباركه تدلّ بظاهرها على أنكم يجب عليكم أن تسألوا عن الأمور التى لا تعلمون بها من العالم لكى تحصلوا على العلم بالمسوءول عنه، فالآيه لا تدلّ على لزوم السوءال لمجرد عدم الموءاخذه وصحه الاحتجاج دون الكشف والعلم بالواقع.

وكذلك فإنّ سياق الآيه الشريفه وارد فى مسأله نبوه نبي الإسلام صلى الله عليه و آله حيث تقرر أنّه يجب على عوام اليهود و عوام أهل الكتاب إذا لم يتعرفوا على رساله نبي الإسلام صلى الله عليه و آله أن يسألوا من علماءهم عن ذلك، وطبعاً فإنّ هذا الكلام محل تأمل وعليكم بالرجوع إلى المجلد الثانى من مقدّمه التفسير التحليلى للقرآن الكريم حيث ذكرنا هناك بالنسبه للآيه الشريفه إنّ مصداق أهل الذكر منحصر بالأئمّه المعصومين عليهم السلام، لأنّ معنى الذكر لايعنى العلم، سواء فى اللغه أو فى الاصطلاح والاستدلال، فمعنى العلم يختلف عن معنى الذكر، والآيه الكريمه لم تقل: فسألوا أهل العلم، حتّى يمكن الاستدلال فى هذه الآيه الشريفه لإثبات حجّيه قول الفقيه الذى هو مصداق أهل العلم. بل قالت: «فَسْءَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ومصداق

ص: ١٨٤

أهل الذكر في الآيه الشريفه منحصر بالأئمه المعصومين عليهم السلام ، ولا تنطبق على غير المعصوم. المهم أن البعض ذهب في تفسيره لهذه الآيه المباركه بأن المقصود منها أهل الكتاب ووجوب السؤال من علمائهم عن نبي الإسلام صلى الله عليه وآله كما ورد ذكره في التوراه والانجيل، فعلى فرض أن شأن نزول الآيه الشريفه هو ما يتصل بالنبوه والسؤال من علماء اليهود الذين يجدون علامات النبي في التوراه والانجيل، وبالتالي نبين منهم علائم النبوه، فعلى هذا الأساس فإن الآيه المباركه لا تدلُّ لا بحسب الظاهر ولا بحسب السياق على جعل المعذريه وصحّه الاحتجاج، إذن فالسؤال في الآيه الشريفه: «فَسْـَـوَأَ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» يعتبر مقدّمه للعلم بالحكم الإلهي لا أن الآيه الشريفه تدلُّ على أن السؤال من أجل جعل المنجزيه والمعذريه بالواقع، وهكذا نرى أن كلام المرحوم الكمباني يواجه هذا النقد والمناقشه في المقام.

إلى هنا رأينا أن كلام المرحوم الآخوند صاحب الكفايه باقٍ على قوته وأن تقليد المجتهد الانسدادي غير جائز.

وكذلك ما ورد في الروايه الصحيحه الوارده في أصول الكافي عن أبي جعفر الإمام محمّد الباقر عليه السلام حيث يقول للراوى: «أنّ عليكم التوقف فيما لا تعلمون به والرجوع إلينا لتعلموا بالحكم الإلهي وتعرفوا الحقّ».

المهم أن المجتهد يجب عليه استفراغ الوسع في فهم واستنباط الحكم الشرعي من أدلته ويحكم بمقتضى الدليل والحجّه، وحينئذٍ إذا كنّا نستند في أدله جواز التقليد إلى سيره العقلاء، فإن مقتضى هذه السيره في مورد

الأحكام هو تحصيل الحجّه، من قبيل موارد وظائف المولى والعبيد حيث يقول المولى للعبد: إننى أقمت عليك الحجّه وبيّنت لك الحكم فلماذا عصيت الأمر؟ والعبد بدوره يحتجّ عند المولى بأنه عمل بالحجّه الواصله من المولى فلو كانت مخالفه للواقع فهو معذور لأنّ المولى لم يبيّن الواقع وما نحن فيه من هذا القبيل، فبالنسبه للتقليد فإن سيره العقلاء تقرر الأخذ بالحجّه ممّن يكون أدري وأقوى على إقامه الحجّه.

النتيجه: أنّ وظيفه المجتهد، العمل والحكم بمقتضى الدليل والحجّه، ووظيفه المقلد الأخذ بالحجّه من الأقوى والأعلم، سواءً كان هذا الأقوى

والأعلم انفتاحياً أو انسدادياً، وأما في صورته عدم كون المجتهد أعلماً في حال اختلاف المجتهدين ووتساويهم في الحكم والعلم فهنا مورد التخيير بالإجماع، وان لم يكن هناك إجماع على هذه المسألة فإن مقتضى القاعدة هو الاحتياط وان يعمل المقلد بالاحتياط في هذا المورد.

وأما بالنسبة للأدلة اللفظية على جواز التقليد كآية النفر وآية السوءال والروايات الواردة في هذا الشأن فإن موضوع جواز التقليد من الأدلة اللفظية هو العارف والفقهاء بالأحكام والفقهاء بمعالم الدين، فهذه العناوين، أي عنوان العالم بالأحكام والفقهاء بمعالم الدين لا تنطبق على المجتهد الانسدادي، كما ذكر ذلك المرحوم الآخوند في كلامه وذكر ذلك أيضاً في مصباح الأصول.

وإشكال الكمباني رحمه الله على الآخوند رحمه الله هو قوله: إن إطلاق العالم والفقهاء على الشخص الواحد للملكه منجز ومعدر في مورد الأحكام وينطبق عليه. يردُّ عليه: هناك فرق بين العالم بالحجّة على الحكم الشرعي وبين العارف والعالم بنفس الحكم الشرعي، والمجتهد الانسدادي عالم بالحجّة على الحكم لا أنه عالم بالحكم، لأنّ المجتهد الانسدادي يرى بأن باب العلم والعلمى في الأحكام مسدود، وحينئذ لا يمكن إطلاق كلمه العارف والعالم بالحكم على العالم بالحجّة على الحكم، وعلى هذا الأساس إذا قلنا بأن الظنّ الانسدادي حجّة من باب الحكومه كما هو معنى حجّيه الظنّ من باب الحكومه فالعالم الانسدادي وطبقاً لقوله تعالى: «لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلَيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»^(١) يكون عالم بالجحه على أحكام الدين ولكن هذا المتفقه والمنذر ليس فقيهاً في الدين نفسه، ولا يصدق على المجتهد الانسدادي عنوان العارف بالدين وبأحكام الدين، غاية الأمر أنه معذور عقلاً على أساس تماميه مقدمات الانسداد، إمّا طبقاً لحكومته العقل أو طبقاً لمبنى الكشف.

إذن فبمقتضى الأدلة اللفظية للتقليد فإن تقليد المجتهد الانسدادي مشكل، وغايه ما يمكن قوله في هذا المجال أنّ الأدلة اللفظية كآية النفر، لا مفهوم لها حيث تقرر الآيه وجوب قبول قول الفقيه، ولكن هذا لا يدلّ على المفهوم وهو نفى جواز التقليد من غير العالم بالحكم، فمثل هذا

المفهوم لا يمكن استنباطه من آية النفر حتّى يقال بأن هذه الآيه تدلّ بمفهومها على الردع عن سيره العقلاء في مورد التقليد.

ص: ١٨٦

النتيجة : أولاً: بمقتضى سيره العقلانيه يجوز تقليد المجتهد الانسدادي، لأن مقتضى سيره العقلاء لزوم العمل بالحجّه الإلهيه، وأن الحجّه منجزه ومعذره عند المولى سواءً كانت مطابقه للواقع أم غير مطابقه، ومن هذه

الجهه فإن الأدله اللفظيه لجواز التقليد لا مفهوم لها فى عدم جواز تقليد غير الفقيه الانفتاحى فالأدله اللفظيه مطلقه، وعلى هذا الأساس يجوز تقليد المجتهد الانسدادي وفقاً للقاعده وذلك بحكم سيره العقلاء، غايه الأمر مع حفظ الخصوصيات والشروط المذكوره فى جواز تقليد المجتهد الانسدادي ومن هذه الشروط أن لا تكون فتوى المجتهد الانسدادي مخالفه لفتوى الأعلّم هذا أولاً.

ثانياً: إنّ المرحوم الآخوند صاحب الكفايه واتباعه ينكرون جواز تقليد المجتهد الانسدادي ولا يرون نفوذ قضائه أيضاً إلا فى حدود العمل بمقتضى الأدله القطعيه للأحكام كالخبر المتواتر أو خبر الواحد القطعي السند المعصوم، أى قطعي الصدور عن المعصوم وكذلك إذا كان قضاؤه مطابقاً للاجماعات القطعيه وفى هذه الصوره يكون قضاؤه نافذاً، ولاشك أن مسأله القضاء هى من جهه أشد اشكاليه من مسأله صدور الفتوى وجواز التقليد، لأنّه - كما سيأتى لاحقاً إن شاء اللّهم - يجوز تقليد المجتهد المتجزى ولكن قضاء المجتهد المتجزى غير نافذ، لأنّه بمقتضى روايه مقبوله عمر بن حنظله الوارده فى باب نفوذ القضاء أنّ الإمام قال : «من عرف أحكامنا ونظر فى حلالنا وحرامنا فأنى جعلته عليكم حاكماً» (1) فكلّمه «أحكامنا» جمع مضاف والجمع المضاف يفيد العموم، وعليه فإنّ القاضى

يحتاج إلى معرفه جميع الأحكام أو على الأقل معرفه الأحكام المعتد بها فعلاً فى مورد القضاء، ومعرفه جميع الأحكام فعلاً فى باب القضاء لا يصدق على المجتهد المتجزى، لأنّ المتجزى يعلم ببعض الأحكام لاجمعيها، ولذلك لا يصدق عليه عنوان : «من عرف أحكامنا ونظر فى حلالنا وحرامنا». ولذلك لا تكون قضاوته معتبره ومشروعه ولا تكون نافذه، وفى ذات الوقت فإنّ قضاء المتجزى غير نافذ بحكم الاعتبار الشرعى أيضاً،

ولكن المرحوم الآخوند فى مورد قضاء المتجزى يقول : إذا كان قضاؤه بمقتضى الأدله القطعيه من الخبر المتواتر والخبر القطعي السند والصدور عن المعصوم والاجماع القطعيه فمثل هذا القضاء للمتجزى نافذ.

وعلى أساس نظر الآخوند فيما إذا حصل لديه فى مورد القضاء علم بالحكم من أدله الكتاب والسّنّه والاجماع فكيف يكون هذا الحكم والقضاء مقبولاً وكافياً من المتجزى ولا يكون كافياً من المجتهد

ص: ١٨٧

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ١.

الانسدادى بالنسبه لجواز الفتوى وجواز التقليد؟ لأنَّ المجتهد الانسدادى لا- يعمل بالظنّ فى مورد وجود الدليل القطعى فى الأحكام الإلهيه كالخبر المتواتر والاجماع القطعى فى المسأله والخبر القطعى الصدور عن الإمام، فمع وجود الأدله القطعيه لا يتحرك المجتهد الانسدادى للعمل بالظنّ، وإنما يعمل بالظنّ فيما إذا عجز عن تحصيل الأدله القطعيه، وعليه فى مورد جواز التقليد يكون الرجوع إلى المجتهد الانسدادى وتقليده كافيًا بطريق أولى، لأنّ ذلك يتفق من جهه مع سيره العقلاء التى تعتبر من الأدله القويه على جواز التقليد، والرجوع إلى الحجّه التى يحكم بها المجتهد الانسدادى فى صوره عدم مخالفته لقول المجتهد الانفتاحى الأعلم، يكون حجّه، ومن جهه أخرى أن ظاهر الأدله اللفظيه ساكته فى المقام ولا مفهوم لها على عدم جواز تقليد المجتهد الانسدادى.

التفصيل:

حاصل المطلب فى مورد جواز تقليد المجتهد الانسدادى لزوم القول بالتفصيل، بمعنى أنّه إذا كان الدليل على جواز التقليد هو الأدله اللفظيه فلا يجوز تقليد الانسدادى، لأنّه يرى انسداد باب العلم والعلمى، ولا يصدق عليه حينئذٍ عنوان العارف بأحكامنا وعنوان الفقيه الوارد فى لسان الأدله، فالأدله اللفظيه لا- تدلّ على جواز التقليد إذا كان موضوع جواز التقليد هو المجتهد الانسدادى لأنّه لا يعتبر فقيهاً فى أحكام الدين وعارفاً فى الشريعه، ولكن فى نفس الوقت قلنا أنّ الأدله اللفظيه لا مفهوم لها فى عدم جواز تقليد غير الانفتاحى، بل هى مطلقه.

وأما إذا كان دليل جواز التقليد، سيره العقلاء، فتقليد الانسدادى جائز، لأنّ سيره العقلاء فى مورد المكلف وفى مورد وظائف المولى والعبد تكتفى بالعمل بالحجّه الصادره من المولى، وموضوع السيره فى المقام حجّه المولى فقط، وعلى هذا الأساس فإنّ المجتهد الانسدادى يعتبر عارفاً بحجّه المولى من جهه، ومن جهه أخرى فإنّ رجوع المقلد للمجتهد الانسدادى يعتبر رجوعاً للحجّه من المولى، أعمّ من أن تكون هذه الحجّه صادره من كلام المجتهد الانفتاحى أو من المجتهد الانسدادى.

النتيجه، القول بالتفصيل فيما يتصل بتقليد المجتهد الانسدادى، فإذا كان

الدليل على جواز التقليد هو الأدلة اللفظية، فتقليد المجتهد الانسدادي مشكل، وإذا كان الدليل على جواز التقليد سيره العقلاء، فلا اشكال حينئذ في تقليد المجتهد الانسدادي، لأن سيره العقلاء في مورد الأحكام الإلهية أن وظائف العبد تجاهه هي العمل بالحجّه عند المولى، والمجتهد الانسدادي يملك الحجّه أيضاً في مورد الأحكام الشرعية، في الحجّه العقليه والحجّه الظنيه بالأحكام، ولذلك يجوز الرجوع إلى المجتهد الانسدادي وتقليده بمقتضى سيره العقلاء.

وهنا تأمل ذكره آيه الله الخوئي رحمه الله (1) في مورد تقليد المجتهد الانفتاحي، فعلى مسلك التحقيق فإن الروايات والأخبار وكذلك ظواهر الكتاب تدلُّ كلّها على أنّ بيان الحكم الشرعي جعل الحجّه مطلقه، أي في مورد يكون الحكم الذي يستنبطه المجتهد من ظاهر الكتاب وظاهر الروايات حجّه، فهذه الحجّه عباره عن المنجزيه والمعذريه للإمارات والطرق الشرعيه، وعندما يكون الأمر كذلك فبالنسبه للإمارات والطرق الشرعيه المجمعوله فإنّ المنجزيه والمعذريه تكون لمن وجد خبر ثقه أو فهم الحكم من ظاهر الكتاب فإنّه واجد للحجّه وبالتالي لديه منجزيه ومعذريه لا أنّه واجد للعلم بالأحكام.

وعلى ضوء ذلك لا يجوز تقليد المجتهد الانفتاحي فكيف الحال بتقليد المجتهد الانسدادي، لأنّه بالنسبه لظاهر الكتاب وبالنسبه لخبر الثقه فإنّ المجمعول الشرعي هو المعذريه والمنجزيه، والمجتهد الانفتاحي عالم بالحجّه الشرعيه المنجزه والمعذره شرعاً لا أنّه عالم بالحكم الشرعي.

ولكن قيل ذلك وقد طرح الآخوند رحمه الله هذا الإشكال والتوهم وأجاب عنه (2) بقوله: نعم إنّ المجمعول على لسان الكتاب والسنة ولسان الامارات هو الحجّيّه، ولكن المراد من جواز تقليد المجتهد لا يعني أنّ المجتهد عالم بجميع الأحكام الشرعيه فعلاً حتى يقال في مورد الامارات والطرق أنّه غير عالم بالأحكام الشرعيه، فالعالم بالحجّه عالم بالمنجزيه والمعذريه، ولذلك لا تشمله أدله رجوع الجاهل إلى العالم بالأحكام.

والمقصود أنّ العالم الانفتاحي في مورد إقامه الحجّه، عالم بموارد قيام الحجّه الشرعيه، ولا نحتاج في مسأله جواز التقليد إلى أكثر من أن يكون المجتهد عالماً بإقامه الحجّه الشرعيه ويرجع إليه العامي في هذه الموارد

ص: ١٨٩

١- مصباح الأصول: ج ٤، ص ٥٣٦.

٢- كفايه الأصول، ج ٢، ص ٤٦٥.

ويصدق عليه رجوع الجاهل إلى العالم لا رجوع الجاهل إلى الجاهل (١).

مثلاً من جملة موارد إقامة الحجّ، طهاره الماء أو نجاسته، ومن جملة موارد إقامة الحجّ نجاسه الخمر ونجاسه المسكر المائع، فلو قلنا بوجود الحجّ على حرمة ونجاسه الخمر والمائع المسكر وقيام الحجّ هذا يمثل حكماً شرعياً ففي مثل هذه الموارد فإنّ المجتهد الانفتاحي يعلم بأن الله تعالى قال في كتابه الكريم: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» (٢) وكذلك في مورد حرمة ونجاسه الخمر حيث يقيم الحجّ من قوله تعالى: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَعْزَالُ - مُمْرِسَاتٌ لِّشَيْطَانٍ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (٣) ولكن المقلّد لا يعلم بإقامة هذه الحجّ في هذه الموارد فيرجع هذا المقلّد الجاهل إلى العالم الذي يقيم له الحجّ في هذا المورد، ويكون بذلك مشمولاً لأدله جواز التقليد، وهكذا في باقي موارد قيام الحجّ على الأحكام.

إن قلت: إن أدله جواز التقليد لا تقول برجوع الجاهل إلى العالم في موارد إقامة الحجّ، بل ارجاعه إلى العالم بالأحكام الشرعيه والعالم بأحكام الدين، فإذا كان المجتهد الانفتاحي عالماً بموارد إقامة الحجّ فإنّه يكون صاحب حجّ ويكون قوله منجزاً، فإذا كان كذلك فهذا هو حال المجتهد الانسدادي أيضاً، بمعنى أنّ المجتهد الانسدادي في مورد الأحكام الشرعيه يملك الحجّ وكذلك تكون مقدمات الانسداد حجّ أيضاً، إمّا حجّ عقليه على مستوى الحكومه، أو حجّ شرعيه على مستوى الكشف، وإذا كان كذلك يكون تقليده من باب تقليد صاحب الحجّ وينطبق عليه رجوع الجاهل إلى العالم، إذن يجوز حينئذٍ تقليد المجتهد الانسدادي أيضاً، والحال إنّكم قلتم سابقاً بعدم جواز تقليد المجتهد الانسدادي، لأنّه لا ينطبق عليه عنوان العارف بالأحكام والعالم بالأحكام، وعليه فإنّ جوابكم هذا مثير للعجب.

والجواب الذي أورده البعض على هذا الكلام، أنّ المجتهد الانسدادي

ص: ١٩٠

١- المصدر السابق.

٢- سورة الفرقان: الآية ٤٨.

٣- سورة المائدة: الآية ٩٠.

على أساس الحكومه يكون ذا حجّه بحكم العقل لا- أنه ذو حجّه بحكم الشرع، أى أنّ المجتهد الانسدادي فى صورته اكمال مقدمات الانسداد الخمسه يستنتج أنّ عقله هو الحاكم وأنّ وظيفته العمل بالظنّ بالأحكام، ولكنه فى ذات الوقت ليس عالماً بجعل الحجّه الشرعيه، والشخص العالم بمجوع الحجّه العقليه لا- يصدق عليه عنوان العارف بالأحكام والعالم بالأحكام الشرعيه، وعندما لا يملك المجتهد الانسدادي منجزاً ومعدراً شرعياً فى مورد الأحكام فإنّه لا يصدق عليه عنوان العارف بالأحكام الشرعيه ولا يكون تقليده من باب الرجوع إلى العالم.

وهناك اشكال آخر ذكره صاحب مصباح الأصول فى مورد أن لا تكون للمجتهد اماره شرعيه على الأحكام، لا من ظاهر الكتاب ولا- من خبر الثقه، مثلاً- فى مورد التدخين وهل هو حلال أم حرام؟ فلا- يوجد دليل من الكتاب ولا من روايات الثقه فى هذا المورد على حليه الحكم أو حرمة، وهنا يقع الشك للمجتهد فى هذا المورد فيحكم المجتهد بأصل قبح العقاب بلا بيان ويفتى بجواز التدخين، إذن ففى مورد يكون دليل المجتهد أصلاً عقلياً، ففى هذه الصوره لا يكون هذا المجتهد عالماً بالحكم الشرعى بل عالماً بالحكم العقلى، وعندما يكون عالماً بالحكم العقلى لا

بالحكم الشرعى الواقعى أو الظاهرى، فعليه يكون الرجوع إلى مثل هذا المجتهد وتقليده من باب رجوع الجاهل إلى الجاهل، لأنّه فى هذه الموارد ليس عالماً بالأحكام الشرعيه، بل يتبع حكم العقل فى قاعده قبح العقاب بلا بيان، وهذا العقل موجود لدى المقلّد أيضاً حيث يدرك فى مورد عدم وجود الدليل الشرعى بهذا الحكم العقلى، إذن إذا كان الدليل على الحكم أصلاً عقلياً لا اماره شرعيه فهنا لا يجوز تقليد المجتهد الانفتاحى أيضاً لأنّه من باب رجوع الجاهل إلى الجاهل كما قلنا.

وقد أجب عن هذا الإشكال فى الكفايه (1) وقال: إنّ تقليد المجتهد فى موارد الأصول العقليه ليس تقليداً فى الحكم الشرعى حتّى يقال أن هذا المجتهد جاهل بالحكم الشرعى، بل فى موارد الأصول العقليه يكون رجوع المقلّد إلى المجتهد من أجل فهم موارد الأصول العقليه لأنّ

المجتهد فى هذه الموارد من أهل الخبره ويعلم متى وكيف يحكم العقل بقاعده قبح العقاب بلا بيان وفى أى مورد لا يرد هذا الأصل العقلى، وفى أى مورد تأتى أصاله التخيير العقلى وفى أى مورد تجرى قاعده الاشتغال

ص: ١٩١

العقلی، وفي أي مورد يتعارض الأصل العقلی بالبراءة العقلية مع البراءة الشرعية (رفع ما لا يعلمون) أو في أي مورد لا تتعارض البراءة العقلية مع البراءة الشرعية، ففي كل هذه الموارد المقلد جاهل، وأمّا المجتهد فهو عالم بهذه الموارد ويتم الرجوع إليه بلحاظ بيان موارد الأصول العقلية،

إذن فأدله جواز التقليد وهي رجوع الجاهل إلى العالم تصدق في هذا المورد، لأنه طبعاً يكون من مصاديق رجوع الجاهل إلى العالم.

لكن جواب المرحوم الآخوند هذا - وأنّ المقلد في هذه الموارد يرجع إلى المجتهد لفهم موارد تشخيص الاماره وتشخيص الأصل العقلی - مورد تأمل واشكال.

فإذا كانت الحجّة للمجتهد الانفتاحی هي الأصل العقلی، فهنا لا يكون عالماً بالأحكام الشرعية بل يفتی بمقتضى حكم العقل، وفي هذا المورد لا يجوز تقليد المجتهد الانفتاحی فكيف الحال بالمجتهد الانسدادی؟

النتيجة: في هذا المقام كلام ذكره صاحب مصباح الأصول وكذلك المرحوم الآخوند وأنه في هذه الموارد يكون رجوع المقلد إلى المجتهد من أجل تشخيص موارد العقل لا أنّ الرجوع يكون من أجل فهم الحكم الشرعی. ولكن كلام المرحوم الآخوند هنا وكذلك ما ورد في مصباح الأصول يواجه اشكالاً وجديراً بالتأمل.

نقد ومناقشه

ذكرنا أنّ المرحوم الكمباني قال: إنّ الشارع المقدس يعتبر ظواهر الكتاب والسنة حجّة من أجل صحّة موءاخذه العبد، فإذا عمل المكلف بالظاهر ففي هذا المورد يكون عمله عملاً بالحجّة ولا يستحق العقاب والموءاخذه، ولكن إذا لم يعمل المكلف بظاهر الكتاب وبظاهر خبر الثقة فإنه يكون قد خالف حجّة المولى ويستحقّ العقاب والموءاخذه.

وقد أشكل عليه بأنه في المرتبة السابقة على صحّة الموءاخذه وعدم صحتها يجب أن يعلم العبد بأمر المولى وحكمه وبيانه، وإلاّ فإذا لم يكن البيان الإلهي تاماً فتأتى قاعده قبح العقاب بلا بيان، والمقصود أنّ هذين الحكمين العقلين مقبولان: أحدهما قاعده قبح العقاب بلا بيان، والحكم الآخر أنّ العقل يرى حسن العقاب مع البيان.

وعندما يكون العقاب مع البيان حسناً والعقاب بلا بيان قبيحاً، فيطرح هذا السؤال: ما هي حدود بيان المولى ومقداره؟

الجواب: إن بيان المولى على أربعة أنحاء:

١ - البيان العقلي على نفس الواقع وهو عبارته عن العلم الوجداني بالحكم الواقعي، مثل موارد القطع، فالشخص الذي له علم وجداني بالواقع، أي أنه يقطع يقيناً بأن الحكم الشرعي هو وجوب صلاة الظهر، ويقطع بوجدانه أن شرب الخمر حرام، فهذه من موارد البيان العقلي والعلم الوجداني بالواقع مضافاً إلى أنها تبين حكماً شرعياً.

٢ - البيان الشرعي للواقع مثل خبر الثقة وظواهر الكتاب، والسيره العقلية غير المردوعة على حكم من الأحكام، فهذه الأمور لها كاشفيه عن الواقع وتمثل بياناً شرعياً للحكم.

٣ - البيان الشرعي بالوظيفة العملية تجاه الواقع، مثلاً في حالة الشك والتحير بالحكم الواقعي، فالشارع اعتبر الأصول العملية حجة من قبيل البراءة الشرعية وقال: «وَمَا كُنَّا مُعَيِّدِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (١)، (ورفع ما لا يعلمون) وأن الناس في سعة ما لا يعلمون وفي مورد الجهل بالواقع فإن الأصول العملية تبين وظيفة المكلف تجاه الواقع لا أنها بيان للواقع نفسه، لأن البراءة ليست كاشفه عن الواقع بل مجرد بيان الوظيفة العملية الظاهرية للمكلف في حالة التحير والشك.

٤ - البيان العقلي على الوظيفة العملية تجاه الواقع، ففي مورد يحكم العقل بالاحتياط، فمثل هذا المورد لا يكون البيان العقلي ناظراً للواقع، ولكنه يبين الوظيفة من أجل حفظ الواقع وأن الاحتياط في مورد احتمال التكليف إنما هو من أجل حفظ الواقع.

وبعد أن تبينت حدود بيان المولى عقلاً وشرعاً بهذه الأربعة:

البيان العقلي للواقع كالعلم الوجداني بالواقع، البيان الشرعي للواقع كظواهر الكتاب والسنة، البيان الشرعي للوظيفة العملية تجاه الواقع

ص: ١٩٣

١- سورة بني إسرائيل: الآية ١٥.

كالبراءة الشرعية، والبيان العقلي للوظيفة العملية تجاه الواقع كالاحتياط العقلي.

وحيث إن قبح العقاب بلا بيان تعتبر حكماً عقلياً يجرى في مورد لا يكون فيه بيان عقلي ولا بيان شرعي ولا بيان عقلي بالوظيفة العملية تجاه الواقع، ولا بيان شرعي بالوظيفة اتجاه الواقع، وإلا فإن هذه الأنحاء الأربعة من البيان بإمكانها إزاحه موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان ويكون كل واحد منها بياناً، لأن موضوع القاعده العقاب بلا بيان، ومع وجود البيان الشرعي للواقع أو البيان العقلي للواقع أو البيان العقلي للوظيفة العملية أو البيان الشرعي للوظيفة العملية فإن كل واحد منها يقول: أنا بيان فلا موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان، وفي هذه الصورة

لا تجرى البراءة العقلية لأنها بلا موضوع.

وهنا يقول المرحوم الآخوند: في مورد الأحكام العقلية التي يفتى فيها المجتهد طبقاً للأصل العقلي، فإن رجوع المقلد إلى المجتهد في هذه الموارد لتشخيص عدم الاماره الشرعيه غير تام. لأن رجوع المقلد إلى المجتهد في هذه الموارد إنما هو من أجل تشخيص الأمارات الأربعة المذكوره، وبعد رجوع المقلد إلى هذا المجتهد لتشخيص تلك الامارات وقيام المجتهد بنفي جميع الأقسام الأربعة فحيث لا يكون هناك علم وجداني ولا مقتضى الدليل الشرعي ولا مقتضى البراءة ولا مقتضى الاحتياط. ومن هنا فإن المقلد يتحرك للعمل بحكم العقل بالاستقلال وتطبيق الكبرى العقلية في قبح العقاب بلا بيان ويستخلص منها البراءة

العقلية، غايه الأمر أن هذا الحكم العقلي المستقل إنما يتم للمقلد بعد رجوعه للمجتهد لتشخيص موارد الإمارات، وبعد بيان المجتهد يحصل له العلم بذلك، وفي هذه الصورة يصدق مفهوم التقليد ورجوع الجاهل إلى الخبير.

النتيجه، كما أن المجتهد الانفتاحي يستطيع القول: أن التدخين في مورد الشك حرام أو غير حرام ويكون حكم هذه المسأله من جمله الموارد الأربعة أو لا يكون منها، فإن المجتهد الانسدادي يمكنه القول أيضاً: إن الحكم الشرعي في هذا المورد أو الحكم العقلي للعمل بالوظيفة هو هذا الحكم أو ذاك.

وعلى ضوء ذلك يتبين أن حصر المرحوم الآخوند وصاحب مصباح الأصول الجواز في مورد تشخيص الأصول العقلية برجوع المقلد إلى المجتهد الانفتاحي فقط، غير تام، لأن المجتهد الانسدادي أيضاً في هذا

المورد يمكن الرجوع إليه ويمكنه بيان حكم العقل بالواقع على مقوله الانسداد على أساس الحكومه، فالمجتهد الانسدادي في ظرف الانسداد يمكنه القول: إنَّ الشارع في هذا المورد لا يبيِّن له للواقع، ولكنك أيها المقلد تملك بياناً عقلياً بالوظيفة العمليه تجاه الواقع وأنَّ هذه الوظيفة تستدعي الاطاعه الظنيه في ظرف الانسداد، بمعنى أنَّ المكلّف يجب عليه العمل في ظرف الانسداد كما يكون حاله في ظرف الانفتاح، وكما يكون علمه منجزاً ومعدراً في حال الانفتاح فكذلك يكون الظنّ في ظرف الانسداد للمكلّف فيجب عليه العمل به.

إذن فعندما يجوز الرجوع للمجتهد الانفتاحي لتشخيص بيان الشرع وتشخيص عدم البيان والوظيفة العمليه، فكذلك يجوز الرجوع إلى المجتهد الانسدادي لتشخيص مورد قبح العقاب بلا بيان ومورد حسن العقاب مع البيان.

النتيجه: أنَّ تقليد المجتهد الانسدادي جائز إذا كان هو الأعلم وذلك بنفس الدليل الذي قام على جواز تقليد المجتهد الانفتاحي الأعلم.

تنفيذ القضاء:

البحث الآخر في هذا الموضوع، نفوذ وعدم نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي، فالآخوند في الكفايه قائل في الجملة بجواز قضاء المجتهد الانسدادي ويقول: بالنسبه للأحكام التي يكون فيها باب العلم والعلمي مفتوحاً مثل موارد الاجتماعات والمتواترات وضروريات الأحكام فالمجتهد الانسدادي له حقّ القضاء أيضاً (١).

ودليله على هذا المدعى مقبوله عمر بن حنظله التي تقول: «من نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا وإذا حكم بحكمنا فقد جعلته عليكم حاكماً»

وهذا المعنى يصدق في مورد المجتهد الانسدادي.

مضافاً إلى أنَّ المجتهد الانسدادي في الجملة عالم بالضروريات والاجتماعات والمتواترات في الأحكام، وقد ورد في ذيل مقبوله عمر بن حنظله أنَّ الإمام قال: «إذا حكم بحكمنا فقضاؤه صحيح».

بيان ذلك: بالنسبه لجملة «إذا حكم بحكمنا» هنا بيانان. أحدهما، أنَّ المراد من هذه الجملة متعلق حكم القاضي، فإن حكم بحكم الأئمه وحكم الله فقضاؤه نافذ، أي أنَّ ذلك القاضي العارف بأحكام الأئمه ويحكم بذلك الحكم فيكون حكمه نافذاً.

البيان الآخر في معنى هذه الجملة هو أن قوله: إذا حكم بحكمنا

ص: ١٩٥

فحكمه نافذ، لا باعتبار أنّ حكم القاضى حكم الإمام وحكم الله، بل بلحاظ أنّ هذا القاضى منصوب من قبل الإمام، ولذلك فالحكم الذى يحكم به هو حكم الإمام، والمرحوم الآخوند فى الكفايه يرى نفوذ حكم وقضاء العالم الانسدادى بهذا المعنى ويقول: أمّا قولنا بأن حكم المجتهد الانسدادى فى القضاء نافذ فليس بلحاظ أنّ متعلق حكمه هو حكم الإمام وحكم الله تعالى بل بلحاظ أنّ المجتهد الانسدادى منصوب من قبل الإمام فى منصب القضاء وبالتالي فإن حكمه سيكون حكم الإمام، والغالب

يكون حكم القاضى فى الشبهات الموضوعيه، مثلاً يحكم القاضى بأن هذا المال لزيد أو لعمر، أو أن هذا البستان والدار لزيد أو لعمر وأمثال ذلك، ويعمل بقاعده «البيّنه على المدعى والحلف على من ادعى عليه» ولا شك أنّ الحكم والقضاء فى الموارد الجزئيه هذه لا- يعتبر حكم الإمام لأنّ الإمام يبين الأحكام الكليه الإلهيه فى الشبهات الحكميه. إذن فهذه قرينه على أنّ حكم القاضى يكون فى مورد الشبهات الموضوعيه والجزئيه ويمكن القول: إنّ المراد من جمله «إذا حكم بحكمنا» أى أننا حسب الفرض نصبنا المجتهد الانسدادى أو الانفتاحى قاضياً، فإذا حكم بحكم معين فإنّه بمنزله حكمنا لأنّه منصوب من قبلنا كما هو الحال فى حكم والى المحله أو المحافظ أو رئيس البلديه للمدينه، فحكمه بمثابة حكم رئيس الدوله، لأنّه منصوب من قبله لهذا المقام.

النتيجه: أنّ بيان المرحوم الآخوند فى قوله بأن قضاء المجتهد

الانسدادى نافذ فيما إذا كان باب العلم مفتوحاً مثل موارد الاجماع والتمتورات والضروريات فى الأحكام، ودليله على نفوذه صدق مفهوم روايه مقبوله عمر بن حنظله وأنه: «عرف أحكامنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وإذا حكم بحكمنا فقد جعلته عليكم حاكماً».

نقد ومناقشه:

أولاً:- إن حكم القاضى لا- يختص بالشبهات الموضوعيه، فما أكثر الموارد التى يحكم فيها فى الشبهات الحكميه، مثلاً: هل أنّ توصيات المريض فى مرض الموت نافذه أم لا؟ وهل أنّ هذه الوصيه صحيحه أم لا؟ فعندما

يحكم القاضى فإنه يحكم فى الشبهات الموضوعيه والشبهات الحكميه على السواء، والملاك فى حكم القاضى هو قواعد باب القضاء وقواعد أحكام الله حيث يقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنما ائضى بينكم بالبينه والإيمان» (1)، ولذلك فإن حكم القاضى يعتبر حكم الإمام وحكم الله تبارك وتعالى، فعندما يحكم بأن هذه الأرض ملك لزيد وأن ذلك البستان ملك لعمر، فهذا

القضاء وإن كان يدور فى الشبهه الموضوعيه ولكن بموازين وملاكات باب القضاء يحكم بمقتضى أدله جواز القضاء، وعندما يقضى بمقتضى قواعد وأدله جواز القضاء فإنه قضاؤه وحكمه سيكون حكم الله حقيقه، وعلى هذا الأساس فإن متعلق حكم القاضى هو حكم الله لا- أن نقول: بما أنه منصوب من قبل الإمام فحكمه حكم الإمام وحكم الله. فإذا قلنا بكلام الآخوند رحمه الله وأن القاضى بلحاظ كونه منصوباً من جانب الأئمه يكون حكمه حكم الإمام فإن ذلك يستلزم المجاز وخلاف ظاهر الروايه، وحمل

الروايه على خلاف الظاهر والمجاز يحتاج إلى قرينه.

لأن ظاهر مقبوله عمر بن حنظله فى الواقعه فى مورد حكم القاضى سواء كان القاضى انسدادياً أم انفتاحياً، وهذا الحكم والقضاء يكون بمقتضى قواعد باب القضاء، ومقتضى هذه القواعد هو توفر البينه والإيمان، وعندما يقضى ويحكم القاضى بمقتضى القواعد الشرعيه فلاشك فى أن حكمه سيكون حكم الله وحكم الإمام عليه السلام، فعندما يكون هذا البيت ملك لزيد أو أن ذلك البستان ملك لعمر و فيكون ذلك حكم الله وحكم الإمام، ولا يلزم أن يكون حكم القاضى هذا حكم الله بالمجاز والعنايه والقول بأنه بسبب كونه منصوباً من قبل الإمام فإن حكمه حكم الإمام وحكم الله. إذن فقول المرحوم الآخوند بأن المجتهد الانسدادى

ولكونه منصوباً من قبل الإمام فإن حكمه نافذ ويعتبر حكم الله على سبيل المجاز، يحتاج إلى قرينه ولا توجد مثل هذه القرينه فى هذا المورد، بل عندما يحكم القاضى بالموازين الشرعيه فإن حكمه حقيقه يكون حكم الإمام وحكم الله.

ثانياً: ربما يكون لدى القاضى شبهه فى مورد الشبهه الحكميه، مثلاً فى مورد الميراث وهل أن هذا الميراث يخرج من الثلث أو من مجموع ما تركه الميت؟ أو بالنسبه لتوصيات المريض فى مرض الموت فلو أوصى بأن يكون هذا البستان مدرسه أو بأن يعطى هذا المال للشخص الفلانى

وأمثال ذلك، فهل توصيات المريض هذه تخرج من أصل التركة أو من

ص: ١٩٧

ثلث التركة؟ هنا يقع القاضى فى شبهه، فإذا كان هذا القاضى انسدادياً وحكم فى المسأله فإنَّ حكمه لا يكون حكم الله، لأنَّه ليس له علم بالحكم ولا- علمى بالحكم، لأنَّ باب العلم والعلمى مسدود أمامه، وعليه فحكم المجتهد الانسدادى فى الشبهه الحكميه غير نافذ.

نعم، إذا اخترنا مسلك المرحوم الكمبانى الذى تقدّم فيما سبق من جواز فتوى الانسدادى وأنَّ المجتهد الانسدادى كالمجتهد الانفتاحى عارف وعالم بالأحكام فسيكون قضاؤه نافذاً، أو على مسلك المرحوم الآخوند الذى يقول: إن قضاء المجتهد الانسدادى نافذ لأنَّه منصوب من

قبل الإمام عليه السلام، وبسبب هذا النصب يقضى هذا المجتهد بالحكم وبالتالى يكون قضاؤه وحكمه حكم الله وحكم الإمام المعصوم عليه السلام، ولكن قلنا إنَّ

بيان المرحوم الكمبانى مشكل ومحل تأمل، وكذلك بيان المرحوم الآخوند فإنَّه خلاف ظاهر الروايه المقبوله.

وأما إذا كان القاضى انفتاحياً ويحكم بالشبهات الحكميه فحكمه نافذ، لأنَّه عالم بالأحكام الشرعيه، إمّا بالعلم الوجدانى أو بالعلم بالحكم الشرعى بمقتضى خبر الثقة أو بمقتضى الأصول العمليه، وفى مورد الاماره وخبر الثقة يكون لدينا جعل للمنجزيه، وفى مورد الأصول العمليه جعل للحكم الظاهرى، فعندما يحكم القاضى فى مورد الامارات والأصل

العملى فسيكون منجزاً وجعلاً للحكم الظاهرى، وحينئذٍ يحكم بمقتضى العلمى وبمقتضى الاماره والأصول العمليه ويصدق عليه أنَّه «حكم بحكمنا» ويكون حكمه نافذاً.

النتيجه: إنَّ قضاء المجتهد الانسدادى غير نافذ إلا- قلنا بمسلك المرحوم الكمبانى الذى يقول: إنَّ المجتهد الانسدادى عالم وعارف بالأحكام الإلهيه وعالم بالحجّه، فإذا قلنا بذلك فإنَّ حكمه نافذ. وكذلك على مسلك

المرحوم الآخوند فى الشبهه الموضوعيه، وكذلك فى الشبهه الحكميه حيث يقول بنفوذ حكم المجتهد الانسدادى، لأنَّه فى هذا المورد يكون عالماً بضروريات الأحكام ويصدق عليه «من عرف أحكامنا» وكذلك «إذا حكم بحكمنا» حيث يكون منصوباً من قبل الإمام، ولو أن متعلق حكمه لا- يكون حكم الله وحكم الإمام، ولكن لأنَّه منصوب من قبل الإمام فيكون حكمه حكم الله وحكم الإمام ويكون نافذاً.

وكذلك إذا قلنا بأن مستند حكم القاضى فى باب القضاء روايه أبى

خديجه حيث يصدق على القاضى أنه : «يعلم شيئاً من قضايانا» وفي نسخه أخرى «قضائنا» بمعنى أن القاضى إذا علم بعض أحكامنا القضائيه وحكم بها فإن حكمه نافذ.

ولكن جميع هذه الأمور الثلاثة محل تأمل. فعندما لا يكون للمجتهد الانسدادي علم وعلمى فى الحكم الشرعى فكيف يقضى فى مورد الأحكام الشرعيه فى الشبهه الحكميه ؟

وقد أجيب عن هذه الشبهه بثلاثة أنحاء :

أولاً : ما ذكره المرحوم الآخوند من أن القاضى، سواءً كان انفتاحياً أم نسدادياً، منصوب من قبل الإمام، ولذلك فحكمه حكم الله ويكون نافذاً بمقتضى قوله «إذا حكم بحكمننا»، وطبعاً فإن هذا الكلام مخالف لظاهر الروايات، فظاهر مقبوله عمر ابن حنظله فى مورد القضاء يدل على أن حكم القاضى هو حكم الله حقيقه، لأنه عمل بالموازين والقواعد الوارده فى باب القضاء وهى «البينه على المدعى والحلف على من ادعى عليه» وقال النبى الأكرم صلى الله عليه و آله : «إنما اقضى بينكم بالبينه والإيمان»

فالقاضى لو كان انسدادياً فعندما يقضى ويحكم بمقتضى الموازين والمقررات الوارده فى القضاء فإن حكمه يكون حكم الله حقيقه لا أنه حكمه حكم الله على سبيل المجاز، فالمجاز يحتاج إلى قرينه.

الجواب الثانى : ما ذكره المرحوم الكمبانى وقد تقدم سابقاً فى بحث جواز وعدم جواز افتاء المجتهد الانسدادي حيث قال : إن المجتهد الانسدادي ولو لم يكن له علم وعلمى بالحكم نفسه، ولكنه يملك العلم بالحجّه على الحكم وحاله حال المجتهد الانفتاحى ولو كانت الحجّه عقليه على سبيل الحكومه. وعندما يكون لديه علم بالحجّه يكون مصداقاً لمن «عرف أحكامنا ونظرنا فى حلالنا وحرامنا» وبالتالي يكون حكمه نافذاً.

وقد أجيب على هذا الكلام بأن الحجّه على الحكم غير المعرفه بالحكم، وقد ورد فى مقبوله عمر بن حنظله جواز القضاء المبتنى على المعرفه بالحلال والحرام، حيث يقول الإمام عليه السلام : «من كان عارفاً بالحكم

الإلهى، فقد جعلته عليكم حاكماً» وعليه فإن العارف بالحكم الشرعى هو الذى له حق القضاء لا العارف بالحجّه على الحكم.

الجواب الثالث : أن يقال إن مستند ومدرك عمل القاضى فى باب القضاء روايه أبى خديجه المعبره، وهى لا تقرر لزوم أن يكون حكم القاضى بمضمون «إذا حكم بحكمننا» هو مفاد مقبوله عمر بن حنظله، والروايه هى :

محمد بن علي بن الحسين باسناده عن أحمد بن عائد عن أبي خديجه سالم بن مكرم الجمال قال أبو عبدالله عليه السلام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام :

«إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه» (١).

فالمجتهد الانسدادي يعتبر من مصاديق «يعلم شيئاً من قضايانا» يكون قضاؤه نافذاً، وطبعاً فهذا الوجه أيضاً يمكن الإشكال عليه ومناقشته، لأن مفهوم مقبولة عمر بن حنظله يتعارض مع منطوق معتبره أبي خديجه،

فمفهوم مقبولة عمر بن حنظله هو أن الشخص العارف بأحكامنا والناظر بحلالنا وحرامنا، إذا حكم بحكمنا، فله حق القضاء، ويمكن القول : إن هذا الكلام ظاهر في المجتهد الانفتاحي وأن العالم الانسدادي لا يصدق على حكمه أنه حكم بحكمنا، لأن باب العلم والعلمي بالأحكام الشرعية مسدود أمامه فلا علم ولا علمي له بالحكم الشرعي، ولكن بلحاظ كونه منصوباً من قبل الإمام المعصوم ولذلك فإن حكمه حكم الإمام المعصوم وحكم الله.

وأما منطوق معتبره أبي خديجه فتقول : من يعلم شيئاً من قضايانا فإن جعلته قاضياً. وهذا المنطوق مطلق ويشمل المجتهد الانفتاحي والمجتهد الانسدادي على السواء.

النتيجة: بمقتضى منطوق معتبره أبي خديجه فإن قضاء المجتهد الانسدادي نافذ، لأن هذا المنطوق عام ومطلق ويقول : يعلم شيئاً من قضايانا، وهذا الكلام شامل للقاضي الانفتاحي والقاضي الانسدادي أيضاً، أما مفهوم مقبولة عمر بن حنظله فلا يشمل القاضي الانسدادي، لأن هذه المقبولة تقول : إن قضاء القاضي إنما يكون نافذاً فيما إذا حكم بحكمنا، وأما القاضي الانسدادي فلا يحكم بحكمنا، لأن باب العلم والعلمي للأحكام مسدود أمامه.

وهنا يقع تعارض بين منطوق معتبره أبي خديجه ومفهوم مقبولة عمر بن حنظله، فإما أن نقول بالتساقط ونرجع إلى مقتضى قاعده الاحتياط وهو عدم نفوذ حكم القاضي الانسدادي، أو نقول بأن مفهوم مقبولة عمر بن حنظله خاص ويشمل القاضي الانفتاحي فقط فحكمه هو مصداق «حكم بحكمنا» وهذا الدليل الخاص مخصص لمعتبره أبي خديجه.

وعندما يأتي المخصص ويقول : إن حكم القاضي الانفتاحي نافذ لأن

ص: ٢٠٠

حكمه وقضاؤه هو «حكم بحكمننا» وأما قضاء وحكم العالم الانسدادي فليس مصداق «حكم بحكمننا» حينئذ لا يمكن الاستدلال بمعتبره أبي خديجه على نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي.

مقتضى الضرورة:

نقول بمقتضى القواعد الأولية والأدلة اللفظية ولا يمكن القول بنفوذ قضاء العالم الانسدادي . نعم، في صورته الضرورة وبمقتضى القواعد الثانوية حيث لا- يوجد مجتهد انفتاحي أعلم ولا- مجتهد انفتاحي غير أعلم يقضى بالمسألة، ولا- يمكن حل مسائل الخصومه والنزاع بين الناس بوسيله الصلح، فعندما تكون جميع طرق فصل الخصومه والنزاعات بين الناس مسدوده فحينئذ تقتضى الضرورة اللجوء إلى قضاء المجتهد الانسدادي وبالتالي يكون نافذاً بالبيان المذكور آنفاً، والضروره تقدر بقدرها وأن مقتضى القاعده الثانويه من اقتضاء الضروره حفظ نظام معاش ومعاد المجتمع، ولقوله: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (١)، «ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، وأن العقلاء يرون قبح التكليف بما لا يطاق.

إذن، فالأحكام المترتبة على المجتهد الانسدادي عدّه أمور :

١ - إن فتوى المجتهد الانسدادي على فرض تماميه مقدمات الانسداد على الحكومه أو على الكشف، نافذه في حقّه، لأنّه يعلم بالحجّه على الحكم، وعندما يكون له علم بالحجّه على الحكم ومع تماميه مقدمات الانسداد فإنّ رأيه حجّه لنفسه.

وكذلك تكون فتواه حجّه على مقلديه إذا كان أعلم ولو مع وجود المجتهد الانفتاحي، كما أنّ فتوى المجتهد الانفتاحي الأعلّم معلوم الحجّيه، ففي دوران الأمر بين التخيير والتعيين، تكون فتوى الانسدادي الأعلّم حجّه ومعلومه الحجّيه بنفس ذلك الدليل.

مضافاً إلى أنّ جواز التقليد للمجتهد الانسدادي في صورته أن يكون أعلم مطلق، سواءً كان هناك مجتهد انفتاحي أو لم يكن.

أمّا في صورته تساوى المجتهد الانسدادي والانفتاحي مع اختلاف الفتوى بينهما، فمقتضى القاعده التساقط، وإلا إذا لم نقل بالتساقط فالترجيح مع المجتهد الانفتاحي لأنه يحكم بدليل العلم والعلمى، بينما المجتهد الانسدادي لا يحكم بعلم ولا علمى، ولكن إذا قلنا بالتساقط فإنّ مقتضى القاعده في هذا المورد العمل بالاحتياط.

النتيجه: أنّ فتوى المجتهد الانسدادي حجّه لنفسه لتماميه مقدمات

ص: ٢٠١

الانسداد على الحكومه أو على الكشف فهو عالم بحجّيه الظنّ المطلق، وعندما يكون عالماً بحجّيه الظنّ فإنّ استنباطه وفتواه تكون حجّيه، سواءً على نفسه أو على مقلديه.

وأما بالنسبه لقضاء المجتهد الانسدادى فقد تقدّم التفصيل بين الشبهات الموضوعيه فى مورد الضروريات والاجتماعات والمتواترات فقضاؤه فيها نافذ، وبين الشبهات الحكميه فلا يكون قضاؤه نافذاً ولو كان القاضى الانسدادى أعلم، لأنّه فى باب القضاء يتعين توفر العلم والمعرفه بالحكم وفصل الخصومه، ويجب أن يكون القاضى عالماً بموازين القضاء والحكم، والانسدادى لا يملك علماً ولا علمياً بالحكم والقضاء، لأنّه يرى أنّ باب العلم والعلمى بالحكم مسدود، ولذلك لا يكون قضاء المجتهد الانسدادى فى الشبهات الحكميه نافذاً، لأنّه لا يملك علماً ولا علمياً بالحكم الشرعى فكيف يقضى بين الناس؟ نعم، إذا لم يكن هناك قاضٍ انفتاحى ولم يتيسر فصل الخصومه والنزاع بواسطه الصلح، ففى هذه الصوره فالضروره تقدّر بقدرها، ومقتضى القاعده فى باب الضروره ولحفظ نظام المعاش والمعاد

للعباد أن تكون قضاؤه الانسدادى نافذه بمقدار الضروره.

الولاية الإلهية:

البحث الآخر فى مورد المجتهد الانسدادى: نفوذ ولايته أو عدم نفوذها، فإذا قال المجتهد الانسدادى بحجّيه مطلق الظنّ من باب الحكومه، فهل فى هذه الصوره تكون له ولايه فى مورد الجهاد، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، حفظ أموال الغائبين والقصر، والمجانين والايتام، وأخذ الأخماس والزكوات، أم لا؟

وطبعاً عندما يأتى البحث عن ولايه الفقيه وكذلك البحث عن ولايه غير الفقيه وهى ولايه الأنبياء والأئمه عليهم السلام باعتبار جعل الولاية واعتبار الولاية للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله من عند الله وللإمام المعصوم عليه السلام، وأحياناً للفقيه، وإلا فالولاية الذاتيه ليست لأحد سوى الله تعالى. أمّا البحث فى الولاية

الجعليه والاعتباريه للفقيه وهل أنّها من عند الله وهل أنّ ولايته معتبره بذلك أو غير معتبره؟

مقتضى الأصل الأولى، عدم ولايه أحد على أحد كما ذكر في محله وتقدم آنفاً أنه لا أحد له الولاية الذاتيه سوى الله تعالى، وولاية الإنسان على إنسان آخر تكون اعتباريه لا- ذاتيه، وعندما تكون الولاية اعتباريه وجعليه فتحتاج إلى اعتبار وجعل. إذن فمقتضى القاعده والأصل، عدم ولايه الفقيه وبشكل عام عدم ولايه أى شخص على آخر اطلاقاً.

ثم هل هناك ولايه خارجه عن هذا الأصل والقاعده وتحتاج إلى دليل واعتبار شرعى، وهل أنّ الله تعالى جعل واعتبر الولاية لبعض الأشخاص، أم لا ؟

ومن جمله موارد الخروج عن أصل عدم الولاية، ولايه الأنبياء

والأئمه عليهم السلام ، فبلاشك أن الآيات والروايات تدلُّ على ثبوت ولايه الأنبياء وولاية الأئمه على الناس، منها :

١ - «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (١)

٢ - «إِنَّمَا وَجَّهْتُ لَكُمْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (٢).

فالآيه الشريفه تقرر بشكل حصري وتقول : إنّ الولاية منحصره بالله تعالى وبرسوله وبالإمام المعصوم، وقد ورد فى الروايه تفسير «والذين آمنوا» بالإمام أميرالمؤمنين على عليه السلام ، والفرق بين الولاية الإلهيه وولاية الآخرين أنّ ولايه الله ذاتيه وغير قابله للجعل، بينما ولايه الرسول وولاية الإمام إنّما اعتبرت من عند الله لهم، وقد ورد فى تفسير «والذين آمنوا» فى الروايات أنّهم الأئمه، فلو أخذنا العبارة بمعنى الجمع فهى تدلُّ على اثبات الولاية لجميع الأئمه، ولكن إذا قلنا إنّ الجمع من باب التعظيم، فهنا الولاية ثابتة للإمام على عليه السلام نفسه.

وأما القول بأن «والذين آمنوا» تستعمل للتعظيم وقد وردت فى موارد كثيره فى القرآن الكريم حيث استخدم الجمع بدل المفرد لهذا الغرض،

ص: ٢٠٣

١- سورة الحديد : الآية ٢٥.

٢- سورة المائدة : الآية ٥٥.

ومن ذلك الآيه الكريمة فيما يرتبط بموسى وأهله حيث كانوا فى صحراءسينا وقد خيم عليهم الليل المظلم فأراد موسى أن يقتبس ناراً فقال لأهله : «امكثوا» فهنا وردت كلمه : امكثوا، للجمع فى حين أن المقصودبها المفرد وهو زوجه موسى، والغرض من ذلك.

وكذلك فى ما نحن فيه فالآيات من قبيل : «والذين آمنوا، الذين يقيمون...» الصلاة، إذا قلنا أن المقصود بها خصوص ولايه الإمام على عليه السلام فكلمه الجمع الوارده فى هذه الآيه «والذين آمنوا» يقصد بها الفرد واطلاق الجمع للتعظيم.

النفس التنزيليه:

قال تعالى : «فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لُغْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكُذِبِينَ» (١)

هذه الآيه الشريفه (آيه المباهله) تنزل الإمام على عليه السلام بمنزله نفس النبى الأكرم صلى الله عليه و آله حيث تقول «وأنفسنا» وطبعاً المراد من ذلك النفس التنزيليه لا النفس التكوينييه، وإلا فمن غير الممكن تكون النفس التكوينييه لشخص معين هى بذاتها لشخص آخر، وأما كون الإمام على عليه السلام نفس النبى فالمقصود النفس التنزيليه لرسول الله وأنه بمنزله شخص رسول الله،بمعنى أن جميع الخصوصيات التى لرسول الله متوفره أيضاً فى نفس الإمام على، وبالتعبير الأصولى أن المنزل يجب أن يعمل عمل المنزل عليه، أى أنه يترتب عليه أثر المنزل عليه، وإلا إذا كانت آثاروخصوصيات المنزل عليه لا تترتب على المنزل فإن التنزيل حينئذسيكون لغواً. وعلى هذا الأساس فأيه المباهله تقرر أن الإمام على عليه السلام

بمنزله شخص النبى الأكرم صلى الله عليه و آله وأن كل ما للنبى الأكرم صلى الله عليه و آله من آثاروخصوصيات وولايه فإنها موجوده تنزيلاً للإمام على عليه السلام أيضاً ومترتبه عليه إلا مسأله النبوه.

٣ - قوله تعالى: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (٢) فكل إنسان حاكم

ص: ٢٠٤

١- سورة آل عمران : الآيه ٦١.

٢- سورة الأحزاب : الآيه ٦.

على مصيره ونفسه وله الولاية على نفسه، أى أنه بإمكانه أن يسلك على مستوى الفعل أو الترك فى أعماله وأقواله بإرادته يفعل أو يترك، وأما ولاية النبى الأكرم صلى الله عليه وآله على الإنسان وعلى مصيره فإنها ولاية أقوى وأشد من ولاية الإنسان على نفسه، مثلاً إذا أراد الإنسان أن يسافر إلى طهران وكان راجباً فى هذا السفر، ولكن النبى قال له : سافر إلى العراق، فهنا لا يحق لهذا الإنسان السفر إلى طهران، لأن ولاية النبى وسلطته على الإنسان أولى من ولاية الإنسان على نفسه والحاكم عليها. أو إذا أراد شخص عدم طلاق زوجته ولكن رسول الله صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام أمره بطلاق زوجته فهنا يكون تصرف رسول الله صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام أولى من تصرف هذا الإنسان بزوجه ويجب عليه إطاعة أمر رسول الله والولى الإلهى : «ي-آئِهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (١).

والمقصود بهذه الآيات والروايات الواردة فى هذا المورد جعل الولاية الإلهية للأنبياء والأئمة، وأما بالنسبة لولاية الفقيه فقد قام الدليل على ذلك، ومن ذلك الرواية الواردة فى توقيع إمام العصر عليه السلام : «وأما الحوادث الواقعة فأرجعوا فيها إلى رواة حديثنا» (٢). ولكن هذه الرواية مسنده ودلاله مورد للتأمل، فإذا قلنا أن هذه الرواية تدل على إثبات ولاية الفقيه فإن موضوعها ليس مطلق العالم بالحجّة حتى نقول أن كل عالم وكل فقيه عالم بالحجّة ولو عقلاً، له الولاية، فموضوع الرواية ذلك الفقيه العالم بالأحكام والعارف بالحلال والحرام والناظر إلى الحلال والحرام الإلهيين، وعليه فمقتضى أدله إثبات الولاية للفقيه أن موضوعها مقيد بذلك الفقيه العالم بالأحكام والناظر إلى مسائل الحلال والحرام لا مطلق الفقيه سواءً

كان عالماً بالحجّة على الحكم أو عالماً بالأحكام والناظر إلى مسائل الحلال والحرام، لأن الرواية ذكرت لزوم الرجوع إلى الشخص الذى يروى حديثنا والعالم بالحلال والحرام لا كل شخص ولو كان عالماً بالحجّة من باب حكم العقل ومن باب الظن الانسدادي ومن باب القياس والمصالح المرسله. وفى صورته القول بأن المراد منها رواه الحديث من الفقهاء

ص: ٢٠٥

١- سورة النساء : الآية ٥٩.

٢- وسائل الشيعه، ج ١٨، باب ٩ من أبواب صفات القاضى. ح ٩.

والعلماء فإنه سيكون لبحث ولايه الفقيه وجه وإلا فإذا كان المراد من راوى الحديث ناقل روايه الإمام فلا تصل النوبه للتمسك بهذا الحديث لاثبات ولايه الفقيه سواء كان مجتهداً انفتاحياً أم انسدادياً.

إذن فمقتضى الأصل الأولى والتوقيع الشريف عدم الولاية للمجتهد الانسدادي، لأنّ موضوع أدله اثبات ولايه الفقيه مقيده بأن يكون ذلك الفقيه عالماً بأحكام الحلال والحرام، وأما الفقيه العالم بالحجّه ولا- يملك العلم والعلمى بالأحكام فخارج عن مضمون هذه الأدله.

النتيجه، يجب التحقيق في أدله ولايه الفقيه وعلى أى أساس تقوم هذه الولاية ؟ هنا يوجد لدينا مدركان لاثبات الولاية للفقيه: أحدهما: مقتضى الأدله اللفظيه.

والآخر: مقتضى ضروره اجراء القوانين الإسلاميه فى المجتمع.

ثم إنّ هذه الضروره تقدر بقدرها لا مطلقاً، فيجب التحقيق فى هذا المورد بشكل تفصيلي، ولكن هنا نشير إلى هذا الموضوع اشاره مختصره.

وإن قلنا: إنّ مستند ولايه الفقيه يقوم على مبنيين:

أحدهما: الأدله اللفظيه والشرعيه من قبيل:

١ - مقبوله عمر بن حنظله حيث يقول الإمام فيها: «من عرف أحكامنا ونظر فى حلالنا وحرامنا فإنى قد جعلته عليكم حاكماً» فلو قلنا أنّ القضاء من شؤن الولاية فبالإمكان الاستدلال بهذه الروايه، وإلا فلا تدلُّ على ثبوت الولاية للفقيه بشكل مطلق.

٢ - ما يستفاد من صحيحه أبى خديجه التى تقول: (من يعلم شيئاً من قضايانا «أو قضانا خ ل» فإنى قد جعلته عليكم قاضياً) وهكذا باقى الروايات فى هذا الباب، وطبعاً فإنّ غالب روايات الباب مرسله ومجهوله من حيث السند، ومن حيث الدلاله يمكن المناقشه فيها كما سيأتى لاحقاً إن شاء الله...

٣ - المستفاد من توقيع الإمام صاحب الزمان عليه السلام حيث قال: «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا» (١).

المستند الثانى لولاية الفقيه: أنّ ضروره اجراء القوانين الإسلاميه تستوجب القول بولاية الفقيه، ونفوذ ولايته، غايه الأمر أن هذه الضروره تقدر

ص: ٢٠٦

بقدرها، والمتيقن من ولايه الفقيه هو كفايه اجراء ضروريات الدين لا أكثر.

النتيجه، إذا كان مستند ولايه الفقيه الأدله اللفظيه فإنّ كلّ من يصدق عليه عنوان الفقيه ويكون مصداقاً لقوله: «من عرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا»، فإنّ ولايته معتبره بمضمون هذه الروايات، فقد جعلت هذه الروايات الولايه الكليه لجميع الفقهاء الجامعيين للشرائط، ولكن إذا لم يصدق عليه عنوان الفقيه وعنوان من عرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا، فإنّ ولايته غير نافذه.

ولاشكّ أنّ الشخص الذى يعرف بعض المسائل الفقيهيه فإنّه لا يصدق عليه عنوان : عرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا، لأنّ هذا العام مخصص بمن عرف أحكامنا، والقدر المتيقن منه هو وصول الإنسان إلى مرتبه فهم ومعرفه الأحكام الشرعيه والعلم بها بما يتناسب مع مرتبه علم الإمام حيث ورد فى الروايه نسبه معرفه الأحكام إلى الأئمّه «من عرف أحكامنا» إذن لابدّ من توفّر تماثل فى الجملة فى فهم أحكام الأئمّه حتّى يصدق عليه : «من عرف أحكامنا».

أمّا إذا كان مبنى ولايه الفقيه، اقتضاء الضروره لاجراء الأحكام الإسلاميه كما صرح بذلك المرحوم الشيخ الأنصارى فى المكاسب وآيه الله الخوئى رحمه الله فى التنقيح وشرح العروه حيث لم يقلوا بولايه الفقيه سوى فى موردين، أحدهما فى باب بيان الأحكام، والآخر فى باب القضاء، ويرى آيه الله الخوئى رحمه الله إنّ أدله إثبات ولايه الفقيه غير تامه سنداً ودلاله، حيث يقول فى بعض عبارات التنقيح :

فذلكه الكلام : إنّ الولايه لم تثبت للفقيه فى عصر الغيبه بدليل وإتماهى مختصه بالنبي والأئمّه عليهم السلام بل الثابت حسب ما يستفاد من الروايات أمران : نفوذ قضائه وحجيه فتوائه وليس له التصرف فى مال القصر أو غيره ممّا هو من شوءون الولايه إلاّ فى الأمر الحسبى فإنّ الفقيه له الولايه فى ذلك لا بالمعنى المدعى. بل بمعنى نفوذ التصرفات بنفسه أو بوكيله وانعزال وكيله بموته وذلك من باب الأخذ بالقدر المتيقن لعدم جواز التصرف فى مال أحد إلاّ بإذنه كما أنّ الأصل عدم نفوذ بيعه لمال القصير أو الغيب أو تزويجه فى حدّ أو الصغيره، إلاّ أنّه لما كان من الأمور الحسبيه ولم يكن بدّ من وقوعها فى الخارج كشف ذلك كشفاً قطعياً عن رضا

المالك الحقيقي هو الله جلّت عظمته وأنه جعل ذلك التصرف نافذ حقيقةً، والقدر المتيقن ممّن رضى بتصرفاته المالك الحقيقي هو الفقيه الجامع للشرائط الفالئاب للفقفة جواز التصرف دون الولاية»(١).

فالوجه الذى يراه السّيد الخوئى رحمه الله فى مشروعفة تصرفات الفقه وولايةته يختص بالأمر الحسبفة، من قبيل حفظ أموال القصّر والمجانف والأطفال والافتام، وبلحاض أنّ وقوع هذه الأمور فى الخارج مطلوب للشارع، فلذلك فإنّ الفقه مجاز بالتصرف فى مثل هذه الموارد، لأننا نعلم يقفناً بعدم رضا الشارع بتضفيع هذه الأمور. فإذا لم ىرض الشارع بتضفيع هذه الأمور فهذا فعنى أن حفظها مرضياً للشارع ونكتشف من ذلك أنّ الفقه يجوز له التصرف فى هذه الموارد ولكن لا ولاية له فىها. كما أنّ الأصل عدم نفوذ بفعه، فإذا باع الفقه مال الغائب أو مال الالفم أو مال القاصر فإنّ مقتضى القاعده عدم نفوذ بفع الفقه، وكذلك الحال فى تزوف الصغفر والصغفره، فى جمفع هذه الموارد فكون مقتضى القاعده عدم نفوذ تصرفات الفقه إلاّ بالمقدار التى تقتضفه الضروره فى الأمور الحسبفة.

ثمّ فقول : إنّ الوجوهات الشرعفة من أموال الإمام علفه السلام ، ولا- أحد فبجوزله التصرف فى ملك الغفر إلاّ للفقفه بمقدار الضروره ومقدار ما فكون موردرضا الشارع، وفقول : إلاّ أنّه لما كان من الأمور الحسبفة، فحفظ أموال القصّر وأخذ الأخماس والزكوات وإداره الأوقاف لما لم فكن بدّ من وقوعها فى الخارج وأن حفظها مرضى للشارع، كشف ذلك كشفاً قطعياً عن رضا المالك الفقفى، والمالك الفقفى هو الله تعالى وىرضى بحفظ الأمور الحسبفة فى الخارج، فالئاب للفقفه جواز التصرف دون الولاية.

إذن فبجوز للفقفه التصرف بذلك المقدار الضرورى فى الأمور الحسبفة من قبل المالك الفقفى وهو الله تعالى وهذا لا فعنى الولاية للفقفه فى هذه الأمور.

ثمّ إنّ السّيد الخوئى رحمه الله فطرح إشكالاً على من فستدلّ لإئباب ولاية الفقه بالأدله اللفظفة وفقول : إنّ ما استدل به لإئباب الولاية المطلقه للفقفه فى عصر الغفبه ففر قابل للاعتماد علفه، ومن هنا فإنّ الأدله التى فستدل بها لإئباب الولاية للفقفه ضعففه ولذلك قلنا بعدم ثبوت الولاية له إلاّ فى موردرفن، وهما : الفتوى والقضاء(٢).

النتفجه: أنّ نفوذ القضاء ونفوذ الولاية للمفجه الانسدادى على الحكومه

ص: ٢٠٨

١- التنففح : ج ١، ص ٤٢٤، كتاب الاجتهاد والتفلفد.

٢- التنففح، ج ١، ص ٤١٩ كتاب الجهاد والتفلفد.

محل اشكال ويجب فيها القول بالاحتياط والتوقف.

وأمرًا فتواه فهل هي نافذه أم لا؟ سبق أن ذكرنا أنّ المجتهد الانسدادي يعتقد بالحجّه العقليه للحكم الشرعي على الحكومه، ولكن إذا كان المجتهد الانسدادي يقول بالكشف، فحينئذ تكون فتواه وقضاؤه نافذان بطريق أولى، لأنه بناءً على الكشف فإنّ الفقيه الانسدادي يرى الظنّ حجّه على الحكم الشرعي ويرى الظنّ المطلق حجّه مجعوله من قبل الشارع في ظرف الانسداد ولو لم يدل دليل خاصّ على اعتباره، وعندما يكون للفقيه الانسدادي حجّه شرعيه ولو كانت هي الظنّ فحينئذ تكون فتواه وقضاؤه نافذين.

قال الله تعالى

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»

الفصل السادس: الاجتهاد المطلق والمتجزى والأحكام المترتبة عليهما

اشاره

ص: ٢٠٩

كان البحث يتعلق بالأحكام المترتبة على المجتهد المطلق من حيث حجتيه فتواه وجواز رجوع الغير إليه وتقليده، وكذلك نفوذ ولايته وقضاءه، فالمجتهد المطلق تترتب عليه جميع هذه الأحكام المذكورة، والآن نبحت في الأحكام المترتبة على المجتهد المتجزي القادر على استنباط بعض الأحكام الشرعية، والبحث في المتجزي يتم من عدّه جهات :

١ - البحث في امكان وعدم امكان التجزي في الاجتهاد.

٢ - البحث في ترتب الأحكام على المتجزي وهل يحرم عليه تقليد مجتهد آخر أو لا ؟

٣ - هل يجوز تقليد الغير له أو لا ؟

٤ - البحث في نفوذ قضاءه وعدم نفوذه.

٥ - البحث في نفوذ ولايته وعدم نفوذها.

أمّا البحث في الجبهه الأولى فالوارد في تعريف الاجتهاد أنّه عباره عن ملكه استنباط الأحكام الشرعيه، وكما تقدّم سابقاً في التعاريف الستة للاجتهاد ومنها تعريف الشيخ البهائي أنّ الاجتهاد عباره عن ملكه وأمر بسيط نفساني وهو من مقوله الكيف النفساني وعليه فإنّ الاجتهاد عباره عن ملكه نفسانيه وأمر بسيط لا يقبل القسمة والتجزي، وبما أنّه أمر بسيط فإنّه يدور بين الوجود والعدم، فلو تحققت علته فإنّ ذلك الأمر البسيط سيتحقق وينوجد في الخارج وإلاّ فلا، ومن هنا لا- يمكن القول بوجود تفكيك بين عناصر الأمر البسيط ولا يمكن القول بأن بعضه موجود والبعض الآخر معدوم، السؤال إذن : هل أنّ الاجتهاد قابل للتجزي أو غير قابل ؟ فباعتبار أنّه ملكه نفسانيه أمرا بسيطاً ليس قابل للتجزي، فالبحث في تجزي الاجتهاد وعدمه باعتبار متعلق ملكه الاجتهاد ومواردها، فبهذا اللحاظ يمكن القول بإمكانية تقسيم الاجتهاد، إذن فملكه الاجتهاد باعتبار كونها ملكه نفسانيه قابله للشده والضعف وقابله للتكامل والزيادة والنقصان، وإن كانت غير قابله للتقسيم.

وأما التجزي في الاجتهاد باعتبار توسعه والتضييق وباعتبار متعلق ملكه الاجتهاد فهو قابل للتحقق، ومن الواضح اختلاف المعلوم واختلاف المقدور من حيث القله والكثرة، مثلاً العلم والقدره للمجتهد على

الاستنباط فى المسائل العقلية غير علمه وقدرته فى المسائل الشرعية، وهكذا قدره المجتهد العلميه فى المسائل الأصوليه تختلف عن علمه وقدرته فى استنباط المسائل الفرعيه والشرعيه، فربما يكون المجتهد قادرا على الاستنباط فى المسائل والاستلزامات العقلية من قبيل اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد هل يمكن أو لا؟ وهل أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ وهل توجد ملازمه بين وجوب للمقدمه أو وجوب المقدمه، أو لا؟ وهل هناك ملازمه بين الوجوب وعدم الحرمة، أو لا؟ فى إمكانه استنباط الأحكام الفرعيه والشرعيه من هذه القواعد، فلو كان يعتقد بجواز اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد، فعلى هذا الأساس يقول بصحة الصلاه فى المكان المغصوب حيث يجتمع الأمر بالصلاه والنهى على التصرف الغصبى فى هذا المورد.

وإذا كان يرى امتناع اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد عقلاً لأنه يستلزم اجتماع الضدين وفيه استحاله ذاتيه، فإن الحكم الفرعى والفقهى المترتب على ذلك عدم صحة الصلاه فى المكان المغصوب وفساد العباده.

أو إذا اعتقد المجتهد بحجيه أو عدم حجيه الاستصحاب فى المسائل الأصوليه وكان قادراً على استنباط حجيه الاستصحاب فى جميع الموارد، سواءً فى مورد الشك فى المقتضى أم الشك فى الراجع والمانع وأيضاً فى مورد الشبهه الحكميه والشبهه الموضوعيه، ففي جميع هذه الموضوعات والمسائل الأصوليه يملك المجتهد قدره على استنباط الأحكام الشرعيه المترتبه عليها، وهكذا بالنسبه للمسائل الفرعيه من أحكام الطهاره والنجاسه والحج والزكاه والصلاه والجهاد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

النتيجه: إذا قلنا أن الاجتهاد قابل للتجزيه فإن إمكان المجتهد المتجزى يكون له وجه، وهذا يعنى القول بإمكان التوسعه والتضييق فى متعلق الاجتهاد ومتعلق الاستنباط لا أن علم المجتهد ونفس ملكه الاستنباط التى هى كيف نفسانى وأمر بسيط قابله للتجزى والتقسيم، فالمقصود هو متعلق المعلوم وهو متعدد، فيمكن للمجتهد أن تكون له قدره على الاستنباط فى المسائل الأصوليه، وليس له قدره على الاستنباط فى المسائل الشرعيه، وهكذا فى أبواب فقهيه مختلفه فربما يكون متعلق الاجتهاد الأحكام الشرعيه فى أبواب الطهاره والنجاسه والصلاه ويكون قادراً على استنباط الحكم الشرعى فيها، ولكنه غير قادر على الاستنباط فى أبواب أخرى كباب الصوم والأخماس والزكوات والحج والجهاد، إذن فمن يقول بإمكان التجزى فى الاجتهاد فهو ناظر إلى اعتبار التوسعه والتضييق فى متعلق الاجتهاد.

المبنى الآخر يقول بعدم إمكان التجزى فى الاجتهاد، ويقول: إذا استنبط المجتهد المتجزى حكم طهاره أهل الكتاب، وفى مقابله

مجتهد

مطلق استنبط نجاسه أهل الكتاب ومساائل أخرى، فربّما لا يملك ذلك المجتهد المتجزى التسلط والهيمنة على جميع أبواب الفقه، وتكون هناك قرينه وروايه في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو في باب الحجّ أو في باب الجهاد على خلاف ما أفتى به من الحكم واستنبطه في باب الطهارة والنجاسة، وعليه فبمقتضى وجود قرينه وروايه على الخلاف فإنّه ينبغي عليه تغيير فتواه، وعندما تكون مثل هذه الفتوى في معرض التغيير فإنّ استنباطه فيما يتصل في باب الطهارة والنجاسة لا يكون تاماً، لأنّه غير محيط بجميع أبواب الفقه. وحينئذٍ فما لم يكن المجتهد مجتهداً مطلقاً فاحتمال تغيير رأيه وفتواه موجود.

الحاصل: إنّ استنباط المجتهد المتجزى لحكم شرعى في باب خاصّ غير تام، لأنّه يحتمل دائماً وجود قرينه على خلاف استنباطه في أبواب أخرى من الفقه.

الجواب : أولاً: تقدّم أنّ المتجزى عندما يعلم يقيناً بالأحكام الشرعية فلا يوجد لديه احتمال الخلاف في مورد الاستنباط، بل لديه علم وجدانى في الحكم من قبيل مورد الأحكام الضرورية ومورد الأخبار المتواتره والإجماعات ومورد القطع الوجدانى بالمسألة، ففي هذه الموارد يكون لدى المجتهد المتجزى علم وجدانى بالأحكام، وهذا الحكم لا يرتبط بباب آخر حتّى يقال باحتمال وجود قرينه على الخلاف، لأنّه مع وجود العلم واليقين في الحكم الشرعى فلا احتمال لوجود قرينه على الخلاف، إذن فالمجتهد المتجزى الذى يستنبط الأحكام في باب الطهارة والنجاسة ويفتى مثلاً- بأنّ السائل المسكر نجس، فإنّه يملك علماً وجدانياً بالنجاسة.

ثانياً: إنّ المتجزى الذى يستنبط الحكم الشرعى لمسألة معيّنه يملك وثوقاً واطمئناناً نفسياً بذلك الحكم، وهذا الوثوق والاطمئنان النفسى حجّه عقلائيه، يعنى أنّه مع وجود الاطمئنان والوثوق فى النفس بأمر وبحكم معيّن فإنّ هذا الوثوق والاطمئنان النفسى يعتبر عقلاً حجّه، وأمّا وجود قرينه على الخلاف فى مكان آخر فلا ينبغى ترتيب الأثر على هذا الاحتمال الشخصى بسبب وجود ذلك الوثوق والاطمئنان النفسانى.

ثالثاً: على فرض أنّه يحتمل وجود روايه فى باب الديات والقصاص وفى باب الحجّ والجهاد على خلاف ما استنبطه المتجزى فى باب الطهارة، فلا- يجب عليه أن يكون مجتهداً أيضاً فى باب الديات، بل يكفى اجتهاده فى باب الطهارة والنجاسة والصلاه والصوم والأخماس والزكوات فى صورته اثبات ذلك الحكم أو كان لديه علم وجدانى بالحكم أو من خلال الخبر المتواتر أو الاجماع أو الوثوق والاطمئنان النفسى الذى حصل لديه من الامارات والأصول الشرعيه.

النتيجة: إن أدله القائلين بطلان التجزى فى الاجتهاد ضعيفه، ولا يمكن بهذا الكلام المتقدم وبمجرد احتمال وجود روايات فى أبواب أخرى من الفقه على الخلاف، إثبات استحاله التجزى فى الاجتهاد.

التجزى فى الاجتهاد ثبوتاً وإثباتاً

ومن جمله القائلين بالتجزى فى الاجتهاد المرحوم الآخوند(1)، حيث استدلل لذلك بما يلى : أولاً : إن الدليل على هذا المدعى هو الوجدان، حيث يتضح بالوجدان إمكانية التجزى فى الاجتهاد ولا شك أن مدارك الأحكام الشرعيه مختلفه، وفى بعض الموارد يكون المدرك للحكم الشرعى هو حكم العقل والملازمات العقلية من قبيل الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا ؟ أو هل أن مقدمه الواجب واجبه أم لا ؟

وفى بعض الموارد يكون مدرك الحكم الشرعى هو الدليل اللفظى الشرعى، وفى بعض الموارد الأخرى يكون المدرك للحكم هو البراءه العقلية وقبح العقاب بلا-بيان، وفى بعض الموارد يكون المستند للحكم هو البراءه الشرعيه ورفع ما لا-يعلمون. إذن فالمدارك والمباني للأحكام الشرعيه متعدده ومتفاوته.

ثانياً: إن الأشخاص يختلفون فيما بينهم من جهه الفهم والقابليه، فبعض الأشخاص سريعوا الفهم ويستخرجون المسائل والأحكام الشرعيه من أدلتها التفصيليه بيسر ولديهم قدره على الاستنباط بسرعه، فى حين يوجد بعض الأشخاص لا يملكون مثل هذه السرعه فى الفهم والإدراك، بل يفهمون المسأله بعد تأمل وتفكير طويل، وعند ظم هاتين المسألتين نستنتج أن المسائل البسيطة والسهله يمكن للإنسان السريع الفهم استنباطها، ولكن ربّما لا تكون لديه القدره على استنباط المسائل المشكله والغامظه، مثلاً إذا كان الحكم الشرعى فى مورد قام عليه الخبر بلا-معارض فإنّه يمكنه استنباط الحكم من هذا الخبر، ولكن إذا كان هناك خيران متعارضان فى مسأله شرعيه فعلاج هذا التعارض مشكل وربّما لا يتمكن من استنباط الحكم الشرعى من هذين الخبرين المتعارضين، وعلى هذا الأساس فمن جهه مضامين الأدله ومن جهه التفاوت

والاختلاف فى القابليات البشريه فإنّ القول بإمكانية التجزى فى الاجتهاد فى مورد المسائل العلميه وفى مورد الأحكام الشرعيه واضح ووجدانى.

ص: ٢١٣

١- كفايه الأصول، ج ٢، ص ٤٦٦.

ثالثاً: البرهان العقلي على امكان التجزى فى الاجتهاد، فالاجتهاد المطلق بدون التجزى فى الاجتهاد غير ممكن، لأن الافراط والتفريط محال، فالاجتهاد يجب أن يحصل لدى الإنسان تدريجياً حتى يصل إلى مرتبه الاجتهاد المطلق، ففي البدايه يجب أن يكون مجتهداً فى حجتيه ظواهر الكلام ثم يستنبط حجتيه الأخبار والروايات، وهكذا إلى أن يصل إلى اثبات حجتيه الأصول العمليه وغيرها، ولا يمكن التوصل فى الاستنباط إلى المرحله الأقوى ما لم يمر المجتهد بالمراحل الضعيفه للاستنباط، وعلى هذا الأساس فإن حصول الاجتهاد المطلق متوقف على حصول الاجتهاد المتجزى، والشخص الوحيد الذى له العلم والقدرة

الفعليه المطلقه من جميع الجهات هو الله تبارك وتعالى فقط، وأمراً غير ذات واجب الوجود فهى موجودات امكانيه وقابله للتكامل إلى أن تصل إلى المرحله الفعليه.

وطبعاً فهذه الموجودات لها امكان ذاتى بأن تفهم وتعلم بجميع الأمور دفعه واحده إذا أراد الله تعالى ذلك، من قبيل الأئمه المعصومين عليهم السلام حيث إن الله تعالى منحهم العلم بجميع الأحكام دفعه واحده وعلموا بالمسائل

الشرعيه والحقائق غير الشرعيه وما كان وما يكون بموهبه إلهيه، والدليل على إثبات هذا المدعى أن الله تعالى بمقتضى مشيئته الإلهيه وحكمته الربانيه قد وهب العلم بحقائق الأشياء للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام وهذا ما ورد فى القرآن الكريم وفى الروايات الشريفه ويؤيده حكم العقل أيضاً.

أما القرآن الكريم فقد ورد فى الآيه المباركه من آخر سوره الرعد :

«وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسِلاً قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» (١) وطبعاً الفاعل فى «كفى بالله» هو الله تعالى ولكنه مجرور

بحرف الجر والمقصود أن الله يكفى شاهداً لإثبات رسالتي، والشاهد الآخر «ومن عنده علم الكتاب» أى أن العالم بالكتاب يؤيد ويشهد برسالتي، وكما ورد فى الروايات الشريفه فى تفسير «ومن عنده علم الكتاب» أن المقصود هو الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام وهو العالم بجميع

أحكام

ص: ٢١٤

القرآن، وطبعاً فلو أردنا اثبات رسالته بواسطة الإمامه فإنه يستلزم الدور لأن اثبات الإمامه يتوقف على رسالته، أى أن الرسول صلى الله عليه وآله يجب أن يعين الولي والإمام عليه السلام، إذن فإثبات الإمامه يتوقف على رسالته، وإذا

كان اثبات رسالته بدوره يتوقف على الإمامه فهذا دور محال. وأما فيما يخص الآيه الشريفه المتقدمه الاستشهاد بها فإن الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام عالم بالقرآن وعالم بحقائق القرآن ويعلم أن القرآن معجزه إلهيه، فالإمام

أميرالمؤمنين عليه السلام ومن خلال كون القرآن معجزه وأمرأ خارق للعادة يثبت نبوه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله لا من طريق إمامته، وإلا فإن ذلك يستلزم الدورالمحال كما تقدم.

وحينئذ فإن القرآن يحوى جميع العلوم والمعارف والعلم بما كان وما يكون، وهناك آيات عديده تدل على هذه الحقيقه ومن ذلك الآيه المباركه: «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ»^(١) وكما ورد فى الروايات الشريفه أن جميع العلوم وحقائق العالم وردت فى أربعه كتب سماويه :

التوراه، الانجيل، الزبور، والصحف. وجميع العلوم الوارده فى هذه الكتب السماويه الأربعه، أى فى التوراه والانجيل «غير المحرفين» والزبور وصحف إبراهيم، كلها مذكوره فى القرآن الكريم وأن جميع علوم القرآن مذكوره فى سورة الحمد (فاتحه الكتاب) حيث يصرح بذلك القرآن الكريم نفسه ويقول: «وَلَقَدْ آتَيْنَكَ سَبْعًا مِّنَ الْمُثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ»^(٢)

فالسبع المثانى هى سورة الحمد التى ورد أنها عدل القرآن وأن الله تبارك وتعالى قال لنبيه الكريم: «أنا أنزلنا عليك السبع المثانى التى تعدل القرآن وهى سورة الحمد.

كتاب التكوين والتدوين

إن حقائق سورة الحمد وردت كلها فى «بسم الله الرحمن الرحيم» وجميع حقائق بسم الله الرحمن الرحيم - حسب ما ورد فى الروايات - مختزنه فى نقطه الباء فى بسم الله، ويقول الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام:

«أنا النقطه فى

ص: ٢١٥

١- سورة الأنعام: الآيه ٥٩.

٢- سورة الحجر: الآيه ٨٧.

بِاسْمِ اللَّهِ»، ونقطه الباء هذه هي نقطه الاتصال بين الخالق والمخلوق لأنَّ الباء في أحد معانيها تعنى الاتصال والإمام على هو نقطه الباء في بسم الله، وهي نقطه الوصل بين الله تعالى والولى الإلهى الأعظم، وكذلك الواسطه فى الفيض بين الخالق والمخلوق، وهذه النقطه الواسطه فى الفيض علّه لجميع الأشياء لأنَّ أحد معانى الباء هو السبب، وطبعاً ليس المقصود من حرف «باء» والنقطه فيها هو النقطه الظاهريه والخطيه، بل إنَّ حقيقه النقطه فى باء بسم الله الرحمن الرحيم فى الواقع الأمر هى الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام، وكما تقدّم فى خطبه رسول الله عليه السلام المعروفه فى حجّه

الوداع فى عرفات أنّه قال: «أيها الناس، أتعلمون ما فى يدي يميني؟ فقالوا:

لا يا رسول الله. فقال النبي: أيها الناس أتعلمون ما فى يدي شمالي؟

فقالوا: لا يا رسول الله. فقال النبي: فى يميني جميع أسماء السعداء من الأوليين والآخريين وأسماء أبائهم وأجدادهم وأمهاتهم. وفى شمالي جميع أسماء الأشقياء من الأوليين والآخريين وأسماء أبائهم وأجدادهم إلى يوم القيامة»(1)، فهذا الحديث الشريف يبين تلك الحقائق الخافيه، بمعنى أنّه يبين حقيقه نور «بسم الله الرحمن الرحيم» والحقيقه النوريه فى «باء» بسم الله وهى عبارته عن الوجود المقدس للإمام أميرالمؤمنين الذى هو الولى الإلهى وواسطه الفيض بين الخالق والمخلوق والمصداق الواقعى لباء بسم الله.

والمقصود من هذا الكلام وحسب بيان القرآن الكريم «ومن عنده علم الكتاب» أى الشخص العالم بعلوم القرآن الكريم والكتاب الإلهى هوالإمام أميرالمؤمنين، وفى القرآن جميع العلوم والحقائق الموجوده فى اللوح المحفوظ وفى لوح المحو والإثبات، وبعبارة أخرى أن جميع حقائق عالم التكوين من البدايه إلى النهايه مذكوره فى القرآن الكريم، وأنَّ عالم التكوين وهو الكتاب التكويني الإلهى والقرآن هو الكتاب التدوينى الإلهى، واجمال حقائق كتاب التدوين وردت فى كتاب التدوين وهو القرآن، وإذا نشرت هذه الحقائق وفصلت فيظهر منها عالم التكوين من الملائكه والجنّ والأنس والقبر والقيامة والجنّ والنار، واجمال تلك الحقائق مصداق القرآن الكريم. ولمزيد من التوضيح راجعوا المجلد الثانى من مقدمه التفسير التحليلى للقرآن الكريم.

النتيجه: أنّ الإمام أميرالمؤمنين على عليه السلام عالم بجميع حقائق الأشياء وحقائق العالم، وقد أشار أميرالمؤمنين عليه السلام فى موارد عديده إلى صدره المبارك وقال: «إنَّ لها هنا علماً جمّاً، لو أصبت له حملة»(2) وذلك عندما كان

ص: ٢١٦

١- عقاب وثواب الأعمال، للشيخ الصدوق رحمه الله .

٢- نهج البلاغه، الرساله ١٤٧.

يتحدّث مع كميل أو كان يقول : «فأسألوني قبل أن تفقدوني»^(١) وقد ورد في كتب التواريخ أنّ البعض أدعوا هذا الأديعاء أيضاً ولكنهم افتضحوا ولم يستطيعوا الإجابة عن الأسئلة الموجهة لهم. على أيّة الحال أن الآيات

والروايات الشريفه تبين أنّ الإمام عالم بجميع حقائق الأشياء بالفعل.

وهكذا بالنسبه للبرهان العقلي والفلسفي على هذه الحقيقه فلأن الخليفه يجب أن يعمل عمل المستخلف عنه، والمستخلف عنه هو ذات البارى تعالى، فالله تبارك وتعالى هو المحيط بجميع الأشياء والعليم بجميع الأشياء والقدير على جميع الأشياء، وعندما يجعل مستخلفا عنه فلا بدّ أن يكون خليفته محيطاً بكلّ شيء وقديراً على كلّ شيء وعليماً بكلّ شيء أيضاً.

إنّ الله تبارك وتعالى عليم بالذات وقدير بالذات وغير متناهٍ بالذات، وخليفته الأئمه المعصومين عليهم السلام محيطون أيضاً بجميع الأشياء بالعرض وعالمون بالأشياء بالعرض وقديرون على الأشياء بالعرض، حيث وهب الله تبارك وتعالى لهم القدره على كلّ شيء والعلم بكلّ شيء لوجود القابليه لذلك. وقد ورد عن الإمام أميرالمؤمنين ليه السلام أنّه دخل إلى داره فرأى فاطمه الزهراء عليها السلام قد تغيرت سحتها من شدّه الجهد وأثر العمل على يديها، فعندما رأى الإمام هذه الحاله للزهراء انقلب حاله وتأثر كثيراً، فعندما رأت الزهراء عليها السلام أنّ الإمام على عليه السلام قد تأثر لها أرادت أن تطيب خاطره وقالت : «يا على عدنى منى لأحدثك بما كان وما هو كائن وما لم يكن»، فعندما سمع الإمام منها ذلك رجع القهقري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأراد أن يحدثه عن عظمه علم فاطمه الزهراء عليها السلام فعندما وصل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وقبل أن يتحدّث معه بشيء قال رسول الله صلى الله عليه وآله : «يا على أنّ فاطمه متصله بالله تبارك وتعالى كما اتصلنا أنا وأنت به».

على أيّة حال، إذا تعلق العنايه الإلهيه ومشيه الله تعالى بالنسبه لأحد الأشخاص فإنّه من الممكن وبطريقه المعجزه أن يمنحه العلم والفهم بكلّ شيء دفعه واحده كما هو حال الأئمه المعصومين عليهم السلام الذين يعلمون

ص: ٢١٧

١- المصدر السابق، الخطبه ٩٣ و ١٨٩.

بجميع الأشياء وحقائق العالم دفعه واحده، فهذا المعنى من جهة ممكن ذاتاً ومن جهة أخرى واقع أيضاً، أمّا مسأله الإعجاز فخارجه عن هذا البحث، وقلنا فى بحث مقدمات الاجتهاد والتقليد أن اطلاق الاجتهاد والمجتهد لا يصح على الإمام المعصوم لأنّ المجتهد هو الشخص الذى يحصل على قدره على الاستنباط بعمله اكتساب العلم وعلم، الإمام

لدى وإلهى ولم يدرس الأئمة فى أى مدرسه، إذن فمن الخطأ اطلاق كلمه المجتهد على الإمام المعصوم.

وكذلك اطلاق كلمه «اجتهاد» على علم الإمام، لأنّ اطلاق كلمه الاجتهاد إنّما تكون على العلم الحصى والتحصيلى الذى يحصل عليه الإنسان من خلال الكسب والدرس، وعلم الإمام علم حضورى لا علم تحصيلى وحصى، ولذلك فلا وجه لاطلاق كلمه الاجتهاد على علم الإمام.

إذن فقد ثبت بالوجدان والبرهان أن تحقق الاجتهاد المطلق لا يمكن بدون التجزى فى الاجتهاد والتوصل تدريجياً إلى مرتبه الاجتهاد المطلق، لأنّ الطفره فى العلم محال.

هذا تمام الكلام فى البحث فى الجبهه الأولى من مسأله التجزى فى الاجتهاد وهى امكان التجزى فى الاجتهاد ثبوتاً وإثباتاً.

الجبهه الثانيه : البحث فى الأحكام المترتبه على المجتهد المتجزى، فعندما يكون الاجتهاد المتجزى ممكناً ويكون المجتهد قادراً على استنباط بعض الأحكام الشرعيه، فسوف تترتب على هذا المجتهد آثار وأحكام شرعيه، منها أن فتوى المجتهد المتجزى هل هى حجّه لنفسه ومقلديه أو غير حجّه؟ هنا نزاع وخلاف بين الفقهاء، والدليل الذى ذكره على عدم حجّيه فتوى المجتهد المتجزى هو الرجوع إلى الأصل، فنحن نشكك : هل أن استنباط وفتوى المجتهد المتجزى حجّه بالنسبه له أو غير حجّه؟ ومقتضى القاعده عند الشك فى الحجّيه عدم الحجّيه، طبعاً فإن محل التمسك بالأصل فى هذا المورد فيما إذا لم يكن هناك دليل لفظى وعقلى على حجّيه فتوى المتجزى، وإلا فإن قام دليل اجتهادى على حجّيه فتواه فلا تصل النوبه إلى التمسك بالأصل.

وذهب بعض إلى أن حجّيه وعدم حجّيه فتوى المتجزى فى المسائل الفقهيه مبتنيه على أن المتجزى مجتهد فى المسائل الأصوليه وصاحب نظر، وإلا فإن لم يكن مجتهداً فى المسائل الأصوليه فإن فتواه فى الفقه ليست بحجّه. إلا أن هذا الكلام ليس له وجه، لأنّه إذا قلنا أنّه ينبغى أن يكون فى المسائل الأصوليه مجتهداً مطلقاً وقادراً على استنباط جميع المسائل الأصوليه فإن ذلك يستلزم الخلف، وأنا قد افترضنا أن هذا

مضافاً إلى ذلك فإننا إذا قلنا إن الأصل في اجتهاد المتجزي في علم الأصول متفق عليه ومورد قبول الفقهاء، فإن مثل هذا الاتفاق والإجماع لا- أثر له، لأن الإجماع إنما يكون حجّة إذا كان مقترناً مع قول المعصوم وكاشفاً عن قول المعصوم، ولكن اتفاق العلماء واجماعهم على أنّ هذا المجتهد صاحب نظر لا أثر له، لأن مثل هذا الاتفاق والإجماع لا يلازم قول المعصوم ولا يكشف عنه.

النتيجة، يمكن القول أنّ مقتضى القاعده جواز عمل المتجزي برأيه، لأن المدارك والمباني المطروحة في علم الأصول لاستنباط الحكم الشرعي على نحوين: فإما أن تكون تلك المدارك والمباني عقلية أو نقلية وشرعية، فإذا كان متجزي مباني أصوليه وأحكام عقلية وكان في مورد الأحكام العقلية متيقناً منها، مثلاً كان رأيه في علم الأصول أنّ وجوب ذى المقدمه يستلزم وجوب المقدمه، وأن الأمر بالشئ يقتضى النهي عن ضده، وأن النهي في العبادات والنهي في المعاملات يستلزم الفساد

والبطلان، فإذا كان يرى مثل هذه الأقوال في المباني العقلية في علم الأصول، فحينئذ تكون حجّيه هذا العلم ذاتيه وقطعيه ولا يمكن الإشكال فيها. وبالتالي يكون رأى هذا المجتهد المتجزي في مورد مدارك الأحكام العقلية حجّه له لاستنباط الأحكام الشرعية، لأنه يملك العلم بهذه المدارك، سواء علم أنّ الاستصحاب التعليق حجّه أو غير حجّه، وسواء علم أنّ الاستصحاب في الأحكام الوضعيه يجرى أم لا يجرى، فهذا لا يربط له في القطع بالملازمات العقلية التي يستخدمها في عمليه استنباط الأحكام.

وأما في المسائل الشرعية من قبيل حجّيه خبر الثقة وحجّيه ظاهر الكتاب والسنة، فإذا أثبت بمقتضى مفهوم آيه النبأ أو بمقتضى التواتر الإجمالى للروايات أو بمقتضى سيره العلماء حجّيه خبر الواحد في المباحث الأصوليه وأثبت هذا المتجزي حجّيه ظواهر الكتاب، فحينئذ فإن حجّيه هذه الأدله الشرعية في علم الأصول تكون تامه بالنسبه له، فإذا قام خبر الثقة على وجوب صلاه الجمعه في زمن الغيبه فإنّ هذا المتجزي يستنبط وجوب صلاه الجمعه في زمان الغيبه بواسطه خبر الثقة وتكون فتواه حجّه على هذا الأساس، وحينئذ لا يجوز له تقليد غيره في هذه المسأله، لأنه في هذه المسأله صاحب حجّه شرعيه.

وأما المجتهد المطلق الذى لا يرى وجوب صلاه الجمعه في هذا المورد ويرى أنّ فتوى المجتهد المتجزي على خطأ، وأن فتواه مخالفه للواقع، فعندما يكون ذا حجّه فلا- يعقل أن يرجع ذو الحجّه في الحكم الشرعي إلى شخص بلا- حجّه في المسأله، لأنه يعتقد أنّ المتجزي يفتى

خلافاً للواقع وأنه لا يملك الحجّة. وعلى هذا الأساس يتبين أنّ المجتهد المتجزي عندما يقيم الحجّة بالفعل على الحكم الشرعي ويقطع بالحكم الشرعي فإنّ العمل بالحجّة بالنسبه له واجب ولا يجوز له الرجوع إلى الشخص الذي لا حجّة له.

تقليد المتجزي

الجهه الثالثه: هل أنّ تقليد الغير للمتجزي جائز أم لا ؟

الجواب: إنّ المقلّد على أقسام: فتارة يكون المقلّد صاحب نظر واجتهاد في القواعد والمسائل الأصوليه، ويرى هذا المقلّد في الأصول جواز تقليد المكلف للمتجزي في الفقه، إذن فمثل هذا الشخص المجتهد في المسائل الأصوليه يمكنه حسب نظره أن يقلد المتجزي في المسائل الفقيهيه.

وتارة أخرى يكون المكلف مقلد في المسائل الأصوليه والمسائل الفقيهيه، ففي هذا القسم تكون وظيفه العامي والمقلّد على ثلاثه أقسام:

١ - أن يرجع إلى الأعلّم، فإذا أجاز المجتهد الأعلّم تقليد المجتهد المتجزي فيما كانه أن يقلد المتجزي، وإلا فلا يجوز له الرجوع إلى المتجزي.

٢ - أن يقلّد المجتهد المطلق، لأنّه متيقن الجواز وتقليد المتجزي مشكوك الجواز، ولا شكّ بأنه مع وجود متيقن الجواز لا تصل النوبه إلى مشكوك الجواز.

٣ - أن يقلّد المجتهد المتجزي في صوره عدم وجود المجتهد المطلق، وإلا فلا.

بعد هذا البيان في تصوير أقسام المقلّد ورجوع المقلّد إلى المتجزي، نستعرض آراء الفقهاء في مورد تقليد المجتهد المتجزي، فالفقهاء في هذه المسأله على عدّه أقوال:

١ - يرى صاحب العروه السيّد كاظم اليزدي قدس سره في المسأله ٢٢ من العروه في أبواب الاجتهاد والتقليد، عدم جواز تقليد المجتهد المتجزي، ويقول في العروه: يشترط في المجتهد أمور: البلوغ، العقل، الإيمان، العدالة، الذكوريه، والحريه على قول، وكونه مجتهداً مطلقاً، فلا يجوز تقليد المتجزي.

٢ - ويرى المرحوم آيه الله الشاهرودي قدس سره في حاشيته على العروه

القول بالتفصيل، فإذا لم يكن المقلد متمكناً من تقليد المجتهد المطلق فهنا يجوز له تقليد المتجزى، وإذا أمكنه تقليد المجتهد المطلق فلا يجوز له تقليد المجتهد المتجزى.

٣ - ويرى الإمام الخميني قدس سره في حاشيه العروه أيضاً جواز تقليد المتجزى في المسائل التي اجتهد فيها المتجزى واستنبط الحكم الشرعي.

٤ - أما آيه الله المرعشي النجفي قدس سره فإنه يقول بأن الأقوى جواز تقليد المتجزى في المسائل التي استنبطها وكانت تلك المسائل والأحكام متطابقه مع استنباط المجتهد المطلق.

٥ - ويرى السيد الكلبيكاني قدس سره في حاشيته على العروه أن القول بعدم جواز تقليد المتجزى مطلقاً محل تأمل ونظر.

النتيجة: هناك خلاف في هذه المسألة لدى الفقهاء، فالمانعون من تقليد المجتهد المتجزى على ثلاثة طوائف :

الأولى: القول بأن اطلاق أدله جواز التقليد كآيه النفر وآيه السوءال ومقبوله عمر بن حنظله، قاصره الشمول على المتجزى، وكذلك بالنسبة لسيره العقلاء في مورد جواز التقليد فإن امضاء مثل هذه السيره قاصر على شموله لمورد تقليد المجتهد المتجزى، وعندما لا يكون اطلاق أدله جواز التقليد شامل للمجتهد المتجزى فحينئذٍ تصل النوبه إلى الدليل الثاني وهو مورد دوران الأمر بين التعيين والتخير، وفي دوران الأمر بين التعيين والتخير هناك ثلاثة أنحاء قابله للتصوير :

أحدها: دوران الأمر بين التعيين والتخير في باب التراحم، فإذا كان هناك دليلان وحكمان متراحمان وكان أحدهما محتمل الأهميه فالمتعين ترجيح محتمل الأهميه، من قبيل انقاذ غريقين أحدهما نبي والآخر ليس نبي، أو أن أحد الغريقين عالم والآخر جاهل، وهنا يتعين انقاذ النبي لوجود الأهميه، وانقاذ العالم المحتمل الأهميه، وبلاشك أن المتعين في هذين المثالين ترجيح انقاذ النبي وانقاذ العالم المحتمل الأهميه.

المورد الثاني، دوران الأمر بين التعيين والتخير في مورد الواجب العيني والواجب التخييري، مثلاً يقول المولى : اعتق رقبه، واعتق رقبه موء منه. إما يكون هذا الواجب عينياً أو واجبا تخييرياً لأنه إذا كان عتق الرقبه الكافره

غير مجزى في الواقع فإن عتق الرقبه الموء منه يكون واجبا تعيناً، وإذا كان عتق الرقبه الكافره مجزياً في الواقع فإن عتق الرقبه الموء منه واجب تخييرياً، هنا يقول العلماء في مورد دوران الأمر بين الواجب التعيني وهو عتق الرقبه الموء منه، الواجب التخيري، يجب التمسك بأصالة التعيين، فالمتعين هو عتق الرقبه الموء منه لأنه اجمالاً معلوم الوجوب.

المورد الثالث، دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجته، فلو دار الأمر بين الحجته التعينييه والحجته التخيرييه فالظاهر أن العلماء متفقون على أصالة التعيين. النتيجة في هذا المقام إذا لم يكن اطلاق أدله جواز التقليد تاماً بالنسبه للمتجزي، وإذا كانت سيره العقلاء وسيره المشرعه أيضاً في مورد جواز تقليد المتجزي غير تامه، فالوظيفه الفعلية للمقلد العامي التخير بين الرجوع إلى المجتهد المتجزي والرجوع إلى المجتهد المطلق، وحينئذ يكون الرجوع إلى المجتهد المطلق متعينا، لأنه إذا كان

قول المجتهد المتجزي حجه في الواقع مع وجود المجتهد المطلق، فإن قول المجتهد المطلق أيضاً حجه تخيرييه ويكون قوله أحد طرفي التخير في الحجته مع قول المتجزي، لأن قولهما حسب الفرض حجه في الواقع، غايه الأمر حجه تخيرييه لكل واحد منهم لا تعينيه.

وإذا كان قول المجتهد المتجزي غير حجه في الواقع يكون قول المجتهد المطلق حجه تعينيه، وحينئذ يدور الأمر بين الحجته التعينيه والتخيرييه، ويرى العلماء هنا ترجيح الحجته التعينيه وتقليد المجتهد المطلق.

ثانياً: بالنسبه لتقليد المكلف للمجتهد المتجزي لا يوجد احتمال التعيين، لأن غايه ما يحتمل في حقه الحجته التخيرييه لا التعينيه، ولكن في مورد تقليد المجتهد المطلق فهناك احتمال التعيين، أي أن قول المجتهد المطلق

حجه في الواقع تعيناً لا تخييراً، فعندما يحتمل التعيين في تقليد المجتهد المطلق يدور الأمر بين التعيين والتخير، ومقتضى القاعده عقلاً أصالة التعيين، إذن فمع وجود المجتهد المطلق نشك في حجته قول المجتهد المتجزي، والشك في الحجته مساوق لعدم الحجته.

وذهب البعض إلى أكثر من ذلك وأن الشك في الحجته مساوق لقطع بعدم الحجته، لأن العقل في مورد الشك لا يحكم بشيء، وعندما لا يحكم العقل بشيء في مورد الشك، فإن الشيء مشكوك الحجته ليس بحجه.

وعلى هذا الأساس فإن نتيجة الدليل الثاني، هو أصالة التعيين، غايه الأمر أن أصالة التعيين هذه التي توجب تقليد المجتهد المطلق تعيناً معلقه على عدم الدليل على جواز تقليد المتجزي، وإلا فإن كان الدليل اللفظي أو سيره العقلاء أو سيره المشرعه تدل على جواز تقليد المتجزي، فإن هذه الأدله حاكمه على أصالة التعيين، وحينئذ لا يكون المورد من موارد

جريان أصاله التعيين، لأن الأصل إنما يكون حجّه حيث لا يوجد دليل.

وعندما يكون لدينا دليل اجتهادى على جواز تقليد المجتهد المتجزى فلا تصل النوبه إلى أصاله التعيين.

الدليل الثالث: للقائلين بعدم جواز تقليد المتجزى، أنّ الإنسان بعد العلم بالتوحيد والعلم بالنبوه والرساله ومعرفه أصول الدين لديه علم اجمالى بالتكليف الإلهى حسب قانون العبوديه وأنّ الإنسان مكلف، ومن جهه

أخرى فإنّ المقلّد والعامى لا طريق له للعلم والعلمى بالأحكام والطريق إلى الأحكام مسدود، والآن ماذا يصنع؟ فمن جهه يجد نفسه مكلفاً بالتكليف الإلهى والأحكام الإلزاميه فى شريعته الإسلام، ومن جهه أخرى فإنّ باب العلم والعلمى بالأحكام مسدود، فمن أجل أداء وظيفته الشرعيه يجب عليه فى هذه الصوره العمل بالاحتياط، ولكن العمل بالاحتياط إمّا أن يؤدى للعسر والخرج أو يكون مخاللاً بالنظام وكلا هذين الأمرين منهى

عنهما فى الشريعته، وليس لديه القدره على الاجتهاد لاستنباط الأحكام، لأنّه حسب الفرض من العوام، وحينئذٍ فالطريق الأقرب للإمتثال هو التقليد، غايه الأمر أنّ الضروره تقدر بقدرها، فيجب عليه التقليد بالقدر المتيقن، والقدر المتيقن هو جواز تقليد المجتهد المطلق فى صورته الإمكان.

وعلى أساس هذه الأدله الثلاثه: «أحدها قصور اطلاق أدله جواز التقليد لشمولها للمتجزى. والآخر أصاله التعيين فى مورد تقليد المجتهد المطلق، والثالث أن تقليد المجتهد المطلق هو القدر المتيقن»، ولا يجوز تقليد المجتهد المتجزى مع التمكن من تقليد المجتهد المطلق، وطبعاً فجميع أدله المانعين هذه لا تخلو من اشكال ومناقشه.

أدله المجوزين

ومن جمله المجوزين لتقليد المجتهد المتجزى، آيه الله الحكيم رحمه الله، حيث استدلل على جواز تقليد المتجزى بروايه أبى خديجه المشهوره (١)،

حيث يروى أبى خديجه عن الصادق عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم، يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم حاكماً فإنى قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه» (٢).

والمستفاد من هذه الروايه المشهوره كما يقول السيّد الحكيم رحمه الله أنه لا يجب أن يكون القاضى عالماً بجميع القضايا والأحكام، لأنّ موضوع جواز القضاء فى المشهوره والى يعبر عنها بالمعتبره، هو العلم بشىء من القضايا، ومفهوم الشىء يصدق على الكثير والقليل، فالرجل منكم إذا علم شيئاً من قضايانا فإنى قد جعلته عليكم قاضياً فتحاكموا إليه.

ص: ٢٢٣

١- مستمسك عروه الوثقى، ج ١، ص ٤٤.

٢- وسائل الشيعه: ج ١٨، أبواب صفات القاضى، باب ١، حديث ٥.

وهنا يستدلّ السيّد الحكيم رحمه الله بهذه الكبرى الكليه وبالملازمه، فالشخص الذى يحقّ له الفتوى واستلام منصب القضاء هو: كلّ من له منصب القاضى له منصب الافتاء وليس بالعكس. لأنّ القضاء يحتاج إلى إذن الإمام وأما الفتوى فلا تحتاج إلى إذن الإمام، فعندما يكون القاضى مأذوناً من قبل الإمام بأمر القضاء، فكلّ حكم يقضى به هذا القاضى يجب أن يكون صادراً عن اجتهاد أى يكون القاضى مجتهداً وليس بالعكس.

وهكذا يستدلّ السيّد الحكيم رحمه الله على أنه لا- يشترط فى القضاء الاجتهاد المطلق، وعندما لا يشترط فى القضاء الاجتهاد المطلق ففى الفتوى أيضاً لا يشترط الاجتهاد المطلق، لذا يمكن القول بجواز تقليد المتجزى ولا يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً لأنه إذا كان هذا الشىء ليس شرطاً فى مورد القضاء ففى مورد الفتوى أيضاً ليس بشرط، وفى القاضى لا يشترط الاجتهاد المطلق، فهكذا الحال فى المفتى أيضاً.

ولكن يرد على هذا الكلام عدّه اشكالات ونقود :

نقد ومناقشه

أولاً: ما الفرق بين القضاء والفتوى؟ الفتوى عباره عن إخبار المفتى بالحكم الإلهى الكلى، فالمفتى أو المجتهد يقول بأنّ الصلاه واجبه، الصوم واجب، الغيبه حرام و...، أو أنّ المفتى أو المجتهد يخبر عن حجّيه الحكم الشرعى فى وجوب صلاه الجمعه وأنّ خبر الثقة الوارد فى هذا المورد

حجّه، وأنّ ظاهر القرآن حجّه. إذن فالفتوى عباره عن إخبار بالحكم الإلهى أو إخبار عن الحجّه فى الحكم الشرعى.

وأما بالنسبه للقضاء فهو عباره عن إنشاء واعتبار الحكم، فالقاضى يعتبر الحكم وأنّ هذا البيت مثلاً ملك لزيد أو أنّه ملك لعمر ويحكم أيضاً :

لا- ترث الزوجه من العقار. فلو لم يكن هناك انشاء واعتبار فى الحكم فى باب القضاء فإنّ الخصومه والنزاع لا ينتهى عند حدّ معين.

ثانياً: إنّ المناط فى باب القضاء هو فصل الخصومه والصلح، خلافاً لباب الفتوى حيث يكون المناط فيها الاستنباط وبيان الحكم الإلهى، سواءً فى الشبهات الحكميه أم فى الشبهات الموضوعيه، وعندما يختلف

المناط بين باب القضاء وباب الفتوى، فحينئذ لا يمكن الحكم بالملازمه وأن كل ما هو غير مشروط في باب القضاء غير مشروط في الفتوى أيضاً.

ثالثاً: إن فتوى المفتى ليست نافذه إلا على المقلد والمستفتى، خلافاً للقضاء فقضاؤه القاضى نافذه على مطلق المتخاصمين سواءً كان المتخاصم مقلداً أو مجتهداً، وبذلك فإن قضاؤه القاضى حجّه على مجتهد

آخر وليس لهذا المجتهد حقّ النقض، لأنّ نقض القضاء مخالف لملاك القضاؤه والذى هو فصل الخصومه والصلح، ونقض المناط والملاك في القضاء غير جائز، وإلا كان جعل القضاء لغواً. وعلى هذا الأساس لا يمكن القول بأن كل قاضٍ مفتٍ لأنّ عمل القاضى يجب أن ينتهى بالحكم

ويكون هذا الحكم نافذاً على المقلد والمجتهد، بينما عمل المجتهد هو الفتوى والإخبار عن الحكم الإلهى، وفتوى المجتهد وإخباره عن الحكم الإلهى نافذ فقط على مقلده وليس نافذ على مجتهد آخر.

رابعاً: إن كلام السيّد الحكيم رحمه الله بأن كل قاضٍ مفتٍ مخالف للروايات الواردة في مصباح الشريعة من أن: كل مفتى حاكم والحكم لا يجوز إلا بإذن الله تعالى. فعلى أساس هذه الروايه فإن لكل مجتهد ومفتى حقّ القضاء وليس بالعكس كما ذكره في المستمسك.

خامساً: أما ما ذكره من أن كل ما هو غير معتبر في مورد القضاء فهو غير معتبر في مورد الفتوى ليس له وجه، لأنه ثبت بضروره الفقه في باب القضاء عدم اشتراط أعلميه القاضى من المستقضى، فلو أنّ المستقضى

كان أعلم من القاضى فمع ذلك فإن حكم القاضى العالم نافذ على الأعلم، وهذا على خلاف باب الفتوى حيث يشترط فيها أعلميه المفتى، فإذا كان المستفتى أعلم من المفتى فتقليد الأعلم لغيره لا يجوز، إذن فعندما تختلف الشروط في باب الافتاء وباب القضاء فكيف يمكن القول بأن كل

شئ غير معتبر في مورد القضاء فهو غير معتبر في مورد الفتوى. فهناك أمور كالأعلميه تعتبر شرطاً في مقام الافتاء، ولكنها ليست شرطاً في مقام القضاء.

النتيجه: أنّ الكبرى التى ذكرها بأن كل ما هو غير معتبر في القضاء فهو غير معتبر في الفتوى أيضاً غير تام، والدليل قام على خلافه أيضاً كما تقدّم.

سادساً: يقول أنه لا- عكس في المسأله، أى أنّ القضاء يحتاج إلى إذنا لإمام وليس كذلك الفتوى، وهذا الكلام أيضاً محل اشكال وتأمل، لأنّ اجماع العلماء على أنّ الفقيه أو المفتى له حقّ القضاء وأن للمجتهد ثلاث مناصب: أحداها منصب الافتاء، والآخر منصب القضاء، والثالث منصب

الولاية. ولا خلاف بين الفقهاء في المقامين الأولين فالمجتهد له مقام

الافتاء ومقام القضاء أيضاً، يعنى أن له حقّ الفتوى وله حقّ القضاء، إنّما الخلاف فى المقام الثالث وهل أنّ المجتهد له حقّ الولاية على المجتمع وعلى شؤءون الناس، وبعبارة أخرى على الأمور الحسينية، أو ليس للمجتهد منصب الولاية؟ المشهور لدى العلماء أنّهم يقولون بعدم ولاية

المجتهد فى هذه الأمور، ولكن غير المشهور يقولون بالولاية.

المقصود أنّ العلماء أجمعوا على أنّ الفقيه والمفتى لهما حقّ القضاء، ويقول المحقق الكركى فى رساله صلاحه الجمعه بأن إجماع العلماء منعقد على أنّ المفتى مجتهد ونعبر عنه بنائب الإمام، وإذا كان المجتهد نائب

الإمام إذن فكلّ عمل يقوم به المجتهد فإنّه مشروط بإذن الإمام. لأنّ المجتهد يفتى على أساس النيابة عن الإمام، ويقضى بين الناس على أساس النيابة عن الإمام، وأحياناً يتحرك من موقع إعمال الولاية بالنيابة عن الإمام، وعلى هذا الأساس فقوله: إنّ كلّ قاضى يحقّ له الافتاء لأنّ

القضاوت تحتاج إلى إذن الإمام وليس بالعكس فالافتاء لا يحتاج إلى إذن الإمام، ليس له وجه. لأنّه عندما قام اجماع الفقهاء على أنّ المجتهد يعمل بعنوان النيابة عن الإمام، فحينئذٍ تكون فتوى المجتهد وقضاؤه وكذلك أعمال ولايته مشروطة بإذن الإمام.

النتيجة: إن الاستدلال بمشهوره أبى خديجه لا يثبت جواز تقليد المتجزى، ضعيف. لأنّ الرواية وارده فى مورد القضاء لا فى مورد الافتاء، والمناطق فى باب القضاء غير المناطق فى باب الفتوى بل بيان متقدم، ولا يمكن القول بأن هذه الرواية تقرر أنّ القاضى لا يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً فكذلك المفتى أيضاً لا. يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً، فلا يمكن القول بهذه الملازمة وقياس المناطق فى باب القضاء على المناطق فى باب الفتوى ولا يمكن سرايه الحكم الوارد فى الرواية فى مورد القضاء إلى مورد الافتاء بسبب تعدد المناطق وتعدد الموضوع.

الدليل الثانى، على جواز تقليد المتجزى، الروايات التى ورد فيها أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا فى زمان حضورهم يرجعون الناس إلى فقهاء ذلك العصر، ولا شكّ أنّه فى عصر المعصومين عليهم السلام لم يكن الراوى أو الفقيه حافظاً

لجميع أخبار الأئمة ورواياتهم على الاطلاق، فبعضهم كان يحفظ عدّه روايات والبعض الآخر من الرواه كان يحفظ بعضاً آخر وهكذا كان البعض يعرف عدّه أصول فقهيه. غايه الأمر أنّ عنوان راوى الحديث يصدق عليهم بوصفهم فقهاء، ولكن الفقيه والراوى لم يكونا فى نقلهما للرواية فى صدد بيان الحكم، والإمام كان يرجع السائل إلى هؤلاء

الأشخاص الذين يحفظون بعض الروايات ويبيّنون بعض الأحكام ويقولون :

خذ معالم دينك من يونس بن عبدالرحمن أو من زكريا ابن آدم، وكذلك فإنّ المتجزى يستنبط بعض الأحكام الإلهية من أدله حجّيه الأحكام وبالتالي تكون فتواه مستنده إلى الحجّيه.

وطبعاً هذا الاستدلال أيضاً محل تأمل واشكال، لوجوه:

أولاً: إنّ هذه الروايات معلله في ذيلها بوثاقه الراوى، فعندما يسأل الراوى من الإمام: هل أنّ يونس بن عبدالرحمن ثقّه أم لا؟ فالإمام يقول:

ثقه. فعندما يكون هذا الراوى ثقّه يكون نقله للحكم الشرعى من الإمام صحيحاً وموثوقاً، ولذلك فإنّ أخباره ونقله عن الإمام سيكون حجّيه، إذن فهذه الأدله تدلّ على حجّيه خبر الثقّه ولا تدلّ على حجّيه فتوى المجتهد.

ثانياً: إنّ المرجع الأصلي للأحكام في زمان حضور الإمام، هو المعصوم نفسه وكان الناس يرجعون إلى الراوى في عصر الحضور بلحاظ أنّه ينقل حكم وكلام الإمام، وحينئذٍ يكون كلام الراوى حجّيه باعتبار بيانه ونقله لحكم الإمام، وحكم الإمام ضرورى وقطعى ولا ربط بحجّيه رأى الفقيه.

ثالثاً: إنّ الأشخاص الذين كانوا ينقلون الروايات والأحكام الشرعيه من الإمام كان يصدق عليهم عنوان الفقيه في الدين والمتفقه وعنوان الناظر إلى الحلال والحرام، وأمّا بالنسبه للمجتهد المتجزى فمورد شك، أى أنّ المتجزى الذى استنبط بعض الأحكام الشرعيه في مسائل معدوده هل يصدق عليه عنوان الفقيه أو عنوان الناظر إلى الحلال والحرام، أم لا؟ فإذا كان مشكوك الصدق فلا- يمكن التمسك بحجّيه فتواه في مورد الشك، إلاّ-أن يقال بأن عنوان الفقيه وعنوان راوى الحديث يصدق على المجتهد المتجزى فيما إذا استنبط ما يعتد به من الأحكام وبالتالي يصدق عليه عنوان العارف بالحلال والحرام ويكون مشمولاً لأدله حجّيه الفتوى وتكون فتواه حجّيه.

الدليل الثالث، على جواز تقليد المتجزى، سيره العقلاء، حيث إنّ العقلاء يرون جواز رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً، والمتجزى عالم في تلك المسائل التى استنبطها وبالتالي يكون مشمولاً لسيره العقلاء هذه، سواءً كان المتجزى عالماً بسائر أبواب الفقه أم لا، بأن يكون ماهراً وقادراً على الاستنباط في بعض الأبواب، وعندما يكون عالماً تشمله سيره العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، ومن الممكن أن يكون المتجزى أعلم في فن خاصّ بالنسبه إلى المجتهد المطلق ويملك ماهره أكبر من المطلق، مثلاً نرى في العرف أنّ الطبيب المتخصص في علاج أمراض العين ربّما يكون أكثر مهاره وأعلم من الطبيب المطلق والعام، رغم أنّ ذلك الطبيب المتخصص لا علم له في مورد علاج مرض القلب أو مرض الكبد، ففى

هذا المورد نرى أنّ العقلاء يرجعون في علاج مرض العين إلى هذا الطبيب المتجزى، إذن فسيره العقلاء تشمل جواز الرجوع إلى المتجزى في الأحكام، والأدلة اللفظية لا- ظهور لها في الردع عن هذه السيره، وعندما لا تكون الأدلة اللفظية رادعه عن السيره تكون السيره حجّه وبالتالي يثبت جواز الرجوع إلى المتجزى.

ويمكن الإشكال على هذا الوجه أيضاً، أنّ رجوع العقلاء في هذه الموارد مختلف، فتارة يرجع العقلاء في علاج عضو خاص يرتبط بجميع الأعضاء، مثلاً إذا كان الإنسان يشكو من مرض في قلبه وأنّ علاج هذا العضو يرتبط بجميع أعضاء البدن، ولكن أحياناً لا يرتبط علاج عضو خاص بسائر أعضاء البدن من قبيل اليد والأذن والعين، فإذا كان المرض يرتبط بجميع أعضاء البدن ففي هذا المورد يرجع العقلاء للطبيب المطلق ولا يرجعون للطبيب المتجزى والمتخصص في علاج قسم خاص من الأمراض.

فإذا كان علاج ذلك العضو الخاص لا يرتبط بباقي أعضاء البدن، ففي هذا المورد يرجع العقلاء إلى الطبيب المتجزى بالرغم من وجود الطبيب المطلق، وأما في صورته الشك مثلاً في مرض الكبد فالعقلاء يشكون هل أنّ هذا المرض يرتبط بسائر أعضاء البدن أم لا-؟ فإذا كان يرتبط بسائر أعضاء البدن فلا- يرجعون إلى الطبيب المتجزى، وفي مورد شك العقلاء فالمتعين هو القول بالاحتياط.

إذن فسيره العقلاء تختلف من مورد لآخر في مسأله الرجوع إلى العالم، وحين الشك ينبغي التوقف والاحتياط، بمعنى عدم الرجوع إلى المتجزى. وحينئذ نقول بأنّ المسائل الدينيه من أهم المسائل، فحتّى لو كان المتجزى أعلم في فن خاص ولكن احتمال أن يكون قول المجتهد المطلق في تلك المسأله أقرب إلى الواقع، فمع وجود مثل هذا الاحتمال تكون فتواه أقرب إلى الواقع ولا يمكن الرجوع إلى المتجزى في هذه المسأله الخاصه، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن القول بوجود سيره العقلائيّه، لأنّ سيره العقلاء إنّما تجيز الرجوع إلى المتجزى في صورته عدم

احتمال الخلاف، فلو احتمل الخلاف فإنّ السيره دليل لثبتي ولا يمكن التمسك بها في مورد احتمال الخلاف ومورد الشك، بل يمكن التمسك بهافي مورد القدر المتيقن وهو فتوى المجتهد المطلق، إذن ففي مورد الشك في المسأله لا يمكن التمسك بالسيره، إلا إذا كان الإشكال في أصل الكبرى وأن نقول بأن فتوى المجتهد المطلق في هذا المورد ليست بأقرب إلى الواقع، فإذا ناقشنا في أصل هذه الكبرى وأنّ فتوى المجتهد المطلق ليست بأقرب إلى الواقع من فتوى المتجزى، ففي هذه الصوره تكون سيره العقلاء تامه، غايه الأمر أنّ الكلام في: هل أنّ الشارع ردع عن سيره العقلاء في مورد الرجوع إلى المتجزى، أم لا؟ وهل هناك احتمال الردع

من الشارع عن هذه السيره أو لا يوجد مثل هذا الاحتمال؟

الجواب: أن أدله جواز التقليد غير سيره العقلاء، هي الأدله اللفظيه من الآيات والروايات، والأساس فى الدليل على جواز التقليد آيه النفر وآيه السوءال وهما لا تدلان على جواز التقليد، لأنه أولاً: إن مصداق آيه السوءال:

«فَسَاءَ لَوْ آآ أَهْلِلَ الذِّكْرَ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» منحصر بالأئمه المعصومين عليهم السلام كما تقدم مراراً ولا- تشمل العالم غير المعصوم، لأن الآيه لا- تقول: فسألوا أهل العلم إن كنتم لا- تعلمون. فإذا كانت الآيه الشريفه تقول ذلك فتشمل العالم غير المعصوم، ولكن الآيه قالت: فسألوا أهل الذكر، وأهل الذكر فى اللغه وكذلك فى العرف وفى سياق الآيات والروايات الشريفه لا- يعطى معنى العلم. إذن أولاً: إن هذه الآيه تتعلق بالرجوع إلى الأئمه عليهم السلام ليقتبس الناس معالم دينهم وأحكامهم الشرعيه من الأئمه عليهم السلام لا من غيرهم من الذين يعملون بالقياس والمصالح المرسله وبالرأى.

ثانياً: إن آيه السوءال تهدف إلى تحصيل العلم، وتقول أنكم إذا لم تعلموا بأمر من الأمور فعليكم بالرجوع إلى العالم لتحصلوا على العلم بهذه المسأله، ولكنها لا تدل على لزوم الرجوع إلى العالم ولو لم تتم تحصيل العلم بالمسأله بأن تقبلوا كلامه تعبداً، والمطروح فى مسأله التقليد هو التعبد بالفتوى وهذا المعنى لا تدل عليه آيه السوءال، إذن فهذه الآيه لا تثبت حجيه فتوى المجتهد.

أمّا آيه النفر فمنطوق الآيه يقول: «فَلَوْلَا- نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ» (١) وهذه الآيه لا مفهوم لها بأن غير المتفقه فى الدين إذ ابين الحكم الإلهى للناس فيبانه غير حجّه، فمثل هذا المفهوم لا يوجد فى

آيه النفر، إذن فهذه الآيه التى يستدل بها على حجيه الفتوى لا ظهور لها فى الردع عن السيره المذكوره.

أمّا الروايات فمن أظهر هذه الروايات فى هذا المورد مقبوله عمر بن حنظله، وفى هذه الروايه وردت بعض العناوين من قبيل: من نظر فى حلالنا وحرامنا وحكم بأحكامنا فيانى قد جعلته عليكم حاكماً. ويمكن القول إن عنوان الناظر إلى الحلال والحرام والعارف بالأحكام الإلهيه وأحكام الأئمه عليهم السلام منصرف عن مورد المجتهد المتجزى ولا يشمل المتجزى. وعليه فإذا قلنا بأن الدليل على جواز التقليد هو مقبوله عمر بن حنظله فحينئذٍ يشكل الأمر فى التمسك بالسيره لجواز تقليد المتجزى إلا أن نقول بأن المراد من المتجزى هو الشخص الذى يملك قدره علميه معتد بها على استنباط الأحكام الشرعيه لا- أن المقصود من المتجزى كل شخص قادر على استنباط مسأله واحده أو مسألتين، فالمراد من

ص: ٢٢٩

المتجزي هو الشخص الذي يملك قدره معتد بها على استنباط الأحكام الشرعية، ففي هذه الصورة يصدق عليه عنوان العارف بالحلال والحرام والناظر إلى الحلال والحرام ويكون مشمولاً لمقبوله عمر بن حنظله.

وعليه فهذه الرواية لا تكون رداعه عن سيره العقلاء أيضاً. إذن في الجملة يمكن التمسك لحجيه فتوى المتجزي بسيره العقلاء.

وقد ذكروا في جواز تقليد المتجزي توفر شروط منها :

١ - أن يكون المتجزي أعلم في تلك المسألة الخاصة من المجتهد المطلق، فالمجتهد المطلق وبسبب كثرة اشتغالاته وعدم توفر الفرصه لممارسه عمليه الاستنباط في جميع الفنون فإنَّ المجتهد المتجزي يكون أدق وأعلم في هذا المورد الخاص، وإلا فمع احتمال أعلميه المجتهد المطلق لا يمكن الرجوع إلى المتجزي وتقليده.

٢ - أن فتوى المجتهد المتجزي في المسألة التي استنبط الحكم الشرعي فيها لا ينبغي أن تكون مخالفه لفتوى المجتهد المطلق والأعلم.

٣ - في مورد الشك عند الخلاف في الفتوى بين المجتهد المتجزي والمجتهد المطلق في أن فتوى المتجزي في هذه المسألة هل تختلف عن فتوى المجتهد المطلق أم لا؟ هنا يمكن التمسك باستصحاب عدم الاختلاف بين فتوى المجتهد المتجزي مع فتوى المجتهد المطلق، إذن في

الجملة وبمقتضى سيره العقلاء يجوز الرجوع إلى المتجزي مع توفر هذه الشروط المذكوره ويكون تقليده صحيحاً وحجّه، والأدله اللفظيه بدورها ليست ظاهره في الردع عن سيره العقلاء على حجيه فتوى المتجزي.

مضافاً إلى أن المجتهد المتجزي إذا كان يملك قدره معتداً بها على استنباط الأحكام الشرعيه فإنَّ اطلاق الأدله اللفظيه من الآيات والروايات يشمله ويدلّ على جواز تقليده، لأنه يصدق عليه عنوان الفقيه والعارف بالحلال والحرام.

عدم الردع عن السيره

وبمقتضى اطلاق مدارك حجيه الفتوى وكذلك بحكم سيره العقلاء يمكن القول بجواز تقليد المتجزي، إنّما الكلام في وجود الردع عن سيره العقلاء وهل هناك ردع عن سيره العقلاء شرعاً بالنسبه لتقليد المتجزي أم

من جمله الأدله على جواز التقليد، آيه النفر، وقد تقدّم أنّها لا ظهور لها في الردع عن السير، لأنّ منطوق الآية يكرر لزوم توجه طائفه من الأشخاص ليتفقوه في الدين ثمّ يعلمون الناس بالأحكام وينذرونهم عند رجوعهم إليهم، ولكن مفهوم هذه الآية لا يعنى إذا بين غير الفقيه الحكم الشرعى وأنذر الناس فعلى الناس عدم قبول كلامه.

أمّا البحث عن رادعيه مقبوله عمر بن حنظله التي تقول : من روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا فإنى قد جعلته عليكم حاكماً. فلقائل أن يقول إن اطلاق «من نظر في حلالنا وحرامنا» يصدق على من ينقل الروايه ويحفظ مقداراً من الروايات، غايه الأمر لا بدّ من توفر خصوصيتين في هذه الروايه بحيث تكون منصرفه عنّ ينقل روايه واحده أو روايتين في باب الأحكام الشرعيه.

أحدهما: أن هذه الروايه وارده في باب القضاء وكذلك في خصوص الشبهه الحكميه، من حكم بحكمننا وعندما يكون مورد الروايه وموضوعها يختصّ باب القضاء فلا يمكن سرايه هذه الروايه إلى باب الفتوى.

والآخري: أن هذه الروايه تقرر نصب القاضى الذى «عرف أحكامنا» وأمّا الشخص الذى يروى بعض الروايات ويعرف بعض مسائل الحلال والحرام فلا يصدق عليه أنّه «عرف أحكامنا»، لأنّ مدلول : عرف أحكامنا، يعنى أن هذه المعرفه قد اضيفت إلى حكم الأئمه وبالتالي فالشخص يكون عارفاً بأحكام الأئمه عليهم السلام ، ولا شكّ أن أحكام الأئمه كثيره، والعارف بأحكام الأئمه لا بدّ أن يملك معرفه معتدا بها بالأحكام لكي يمكن أن تكون هذه الإضافه «عرف أحكامنا» صحيحه من جهه الكثره، فمن يعرف بعض المسائل المعدوده فلا يتناسب مع عنوان : من عرف أحكامنا.

وكذلك ما ورد في مشهوره ابن أبى خديجه حيث تقول : «يعلم شيئاً من قضايانا فإنى قد جعلته عليكم حاكماً» (1). فقضايا الأئمه عليهم السلام كثيره، فمن

ص: ٢٣١

١- وسائل الشيعه : ج ١٨، ص ٤ أبواب صفات القاضى باب ١ حديث ٥.

يعلم شيئاً منها يكون منصوباً من قبل الإمام للقضاء، والمراد من : يعلم شيئاً، يعنى الشىء الكثير لكى يكون متناسباً مع قضايا الأئمة عليهم السلام وأحكامهم الكثيره، وإلا فمن يقول : شىء من البحر، ومعلوم أنّ حدودالبحر غير متناهيه فهل يمكن القول أن : شىء من البحر، يصدق على قطره أو قطرتين ؟ كلا، فهذه العبارة : شىء من البحر، يمكن أن تصدق على النهر أو على بحيره على الأقل حتى يمكن أن تكون النسبه للبحر صحيحه ومتناسبه، وهكذا فى مورد : يعلم شيئاً من قضاياانا، فيجب أن

يكون ذلك الشىء والعلم بذلك الشىء يعنى الكثير من الأحكام، حتى يمكن للقاضى أن يكون منصوباً للقضاء من جانب الأئمة عليهم السلام .

النتيجه، مع وجود هاتين الخصوصيتين، أحدهما أنّ المقبوله وارده فى مورد القضاء، والأخرى أن نصب القاضى للأئمة وأنّ منصب القضاء يختصّ بمن : عرف أحكامنا. وهذه النسبه فى معرفه أحكام الأئمة تصدق على العارف بالكثير من الأحكام الإلهيه وما يعتد بها من الأحكام لكى تتناسب هذه المعرفه مع أحكام الأئمة، فإنّ المتجزى الذى استنبط الحكم الشرعى فى مسأله واحده أو فى بعض المسائل القليله لا يصدق عليه عنوان : من عرف أحكامنا.

ثالثاً: على فرض عدم وجود هذا الانصراف، فنقول إنّ الروايه مجمله فى مدلولها فهل أن قوله : روى حديثنا وعرف أحكامنا، يصدق على المتجزى، أو لا ؟ وما هو مقتضى القاعده ؟

مقام القضاء:

الجواب: لدينا روايه صحيحه فى مورد القضاء تدلُّ على أنّ القضاء هو منصب النبى صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام، فعن هشام بن سالم عن سليمان بن خالد عن أبى عبد الله عليه السلام : «اتقوا الحكومه فإنّ الحكومه (يعنى فإنّ القضاوت)

إنما هى للإمام العالم بالقضاء، العادل فى المسلمين من نبى أو وصى نبى»(١).

وهذه الروايه تحصر حقّ الحكومه والقضاء للنبى وللإمام، ولكن من أين نفهم أنّ الحكومه فى هذه الروايه بمعنى القضاء لا بمعنى السلطه على

ص: ٢٣٢

المجتمع؟ وذلك بقرينه أن الرواية تقول: فإنَّ الحكومه إنما هي للإمام العالم بالقضاء. وعليه فالحكومه هنا بمعنى القضاء لا بمعنى السلطه على الأمور الاجتماعيه والسياسيه.

النتيجه: أنَّ المستفاد من هذه الروايه حصر الحكومه والقضاء بالنبي ووصى النبي وهو الإمام المعصوم. وحينئذٍ يرد هذا السوءال: هل أنَّ هذه الروايه قد ورد فيها التخصيص والاستثناء وأن غير النبي وغير الوصى يحقَّ لهم القضاء أيضاً، أو لم يرد مثل هذا التخصيص للعام؟

الجواب: إنَّ هذه الروايه العامه مخَّصَّيه بمقبوله عمر بن حنظله، ومفادها أن غير النبي وغير وصى النبي وأى الإمام المعصوم منصوب للقضاء أيضاً من قبل النبي لى الله عليه وآله أو الإمام المعصوم عليه السلام وله حقُّ الجلوس فى مجلس القضاء.

ولكن من هذا الذى يحقُّ له القضاء؟ إنه: من عرف أحكامنا ونظر فى حلالنا وحرامنا، فمثل هذا الشخص مستثنى من ذلك العام فى الروايه السابقه وبالتالي يجوز له القضاء، وإذا لم نتمكن من القول أن مقبوله عمر ابن حنظله تدلُّ على التخصيص وعلى جواز القضاء لمن عرف أحكامنا، فمن هو العارف بالأحكام والمنصوب للقضاء من قبل الإمام؟ هل أنه العارف بالأحكام الذى ورد فى سياق المقبوله مقيداً بكونه: من عرف بأحكامنا، وهل يصدق هذا العنوان على من عرف مسأله أو مسائل معدوده من الأحكام، أو لا يصدق؟ فيدور الأمر بين الأقل والأكثر فى الخارج من العام، وفى دوران الأمر بين الأقل والأكثر فمقتضى القاعده خروج القدر المتيقن، وهو المجتهد المطلق، مثلاً لو قيل: أكرم العلماء،

فهذا عام ويوجد هناك دليل خاص يقول: لا تكرم العالم الفاسق. فلا شكَّ أنَّ العالم الفاسق خارج من دائره العام وهو: أكرم العلماء، يعنى أنَّ مقتضى العام: أكرم العلماء، هو شمول الأكرام للعالم العادل والعالم الفاسق، فلو لم

يكن هناك مخصص لهذا العام فيجب احترام واکرام جميع العلماء العدول والفساق على السواء. ولكن ورد دليل خاص يقول: لا- تكرم العالم الفاسق، وهذا الدليل المخَّصَّيه يصير يخرج العالم الفاسق من دائره العام: أكرم العلماء، غايه الأمر أن معنى الفسق مجمل ولا- نعلم هل أن مفهوم الفسق يصدق على من يرتكب الذنوب الكبيره فقط أو أن مفهوم الفسق يصدق على مرتكب الكبيره والصغيره أيضاً. فيدور الأمر بين الأقل والأكثر، فى مفهوم الفسق، وحينئذٍ فبالنسبه للشخص المرتكب للكبيره فهو خارج قطعاً من ذلك العام بدليل المخَّصَّيه ص: لا تكرم العالم الفاسق، وأما مرتكب الصغيره فنشك هل أنه خرج من دائره العام: أكرم العلماء، بهذا الدليل المخَّصَّيه ص، وفى مورد الشك نتمسك بأصالة العموم وأن: أكرم العلماء، شامل للعالم المرتكب للصغيره أيضاً فيجب اكرامه واحترامه لأننا نشك فى خروجه وتخصيصه فتمسك بعموم: أكرم العلماء.

وهكذا فيما نحن فيه فإن مقتضى أصالة العموم : اتقوا الحكومه فإن الحكومه إنما هي للإمام العالم بالقضاء، فهذا عام، وأصالة العموم تحصر مقام القضاء للنبي صلى الله عليه وآله وللإمام المعصوم عليه السلام ، وقد خرج عن هذا العموم لوجود المخصّص وهو مقبولة عمر بن حنظله وهذا المخصّص هو : من عرف أحكامنا، فيجوز له القضاء ويكون منصوباً من قبل الإمام، فمن عرف الكثير من أحكام الأئمة عليهم السلام يحقّ له القضاء.

وأما من عرف بعض المسائل المعدودة في القضاء وعرف بعض الأحكام الشرعية، نشك : هل أنّه خارج من أصالة العموم التي تحصر منصب القضاء بالنبي صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام ، أولم يخرج ؟ فنشك في الاستثناء والتخصيص وحينئذٍ نتمسك بأصالة العموم، وعليه فإنّ المجتهد المتجزى لا يجوز له القضاء لأنّ عنوان المخصّص هو : من نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، وهذا العنوان لا يصدق على المتجزى.

إذن فمقتضى القاعده أنّ القدر المتيقن الخارج من أصالة العموم هو جواز القضاء للمجتهد المطلق، وأنّ المجتهد المطلق خارج ومستثنى من ذلك العام، ونشك حينئذٍ في المجتهد المتجزى هل هو خارج عن ذلك العام أيضاً ويحقّ له القضاء، أو لا ؟ ومقتضى القاعده عدم خروجه من ذلك

العام وعدم جواز القضاء بالنسبه له.

مضافاً إلى أنّ باب القضاء يختصّ بخصوصيات لا توجد في باب الإفتاء، منها:

أولاً: في باب القضاء هناك إلزام للقاضي على المقضى عليه بحكم الولاية للقاضي، وهذا يعنى أنّ المقضى عليه يجب عليه الالتزام بالحكم الصادر من القاضي الذي له الولاية في هذا المورد، ولكن في باب الإفتاء لا يوجد إلزام بالحكم الشرعي، فالمفتي والمجتهد لا يحقّ له إلزام المقلد بقبول فتواه، بل ينبغي عليه في باب الإفتاء الإخبار بالحكم الإلهي والإفتاء بالحكم الشرعي لا الإلزام بالحكم.

ثانياً: لا أحد غير الله تعالى يحقّ له إلزام الآخرين بحكم معين، فالله تعالى هو المالك الحقيقي لجميع الأشياء وجميع الكائنات وهو ربّ العالمين وله الحقّ في إلزام عباده بأمر وحكم من الأحكام، وليس للآخرين الحقّ في ذلك سواء ما ورد في الروايات في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر له حقّ إلزام الطرف المقابل بالعمل بالمعروف أو ترك المنكر بشروط معيّنه، منها: أن يكون الأمر بالمعروف نفسه عاملاً بالمعروف وتاركاً للمنكر، وإلاّ

فإن كان الأمر بالمعروف تاركاً له أو كان الناهي عن المنكر عاملاً به فليس له حقّ إلزام الآخرين بذلك.

النتيجة، في باب القضاء عندما يكون للقاضي حقّ الإلزام على المقضى عليه فرّبما يلزم المقضى عليه أمراً على خلاف تكليفه الشرعى أى تكليف المقضى عليه، لأنّ المقضى عليه ربّما يكون مقلداً لمجتهد معيّن وهذا القاضي يلزمه بعمل مخالف لفتوى مقلّده. فمع وجود هذه الخصوصيه المخالفه للأصل في باب القضاء لا يمكن القول إنّ مقبوله عمر بن حنظله الوارده في باب القضاء تشمل أيضاً باب الفتوى، لا بالملازمه العرفيه ولا- من حيث إلغاء الخصوصيه، لأنّ الخصوصيه في باب القضاء غير الخصوصيه في باب الإفتاء، ولا- من خلال تنقيح المناط، لأنّ تنقيح المناط إنّما يكون موءثراً إذا كان قطعياً في مورد الإفتاء، وعندما لا يمكن سرايه مقبوله عمر بن حنظله من مورد القضاء إلى مورد الفتوى، فحينئذٍ من البديهي أن لا تكون مقبوله عمر بن حنظله رادعه عن سيره العقلاء في مورد جواز فتوى المتجزي، ولا ترتبط اطلاقاً باب الفتوى، وعندما تكون المقبوله مختصه بباب القضاء فلا يمكن أن تكون رادعه عن سيره العقلاء الداله على جواز تقليد المتجزي.

وكيف كان، فتقليد المتجزي جائز، ولا رادع شرعاً وعقلاً عن اتباع المجتهد المتجزي في المسأله التي استنبط حكمها، وطبعاً مع الشروط الأربعة التي سبق بيانها. هذا تمام الكلام في حجّيه فتوى المجتهد المتجزي.

الجهه الرابعه: نفوذ قضاء المتجزي وعدمه

أمّا الكلام في الجهه الرابعه من حيث نفوذ قضاء المتجزي وعدم نفوذه، وقد تبين توضيح هذا الموضوع من خلال ما تقدّم من الكلام في الجهه الثالثه، لأنّ روايه سليمان بن خالد عن الإمام الصادق عليه السلام التي تقدم بيانها، تحصر مقام القضاء بالنبي ووصيه الإمام المعصوم، ومن هذا الحصر ومن عموم مقام القضاء للنبي والوصى استثنى المجتهد المطلق وذلك من خلال الأدله الخاصه ومقبوله عمر بن حنظله التي تقرر أنّ العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام منصوب للقضاء من قبل الإمام المعصوم عليه السلام، وهذا العنوان، أى عنوان الناظر إلى الحلال والحرام والعارف بالأحكام ومن حكم بحكمنا صادق في مورد المجتهد المطلق، ولكن هل هو صادق أيضاً على المجتهد المتجزي؟ فهو مشكوك، ومقتضى القاعده عند الشك

عدم التخصيص وعدم جواز قضائه، وكذلك عند الشك في منصب القضاء وهل أنّ للمتجزي الحقّ في القضاء، فبمقتضى قاعده عدم جعل القضاء له يدخل هذا المورد في ذلك العام.

وهكذا بالنسبة لولاية المتجزى للأمر الاجتماعي فهل ولايته نافذه أم لا ؟ مقتضى القاعده عدم نفوذ ولايته، لأن مقتضى الأصل وقاعده عدم ولايه أحد على أحد سوى الله تعالى لأن ولايته ذاتيه، فلا بد من جعل ولايه اعتباريه من قبل الله تعالى لأحد الأشخاص ليخرج بالتالي عن عموم تلك القاعده وذلك الأصل وهو : أصل عدم ولايه أحد على أحد، وقد خرج النبي صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام عن هذه القاعده والأصل وجعلت لهم الولاية بالأدله الأربعة : الكتاب والسنة والإجماع وحكم العقل، فكان للنبي والأئمه ولايه مطلقه بهذه الأدله الأربعة، كما تقول الآيه الشريفه : «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (١).

وكل إنسان له الحق والولاية في التصرف في شؤونه وتقرير مصيره وماذا يدرس وأين يسافر وأي منهج يتخذه في حياته وهكذا، ولكن النبي الأكرم والأئمه المعصومين عليهم السلام هم أولى بهذا الإنسان من نفسه في التصرف بشؤون حياته وتقرير مصيره «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (٢) بمقتضى الروايات والإجماع ومقتضى حكم العقل ثبوت الولاية المطلقة للنبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام على الأحكام والأموال ونفوس أفراد المجتمع وتطبيق الأمور الاجتماعيه.

وأما بالنسبة لغير المعصوم والفقهاء فاثبات الولاية المطلقة له محل نزاع، فمشهور العلماء قالوا بعدم ثبوت الولاية المطلقة للفقهاء، ومن جمله مشاهير العلماء آية الله الخوئي والمرحوم الشيخ الأنصاري رحمهما الله، وعلى

فرض تماميه أدله النيابة العامه للفقهاء فإن الضروره تقدر بقدرها، لأن الولاية على الأمور العامه وولاية الإنسان على غيره سواء في بيان الأحكام الشرعيه أم في التصرف في الأمور الاجتماعيه مخالف للأصل والقاعده، وقد ورد عن الإمام على عليه السلام قوله : «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً». ولكن نقول بالولاية للمجتهد المطلق بمقدار دفع الضروره وحفظ النظام الاجتماعي، وأما ثبوت هذه الولاية للمتجزى فمشكوك ومقتضى القاعده في مورد الشك عدم نفوذ ولايته وعدم نفوذ ولايه أحد على أحد، وعلى هذا الأساس يتبين أيضاً عدم نفوذ قضاء المجتهد المتجزى وعدم نفوذ ولايته، ومقتضى القاعده في مورد جعل الولاية له، عدم جعل الولاية.

ص: ٢٣٦

١- سورة الأحزاب : الآية ٦.

٢- سورة المائدة : الآية ٥٥.

هذا تمام الكلام فى الأحكام المترتبة على المجتهد المطلق والمتجزى من جهات الأربعة التى تلونها.

قال الله عز وجل «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (١)

الفصل السابع: انفتاح باب الاجتهاد ومبانيه وبطلان نظريه انسداد باب الاجتهاد

مباني الاجتهاد

البحث هنا فيما يخص مباني الاجتهاد وما يتوقف عليه تحصيل الاجتهاد، فلا شك أن الاجتهاد يحتاج إلى مباني وأصول يتوقف عليها،

ص: ٢٣٧

١- سورة النساء: الآية ٥٩.

فما هي هذه الأمور؟

يمكن بيان المسألة بشكل عام من جهتين :

١ - البحث في شرائط الاجتهاد ومن له قدره على العمل برأيه في مورد فهم الأحكام الشرعيه واستنباطها من أدلتها، وسنبحث هذه الجبهه في باب التقليد إن شاء الله وما هي شرائط المفتي والمجتهد، ومن هو المجتهد؟

الجواب: إنَّ شروط المجتهد عبارته عن: العقل، البلوغ، العلم، الإيمان، العدالة، الذكوريه، طهاره المولد و...، حيث سيأتي تفصيل الكلام عنها لاحقاً إن شاء الله تعالى.

٢ - البحث في مباني تحصيل الاجتهاد، فما هي المباني والأُمور التي يتوقف عليها تحصيل الاجتهاد؟

الجواب: إنَّ حقيقه الاجتهاد عبارته عن: تحصيل الحجّه وإقامه الحجّه على الحكم الشرعي من المنابع والمدارك الشرعيه والعقليه المعبره في مقابل المقلّد، وربّما يكون المقلّد قادراً على إقامة الحجّه على الحكم الشرعي غايه الأمر إن إقامة الحجّه على الحكم الشرعي من قبل المقلّد

غير مستند إلى أدله الأحكام، بل مستند لقول وفتوى المجتهد في الحكم الشرعي. وحينئذٍ نعرف أن حقيقه الاجتهاد عبارته عن إقامة الحجّه على الحكم الشرعي.

وتاره نقول أن حقيقه الاجتهاد عبارته عن: ملكه علميه قائمه في النفس وقدره على استنباط الحكم الشرعي، كما ذكر ذلك الشيخ البهائي في تعريفه لحقيقه الاجتهاد.

وتاره أخرى نقول أن حقيقه الاجتهاد عبارته عن: استنباط الحكم الشرعي والعمل الخارجى، وعليه فإنَّ حقيقه الاجتهاد عبارته عن استنباط الحكم الشرعي من الأدله الشرعيه.

ولكن ما هي الأمور التي يتوقف عليها الاجتهاد؟ الاجتهاد بهذا المعنى يقوم على ركنين أساسيين :

أحدهما، عبارته عن معرفه الأدله الشرعيه والعقليه، فالشخص الذى يريد إقامة الدليل والحجّه على الحكم الشرعي يجب عليه أولاً معرفه الحجّه لكي يستطيع إقامة الحجّه على الحكم، ثم يلزمه لمعرفه الحجّه الإلهيه

بعض الأمور.

الآخر: بعد معرفه الحجّج الشرعيه وإقامه الحجّج على الحكم الشرعي، أن يكون بإمكانه تطبيق الحجّج الشرعيه على مصاديق الأحكام الشرعيه.

إذن يجب عليه معرفه الأمور الدخيله في معرفه الحجّج وفهم الحجّج، وبعد ذلك يتحرك على مستوى تطبيق هذه الحجّج على موارد الأحكام الشرعيه.

المهم أن إقامه الحجّج على الحكم الشرعي يحتاج لمعرفه الحجّج ويحتاج لمعرفه أي العلوم المبيّنه للحجّج وما هي العلوم الدخيله في معرفه الحجّج على الحكم الشرعي والعلوم التي غير الدخيله في ذلك.

علم الصرف والنحو:

من جمله العلوم التي تعتبر من مبادئ الاجتهاد: علم النحو والصرف، فالمجتهد يجب أن يعلم بأنّ الفاعل مرفوع، المفعول منصوب، المضاف إليه مجرور، لأنّه من خلال اختلاف العرب في كلامهم يحصل اختلاف في معنى هذه الكلمات، ولذلك يجب على المجتهد في جمله معرفه علم النحو والصرف، وهكذا يجب عليه في جمله معرفه علم المنطق، بأن يعرف ما هي الحجّج، وما هي القضيّه السالبه الكليه والموجبه الكليه وأقسام القياس الاقتراني وشروطه واقسام القياس الاستثنائي وأمثلة ذلك، لأنّ العلم بالقواعد المنطقيه في جمله دخيل في صحّه الاستدلال وعدم صحته على الحكم الشرعي والمسائل الشرعيه، وكذلك أن يكون عارفاً في جمله بعلم اللغه ويعرف مثلاً ماذا تعني كلمه الخمس والزكاه وما إلى ذلك.

علم اللغه:

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، علم اللغه، فمعرفه اللغه تعتبر مقدمه للاجتهاد، لأنّ المجتهد يتحرك على مستوى معرفه المدارك الاستنباطيه للأحكام الشرعيه من الكتاب والسّنّه، وهذا يتوقف على معرفه مواد المفردات والألفاظ في الكتاب والسّنّه ومعرفه معنى ظاهر اللفظ النص، العام والخاص، المطلق والمقيد، المجمل والمبين و...

ويحتاج كذلك إلى فهم ظهور اللفظ ومعرفه معنى ظاهر كلمات الشارع الوارده في سياق الآيات والروايات ويعلم ما هو المقصود بالحقيقه الشرعيه، وما هي الألفاظ المشتركه والمعينه، وأنّ الظاهر هل هو حجّج أو غير حجّج، ويعرف معنى النصّ والمجمل والموءول وغير ذلك، وهذا كلّ يحتاج إلى معرفه علم اللغه.

وكذلك الهيئات العارضه على مفردات الألفاظ، مثل: هيئه ضرب،

يضرب، ضارب، مضروب. فهذه الهيئات للفعل والفاعل، والفعل الماضى والمضارع والأمر، كل واحد منها بإمكانه تغيير معنى مفردات الكلام، وبسبب اختلاف هيئات المعانى فإن مفردات الكلام وجملاته تتغير أيضاً، مثلاً الفعل الماضى يدل على النسبه التحقيقه، وفعل الأمر يدل على النسبه الايجابيه والانشائيه، والفعل المضارع يدل على النسبه الترغيبه والانتضاريه، واسم الفاعل والمفعول يدل على النسبه الصدوريه والوقوعيه وهكذا...

المقصود أن المجتهد ومن أجل تحصيل ملكه الاجتهاد واستنباط الحكم الشرعى يحتاج إلى فهم المفردات والهيئات التركيبيه الوارده فى كلام الشارع فى لسان الكتاب والسنة وفى سياق الآيات والروايات، ويجب على المجتهد فى الجملة أن يتعرف على هذه العلوم العربيه بقدر الضروره والحاجه لا بمقدار تضييع العمر والتوسع الذى لا طائل معه.

علم الفلسفه والكلام:

ومن العلوم التى لا يتوقف عليها الاجتهاد، علم الفلسفه والكلام، لأن علم الكلام يبحث عن أحوال المبدأ والمعاد، والبحث فى أحوال المبدأ والمعاد دخيل وموثر فى إيمان الإنسان واعتقاده بأصول الدين، والإيمان بالتوحيد والمعاد وأصول الدين الأخرى واجب على كل شخص، سواء المجتهد أو غير المجتهد ولا تختص معرفتها بالمجتهد.

وعلى هذا الأساس فإن علم الكلام غير دخيل فى الاجتهاد واستنباط الحكم الفقهي، وكذلك علم الفلسفه لأن الفلسفه تبحث عن حدوث العالم وقدمه وعن أصله الوجود والماهيه وعن الإمكان وعدم إمكان الوجودات، وهذه المعرفه ربما تتدخل فى الجانب الاعتقادى للإنسان ولذلك لا تختص بالمجتهد، وفى هذه الموارد يحتاج المجتهد وغير المجتهد إلى تقويه عقائده والتعرف على هذه العلوم، ومن هنا فإن الفلسفه لا تختص بالمجتهد ولا تدخل فى عمليه استنباط الحكم الشرعى، نعم إذا أراد الشخص أن يكون فيلسوفاً ويكون على حدّ تعبير الفلاسفه: يصير عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العينى، فعليه دراسه هذا العلم، ولا شك أن الفلسفه وعلم الكلام وكل علم آخر ينفع الإنسان إذا ورد من الطريق الصحيح ومن خلال مشروعيه الكتاب والسنة، وإلا فكما تقدّم، لا دخل للفلسفه فى الاجتهاد وعلم الفقه.

علم التفسير:

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، علم التفسير، لوجود خمسمائه آيه قرآنيه تقريباً ترتبط ببيان الأحكام الشرعيه وتسمى: آيات الأحكام،

أى الآيات التى تبين الأحكام الإلهية من قبيل : وجوب الغسل، وجوب الوضوء، وجوب التيمم، وجوب الصلاة والصوم و...، فيجب على المجتهد على الأقل معرفه تفسير وتأويل معانى هذه الآيات ليستطيع بذلك استنباط الحكم الإلهى من هذه الآيات بشكل عام أو بشكل خاص.

علم الأصول:

ولكن العمده فيما يتوقف عليه الاجتهاد وتحصيله هو : علم الأصول، لأنه لا- توجد أى مسأله من مسائل علم الفقه إلا- وعلم الأصول دخيل فى استنباطها، ويمكن القول إن الاجتهاد فى الفقه متوقف على الاجتهاد فى علم الأصول، ولا يكون الشخص صاحب نظر فى المسائل الفرائديه بدون أن يكون صاحب نظر واجتهاد فى علم الأصول، لأنه سبق وأن قلنا إن الشرط الأساسى للاجتهاد أمران :

١ - معرفه الحججه على الأحكام الشرعيه، وبعبارة أخرى أن يكون المجتهد عارفاً بحجج الأحكام.

٢ - إقامه الحججه وتطبيقها على المسائل الشرعيه، وفى ذلك تكون الحججه على الأحكام الشرعيه مقتبسه من علم الأصول، فعلم الأصول يوفر المدارك اللازمه لإقامه الحججه والدليل على الحكم الشرعى، والحججه أو الدليل على الحكم الشرعى إما أن يكون لفظياً أو لبيئاً وعقلياً، والأدله اللفظيه عبارته عن : الكتاب والسنة، والأدله اللبئيه عبارته عن : حكم العقل، الإجماع، سيره العقلاء، سيره المتشرعه.

النتيجه: إن الركن الأساسى للاجتهاد وما يقيم الحججه الشرعيه هو علم الأصول حيث يتكفل من جهه بيان الحججه الشرعيه اللفظيه للأحكام، ومن جهه أخرى يبين الحججه اللبئيه والعقليه للأحكام، ولولا مانع لكان علم الأصول مصححاً للحججه الشرعيه والعقليه.

وفى علم الأصول فإن الحججه تثبت بالأدله الأربعة : الكتاب، السنة، الإجماع، حكم العقل. وعندما يكون الركن الأساسى للاجتهاد هو تحصيل الحججه على الأحكام الشرعيه من الكتاب والسنة، فحينئذٍ بما أن الكتاب والسنة باللغه العربيه، فإن فهم وتشخيص ظهور هذه النصوص فى الكتاب والسنة بحاجه لمعرفه العلوم التى تقدم بيانها.

مثلاً القرآن الكريم يقول : «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (١) هذا

ص: ٢٤١

يستدعى البحث عن معنى كلمة «تيمم» ومعنى كلمة «صعيد»، فهذه الألفاظ ماذا تعنى فى ظاهرها وما هو المعنى الذى استعمل فيها؟ ومعلوم أنّ مرجح تشخيص الظهورات هو العرف، ولكن تحصيل هذا المعنى الظاهر من الألفاظ لدى أهل اللغة يحتاج إلى علم اللغة لتبيين معانى مفردات الكتاب والسنة وبالتالي تحصيل الحجّج على الحكم الشرعى.

على أية حال فإنّ الاجتهاد يتوقف على علم اللغة، الصرف، النحو، التفسير، الرجال ولا سيّما علم الأصول، ومن أجل تحصيل هذه العلوم يجب على المجتهد السعى وبذل الجهد فى ذلك والاستعانة بالله تعالى وطلب التوفيق منه لتحقيق عمليه استنباط الأحكام الشرعيه من نصوص الكتاب والسنة.

علم الرجال:

ومن جمله المبانى التى يتوقف عليها الاجتهاد «علم الرجال» وعلم «الدرايه»، وبالرغم من أنّ المرحوم الآخوند لم يذكر فى الكفايه علم الرجال فى سياق ذكره لما يتوقف عليه الاجتهاد، وربّما كان نظره أنّ الخبر الموثوق الصدور عن المعصوم حجّج، والروايات الداله على حجّجيه خبر الواحد محموله على الخبر الموثوق الصدور عن المعصوم، فالخبر الثقة بما هو خبر ثقة لا موضوعيه له للحجّجيه، وعليه فلا يحتاج الاجتهاد لعلم الرجال، فكلّ خبر يراه المجتهد موثوق الصدور عن المعصوم فهو حجّج.

وأما تحقيق المسأله وإثبات حاجه الاجتهاد لعلم الرجال، فلو أننا قلنا أنّ خصوص خبر العادل حجّج واستفدنا من أدله حجّجيه خبر الواحد -وهى مفهوم آيه النبأ وسيره العقلاء - حجّجيه خبر العادل، فهذا يحتاج إلى تحقيق لتمييز العادل من غير العادل، وهذا التمييز والتحقيق يحصل من خلال علم الرجال، فإذا قلنا إنّ موضوع الحجّجيه فى خبر الواحد هو خبر الثقة لا الخبر الموثوق الصدور عن المعصوم، فهذا أيضاً يحتاج لتشخيص خبر الثقة وتمييزه عن خبر غير الثقة، وهذا أيضاً مرتبط بعلم الرجال، غايها الأمر أنّ الحاجه للتحقيق فى مورد الرجال والروايات مختلف، فالمجتهد الذى يرى أنّ عمل المشهور بالخبر الضعيف جابر للسند وأنّ إعراض المشهور عن الخبر حتّى لو كان قوى السند، موجب لضعف الخبر، وعلى هذا الأساس لا يحتاج للتحقيق فى الكثير من موارد علم الرجال، لأنّ

الروايه حتى لو كانت مجهوله وكانت مورد عمل المشهور فهي حجه ويؤخذ بها ولو كانت ضعيفه السند، وفي هذا المورد لا يحتاج المجتهد إلى كثير تحقيق في الرجال والروايات، إلا في موارد وجود شبهه وخلاف في : هل أن هذا الخبر مشهور أو غير مشهور، ففي هذا المورد فقط يحتاج المجتهد للتحقيق والبحث في علم الرجال.

على أية حال فالحاجه لعلم الرجال في تحصيل الاجتهاد ولو في الجملة موجوده ومجرد القول بلزوم التمسك بالروايه الموثوقه الصدور لا يغني عن علم الرجال، لأن أسباب الوثوق بصدور الروايات تؤخذ من علم الرجال وهل أن هذا الراوى ثقه ليتمكن الوثوق بصدور روايته عن المعصوم؟ إن تشخيص هذا المعنى مرتبط بعلم الرجال، وطبعاً هناك توثيقات وردت من قدماء الأصحاب ومن المتأخرين من علماء الرجال والحديث، ولكن جميع هذه التوثيقات سواء من قبل المتأخرين كالمجلسي والشيخ البهائي رحمهما الله ، أو من قدماء الأصحاب كالنجاشي والكشي والشيخ الطوسي رحمهم الله وأمثالهم، وقعت مورد النقاش والنقد، ولاشك بأن هذه التوثيقات تحتاج إلى تحقيق ودراسه معمقه حتى يعلم ما إذا كان راوى الحديث ثقه في علم الرجال ليكون بالإمكان استنباط الحكم الشرعي من هذه الروايه، أم لا؟

إن القدماء وعلماء السلف بذلوا جهوداً كبيره في استخلاص هذه النتيجة وهي وجود كذابين ووضّاعين للحديث في عصر حضور المعصومين عليهم السلام ، وفي عصر الإمام الصادق عليه السلام كان هناك بعض الكذابين الذين ورد النصّ عليهم بالتعيين وتبين وجود أحاديث مجعوله بعد عصر الإمام الصادق عليه السلام من قبل هؤلاء الكذابين والوضّاعين.

وقد ورد في روايه عن الإمام الصادق عليه السلام : أن المغيره دسّ في حديث أبي أربعة آلاف حديث، ولكن هذا الدس وهذه الروايات الموضوعه قد كشف الغطاء عنها القدماء، ولكن الكلام في حدود هذا الدس والجعل؟

هل أن الجعل يشمل روايه كامله أو أن الجعل يخصّ بعض مقاطع الروايات أو الكلمات الوارده في الروايات؟ فربما لا تكون الروايه مجعوله بكاملها، ولكن تم تحريف بعض كلمات الروايه من قبيل تغيير حرف «واو» و«الف» وهذا يؤدى بالتالى إلى سقوط الروايه عن الاعتبار، ومعلوم أن هذا النمط من الدس في الروايات وفي الكلمات كثير، ولذلك فإنّ الروايات الموقعه، أى الروايه التى تكتب كرساله للإمام ويقوم الإمام بدوره في الإجابة عنها بشكل مكتوب، والروايات الموقعه التى فيها امضاء الإمام تعتبر ضعيفه، لاحتمال الدس والجعل زياده ونقيصه في تلك الرساله وفي ذلك الجواب.

عندما كنا فى النجف الأشرف كان هناك مسجد قديم جداً يقع مقابل الحرم الشريف لأميرالمؤمنين عليه السلام يسمّى المسجد الهندى المعروف والذى بناه أشخاص خيرين من الهند وكانت له موقوفات وترسل إليه النفقات،وقد ذكر فى كتابه الوقف لهذا المسجد أن هذا المسجد وإمكاناته وقف للطلاب الفقراء. وذكروا أنه قد تم تحريف رساله الوقف هذه وأضافوا حرف «و» إلى هذه المكتوبه بحيث أصبحت : الطلاب والفقراء، أى أضافوا الفقراء إلى جمع الطلاب، فمثل هذا الوضع والتحريف ربّما يكون بإضافه حرف واحد أو باسقاط كلمه واحده.

المقصود أنّ مثل هذا الدس والتحريف وقع فى الروايات أيضاً وربّما لا تكون الروايه مجعوله وموضوعه بشكل كامل، ولكن وجود كلمه أو حرف واحد موضوع ومجعول، بإمكانه تغيير معنى الروايه والحكم، وذلك يحتاج للتحقيق فى علم الرجال.

ويذكر صاحب الوسائل فى المجلد العشرين من الوسائل، عدّه قرائن على أنّ روايات الكتب الأربعة قطعيه الصدور، ولكن على فرض أننا قبلنا بهذه القرائن وقلنا أنّ روايات الكتب الأربعة «الكافى، التهذيب، الاستبصار، من لا يحضره الفقيه» قطعيه الصدور وموثوقه الصدور بالنسبه لموءلفى هذه الكتب الأربعة وللأشخاص الذين يؤمنون بهذا الوثوق، ولكن بالنسبه للأشخاص الذين يعيشون الشك فى وثوق صدور هذه الروايات، فإنّ هذه القرائن غير موثوره بالنسبه لهم ولا- تجعل من هذه الروايات قطعيه الصدور لهم.

العنايه الإلهيه لتحصيل الاجتهاد:

بالرغم من اختلاف قابليات الأفراد فى فهم الأحكام وفهم العلوم الإلهيه وبالتالى ينعكس ذلك على سهوله وصعوبه تحصيل الاجتهاد،ولكن الاجتهاد بذاته عنايه إلهيه لا تيسر لأى شخص كان، مثلاً فى باب المعاملات وفى مسأله سهله من قبيل إجراء العقد كعقد البيع أو عقدالنكاح، نرى أن هذا الأمر اليسير كان محل نقاش وتأمّلات عديده فى جزئياته وتفصيله، مثلاً: هل أنّ العربيه شرط فى العقد أم لا؟ هل أنّ الموالاه بين الايجاب والقبول شرط أم لا؟ هل يعتبر تعدد الوكاله أم لا حيث يكفى عاقد واحد؟ وفى مورد الشك هل يمكن التمسك باطلاق او فوا بالعقود وأحلّ الله البيع، أم لا-؟ وهل أنّ عناوين المعاملات والعقود كالبيع والصلح والهبه وغيرها هى أسماء وضعت لأسباب أو للمسببات؟

بعض الفقهاء كالشهيد الأوّل والشهيد الثانى قالا بأن هذه العناوين أسماء وضعت للأسباب فالبيع مصدر، وهو عمل البائع والعاقد، والإيجاب والقبول الذى يجريه البائع والعاقد يسمّى البيع أو العقد، وعلى هذا

الأساس فإنّ عناوين العقود والمعاملات هي أسماء للأسباب، وفي مورد الشك هل أنّ العريه شرط أو ليست بشرط، أو هل يشترط التلفظ في عقد البيع أو لا يشترط بل يجرى عقد البيع كالمعاطاه بدون ألفاظ؟ ولو شككت بشرطه شيء فهل يمكن التمسك بالاطلاق؟ وإذا قلنا بجواز التمسك بالاطلاق يبرز أمامنا محذور آخر في عقد البيع وهو صحّحه عقد الفضولي، فيما أنكم تقولون بأن هذه العناوين وضعت كأسماء للأسباب ولنفس البيع والهبة والصلح وغيرها، فحينئذٍ بالنسبة لعقد الفضولي الذي ورد الإذن من المالك بعد ايقاع العقد لا يكون هذا الإذن موءثراً في صحّحه العقد لأنّ العنوان يقع على سبب العقد لا على الإذن اللاحق.

النتيجة: إنّ العقد الفضولي يصح بالاجازه المالك ولم يصدر هذا العقد الهبة الفضوليين من المالك لكي يؤثر الاجاره المالك والعقد صادر من الفضولي لا من المالك لا أثر له.

وفي مقابل ذلك يقول المتأخرون بأن عناوين المعاملات موضوعه للمسيبات، فالبيع اسم للملكيه وهي مسببه عن البيع وعن عقد الايجاب والقبول، والنكاح اسم للمسبب وهو الزوجيه الناشئه من عقد النكاح، وحينئذٍ يثار هذا الإشكال وهو أنّ المسيبات أمر بسيط وغير قابل للاتصاف بالصّحه والفساد، لأنّ الأمر البسيط دائر بين الوجود والعدم، وإذتهيات وتوفرت أسبابه وشروطه فإنّه يتحقّق خارجاً وينوجد، وإذا لم تتحقّق أسبابه وشروطه فإنّه لا ينوجد، ولكن البسيط غير قابل للاتصاف بالصّحه والفساد، وعلى هذا الأساس فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقن من

المسبب، وفي مورد الشك في تحقق ذلك المسبب لا يمكن التمسك بالاطلاق لأنّ هذا الأمر بسيط فإما أن يتحقق في الخارج أو لا يتحقق، ولإثبات تحقّقه لا يمكن التمسك بالاطلاق.

مضافاً إلى ذلك إذا تمّ التمسك باطلاق الأدله اللفظيه في مورد العقد المشكوك، فهل يستصحب عدم انتقال المال من ملك المالك الأوّل إلى المشتري ويستصحب أيضاً عدم انتقال الثمن من ملك المالك الأوّل إلى البائع، أو لا يجرى الاستصحاب؟ وهل أنّ الاستصحاب يجرى في الشبهات الحكميه أو لا يجرى؟ وكذلك في مورد هل أنّ البراهه حاكمه على الاستصحاب لأنّ بيان أسباب وشروط العقود يحتاج إلى بيان الشارع، فإذا شككنا في بيان الشارع هل أنّ هذا الشرط معتبر أو غير معتبر؟ فربّما وضع الشارع في هذا المورد أصل البراهه «رفع ما لا يعلمون» حاكماً على الاستصحاب تسهياً للمكلّفين.

على أيّ حال فالاجتهاد ليس أمراً سهلاً الحصول وخاصة في مورد فهم المجتهد نفسه واستنباطه للأحكام من الأدله العقليه والنقلية، ولكن الأهم من ذلك أن يأتي شخص ويقلد هذا المجتهد ويحملة المسوءوليه

والتي يجب فيها توفر شروط جواز التقليد، فهذه المسألة أصعب من تحصيل الاجتهاد نفسه، وكما يقول المثل : دونها خرط القتاد. وجاء في روايه : ولا تجعل رقبتهك جسراً للناس، ومن هنا فإنّ الجراء على الافتاء مشكل جداً وينبغي أن يتحرك الإنسان في هذا الاتجاه بعزم وبلا تردد وبالاعتماد على التوفيق الإلهي، وينبغي على مثل هذا الشخص أن يبذل جهوداً كبيره ويتحمل اتعاباً باهضه لفهم المطالب والمفاهيم من مباني علوم الاجتهاد واستخراج الأحكام الشرعيه واثباتها كبروياً وصغروبياً وتطبيق الكليات على جزئيات الفقه.

هذا من جهه، ومن جهه أخرى فإنّ إيمانه بالمبدأ والمعاد يستدعي منه توخي الحذر والاحتياط وعدم التلاعب بالأحكام الإلهيّه، ومن هنا كان أكابر الأصحاب وعلماء الشيعة يلتزمون بهذا الاحتياط ويوصون به طلابهم، ومن الله التوفيق وعليه التكلان.

علم المنطق:

كان البحث فيما يتوقف عليه الاجتهاد من العلوم، بحيث يتمكن المجتهد بواسطتها من استنباط الأحكام الشرعيه، ومن هذه العلوم :

الصرف، النحو، اللغه، الأصول، التفسير، الرجال وما إلى ذلك، وهنا نبحت :

هل أنّ علم المنطق دخيل في عمليه الاجتهاد وأنه من العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد أم لا ؟

الجواب : إنّ علم المنطق كمرتكز في الذهن دخيل في عمليه الاستدلال لإثبات الحكم الشرعي على أساس القياس والبرهان العقلي والنقلي، وترتيب القضايا البرهانيه إلى قضيه موجه كليه أو سالبه كليه وإثبات الحكم الكلي والجزئي كلّها من مقدمات الاستدلال التي لا تحتاج إلى منطق مدوّن، فلا يحتاج المجتهد لإثبات الحكم الكلي والجزئي إلى تعلم المنطق الارسطي، والشاهد على صحّه الاستدلال وجواز الافتاء بدون الرجوع إلى المنطق المدوّن، أمر الإمام الصادق عليه السلام لأبان بن تغلب حيث قال له : اجلس في المدينه وافتي الناس. وقد نقل أبان بن تغلب ثلاثين ألف حديثاً في بيان أحكام الدين عن الإمام الصادق عليه السلام ، وكذلك ما ورد في جواب الإمام الصادق عليه السلام عن سؤال من سأله عن حكم معين فقال له :

ما يمنعك عن محمّد بن مسلم الثقفي لتسأل منه. وقد نقل محمّد بن مسلم ثلاثين ألف روايه عن الإمام الباقر عليه السلام وستة عشر ألف عن الإمام الصادق عليه السلام .

ومِمَّا لا شكَّ فيه أن أولئك الفقهاء والرواه لم يتعلموا المنطق الارسطى، وعليه فالاجتهاد لا يحتاج إلى تعلم هذا المنطق، بل إن مقدار ما يحتاجه المجتهد في عمله استنباط الأحكام هو ذلك الفهم الذهني الارتكازي

والفطرى الذى ينظم صحَّه واستقامه الدليل من خلال تشكيل القضايا الحمله وغير الحمله أو القضايا الموجه الكليه، السالبه الكليه، الموجه الجزئيه، السالبه الجزئيه، استحاله التناقض والتضاد وأمثال ذلك من الأمور الارتكازيه الذهنيه التى يستخدمها الذهن فى عمله الاستدلال العلمى، فهذا المقدار الارتكازي من فهم المسائل العقلية والمنطقية ضرورى لصحَّه

الاستدلال بأن يعلم الشخص أن نقيض الموجه الكليه، سالبه جزئيه، وأن السياق الاستثنائي على أقسام، بعضها منتج وبعضها عقيم، وما هى شرائط الأشكال الأربعة، وهل أن الظنَّ الحاصل من الخطاب والشعر حجَّه أو غير حجَّه؟ وهل أن المغالطه والسفطسطه باطله أو غير باطله؟ وأمثال ذلك.

وفى مقابل هذا القول هناك من يقول باشرط علم المنطق فى عمله الاجتهاد، لتأثير اختلاف الأزمنه فى الاجتهاد، فالاجتهاد فى الماضى كان سهلاً وساذجاً ولا يحتاج إلى الأمور التى يحتاجها الاجتهاد والاستنباط فى هذا العصر، والشبهات التى تطرح فى هذا العصر فى دائره العقائد وأصول الدين وحَتَّى فى فروع الدين لم تكن تطرح فى السابق ويجب على المجتهد فى هذا العصر دفع هذه الشبهات بالاستدلال المنطقى والعقلى، ولذلك فالاجتهاد يحتاج إلى علم المنطق وأن علم المنطق هو

من جمله العلوم التى يتوقف عليها الاجتهاد.

ومعلوم أن هذا الكلام فى الجملة يعود إلى ذلك التصديق الارتكازي الفطرى الذى ذكرناه آنفاً، ولكن فى ذات الوقت محل تأمل، لأنَّ المقدار الذى يحتاج إليه الإنسان لدفع الشبهات العقائديه والفرعيه لاشكَّ أنه يحتاج لعلم المنطق والعلوم العقلية الأخرى، ولكن أن يتبحر المجتهد بشكل كامل فى علم المنطق ويكون ذلك من قبيل التخصص، فحتَّى لو كان كمالاً علمياً للإنسان ولكن هذا التخصص ليس من أركان الاجتهاد، بل إنَّ المقدار الذى يتوقف عليه الاجتهاد هو معرفه صحَّه وسقم عمله الاستدلال فى الجملة ومعرفه جهه الكليه والجزئيه فى القضيه وجهه الظهور وعدم الظهور فى النصوص والأحكام الشرعيه التى هى الغرض بالأصالة للاجتهاد، وأمياً أن يكون المجتهد مضافاً إلى ذلك - متخصصاً فى علم المنطق فإنه مجرد كمال علمى للنفس لا أنه ممَّا يتوقف عليه الاجتهاد.

مضافاً إلى أنَّ الشبهات فى المسائل الاعتقديه وفى فروع الدين وكذلك الإشكالات فى سيره الأنبياء والأئمّه عليهم السلام التى كانت تطرح فى

الزمان السابق إذا لم نقل إنها أكثر من هذا الزمان فليست بأقل قطعاً، فهناك العشرات من الآيات القرآنية والعشرات من الروايات تبين وتطرح هذه الشبهات والمغالطات، وفي عصر الأئمة عليهم السلام كان ابن أبي العوجاء وسفيان

الثوري وأبو شاعر الديصاني وعشرات ومئات المنافقين والكفار والمشركين يطرحون هذه الشبهات وعلامات الاستفهام، ولكن الأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام وأصحابهم كانوا يجيبون عن هذه الشبهات بالبيان المنطقي والبرهان العقلي.

وهكذا في هذا العصر فإن المجتهد والعالم الديني عليه أن يتحرك من موقع دفع هذه الشبهات بالاستدلال المنطقي والعقلي وبالاستعانة بالآيات القرآنية والروايات الشريفة، فإذا لم يكن المجتهد قادراً على دفع الشبهات عن أصول الدين وفروعه فإن مثل هذا المجتهد لا يكون مجتهداً مطلقاً.

النتيجة: أن الحاجة لعلم المنطق بعنوان قضيه موجه كليه وبأن يكون المجتهد متخصصاً ومتبحراً في علم المنطق لا وجه له، ولكن لا بد في الجملة من معرفه القواعد المنطقية لإثبات صحه وسقم الاستدلال في مورد اثبات الحكم الشرعي.

معرفه المذاهب:

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، الاطلاع على مذاهب العامه في عصر الأئمة عليهم السلام ، فمعرفه الأحكام الشرعيه لمذاهب أهل السنه مفيد وضروري من جهتين :

الجهه الأولى :معرفه الحكم في مقام تعارض الروايات، فمن جمله المرجحات في باب التعارض مخالفه الروايه لأهل العامه، فإذا تعارضت روايتان في حكم من الأحكام فإن الروايه المخالفه للعامه ترجح على الموافقه لفتوى العامه، مثلاً في مورد الزواج إذا توفي أحد الزوجين قبل الدخول، فهنا يطرح هذا السؤال : هل تستحق الزوجه جميع المهر في حين أن الزوج لم يدخل بها، أو تستحق نصف المهر، فهنا الروايات متعارضه، وإحدى الطائفتين من الروايات تقول بلزوم دفع نصف المهر، والطائفه الأخرى تقرر بأن الزوجه تستحق جميع المهر، ولكن الطائفه

الثانيه من الروايات موافقه لفتوى العامه، أى أن فتوى العامه في هذا المورد أن الزوجه تستحق جميع المهر، وأما روايه تنصيف المهر فهى مخالفه للعامه، وقد ورد عن الإمام عليه السلام أنه قال :«في مخالفه العامه رشد»^(١)، أو يقول : «خذ بما فيه خلاف العامه»^(٢)، فحينئذ لا بد أن يكون المجتهد عارفاً بفتاوى العامه في زمان المعصوم حتى يتمكن من معرفه الروايه الموافقه

ص: ٢٤٨

١- راجع وسائل الشيعه، ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى.

٢- المصدر السابق، ح ٤٢.

والمخالفه للعامه ويرجح عند التعارض الروايه المخالفه للعامه ويترك الموافقه لهم لاحتمال وجود التقيه وانها صدرت بلحاظ التقيه لا- بلحاظ بيان الحكم الواقعي وبذلك فهي مرجوحه. ومن هنا فإن من جمله مايتوقف عليه الاجتهاد معرفه مذاهب العامه فى عصر المعصومين عليهم السلام .

الجهه الثانيه :إن حجيه خبر الواحد متوقفه على أربعة أصول :

١ - أصاله السند، من حيث اليقين بصدور الروايه عن الإمام

المعصوم عليه السلام أو تكون موثوقه الصدور عن المعصوم.

٢ - أصاله الجبهه، أى أن الإمام كان يتحدث فى مقام بيان الحكم الواقعي الإلهي وبيان المراد الجدى لا فى مقام التشريع ولا فى مقام الاجمال ولا فى مقام التقيه، وإلا لو كانت الروايه صادرة عن الإمام عليه السلام فى مقام الاجمال بأن تكون المصلحه فى اجمال البيان والكلام، أو فى مقام التقيه وأن الإمام لم يجد نفسه حزاً فى بيان الحكم الواقعي فلا يمكن القول حينئذ أن هذه الروايه حجه ولو كانت قطعيه الصدور عن الإمام عليه السلام .

٣ - أصاله الدلاله وأصاله الظهور وأن هذه الروايه التى يستدل بها على الحكم الشرعي ظاهره فى معنى المراد الجدى، والمقصود أن هذه الروايه لم تستخدم فى المعنى اللغوي والمراد الاستعمالي، وبعبارة أخرى لا يوجد اجمال فى الروايه.

٤ - أن لا تكون هناك قرينه على خلاف الظاهر، وإلا لا يمكن التمسك بالمعنى الظاهري للروايه.

هذه الأصول الأربعة (أصاله السند، أصاله الجبهه، أصاله الظهور، أصاله عدم القرينه) فى مورد خبر الواحد إذا تمت كان ذلك الخبر حجه، وإن لم تتم هذه الجهات الأربعة أو لم يتوفر أحداها فى الروايه فإن هذه الروايه لا تكون حجه، ومن أجل معرفه أصاله السند وأصاله الجبهه لابد من معرفه رأى العامه فى المسأله والحكم، لأننا إذا احتملنا إن الإمام وبسبب ابتلائه بالمخالفين وبالحوكمات الجائره كان فى حال تقيه وأن هذه الروايه ليست فى مقام بيان الحكم الواقعي، فلا يمكن القول أن أصاله الجد

متحققه في المقام، لأن الإمام كان في موقع الخطر والقتل ولا يمكنه بيان الحكم الواقعي، ولذلك عندما أفطر الإمام في غير يوم العيد، سئل الإمام عن سبب ذلك وكيف افطرت في يوم لم يكن يوم عيد الفطر لشهر رمضان المبارك؟

فقال الإمام عليه السلام: «لولم افطر لقتلت»، فلو تعرض الإمام عليه السلام في ذلك الوقت للقتل والاستشهاد فلم يكن أثر لأربعه آلاف تلميذ للإمام يبينون أحكام ومعارف الدين، ولم تنقل إلينا عشرات الآف من الأحاديث الشريفة في بيان معارف الدين عن الإمام.

فهل يستخدم الإمام عليه السلام عنصر التقيه ويفطر في ذلك اليوم ويقضيه في غير أيام رمضان المبارك ويستطيع كذلك حفظ معارف الدين ونواميس المسلمين ودماءهم، أو يصوم ذلك اليوم ويعرض نفسه للقتل؟

وهكذا الحال في عصر الغيبة، فإذا ابتلى فقيه بحكومته جائره ولا يمكنه أن يطرح مسائل الدين وإلا فسوف يقتل، وإذا قتل فإن أغلب معارف الدين ومعارف الحوزات العلمية ستعرض للزوال ويتعرض الآخرون للقتل والاستشهاد، فهل في هذه الظروف يكون حفظ معارف الدين والحوزات العلمية وحفظ نواميس ودماء المسلمين أهم وبذلك يختار السكوت، أو يتحدث بما يثير حفيظه حكام الجور ويعرض نفسه للقتل بدون ثمره ونتيجته؟ فما لكم كيف تحكمون؟!

المهم أنه إذا واجه الإنسان مثل هؤلاء المخالفين فينبغي معرفه رأيهم من أجل التعرف على حجته الرواية، ومعرفه أصله الجدد، وإلا- فلو لم يعرف رأى المخالفين في هذه المسائل فلا- يمكنه القول بأن خبر الواحد الذي ورد عن الإمام عليه السلام كان يتضمن أصله الجدد وأنها دخيله في حجته الرواية، لوجود احتمال أن تكون هذه الرواية صادرة عن الإمام عليه السلام في مقام التقيه ولم تكن بيانا للحكم الواقعي، ولذلك لا يمكن التمسك بأصله الجدد في هذا المورد، ولا أقل تكون الرواية مشكوكه من حيث أصله الجدد وبالتالي لا تكون حجة.

معرفه فتاوى المشهور:

ومن جملة لوازم الاجتهاد معرفه الفتاوى المشهوره للأصحاب والعلماء، فالمجتهد ينبغي أن يعرف هذه الفتاوى المشهوره ليتمكن في مورد إثبات الحكم من تدعيم رأيه ومعرفه أن هذا الحكم موافق للشهره وهل أن الشهره جابره لضعف سند الروايه أو لا؟ مثلاً إذا كانت الروايه قويه من حيث السند، ولكن المشهور أعرض عن هذه الروايه ولم يفِت

بمضمونها، فهل أنّ إعراض المشهور عن هذه الروايه موجب لوحتها أم لا ؟ وإذا كان موجبا لوهن الروايه فلا يجوز له الفتوى على وفقها، وإذا كان إعراض المشهور لا يوجب وهن وضعف تلك الروايه جاز له الفتوى على وفقها.

فإذن يجب على المجتهد بشكل عام أن يكون جامعاً وخبيراً في أمرين:

أحدهما: أن يكون عالماً بكبريات الحجّه الأصوليه وعارفاً بالحلال والحرام في الشريعه الإلهيه.

والآخر: أن يكون عالماً وخبيراً بتطبيق تلك الكبريات لإثبات الحكم الشرعي في الفروع الفقهيه.

وعندما نقول بضروره أن يكون المجتهد عارفاً بكيفيه تطبيق الحجّه على فروع الأحكام، فذلك لأنّه ربّما يكون المجتهد عالماً بالقواعد الكبرى وماهراً بمعرفه تفاصيل علم الأصول ويعرف مثلاً مسأله اجتماع الأمر والنهي في الشئ واحد هل يجوز أو لا- يجوز ؟ وكذلك يعرف أطلاقات الأدله وعمومات الأدله اللفظيه وقواعد الأصول العمليه، ولكنه لا يملك المهارة اللازمه لتطبيق تلك الكبريات والقواعد على صغريات الاستنباط الحكم الشرعي منها، مثلاً هل أنّ الصلاه في الدار المغصوبه صحيحه أم لا ؟ فهنا يجتمع الأمر والنهي في مورد واحد، فهل يستطيع هذا المجتهد تطبيق تلك الكبرى على هذا المورد؟ والشئ الواحد من حيث الوجود والماهيه يجتمع فيه الأمر والنهي، والتكليف بالمحال غير ممكن، ولذلك فالصلاه في الدار المغصوبه باطله على القول بعدم اجتماع الأمر والنهي، أو أن يكون متعلق الأمر ماهيه الصلاه ومتعلق النهي ماهيه الغصب، فالتركيب هنا انضمامي ولا يسرى أي حكم مقارنة لحكم مقارنة آخر إليه ولا لازم إلى لازم آخر، وعليه تكون الصلاه في المكان المغصوب صحيحه، فربّما لا يملك المجتهد المهارة في تطبيق هذه الكبريات، أو مثلاً ما ورد في الروايات أنّه إذا كان مقدار الدم في لباس أو بدن المصلي أقل من درهم فإنّه معفو عنه في الصلاه وتجاوز الصلاه به، وحينئذ يمكن للمجتهد من خلال التمسك باطلاق هذا الدليل أن يتمسك في العفو عن دم الهره في الصلاه إذا كان بذلك المقدار، في حين أنّه لودقق في الروايه فإنّه يرى أنّ الروايه في مقام بيان نجاسه أو عدم نجاسه هذا الدم وعدم العفو عنه في الصلاه، ولكنها ليست في مقام بيان مانعيه

وعدم مانعيه الدم، فعندما لا تكون في مقام بيان المانعيه وعدم المانعيه فلا يمكن التمسك باطلاق هذه الروايه.

المقصود أنّ المجتهد في هذه الموارد يجب أن يملك المهاره والقدره على تطبيق كبريات الحجّه في الأحكام على صغرياتها ومصاديقها، أو على سبيل المثال أن يعلم المجتهد قاعده كليه وهى أن كلّ شرط مخالف للكتاب والسّنّه باطل، فإذا اشترط البائع أنّ المشتري لا يحقّ له التصرف في المثلث أو يشترط المشتري أن لا يتصرف، البائع في الثمن فهذا الشرط مخالف للكتاب والسّنّه، فيجب أن يعلم ما هي الموارد التي يكون فيها

الشرط مخالفاً للكتاب والسّنّه، وما هي الموارد والصغريات التي لا يكون فيها الشرط مخالفاً للكتاب والسّنّه، أو موارد الشبهه الحكميه وموارد الشبهه الموضوعيه، أو مثلاً في عقد السبق والرمايه لا يعلم أن هذا العقد من مصاديق عقد الاجاره حتّى يكون لازماً، أو أنّه من مصاديق عقد الجعالة فيكون هذا العقد جائزاً وغير لازم؟ وهل هذه الشبهه حكميه أو موضوعيه؟ فإذا كانت الشبهه حكميه فهى مورد التمسك بقاعده: اوفوا بالعقود، فيجب الوفاء بهذا العقد، وإذا كانت الشبهه موضوعيه فهى ليست من موارد التمسك بأوفوا بالعقود فلا يجب الوفاء بهذا العقد.

بيان ذلك: إنّ العقود بشكل عام يمكن تصويرها على أربعة أنحاء: فتاره يكون العقد لازماً من الطرفين، كعقد البيع بعد الافتراق من مجلس البيع، فمثل هذا العقد يكون لازماً من طرف البائع والمشتري كليهما، وهكذا عقد الاجاره، عقد النكاح و...

وتاره أخري يكون العقد جائزاً من الطرفين كعقد الجعالة، عقد المضاربه، عقد الشركه، عقد الوكاله.

وثالثه: يكون العقد لازماً من طرف العاقد فقط كعقد الرهن فهو لازم من جهه الراهن ولكنه غير لازم من جهه المرتهن.

ورابعه: يكون العقد مورد شك، كعقد السبق والرمايه فهل أن هذا العقد هو عقد اجاره لكى يكون لازماً، أو من قبيل عقد الجعالة لكى يكون جائزاً وغير لازم، فلا نعلم حاله وهل أنّ هذه الشبهه موضوعيه أو شبهه حكميه؟ فلو كانت الشبهه موضوعيه فلا ينبغي التمسك بأوفوا بالعقود، لأنه لا يمكن اثبات موضوع العقد ومصادقه بدليل معيّن وإلا فلا يمكن تقديم الموضوع على الحكم. وإذا كانت الشبهه موضوعيه فيمكن التمسك باستصحاب عدم الملكيه وإذا كانت الشبهه حكميه فلا يمكن التمسك باستصحاب عدم الملكيه، لأنّ أدله الاستصحاب قاصره عن اثبات جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه.

والنتيجة أنّ هذا المورد يحتاج إلى اجتهاد واعمال النظر والتمعن في الكبرى الأصوليه والفقهييه ويحتاج إلى خبره وبصيره في تطبيق الكبرى على صغرياتها الفقهييه.

علم المعانى والبيان:

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، علم المعانى والبيان، فالمجتهد يجب أن يعلم أن تقديم ما حقه التأخير مفيد للحصر كقوله تعالى: «إِنَّمَا وَرِثِيكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا» فكلمه «إنما» أداه للحصر بحيث تحصر الولايه بالله وبالرسول ومصداق خاص من الذين آمنوا وهم الأئمه، وتقديم أمر على أمر وكلام على كلام إما يدل على أهميه ذلك المتقدم أو يدل على الاختصاص، وكذلك حذف متعلقات الفعل يدل على التعميم، وتقديم متعلقات الفعل يدل على افاده الحصر من قبيل: إياك نعبد وإياك نستعين، فهنا «إياك» مفعول وقد تقدم على الفعل «نعبد ونستعين»، أو يعلم المجتهد موارد الحصر الحقيقي والحصر الاضافى من قبيل: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَـآ أَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (١).

وكذلك يعلم الفرق بين المجاز والكنايه، والتشبيه والاستعاره وخصوصيات هذه الأمور يمكن استفادتها من علم المعانى والبيان، فالمجتهد يجب أن يعلم فى الجملة هذه الخصوصيات، وعلى حدّ تعبير صاحب الكفايه أنّ الاجتهاد يحتاج إلى فهم العلوم العربييه، والمقصود هو النحو، الصرف، الأدبيات، اللغه، التفسير، الرجال، المعانى والبيان، والركن الأساس للاجتهاد هو فهم علم الأصول والفقّه.

مضافاً إلى أنّ الظروف الزمانيه الحاليه تستوجب أن يكون المجتهد فى هذا العصر عالماً بالفلسفه وعلم الكلام وعلم المنطق وذلك لغرض دفع الشبهات الوارده على الإسلام والدين وتوعيه الناس والمجتمع فى مسائلهم الدينيه، ولا بدّ أن يكون المجتهد عالماً بالمسائل السياسيه، والاجتماعيه، والكلاميه، والفلسفيه وأمثال ذلك بما فيه الكفايه.

الغرض أنّ الاجتهاد يستلزم الاطلاع على هذه الأمور والعلم بها كما تقدم سابقاً فى تعريف الاجتهاد وأنّه عباره عن: القدره العلميه على الاستنباط واستخراج الأحكام الإلهيه من منابعها الأربعة: الكتاب والسنة والاجماع وحكم العقل، ومكانه الاجتهاد فى المنهجيه العمليه للأحكام هى أنّه واجب تخيرى وعدل الاحتياط والتقليد.

ص: ٢٥٣

إنَّ الاجتهاد يمثّل الحجّة التعبدية والتأسيسيّة الشرعيّة للمقلد وللمجتهد نفسه بمقتضى الأدلّة الشرعيّة للاجتهاد، أو أنّه يفيد الوثوق والاطمئنان بالحكم الشرعي ويكون مورد إمضاء الشارع، وباب الاجتهاد مفتوح، فكل عالم جامع لشروط الاجتهاد وعالم بالقواعد الأصولية والفقهيّة يمكنه في أي وقت استنباط الحكم الشرعي من الكتاب والسنة ويكون هذا الاجتهاد مورد امضاء الشارع المقدس ولازم القبول.

وأما قول أهل السنّة بأن باب الاجتهاد مسدود وأنّ الاجتهاد منحصر برأى فقهاء المذاهب الأربعة فلا يمكن قبوله نقلاً وعقلاً، والفقهاء الأربعة هم: أبو حنيفة، مالك، الشافعي، أحمد بن حنبل، حيث يعتقد أهل السنّة بأن الاجتهاد منحصر بهؤلاء الفقهاء وهذا ممّا لا دليل عليه لا نقلاً ولا عقلاً.

أمّا نقلاً، فإنّ هذا الكلام أي انحصار الاجتهاد بفقهاء المذاهب الأربعة وانحصار جواز التقليد بالفقهاء الأربعة لا يمكن المساعده عليه، لأنّ الفقهاء الأربعة لم يكونوا معاصرين لرسول الله صلى الله عليه وآله حتّى يقال أنّهم اكتسبوا العلم مباشرة منه، ولكنهم ولدوا بعد مائه عام ونيف على رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله فلا توجد آية قرآنية ولا رواية نبوية ولا رواية من الإمام المعصوم تدلّ على تعيين وحصر الاجتهاد بفقهاء المذاهب الأربعة وتقليدهم، ولم يتم إجماع على مثل هذا الحصر.

وكذلك بالنسبة للدليل العقلي فلا- دليل على هذا التعيين والحصر بهؤلاء الأربعة عقلاً ولا دليل على أنّ نبوغهم العلمي كان أعلى من الآخرين، إذن فلا- دليل لدينا على أنّ فقهاء المذاهب الأربعة معصومون وأنّهم لا يخطئون ولا يشتبهون في فتواهم واجتهادهم حتّى يكون رأيهم حجّة مطلقه أو أنّهم يتمتعون بنبوغ علمي يتفوقون به على جميع فقهاء عصرهم والعصور المتأخّره إلى الأبد، وعلى فرض أنّهم كانوا نوابغ في عصرهم إلّا أنّ هذا لا يمنع من وقوع العالم النابغه في الخطأ والاشتباه.

ومن جملة الأدلّة على أنّ فقهاء المذاهب الأربعة كانوا أشخاصاً عاديّين يقعون في الخطأ والاشتباه أحياناً، ما نراه في فتاوى كلّ واحد من هؤلاء الأئمّه الأربعة واختلافهم في الرأي والفتوى، فما أكثر الموارد التي تختلف فيها فتوى أبي حنيفة مع فتوى مالك، وبالعكس، وكذلك اختلاف فتوى الشافعي مع فتوى أحمد بن حنبل وبالعكس، وهذا الخلاف يدلّ على أنّ أحدهم يخطئ الآخريّن في الاجتهاد والفتوى ويرى أنّ فتواهم

باطله وغير مقبوله، وإلا فإذا كان رأيهم مصيبا للواقع وفتواهم حجّه مطلقه فلا معنى لتخطئه كل واحد منهم الآخرين في فتواهم. المهم أن كل واحد من فقهاء المذاهب الأربعة كان إنساناً عادياً يجتمع رأيه مع الخطأ والاشتباه والمخالفة للواقع وحالهم حال سائر الناس، وحينئذ كيف يمكن القول بأن الاجتهاد والافتاء منحصر بهؤلاء الفقهاء الأربعة؟!

وكذلك نرى بالوجدان وجود علماء في هذا العصر من أهل السنّه يفتون على خلاف نظر الفقهاء الأربعة في المسائل الفقيهيه والسياسيه والاجتماعيه، إذن فلا دليل لدينا من القرآن أو من الروايات أو من العقل أو من الوجدان على انسداد باب الاجتهاد وحصره بفتاوى فقهاء المذاهب الأربعة، وكذلك لا يوجد دليل عقلي ونقل على عصمتهم، والدليل الموجود لدينا يختص بما ورد عن الوحي وروايات المعصومين على عصمه عتره الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمه الاثني عشر عليهم السلام الذين هم أصحاب الوحي والعصمه فقط «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (١).

آيه التطهير وامتياز الأئمه المعصومين عليهم السلام :

وقد صرحت آيه الشريفه بهذه الحقيقه وقالت : «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» فأهل بيت النبي صلى الله عليه وآله هم الأئمه الاثنا عشر المعصومون والمطهرون من كل نقص خلقي وخلقي، وأسباب نزول تؤيد أن آيه التطهير تختص بأهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله لاغير.

إن القرآن الكريم قد بين بصراحه أن الأئمه معصومون عليهم السلام وأنهم منزهون عن كل رجس في الخلق والخلق «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» و«فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (٢).

وهكذا نرى أن القرآن الكريم يأمر الناس بصراحه بالرجوع في سوءالهم عن الأحكام الشرعيه والعلميه إلى أهل البيت عليهم السلام .

وكذلك ما ورد في حديث الثقلين المتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وآله إن الأئمه المعصومين عليهم السلام عدل القرآن حيث قال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله : «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي لن يفترقا حتى يردا على الحوض وما إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبدا» (٣). فهذا الحديث المتواتر يصرح بوجود ملازمه بين القرآن والعتره وهم الأئمه الطاهرين، يعنى كما أن القرآن معصوم ومصون

ص: ٢٥٥

١- سورة الأحزاب : الآيه ٣٣.

٢- سورة الأنبياء، الآيه ٧.

٣- أصول الكافي : ج ١، ص ٢١٠؛ شواهد التنزيل، ج ١، ص ١٤٩.

من الخطأ والاشتباه والتحريف إلى يوم القيامة وهو المعجزه الخالده لله تبارك وتعالى فإن الأئمة الطاهرين معصومون أيضاً ومصونون من الخطأ والنسيان والاشتباه، كما أن كلامهم حجّه إلهيه خالده إلى يوم القيامة، لأنّ كلام المعصوم عين الواقع وعين حكم الله تعالى، والحكم الإلهي الواقعي أبدى وخالد إلى يوم القيامة.

وكما أنّ القرآن جامع لعلوم الأوليين والآخرين ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين فكذلك الأئمة المعصومون جامعون لعلوم الخلق من الأوليين والآخرين كما قال تعالى: «فَسْءَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».

عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله تعالى: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ»^(١)، قال عليه السلام: يهدهى إلى الإمام^(٢).

عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: «فَسْءَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الذكر أنا والأئمة أهل الذكر»^(٣).

وقال الإمام الرضا عليه السلام: «نحن أهل الذكر ونحن المسوءولون»^(٤).

وكما أنّ القرآن حجّه إلهيه مطلقه إلى يوم القيامة: «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ*

لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ»^(٥) فكذلك الأئمة من أهل البيت الوحي والعصمه عليهم السلام هم حجج إلهيه مطلقه إلى يوم القيامة، وروى عن أم سلمة أنّها قالت: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «الحقّ مع على وعلى مع الحقّ يدار كيف ما دار»^(٦) «وحلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»^(٧).

فكما أنّ التعاليم السماويه والأحكام الإلهيه ودستورات القرآن والسنة النبويه واجبه الاطاعه ولا يجوز التخلف عنها ومخالفتها فكذلك الأئمة

ص: ٢٥٦

- ١- سورة بنى إسرائيل: الآية ٩.
- ٢- الكافي، ج ١، ص ٢١٦.
- ٣- المصدر السابق، ص ٢١٠.
- ٤- المصدر السابق، ص ٢١٠.
- ٥- سورة فصلت: الآية ٤١ و٤٢.
- ٦- فضائل الخمسه، ج ٢، ص ١٤٠.
- ٧- انظر: أصول الكافي، ج ١، ص ٥٨.

يجب اطاعتهم ولا يجوز مخالفه أوامرهم وتعاليمهم «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (١).

وكما أنّ بيان جميع الكمالات الإنسانيه ورد في القرآن الكريم، فإنّ الأئمة المعصومين عليهم السلام هم الجامعون للكمالات الإنسانيه، لأنّ كلّ إمام معصوم هو الإنسان الإلهي الكامل، والواجد لجميع الكمالات الإنسانيه ومظهر الأسماء والصفات الإلهيه، أي أنّ الإمام المعصوم مظهر علم الله، ومظهر قدره الله، ومظهر حكمه الله، ومظهر مشيئته الله، ومظهر رحمته الله وهداياته ولطفه، ومثل هذا المقام هو من اختصاص الأئمة المعصومين عليهم السلام من أصحاب الوحي والعصمه وليس لأحد آخر من الناس مثل هذه المرتبه، وكما يقول الإمام على عليه السلام في نهج البلاغه: «ولا يقاس بآل محمّد من هذه الأئمه أحد» (٢) فهم مظهر علم الله ومعدن وحي الله وهم الحجّه الإلهيه إلى يوم القيامة.

المهم أنّه لا- يوجد دليل ولا- آيه ولا- روايه ولا- عصمه على حصر الاجتهاد المطلق بفقهاء المذاهب الأربعة، وبالتالي فإنّ باب الاجتهاد مفتوح ومقوله انسداد باب الاجتهاد واضح البطلان، وكما يقول القرآن الكريم: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (٣) فهذه الآيه تقرر بأن باب الاجتهاد مفتوح في كلّ زمان ولكلّ عالم جامع للشرائط الشرعيه والدينيه، فإذا كان اجتهاده مطابقا للكتاب والسنة والأدله الشرعيه المعتبره فهو مورد إمضاء

ص: ٢٥٧

١- سورة النساء: الآية ٥٩.

٢- نهج البلاغه، الخطبه ٢.

٣- سورة التوبه: الآية ١٢٢.

الشارع ومقبول وإلا فلا.

هذا تمام الكلام فيما يتوقف عليه الاجتهاد.

التخطئه والتصويب:

البحث هنا في الأحكام العقلية للاجتهاد فيما يخصّ التخطئه والتصويب، فالمجتهد بعد استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها هل يمكن أن يقع استنباطه مخالفاً للحكم الواقعي، أم يكون مصيباً دائماً للواقع؟

الجواب: إنّ الأحكام العقلية، سواءً في حكم العقل المستقل أم في حكم العقل غير المستقل، يقع الخطأ والاشتباه بالوجدان، ومقوله التصويب في الأحكام العقلية غير ممكنه، وإلا فيستلزم اجتماع الضدين والنقيضين، مثلاً يقيم أحدهم برهاناً على استحاله اعاده المعدوم، والآخر يقيم برهاناً على إمكان إعادته المعدوم، وبديهي أن أحدهما خطأ ومخالف للواقع وإلا استلزم اجتماع النقيضين المحال، أو يقيم أحدهم دليلاً على حدوث العالم والآخر يقيم دليلاً على قدم العالم، فلا شك في بطلان أحد القولين، أو يثبت أحدهم حركة الأرض بالدليل مثل غاليليو، ويقيم الآخر دليلاً على سكون الأرض وعدم حركتها وأنّ الشمس هي التي تدور حول الأرض لا بالعكس، ومن الواضح أن أحدهما مخطأ ومخالف للواقع، كما ثبت بعد أكثر من ألف سنة بطلان فرضيه بطليموس في علم الهيئه والتي حكمت العالم أكثر من ألف عام وكان بطليموس يقول بعدم حركة الأرض واستحاله الجزء الذي يتجزأ، وعندما أثبت غاليليو وكوبرنيك أنّ الجزء يمكن أن يتجزأ وأثبتوا وجود التركيب للذره وإمكان تجزئتها، تبين للناس خطأ النظرية القديمه. المهم أن خطأ النظريات العقلية واضح وجلي وإلا فإنه يستلزم اجتماع النقيضين وهو محال بالذات.

إنّما الكلام في الأمور الاعتبارية والأحكام الشرعية، وطبعاً لا شك أنّ الأحكام الشرعية تمتد في جذورها إلى عالم التكوين لأنها ترتبط بالمصالح الواقعيه والمبادئ النفس أمريه، وبالنسبه لما ورد من الأحكام الشرعيه في نصّ الكتاب والسنة المتواتره هي أحكام قطعيه ولا مجال للخطأ فيها لأنها نشأت من علم الأزلي الإلهي فهي أحكام مطابقه للواقع وبديهيّه الثبوت مثل: وجوب الصلاه والصوم والحجّ والجهاد وأمثال ذلك.

ص: ٢٥٨

وأما القسم الآخر من الأحكام الذى يرتبط بالموارد التى يتوقف عليها الاجتهاد والاستنباط فمورد خلاف بين العلماء، وعلى هذا الأساس فالأحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين: أحدهما المنصوص والذى لا يعقل سريان الخطأ إليه، والآخر ما يحتمل سريان الخطأ إليه.

المهم أن المجتهد يعمل على اثبات الحكم الشرعى بواسطة الأدله، سواء كان ذلك الدليل خبر ثقه المفيد للظن، أو كان الدليل على الحكم الشرعى اللوازم العقلية المفيدة للقطع، من قبيل الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ وهل يمكن أن يخطأ المجتهد فى استنباطه أو يكون مصيباً للواقع دائماً؟

فى هذه المسأله تقول الإماميه بالتخطئه وأن الحكم الذى يستنبطه المجتهد من الأدله ربّما يكون مطابقاً للواقع وربّما يكون غير مطابق وبالتالي فهو مخطىء فى استنباطه هذا، فلا يمكن أن تكون الآراء والفتاوى مطابقه للواقع دائماً، لأن ذلك يستلزم اجتماع النقيضين كما تقدّم، مثلاً يرى بعض المجتهدين وعلى أساس الأدله الشرعيه أن صلاه الجمعه واجبه وجوباً عينياً فى زمان الغيبه، والبعض الآخر يستنبط الوجوب التخييري لصلاه الجمعه وأن المكلف مختير بين الاتيان بصلاه الجمعه أو صلاه الظهر، وبعض آخر يستنبط حرمة صلاه الجمعه فى زمان الغيبه لعدم توفر شرط وجوبها وهو حضور الإمام المعصوم عليه السلام، وذهب فريق آخر إلى استحباب صلاه الجمعه بالاستناد إلى الأدله، ومن الواضح أن جميع هذه الأقوال لا يمكن أن تكون مطابقه للواقع، فأحد هذه الأقوال فى مورد صلاه الجمعه مطابق للواقع، وباقى الأقوال مخالفه للواقع ومجانبه للصواب.

مقوله التصويب:

وفى مقابل قول الإماميه هناك قول بالتصويب لدى أهل السنّه ويعنى أن استنباط المجتهد مطابق ومصيب للواقع على أيّه حال (١).

بيان ذلك: إن التصويب يمكن تصوره على ثلاثة أنحاء:

الأول: أن نقول بأن الله تعالى عالم بالواقع وعالم بعواقب الأمور ويعلم أن فتوى هذا المجتهد سوف تتعلق بوجوب صلاه الجمعه وسيفتى المجتهد الآخر بحرمة صلاه الجمعه، ويفتى ثالث باستحباب صلاه الجمعه، ولكن قبل صدور فتوى المجتهدين يقوم الله تعالى بجعل أحكام متعدده بعدد آراء المجتهدين فى لوح الواقع وبالتالي تكون فتوى كل واحد منهم مطابقه لذلك الحكم الإلهي الواقعى المجعول، فمن يفتى

ص: ٢٥٩

١- الإحكام فى أصول الأحكام، لابن حزم الأندلسي الظاهري، وذهبت طائفه إلى أن كل مجتهد مصيب وأن كل مفتى محق فى فتياه، ص ٧٠.

بالحرمة فإنّه مصيب للواقع ورأيه مطابق لتلك الحرمة المجعولة فى اللوح المحفوظ، وبعبارة أخرى أنّ جعل الواقع يتطابق مع الفتوى فمن ائى بالوجب فإنّ حكم الوجب قد جعل فى الواقع له.

والسؤال هو: هل هذا النحو من التصويب فى الأحكام ممكن أم محال؟

الجواب: إنّ هذا النوع من التصويب غير محال ثبوتاً، لأنّه لا يستلزم الاستحالة والامتناع فى هذا المقام، ولكن فى مقام الاثبات هناك دليل على بطلان مثل هذا التصويب:

أولاً: إنّ هذا التصويب مخالف للإجماع وضروره الفقه.

ثانياً: إنّ الأخبار المتواتره وكذلك برهان الاشتراك فى التكليف تبين أن لكل واقعه حكماً فى الواقع حتّى ارش الخدش وفى هذا الحكم يشترك العالم والجاهل ولا يختصّ بالعالمين به، وعليه فإنّ الحكم الواقعى لا يتعدد بتعدد آراء المجتهدين وفتاوى الفقهاء، والأحكام الواقعية فى كلّ مسأله مشتركه بين العالم والجاهل فالأحكام الشرعية من قبيل وجوب الصوم والصلاه والحجّ والجهاد وحرمة شرب الخمر والغيبه وما إلى ذلك، مشتركه بين الجاهل والعالم ولا تختصّ بالعلماء والمجتهدين.

الثانى: من التصويب، أن يكون الحكم الشرعى تابعاً لآراء المجتهدين، فكلّ مجتهد يستنبط حكماً من الأدله الشرعية يكون ذلك الحكم هو حكم الله من الواقع حيث يجعل الله تعالى له الاعتبار والحجّيه، أى أنّه لا يوجد حكم فى لوح الواقع فى الأصل وأنّ اللوح الواقع أبيض لا يوجد فيه أى حكم، فإذا أئى المجتهد بوجوب حكم معين فإنّ هذا الحكم فى الوجب سيجعل من قبل الله، وهكذا بالنسبه للحرام والمستحبّ، وهذا التصويب منسوب إلى الأشاعره، والسؤال هو: هل هذا التصويب ممكن أو غير ممكن؟

الجواب: أولاً: كما تقدّم فى القسم الأوّل من التصويب أنّ التصويب خلاف ضروره الفقه وخلاف اجماع الأصحاب.

ثانياً: إنّ هذا النوع من التصويب مخالف للنصوص والروايات المتظافره

والمتواتره التي تدلّ على أنّ الله تبارك وتعالى له في كلّ واقعه حكماً وهذا الحكم مشترك بين العالم والجاهل.

ثالثاً: إذا لم يكن هناك حكم في الواقع فلا موضوع للاجتهاد، لأنه مع عدم وجود حكم في الواقع فعن أى شيء يبحث ويفحص المجتهد في عمله الاستنباط؟ إذن فالاجتهاد متفرع على وجود الحكم في الواقع والأفلا معنى للاجتهد وبذل الجهد والبحث عن الحكم واستنباطه، والحكم في الواقع تابع للمصالح والمفاسد لا تابع لرأى المجتهد.

رابعاً: أنّ التصويب يستلزم الدور المحال، لأنّه لا بدّ أن يكون هناك حكم واقعي ليتعلق به ظنّ المجتهد وليتحرك نحو اثباته بواسطة الأدلة الشرعيه، ومن جهة أخرى فإنّ الحكم الشرعي متوقف على الاجتهاد واستنباط هذا الحكم، وهذا هو الدور.

النحو الثالث: من التصويب، أنّ الله تعالى جعل في لوح الواقع أحكاماً انشائية بعدد آراء المجتهدين، ولوح الواقع لا يخلو من حكم شرعي، فإذا كان نظر ورأى المجتهد مطابقاً للواقع فنعم المطلوب، وإذا كان مخالفاً للواقع فإنّ لوح الواقع ينقلب وفقاً لموءدى الاماره وموءدى فتوى المجتهد، لأنّ ملاك الحكم الظاهري أقوى من الحكم الواقعي، ولهذا فإنّ لوح الواقع ينقلب ويتغير إلى الحكم الظاهري وموءدى الاماره، وهذا التصويب منسوب للمعتزله. مثلاً: إذا كان الحكم في الواقع وجوب فاتحه الكتاب مع السوره في الصلاه، ولكن المجتهد توصل إلى وجوب الفاتحه فقط في الصلاه بدون السوره، فهذا الرأى مخالف للواقع لأنّ الحكم الشرعي على المكلف في الواقع هو وجوب الفاتحه مع السوره في الصلاه، وحينئذٍ فإنّ هذا الحكم الانشائي الواقعي ينقلب إلى موءدى الاماره ويكون متفقاً مع

فتوى المجتهد وهو وجوب الصلاه بالفاتحه بدون السوره.

والسوءال هو: هل هذا التصويب ممكن أم لا؟

الجواب: إنّ هذا التصويب وإن لم يكن محال عقلاً، ولكنه، أوّلاً: مخالف للضروره والاجماع.

وثانياً: لا يوجد دليل لاثبات هذا النوع من التصويب، بل هناك دليل على خلافه، لأنّ الإمامه كاشفه عن الواقع وطريق إلى الواقع لا أنّها تعمل على تغيير الواقع.

والحاصل كان البحث عن بطلان التصويب، وتقدّم أنّ التصويب

الاشعري يرى أنّ الحكم الواقعي تابع لرأى المجتهد، وقلنا أن هذا التصويب باطل عقلاً ونقلاً لأنه يستلزم الدور ويستلزم الخلف، لأنّ الشخص المعتقد بهذا التصويب يعتقد بوجود الحكم الواقعي ليكون له ظنّ أو علم بهذا الحكم، وبالعكس فكما أنّه لا يمكن وجود حكم بدون موضوع، فلا يوجد ظنّ في الحكم أو علم بالحكم بدون مضمون وبدون معلوم (أى الحكم) وهذا دور واضح.

وهكذا بالنسبة للخلف، لأنّه حسب الفرض أنّ الحكم متقدم في مرتبه الظنّ على الحكم، لأنّه لا بدّ من وجود حكم واقعي يتحرك المجتهد نحو استنباطه وإلا إذا لم يكن هناك حكم في الواقع فماذا يريد المجتهد اثباته واستنباطه؟ وإذا تمّ جعل الحكم بعد حدوث الظنّ من الاماره وكان تابعاً لرأى المجتهد فهذا خلف. إذن فالتصويب الأشعري يستلزم الدور وكذلك يستلزم الخلف، وأيضاً هو خلاف الضروره والإجماع.

وقد أجاب البعض كالمرحوم الكمباني عن اشكال الدور هذا بالقول بأنّ الحكم في مرتبه الجعل وإنشاء الحكم الواقعي يتم جعله على موضوع مفروض الوجود في الخارج لا- على موضوع محقق الوجود، وفي مقام جعل وإنشاء الحكم يكفى فرض وجود الموضوع سواء كان الموضوع موجود فعلاً- أم مفروض الوجود فعلاً- ثمّ يتحقّق بعد ذلك. وعليه ففي مقام جعل وإنشاء الحكم هناك افتراض العلم بالحكم، يعنى بما أنّ الموضوع مفروض الوجود وهناك فرض وافتراض العلم بالحكم والظنّ بالحكم فيكون الحكم مترتباً على موضوع مفروض الوجود، أى يتم اعتبار

الحكم على أساس العلم المفروض الوجود والظنّ المفروض الوجود، إذن ففي مقام جعل الوجود الحقيقي للحكم نحتاج إلى وجود فرض العلم بالحكم لا- الوجود الحقيقي للعلم بالحكم أو الظنّ بالحكم. وأمّا عكس هذه القضية أن يكون العلم بالحكم في مرتبه المجمعول فالعلم يحتاج إلى معلوم، والمعلوم هنا الحكم، والظنّ بالحكم يحتاج إلى مظنون، والمظنون هو الحكم. وهذا في مرحله المجمعول والفعليه لا- في مرحله الجعل والانشاء. إذن فالعلم والظنّ بالحكم يحتاج إلى الحكم في مرحله المجمعول والفعليه، وحينئذٍ يكون الظنّ في الحكم في مرتبه المجمعول

والفعليه هو الموضوع للحكم وبالتالي تحقّق فاعليه الحكم أو فعليه الحكم.

وعلى هذا الأساس هناك تعدد واختلاف في المرتبه بين توقف الحكم على العلم المفروض الوجود في مرتبه الجعل والانشاء، وبين العلم

بالحكم فى مرتبه المجموع والفعلية، وهذا ليس بدور. لأنّ توقف كلّ واحد منهما عن الآخر فى مرتبه غير تلك المرتبه الأخرى التى يتوقف فيها الطرف الآخر على الأوّل.

وعلى هذا الأساس فالمرحوم الكمباني لا يرى صحّه اشكال الدور والخلف على مقوله التصويب.

ولكنه يقول : إنّ التصويب يستلزم التناقض وهو محال، لأنّ القائل بالتصويب يرى بأنّ الحكم تابع لرأيه واعتقاده، وعندما يعتقد بذلك وأنّ الحكم تابع لعلمه أو ظنّ المجتهد بالحكم فلا- يخلو من حالتين، فإمّا أن يكون له علم أو ظنّ فى مرتبه الاعتقاد بالحكم أو لا يكون له علم أو ظنّ، فإذا كان لا يعتقد بوجود الحكم علماً وظناً فهو سالبه بانتفاء الموضوع وخارج عن البحث لأنّ الحكم مع عدم تحقق موضوعه لا يتحقّق، وإذا كان هذا القائل بالتصويب يعتقد بأنّ الحكم يتم جعله، فمثل هذا القول والاعتقاد بالحكم غير ممكن علماً وظناً أيضاً، لأنّ القائل بالتصويب فى مرتبه الموضوع بماذا يعتقد بالنسبه لموضوع الحكم ؟

بمعنى أنّه لا- يوجد هناك حكم أصلاً فى مرتبه الاعتقاد بالحكم، لأنّ الحكم تابع لاجتهاد المجتهد ورأيه لا- أنّه فى مرتبه الاعتقاد بالحكم وفى مرتبه موضوع الحكم يوجد حكم فى الواقع، إذن ففى مرتبه الاعتقاد بالحكم وهو موضوع الحكم لا يوجد حكم فى الواقع، ومن جهه أخرى أنّ الحكم تابع لرأى المجتهد واستنباطه.

إذن ففى مرتبه الاعتقاد بالحكم لا يوجد حكم، لأنّ الحكم تابع لرأى المجتهد، ومن جهه أخرى فى مرتبه الاعتقاد بالحكم وفى مرتبه موضوع الحكم فإنّ الحكم موجود، وهذا هو التناقض، وعليه فالقول بالتصويب يستلزم التناقض وهو محال، لأنّه لا يمكن وجود حكم فى مرتبه الموضوع والاعتقاد بالحكم، لأنّ الحكم فى مرتبه الموضوع غير ممكن، ومن جهه أخرى فإنّ الحكم متفرع على الاعتقاد بالحكم فى مرتبه الموضوع، وهو موءدى التصويب، إذن فالحكم فى مرتبه الموضوع والاعتقاد موجود وغير موجود، وهذا هو التناقض.

ولكن يمكن القول : إنّ الكمباني فى الحقيقة لا يريد دفع اشكال الدور والخلف عن التصويب، لأنّ المصوب يعتقد بوجود حكم ليتمكن من الاعتقاد بهذا الحكم، أى أنّه فى الواقع يوجد حكم ولكن من جهه أخرى أن هذا الحكم يتوقف على الاعتقاد بالحكم، والاعتقاد بالحكم متوقف على الحكم، والحكم متوقف على الاعتقاد بالحكم علماً وظناً، وهذا هو الدور.

القسم الآخر من التصويب، التصويب السببى وهو ما ذكره المرحوم

الآخوند في الكفاية وأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية والنفوس أمرية، ففي نظره أن الأحكام لها أربع مراتب : مرتبه الاقتضاء، مرتبه الجعل والانشاء، مرتبه الفعلية، مرتبه التنجز.

أمّا المرتبه الأولى فالحكم يقع في مرتبه المقتضى والملاك، مثلاً وجوب الصلاة حيث يتم جعل هذا الحكم لوجود المقتضى والمصلحة، وبعد أن يكون للحكم في الواقع مصلحة وملاك تأتي المرتبه الثانيه وهى

مرتبه جعل وانشاء الشارع لهذا الحكم على المكلف، فعندما يكون الشارع عالماً بالواقع فهو يعلم أن وجوب الصلاة فيه مصلحة للمكلفين فيجعل هذا الحكم فى لوح الواقع و نفس الأمر وينشئ وجوب الصلاة على المكلفين، ثم تأتي مرتبه الفعلية، فبعد أن يجعل الشارع الحكم فى الواقع يأتي جبرائيل بهذا الحكم للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله ويخبره بهذا الحكم،

وهذه مرحله فعلية الحكم، أى أن الحكم الواقعى انتقل من الواقع إلى رسول الله صلى الله عليه وآله ولكن رسول الله صلى الله عليه وآله لحدّ الآن لم يبلغ هذا الحكم للناس ولم

يقول لهم : «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (١).

ولم يقل : «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (٢).

ولم يقل : «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (٣).

فهذه الأحكام لم تصل إلى الناس بعد، ولكن بعد ابلاغها إلى الناس تتحقق مرحله تنجز الحكم، أى أن الحكم الشرعى ينتجز على المكلفين وإذا لم يمثل المكلف فإنه يستحق العقاب لأنه تم ابلاغه بالحكم الشرعى،

وإذا امتثل المكلف هذا الحكم فإنه يستحق الثواب.

المهم أن صاحب الكفاية بعد أن يقرر هذه المراتب الأربعة للحكم يقول : إن الحكم فى مرحله الجعل والانشاء تابع للمصالح والمفاسد الواقعية وأن الله تبارك وتعالى يجعل الحكم فى مرتبه الانشاء لعموم المكلفين أعم من الجاهل والعالم، ولكن عندما يصل الحكم إلى مرحله الفعلية والاستنباط فإذا استنبط المجتهد الحكم الشرعى من الاماره وكان هذا الحكم مطابقاً للواقع ولذلك الحكم الانشائى فإن ذلك الحكم الانشائى سيكون فعلياً ويصل إلى مرتبه الفعلية، وإذا كانت الاماره مخالفه للحكم

الواقعى ففي هذه الصوره يكون المكلف معذوراً أى أن جهله عذر عند المولى ولا يستحق العقاب لأن العقاب بلا بيان قبيح.

النتيجه : أن العالم والجاهل يشتركان فى الأحكام فى مرتبه إنشاء

٢- سورة البقره : الآيه ١٨٣.

٣- سورة آل عمران : الآيه ٩٧.

الحكم، إذن فالحكم الانشائي الواقعي على أيّ حال محفوظ ولا تصل النوبه إلى التصويب في هذه المرتبه، وحينئذ يكون هناك فارق وفاضل بين المرتبه الثالثه والمرتبه الفعلية، بحيث إنّ المجتهد إذا استنبط الحكم وكان مطابقاً للواقع فسيكون الحكم فعلياً، وطبعاً إنّ هذا التصويب السببي إنما يكون فيما لو قلنا بسببيه الأماره، ولكن إذا قلنا بطريقه وكاشفيها لاماره للواقع ففي مورد الطريقه فإنّ الحكم الشرعي غير مجعول حتّى

يمكن القول أنّه يصل إلى المرتبه الفعلية، ولكن هذا المعنى أيضاً يشبه التصويب المعتزلي حيث إنّ المعتزله يقولون إنّ الحكم الانشائي جعل في الواقع على موءدى الاماره، فإذا استنبط المجتهد من الاماره ما يخالف الواقع فإنّ هذا الواقع ينقلب إلى موءدى الاماره، وقد تبين بطلانه.

توضيح المقال:

القسم الثالث من التصويب هو ما ذكره المرحوم الآخوند في الكفايه في آخر المجلد الثاني في بحث التخطئه والتصويب في الاجتهاد وأنّ الحكم الواقعي والانشائي مشترك بين الجاهل والعالم في كلّ واقعه، ولكن الحكم الظاهري يستنبطه المجتهد من الأدله، وفي هذه المرتبه يقع التصويب بحيث يكون كلّ حكم يستنبطه المجتهد من الإماره فعلياً ومنجزاً على المكلف، مثلاً بالنسبه لجزئيه السوره في الصلاه، فهناك مجتهد يستنبط من سياق الأدله وجوب الصلاه مع السوره وأنّ السوره جزء من الصلاه، ومجتهد آخر يستنبط من سياق الأدله والامارات عكس ذلك وأنّ السوره غير واجبه في الصلاه وليست جزءاً من الصلاه، وكلّ واحد من هذين المجتهدين يستفيد الحكم الشرعي من الاماره ويكون هذا الحكم منجزاً فعلياً في حقّه.

أمّا الفرق بين هذه الأنواع الثلاثه من التصويب، فالتصويب الأشعري يقول: لا يوجد حكم شرعي في لوح الواقع قبل قيام الاماره وأن جعل الحكم تابع للأماره وتابع لرأى المجتهد فكلّ مجتهد استنبط حكماً من الأدله مثل وجوب صلاه الجمعه في زمان الغيبه فإنّه يتم جعل حكم إلهي في الواقع طبقاً لرأى هذا المجتهد ويتم جعل وجوب صلاه الجمعه، وإذا استنبط مجتهد آخر من الأدله حرمة صلاه الجمعه في زمان الغيبه فإنّ

الحكم الإلهي في الواقع سيكون تابِعاً لرأى هذا المجتهد ويتم جعل حرمه صلاة الجمعة في الواقع، وحينئذٍ يجتمع الحكم بالجوب والحرمه لصلاه الجمعة في مورد واحد وموضوع واحد وهو صلاه الجمعة.

أمّا التصويب المعتزلي فيقول بأنّ الحكم الإنشائي في الواقع قد جعل لكلّ واقعه، غايه الأمر أنّ الاماره التي يستدلّ بها المجتهد تاره تكون مطابقه لذلك الحكم الواقعي والإنشائي فيكون الحكم الإنشائي فعلياً في مورد هذا المجتهد، وتاره أخرى تكون الاماره المذكوره على خلاف الحكم الواقعي والإنشائي، ففي هذه الصوره ينقلب الحكم الواقعي والإنشائي إلى ما يتفق مع موءدى الاماره، مثلاً إذا كان الحكم الإنشائي في الواقع وجوب صلاه الجمعة، فإذا استنبط المجتهد من الأدله حرمه صلاه الجمعة وكانت حرمه صلاه الجمعة مخالفه للحكم الواقعي، فإنّ الواقع سينقلب وفق موءدى الاماره وسيتحوّل إلى الحكم بالحرمه وستكون وظيفه المجتهد الفعليه في مورد صلاه الجمعة هي الحرمه.

أمّا التصويب الذي يقول به المرحوم الآخوند في صوره القول بسببيه الاماره لا في صوره طريقه الاماره، أنّ الحكم الواقعي في مرحله الإنشاء وفي مرحله التشريع قد جعل لكلّ واقعه، وهذا الحكم محفوظ في مرتبه الإنشاء ومشارك بين العالم والجاهل، ولكن بالنسبه للحكم الفعلي والظاهري فالمجتهد يستنبط من الاماره كخبر الواحد، البيئه، أصاله البراءه والاستصحاب، حكماً فعلياً ويكون ذلك التصويب في موءدى ذلك الحكم الفعلي، يعني إذا استنبط المجتهد من خبر الواحد وجوب صلاه الجمعة، فيكون هذا الحكم فعلياً في حقه وتكون صلاه الجمعة واجبه عليه. وإذا استنبط مجتهد آخر من خبر الواحد حرمه صلاه الجمعة فإنّ الحكم الفعلي في حقه هو حرمه صلاه الجمعة ولكن الواقع في حدّ ذاته محفوظ ولا يتغير.

ومن جمله الأدله التي أقامها المرحوم الآخوند لإثبات هذا القول أنّه ذكر عباره العلامه حيث يقول بأنّ ظنيّه الطريق لا تتنافى مع قطعيه الحكم، وهذه العباره تعني أنّ الحكم الواقعي الإنشائي الإلهي في الواقع قطعي ويقيني، وذلك الحكم الواقعي والإنشائي مجعول للعالم والجاهل، ولكن الاماره قامت على حكم شرعي استنبطه المجتهد منها، وهذه الاماره ظنيّه، فإذا قام خبر الواحد على أنّ صلاه الجمعة واجبه في زمان الغيبه فهذا الخبر طريق لإصابه الواقع ويمكن أن يصيب هذا الطريق الظني الواقع ويمكن أن يخطيء الواقع، ولكن في صوره الإصابه للواقع فإنّه

منجز للحكم وفي صورته الخطأ فإنه معذر، إذن فالحكم الواقعي القطعي هو ما يكون موجوداً في مرتبه الجعل والإنشاء، ولكن الطريق الذي يوءدى إلى ذلك الحكم إن كان ظنيًا ولم يكن من قبيل القطع الوجداني فهذا الطريق الظني إلى الواقع إذا أصاب الواقع فهو منجز وإذا أخطأه فهو معذر.

وطبعاً بالنسبة لحججه خبر الواحد وحججه الاماره هناك آراء وأقوال مختلفه، وأحد هذه الأقوال هو أن خبر الواحد حجه بمعنى السببيه لجعل الحكم أى أنه سبب لجعل الحكم الشرعى، وهذه المسأله تستلزم التصويب، أى أن الخبر نفسه يكون موضوعاً للحكم ثم يتم إنشاء الحكم وفق موءدى ذلك الخبر، مثلاً إذا استنبط المجتهد من روايه وخبر ثقه وجوب صلاه الجمعه، فهنا يكون هذا الخبر سبباً وموضوعاً لجعل الحكم وهو وجوب صلاه الجمعه، ففي مورد حججه الاماره يكون هناك جعل للموءدى، بمعنى أن كل ما يوءدى إليه خبر الواحد الدال على الوجوب فيعنى جعل الوجوب، وإن كان موءدى الخبر يدل على الحرمة فإن ذلك يعنى جعل الحرمة شرعاً.

القول الآخرفى مورد الاماره أنها بمنزله جعل الحكم المماثل، بمعنى أن حكم صلاه الجمعه فى الواقع هو الوجوب، فإذا دل الخبر على وجوب صلاه الجمعه فإن الشارع حينئذ يجعل الوجوب على موءدى هذا الخبر ويكون هذا الوجوب مطابقاً ومماثلاً للوجوب الواقعي.

القول الثالثفى الاماره أنها «جعل للطريقيه» فليست هى جعل للحكم، بمعنى أن خبر الواحد الذى يدل على وجوب صلاه الجمعه فى الواقع يوجد لنا الظن من هذا الخبر بوجوب صلاه الجمعه فى الواقع، وعندمايقول الشارع أن خبر الواحد حجه فهذا يعنى أنك مكلف باستخدام هذا الطريق إلى الواقع، فالشارع جعل الخبر الواحد طريقاً إلى الواقع وهذا الطريق المنسوب من قبل الشارع يجب العمل به، وهذا لا- يعنى جعل الحكم كالوجوب والحرمة على موءدى الاماره، غايه الأمر أن كاشفيه هذا الطريق ظتيه وناقصه لا- أنها كاشفيه تامه مثل كاشفيه العلم الوجداني، لوجود احتمال الوقوع فى المخالفه للواقع ووجود احتمال الخطأ فى خبر الواحد لأنه ظن، والظن مقترن بالخطأ، ولكن الشارع اعتبر هذه الطريقيه

الناقصه بمنزله الطريق التام، فيجب ترتيب الأثر عليها والعمل بها، فإن كان مصيباً للواقع فهو منجز، وإن كان مخطئاً للواقع فهو معذر، إذن فالمنجزيه والمعذريه تكون بحكم العقل لا بحكم الشرع، فالحكم الشرعى هو الوجوب أو الحرمة أو الاستحباب أو الكراهه، ولكن عندما يتطابق هذا الخبر مع الواقع فهو منجز، وفي صورته المخالفه للواقع فهو معذر، وهذا الحكم هو حكم عقلى.

القول الرابع: جعل المنجزيه والمعذريه، وكلام المرحوم الآخوند فى

الكفايه مضطرب، فتاره يستفاد من كلامه أنّ الشارع جعل الطريقيه للاماره وخبر الواحد، وتاره أخرى يستفاد جعل المنجزيه والمعذريه.

أمّا الشيخ الأنصاري رحمه الله فإنه يذكر في الرسائل عبارته المصلحه السلوكيه في التعبير عن العمل بموءدى الاماره، فعندما يعمل المكلف بموءدى الاماره ففي صورته مطابقتها للواقع فنعم المطلوب، وإذا كانت مخالفه للواقع فقدفادت المصلحه الواقعيه لأنّ المكلف لم يعمل بالحكم الواقعي، ولكن العمل بهذه الاماره وخبر الواحد فيه مصلحه وهذه المصلحه تجبر المصلحه الفائتة الواقعيه ومن هنا يعبر عنها ب- «المصلحه السلوكيه».

وطبعاً فكلام المرحوم الآخوند الذي يقول بالتصويب الظاهري والحكم الفعلي محل تأمل ونقد.

على أيه حال فالتصويب على المسلك الأشعري أو مسلك المعتزله أو على مسلك المرحوم الآخوند من التصويب السببي باطل (إذا لم يتبين المقصود بصوره جيده من كلام الآخوند) لأنه مخالف للضرورة والإجماع وليس لدينا دليل من القرآن أو الروايات أو العقل أو الوجدان على صحه التصويب، فالأدله النقليه والعقليه تثبت اشتراك المكلفين جميعاً في التكاليف وأنّ الحكم الواقعي محفوظ ومشارك بين العالم والجاهل، ولكن الدليل الاشتراك لا يثبت أكثر من اشتراك العالم والجاهل في الحكم

الواقعي وأنّ الأحكام مشتركه في مرتبه الفعلية والسببيه لها وأنّ الحكم الواقعي قد جعل على أساس المصالح والمفاسد الواقعيه لا طبقاً لرأى المجتهد، وأنّ الاماره طريق وكاشف عن الحكم الواقعي لا أنّها مغيره للحكم الواقعي حتى يمكن القول بالتصويب، غايه الأمر أنّ الاماره ظنيّه وكاشفيتها ناقصه وتقترن مع احتمال الخطأ لا أنّها تملك كاشفيه مطلقه، وحينئذٍ فإذا كانت الاماره مطابقه للواقع فهي منجزه وإلا فهي معذره وبالتالي يكون جهل المكلف عذر له، وفي حال عدم تقصير المجتهد في

عملية الاستنباط فإنّ للمصيب أجران وللمخطيء أجر واحد.

نظريه الإماميه:

كان الكلام في الأحكام العقلية للاجتهاد من حيث التخطئه والتصويب وقلنا إنّ الأحكام تاره تكون عقليه من قبيل البحث في إمكان الشئ وعدمه والبحث عن قدم الشئ وحدوثه، وفي الأحكام العقلية هناك مجال للخطأ عقلاً وشرعاً ووجداناً فلا يمكن لشيء واحد أن يكون ممكناً وممتنعاً في ذلك الوقت، فلا بدّ أن يكون أحد القولين مصيباً للواقع

والآخر مخطئاً.

أمّا الأحكام الشرعيه فتاره تكون ضروريه وقطعيه وثابته بنص الكتاب والسنة والاجتماعات والمتواترات ويكون قبولها ضرورياً وبديهيّاً من قبل

جميع المسلمين كوجوب الصلاة والصوم والحجّ والجهاد ووجوب المعرفة بأصول الدين وفروعه، وهذا القسم من الأحكام الشرعية يعتبر من الأمور البديهية والقطعية.

وفى هذا المورد لا- وجه لمقوله التخطئه والتصويب، لأنّ الحكم معلوم بالوجدان وبالبداهة وقام عليه نصّ الكتاب والسنة، والأحكام فى هذا القسم مطابقة للواقع ولا تقبل الاجتهاد، لأنّ الاجتهاد ينتج حكماً ظاهرياً وهو طريق إلى الواقع، أمّا بالنسبة للعلم الوجدانى والضرورى القطعى فلا وجه للاجتهاد الظاهرى والتعبدى.

وأحياناً تكون الأحكام الشرعية فى الفروع الاجتهادية حيث تحتاج فى استنباطها من الأدلة إلى اجتهاد واعمال نظر الفقيه والمجتهد، وهنامورد الخلاف بين العلماء فى فهمها وفى مدركها، فمن حيث المدرك يقوم الخلاف على أساس هل أنّ الظنّ الحاصل من خبر الواحد حجّه أو غير حجّه؟ وهل أنّ الظنّ الحاصل من القياس معتبر أو غير معتبر؟ وهل أنّ كلام الصحابى غير المعصوم حجّه أو غير حجّه؟

هذا بالنسبة لمدرک ومبانی الحكم، وأمّا بالنسبة لفهم هذه الأحكام من أدلتها فيقع الخلاف فى: هل أنّ هذا الحكم المستنبط من الأدلة الاجتهادية مطابق ومصيب للواقع أو مخالف له؟ وفى هذا القسم من الأحكام الشرعية يقع الاجتهاد، وقد أجمع فقهاء الإمامية على أنّ لله تعالى فى كلّ واقعه حكماً وهذا الحكم فى الواقعه مشترك بين العالم والجاهل، أوّلاً وبالذات، فجميع الناس وجميع المكلفين والمسلمين مأمورون بالعمل بذلك الحكم الواقعى وأنّ الدين فى جميع المراتب واحد سواءً فى مرحله التشريع أم فى غيرها، وبعبارة أخرى أنّ الدين واحد، الشرع واحد، الحقّ واحد، سواءً فى مرتبه الواقع أم فى مرتبه التشريع أم فى مرتبه المطابقه للواقع.

إنّما الخلاف فى احراز الواقع واستنباط الحكم الواقعى من منابع الأحكام حيث يخطئ البعض فى عمليه الاستنباط، والبعض الآخر يتطابق استنباطهم مع الواقع، وعلى هذا الأساس فاختلاف الاجتهاد بالنسبة للحكم الواحد يوجب الاختلاف فى حكم الله ورسوله، حيث لا يبقى ذلك الحكم الإلهى الواقع الواحد الذى أوحى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، واحداً، فكلّ مجتهد ولو بحسب الظاهر مجازاً شرعاً فى العمل باستنباطه واجتهاده وبذلك تكون آراء الفقهاء تمثل طريقاً إلى الواقع، وهذا الطريق إلى الأحكام الواقعية قد يصيب الواقع وقد لا يصيبه.

النتيجة: إنّ الحكم الإلهى الواقعى فى الواقع ونفس الأمر تابع للمصالح

والمفاسد فى كَلِّ واقعه حتّى أَرش الخدش وليس تابعاً لرأى المجتهد، أى لا- يتم جعل حكم واقعى طبقاً لرأى المجتهد، وكذلك فإنّ قيام الاماره المخالفه للواقع لا تستوجب انقلاب الحكم الواقعى وفق موءدى الاماره، لأنّ الاماره طريق إلى الواقع وكاشفه عن الواقع لا أنّها مغيره للواقع كما يقول التصويب المعتزلى.

إذن كلا- هذين النوعين من التصويب مخالف للضروره والإجماع ومخالف لأدله الكتاب والسّنّه وحكم العقل، وأمّا التصويب الظاهرى والسببى الذى يقول به بعض الإماميه كالآخوند الذى يرى سببیه الاماره وأنّ المجتهد عندما يستنبط حكماً شرعياً فإنّ وظيفته الفعلیه والظاهریه هى العمل به، فهو أيضاً مورد تأمل واشكال.

على أيّه حال فإنّ علماء الإماميه ينكرون بالإجماع التصويب ويرون أنفسهم من المخطئه، كما فى الروايه المعروفه «للمصيب أجران وللمخطىء أجر واحد» ومن هنا فالتصويب لا يملك دليلاً لا من القرآن ولا من السنّه ولا من الإجماع ولا من العقل، وأمّا ما ورد فى ألسنه الإماميه أو عبارات الطلاب فى قولهم : هذا ما أفتى به المفتى وكلّ ما أفتى به المفتى هو حكم الله فى حقّى. فهذا الرأى هو التصويب ومقتبس من أهل السنّه وإلاّ فإنّ حكم الله لا يتبع رأى المجتهد وفتوى المجتهد ورأى المجتهد على فرض اعتباره طريق إلى حكم الله.

نعم، ما كان مصوناً من الخطأ ومحفوظاً من الزلل ويتطابق مع الواقع هو كلام الأنبياء والأئمّه المعصومين عليهم السلام ، لأنّهم معصومون ومنزهون عن المعصيه والخطأ والاشتباه وكلامهم عين الواقع وخارج عن بحث التخطئه والتصويب، لأنّ مقوله التخطئه والتصويب تترتب على الحكم الاجتهادى ومن الآثار العقلية للحكم الاجتهادى ولا ترد فى مجال علم المعصوم عليه السلام الذى هو علم حضورى وعين الواقع وليس علماً اجتهادياً حتّى يكون قابلاً للتخطئه والتصويب.

أمّا علماء أهل السنّه فأغلبهم يقولون بالتصويب وبعضهم يقول بالتخطئه، ومن جمله علماء أهل السنّه فخر الدين الرازى الذى قال فى كتابه «المحصول» فى بحث الاجتهاد : فإن لم يكن لله تعالى فيها حكم فهذا قول من قال «كلّ مجتهد مصيب» وهو جمهور المتكلمين منّا كالأشعري والقاضى أبى بكر ومن المعتزله كأبى هذيل وأبى على وأبى هاشم وأتباعهم (1).

ص: ٢٧٠

وكذلك يقول الغزالي في كتابه «المستصفى»: الذي ذهب إليه محققو المصوبه أنه ليس في الواقع الذي لا نصّ فيها حكم معين يطلب بالظنّ بل الحكم يتبع بالظنّ وحكم الله على كلّ مجتهد ما غلب ظنّه (القائل بالتصويب) وهو المختار وإليه ذهب القاضي (١).

وفي مقابل ذلك يقول الدكتور وهبه الزحيلي في كتابه «الفقه الإسلامي وأدلته»: أن جمهور المسلمين قائلون بالتخطئه منهم الشافعيه والحنفيه على التحقيق الذين يقولون بأنّ المصيب في اجتهاده واحد من المجتهدين وغيره مخطىء لأنّ الحق لا يتعدد (٢).

ومن جملة الأدله التي ذكرت لإثبات مقوله التخطئه، روايه الترمذى عن أبي هريره قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فأخطأ فله أجر واحد (٣).

وكذلك في الدرّ المنثور للشعبي أنه: سئل عن أبو بكر عن حكم الكلاله، فقال أبو بكر: إني سأقول فيها برأىي فإن كان صواباً فمن الله وحده لا شريك له وإن كان خطأ فمئى ومن الشيطان والله منه برىء وأرى ما خل الوالد للولد (٤)، وكذلك نقل عن مالك أنه قال: إنّما أنا بشر أخطىء وأصيب فأنظروا في رأىي فما وافق السنه فخذوه به (٥).

النتيجه: أنّ أهل السنّه لا يتفقون على القول بالتصويب، وأغلبهم يقول بالتصويب وبعض منهم يقولون بالتخطئه كما تقدّم.

المهم إنّ مرتبه الاجتهاد تعتبر طريقاً شرعياً لفهم الأحكام الشرعيه وإفراغ ذمّه المكلف من التكليف الإلهى، وطريق الاجتهاد واجب تخيرى عقلى وهو عدل الاحتياط والتقليد، وقد تبين في بحث التعريف وبيان ماهيه الاجتهاد سته أقوال في التعريف، وتحصل لحدّ الآن أمور:

ص: ٢٧١

١- المستصفى: ج ٢، ص ٣٦٣.

٢- الفقه الإسلامي وأدلته: ج ١، ص ٧٢.

٣- سنن الترمذى: ج ٢، ص ٢٩٣، أبواب أحكام باب ٢، حديث ١٣٤١.

٤- الدر المنثور: ج ٢، ص ٢٥٠.

٥- الموطأ للمالك: ج ١.

الأمر الأول: إنَّ التعريف اللغوي للاجتهاد هو أنَّ «الاجتهاد» على وزن «افتعال» سواءً كان مشتقاً من مادة «جهد»، بفتح الجيم أم كان مشتقاً من مادة: جهد، بضم الجيم ويعنى السعى وبذل الطاقه المقترنه بالمشقه»، فكلّ مورد ترد فيه ماده افتعال تدلّ على تحمل المشقه، واجتهد فى الأمر يعنى بذل وسعه وتحمل المشقه.

الأمر الثانى: التعريف الاصطلاحى للاجتهاد، ومن جمله التعاريف المذكوره لأهل السنه تعريف الغزالى وهو أنَّ الاجتهاد عبارته عن: بذل المجتهد وسعه فى تحصيل العلم بالأحكام الشرعيه.

التعريف الآخر للحاجبى حيث عرّف الاجتهاد بأنه عبارته عن: بذل المجتهد وسعه فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى. ولكن تقدّم أن تعريف الغزالى وكذلك تعريف الحاجبى يواجهان عدّه اشكالات ونقود، منها: إنّ هذا التعريف يستلزم الدور لأنّ المجتهد لا- يُهم بدون اجتهاد، وحينئذٍ يتوقف المجتهد على الاجتهاد وبالعكس فالاجتهاد أيضاً يتوقف على معرفه المجتهد وهذا دور واضح.

ثانياً: إن تعريف الغزالى ليس جامعاً للأفراد، لأنه فى غير موارد الاستلزمات العقلية وهى موارد العلم بالأحكام فإنّ العلم لا يحصل بالأحكام فى غير هذه الموارد بل يحصل الظنّ بالحكم إلا- على من يقول بالتصويب، وقلنا بأنّ التصويب باطل بجميع أقسامه سواءً التصويب الأشعرى أم التصويب المعتزلى وهو باطل بالضروره والإجماع، وهكذا بالنسبه لتعريف الحاجبى فهو غير جامع للأفراد، حيث يقول إن الاجتهاد عبارته عن تحصيل الظنّ بالأحكام الشرعيه، فهذا التعريف لا يشمل العلم

بالأحكام وموارد الاستلزمات العقلية لأنه فى هذه الموارد هناك علم بالأحكام.

الأمر الثالث: ما ورد فى تعريف الشيخ البهائى الذى يقول: إن الاجتهاد ملكه للمجتهد يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى. وهذا التعريف محل تأمل واشكال أيضاً، لأنه أولاً: إنّ هذا التعريف غير جامع للأفراد ولا يشمل موارد الأحكام العقلية، فالشخص الذى يجتهد فى مورد الأحكام العقلية وفى الموارد التى توجد فيها نصّ على الأحكام الشرعيه أو عن

طريق اجراء البراءة العقلية بقاعده قبح العقاب بلا بيان لإثبات عدم الحكم الشرعى وعدم العقاب، فمثل هذا الشخص يملك حججه عقلية على الحكم الشرعى ولكن لا يشمل تعريف الشيخ البهائى للاجتهد حيث بين أن المجتهد من له ملكه وقدره على استنباط الحكم الشرعى، والحكم العقلى ليس حكماً شرعياً.

ثانياً: إن الاجتهاد عباره عن ملكه نفسانيه، وعليه فلا وجه لجعل الاجتهاد عِدلاً وقسماً للاحتياط والتقليد، لأن الاحتياط والتقليد يختصان بمرتبه العمل لا مرتبه الذهن والنفس.

ثالثاً: إذا كان الاجتهاد ملكه علميه نفسانيه فلا يلزم استنباط الحكم الشرعى، وربما يوجد عالم ذو ملكه نفسانيه وقدره على استنباط الحكم الشرعى ولكنه عملاً لا يستنبط مسأله شرعيه واحده، وهذا خلاف ظاهر الاجتهاد الذى يعنى استنباط الحكم فعلاً.

الأمر الرابع: تعريف الميرزا القمى للاجتهد وهو: إن الاجتهاد استفراغ الوسع لتحصيل الأحكام الشرعيه من أدلتها لمن عرف أدلتها وأحوالها وردّ الفرع إلى الأصل.

ومن جمله الإشكالات الوارده على هذا التعريف أنه أعمّ من المدعى، وبعبارة أخرى أن هذا التعريف شامل للغير ولا يمكنه اثبات المدعى الخاص، فالمدعى فى تعريف الاجتهاد المجتهد المطلق، ولكن هذا التعريف يشمل مضافاً إلى المجتهد المطلق، المتجزى أيضاً، لأنه يقول إن الاجتهاد عباره عن ردّ الفرع إلى الأصل، والمتجزى يملك مثل هذه المهارة فى عمله الاستنباط فى باب خاص من أبواب الفقه كباب الطهاره أو باب الصلاه ويستطيع ردّ الفرع إلى الأصل فيها، وعليه فإن اطلاق ردّ الفرع إلى الأصل يشمل المجتهد المطلق والمتجزى، وهذا التعريف أعم من المدعى لأن المدعى هو تعريف الاجتهاد المطلق والمجتهد المطلق فقط.

مضافاً إلى أن هذا التعريف لا يشمل الأحكام العقلية، لأن الأحكام العقلية ليست أحكاماً شرعيه يمكن تحصيلها من أدله الحكم الشرعى.

ثالثاً: إن تخصيص أدله جواز التقليد بالأحكام الشرعيه والفرعيه بلا مخصص، لأنه ربما يستنبط المجتهد حججه الاستصحاب وحججه خبر الواحد فى أصول الفقه ويقوم شخص آخر بتقليده واتباعه فى استنباطه هذا فى المسائل الأصوليه.

الأمر الخامس: ما ورد فى تعريف آيه الله الخوئى رحمه الله للاجتهد حيث قال:

والصحيح أن يعرّف الاجتهاد باستفراغ الوسع في تحصيل الحجّ على الأحكام الشرعية أو تعيين الوظيفة عند عدم الوصول إليها.

والإشكال الوارد على هذا التعريف أنّه لا- وجه للتردد في التعريف بقوله إنّ الاجتهاد إمّا عبارته عن استفراغ الوسع ... أو تعيين الوظيفة الفعلية للمكلف، لأنّ الوظيفة الفعلية بنفسها من مصاديق الحجّ لا- أنّها تقع في مقابل الحجّ. وقد ذكر السيّد الخوئي رحمه الله في بدايه البحث في الأصول وفي تعريفه لعلم الأصول أنّه عبارته عن: العلم الذي يقع في جهه استنباط الحكم الشرعي، والاستنباط أمر جامع بين العلم الوجداني والأمر التعبدي الشرعي والتنجز والتعديري، وهذا يعني أنّ استنباط الحكم الشرعي أعمّ من العلم والعلمي أو من التنجز والتعديري أي أنّ استنباط الحكم الشرعي أعمّ من العلم الوجداني ومن العلم الناشئ من الخبر الواحد والاماره والأصول العمليه وكلّها تجتمع في المنجزه والمعدريه للمكلف وتكون حجّه، فالفقيه أو المجتهد هو الذي يعمل على تحصيل الحجّ على الأحكام الشرعية سواء كانت تلك الحجّ العلم بالأحكام الشرعية أو العلم بالمنجز والمعدري للواقع كما في موارد الاماره والأصول العمليه كالبراءه العقليه والنقلية، فإنّ جميع هذه الأمور إمّا منجزه للأحكام الشرعية للمجتهد في صورته اصابه الواقع أو معذره للمجتهد في صورته خطئه للواقع.

النتيجه: إنّ جميع هذه الأمور والموارد سواء كانت على مستوى العلم الوجداني بالحكم الشرعي أو على مستوى الوظيفة الظاهرية والأصل العملي للحكم الشرعي كلّها من مصاديق الحجّ. وعندما يكون لدينا حكم ظاهري فعلي وحجّه على الحكم الشرعي فلا وجه للترديد في تعريف الاجتهاد، فكلّ هذه الموارد حجّ شرعيه على الحكم.

الأمر السادس: ما ورد في تعريف الآخوند رحمه الله للاجتهاد وهو أنّه عبارته :

استفراغ الوسع في تحصيل الحجّ على الحكم الشرعي. والنقطه الإيجابيه في هذا التعريف أنّ كبرى تحصيل الحجّ على الأحكام الشرعيه مورد قبول جميع الفقهاء من الأصوليين والاختباريين، أي أن الأصولي يتحرك لتحصيل الحجّ على الأحكام الشرعيه وكذلك الاختباري أيضاً، إنّما النزاع بين الأصولي والاختباري في تعيين الصغرى والمصداق للحجّ، فالأصوليون يقولون بأنّ الظنّ الحاصل من الاستصحاب يعتبر من مصاديق الحجّ الشرعيه، وأمّا الاختباري فلا يعتبر الظنّ الحاصل من الاستصحاب من مصاديق الحجّ الشرعيه. إذن فهذا التعريف للاجتهاد يجمع بين الاختباريين والأصوليين، لأنّ كلاهما يتفقان بلزوم تحصيل الكبرى للحجّ على الحكم الشرعي والنزاع بينهما صغرى ومصداق ولا يوءثر على أصل الكبرى. وقد تقدّمت بعض موارد الإشكال والتأمل في هذا التعريف أيضاً.

الأمر السابع: تقسيم الاجتهاد: إلى بالفعل وبالقوة، وإلى مطلق ومتجزى، وقد ذكرنا الأحكام المترتبة على كل من هذه التقسيمات، فمن جملة الأحكام المترتبة عليها أنّ المجتهد الواجد لملكه استنباط الأحكام الشرعية هل يجوز تقليده أم لا؟ وهل يجوز تقليده من مجتهد بالفعل، أم لا؟ هل يجوز تقليد العامي من المجتهد بالقوة أو لا؟

الجواب بشكل اجمالى أن هناك سبعة أدلة على عدم جواز تقليد المجتهد بالقوة للمجتهد بالفعل، وهذه الأدلة لفظية وعقلية وسيره العقلاء، أما الأدلة اللفظية فأية النفر حيث تدلّ على لزوم أن يتحرك جماعه للتحقق في الدين وبعد ذلك يندرون الناس ويبلغونهم أحكام الدين، وعليه لا معنى لأنّ يكون بيان الأحكام وتعليمها للناس واجباً وكلامهم حجّة على الآخرين ولكنه ليس حجّة على أنفسهم، فالآية المباركة لا تحدد دائره

مفهوم الفقيه، بل إنّ عنوان التفقه في الدين مطلق ويشمل المجتهد بالفعل والمجتهد بالقوة.

مضافاً إلى ذلك فإنّ أدلة جواز التقليد من الآيات والروايات منصرفه عن الواجد لملكه استنباط الأحكام الشرعية، لأنّ موضوع جواز التقليد رجوع الجاهل إلى العالم والشخص المتمكن من استنباط الحكم الشرعي ليس جاهلاً بالأحكام، وعندما لا يكون جاهلاً بالأحكام فإنّ أدلة جواز التقليد منصرفه عنه ولا تشمل المتمكن من استنباط الأحكام الشرعية.

وهكذا سيره العقلاء حيث تقرر أنّ الشخص المتمكن والقادر على استنباط مسأله معينه أو علاج مرض معين لا ينبغي له الرجوع لشخص آخر لعلاج ذلك المرض وعلى فرض الشك في شمول سيره العقلاء للمتمكن على الاستنباط فإنّ سيره ليست دليلاً لفظياً حتى يمكن التمسك بإطلاقها في مقام الشك، بل هي دليل لبي وعقلي ويشمل القدر المتيقن فقط، والقدر المتيقن هنا هو عدم التمكن من استنباط الأحكام الشرعية، وأما الشخص القادر على استنباط الأحكام الشرعية فإنّ سيره العقلاء في جواز رجوعه إلى الغير لا تشمله.

وهكذا الأصل العملي «الاستصحاب» حيث نقول أن هذا الشخص قبل أن يكون مجتهداً بالقوة ومتمكناً من استنباط الأحكام الشرعية كان رجوعه إلى الغير وتقليده له جائزاً، والآن عندما أصبح متمكناً من الاستنباط نشك هل يجوز له التقليد أو لا يجوز؟ فنستصحب بقاء جواز التقليد.

ولكن تقدم أنّ هذا الاستصحاب غير تام الأركان، لأنّ من جملة أركان الاستصحاب وحده القضية المشكوكه والمتيقنه، وفي المقام لا توجد مثل

هذه الوحده، لأنّ موضوع الاستصحاب قبل التمكن من الاستنباط كان العجز عن الاستنباط في القضية المتيقنه، ولكن هذا الشخص فعلاً مجتهد بالقوّه متمكن وقادر على الاستنباط، فهنا يختلف الموضوع في هذه القضية المشكوكه عن موضوع القضية المتيقنه فلا يجرى الاستصحاب،

فموضوع جواز التقليد عدم التمكن من الاستنباط، وبعد التمكن من الاستنباط تغير الموضوع، وحينئذٍ لا توجد وحده في موضوع القضية المتيقنه والمشكوكه فلا يجرى استصحاب جواز التقليد.

إن قلت: إنّ مضمون معتبره ابن أبي يعفور عن الإمام الصادق عليه السلام تدلُّ على جواز تقليد المجتهد بالفعل لمجتهد بالفعل آخر فكيف لا يكون تقليد المجتهد بالقوّه للمجتهد بالفعل غير جائز؟ إن ابن أبي يعفور بنفسه فقيه في الروايه، وعندما سأل من الإمام الصادق عليه السلام عن بعض الأشخاص الذين يأتون إليه ويسألون منه أحكامهم الشرعيه ولم يكن لدى ابن أبي يعفور جواباً عليها فماذا يصنع؟ قال له الإمام عليه السلام: أسأل من محمّد بن مسلم فقد سمع من أبي محمّد الباقر ويعلم بالحكم. المقصود أنّ الإمام في هذه الروايه يرجع فقيه إلى فقيه آخر وهو محمّد بن مسلم، إذن فهذه الروايه تدلُّ على جواز رجوع الفقيه بالفعل لفقيه آخر بالفعل.

الجواب: إنّ التفقه في عصر حضور الإمام عليه السلام كان ساذجاً وبسيطاً لأنّ مصدر الإرجاع في عصر المعصوم عليه السلام لعامة الناس كان الإمام نفسه، وكان

الفقه في ذلك الوقت يتلخص في نقل الفقيه الروايه عن الإمام للناس، ومن الطبيعي أنّ الراوى أو الفقيه الذى ينقل الروايه عن الإمام لم يكن حافظاً لجميع الروايات بل لبعضها، والبعض الآخر من الرواه يحفظون قسماً آخر منها وهكذا، فالروايه التى لم يكن ابن أبي يعفور حافظاً لها ينبغى عليه مراجعته راوٍ آخر وفقيه آخر وهو محمّد بن مسلم الحافظ لتلك الروايه ويسأل منه الحكم الشرعى الذى استفاه من الإمام، وفي الحقيقه أنّ مصدر رجوع الناس في عصر الحضور هو الإمام عليه السلام نفسه والروايات التى ينقلها الرواه كانت صادرة عن الإمام عليه السلام فهم يقلدون الإمام ويتبعونه لا أنّهم يقلدون فقيهاً آخر أو يقلد مجتهداً مجتهداً آخر.

وهذا على خلاف ما هو المتداول في عصر غيبه الإمام عليه السلام حيث ينبغى البحث عن العالم الواجد لملكه استنباط الحكم الشرعى، فإذا شك في حكم شرعى، مثلاً- لو شك في عدد ركعات النوافل وهل أنّه يصلّى الآن الركعه الأولى من النافله أو الركعه الثانيه؟ فهنا المكلف مردّد بين الأقل والأكثر فيمكنه أن يبنى على الأقل ويمكنه أن يبنى على الأكثر، أو يستصحب عدم الركعه الأكثر ويأتى بالركعه الثانيه، ومن جهه أخرى فلو

أنه قطع صلاته النافله واستأنف الصلاه من أولها فربما يشمله اطلاق أدله حرمه قطع الصلاه، أو أن هذا المورد محل التمسك بالدليل الاجتهادى الذى يقول : إذا شككت بين الأقل والأكثر فابنى على الأكثر.

المهم أنه ينبغى أن نعرف مقتضى القاعده عند الشك وهل يجرى استصحاب عدم اتيان الأكثر أو يكون مخيراً بين الأقل والأكثر أو أنّ مقتضى القاعده التمسك بالدليل الاجتهادى، أو مقتضى القاعده العمل بمضمون الروايه المرسله وعلى أيّه حال فإن أدله جواز التقليد فى هذه الموارد منصرفه عن تقليد المجتهد بالقوه للمجتهد بالفعل، وإذا شك فى

الجواز وعدم الجواز فإن نفس الشك فى حجّيه فتوى المجتهد بالفعل يساوق عدم حجّيه، إذن فمقتضى الأدله اللفظيه والنقلية عدم جواز تقليد المجتهد بالقوه للمجتهد بالفعل.

الأمر الثامن :هل يجوز تقليد العامى للمجتهد بالقوه، الذى لم يستنبط بالفعل حكماً شرعياً ولكنه كان قادراً على الاستنباط، أو لا يجوز تقليده ؟

الجواب :لا- يجوز، ما دام الواجد لملكه الاستنباط لم يستنبط حكماً شرعياً، لأنّ موضوع حجّيه الفتوى للعامى غير موجوده، لأنّ حجّيه فتوى المجتهد للعامى إنما تكون فى صورته استنباط الحكم، فحينئذ يمكن للآخرين الرجوع إليه حتى لو أنه استنبط الحكم لمسائل معدوده، فإنّ

العامى يمكنه الرجوع إليه فى هذه المسائل المعدوده التى استنبط حكمها الشرعى ويقلده.

إن قلت :إن أدله جواز التقليد منصرفه عن تقليد الشخص الذى يعرف بعض المسائل المعدوده، وأنّ عنوان الفقيه الوارده فى آيه النفر وعنوان العارف بالحلال والحرام والعارف بأحكامنا الوارد فى مقبوله عمر بن حنظله لا تنطبق على من يستنبط عدداً قليلاً من المسائل الشرعيه،

وعندما لا ينطبق عليه عنوان الفقيه وعنوان العارف بالحلال والحرام فلا تشمله أدله جواز التقليد ورجوع العامى إلى الفقيه.

الجواب :لا يستفاد من آيه النفر أنّ عنوان الفقيه محدود بحدّ خاصّ بحيث أنه لو لم يصل الإنسان إلى ذلك الحدّ الخاصّ فإنه لا يصدق عليه عنوان الفقيه، فمثل هذا التحديد المفهومى غير موجود فى الآيه الشريفه، وهكذا عنوان عرف أحكامنا فإنه غير مقيد بحدّ خاصّ ومفهوم معين، ومثل هذا الشرط والحدّ غير موجود فى مفهوم التفقه لا فى لسان الآيه الشريفه ولا فى لسان مقبوله عمر بن حنظله، إذن فعنوان التفقه فى الآيه مطلق، وهكذا عنوان العارف بأحكامنا ومن نظر فى حلالنا وحرامنا فإنه مطلق، ويشمل المجتهد بالفعل والمجتهد المطلق وكذلك المجتهد الذى

استنبط بعض الأحكام الشرعية في مسائل معدوده.

النتيجه، أولاً: إن عنوان التفقه في الآيه المباركه ومقبوله عمر بن حنظله غير مشروط بشرط معين وعنوان التفقه ليس موضوعاً لجواز التقليد، فالموضوع في الآيه المباركه هو التفقه في الدين ومعرفة الأحكام وهذا الأمر صادق على المجتهد المطلق وعلى من استنبط بعض المسائل المعدوده.

ثانياً: من جهه عرفيه والارتكاز العرفي فالشخص الذي يستنبط الأحكام الشرعيه من أدلتها في مسائل معدوده يصدق عليه عنوان العارف بالأحكام وعنوان الناظر إلى الحلال والحرام، وعندما يكون هذا العنوان صادقاً عليه عرفاً فإن أدله جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم ستشمله.

ثالثاً: إذا قلنا بأن موضوع جواز التقليد هو ذلك الشخص الذي يعرف الأحكام الإلهيه بالفعل، فمثل هذا المفهوم لا يتيسر لأحد سوى النبي والإمام المعصوم لأنّ الإنسان العادي وغير المعصوم مهما وصل في درجات الكمال العلمي والاجتهاد فإنه لا يعلم بالأحكام الإلهيه بالفعل، وحينئذٍ فإن جعل الحاكميه وجعل الولايه للمجتهد لبيان الأحكام وفي القضاء يستلزم اللغويه، لأنّ موضوع جعل الولايه وموضوع الحكومه للمجتهد إنما يكون في مورد أن يعلم بجميع الأحكام الإلهيه، ومثل هذا الشخص منحصر بالنبي والمعصوم وقد تقدّم في بدايه بحث الاجتهاد أن

علم المعصومين عليهم السلام ومن خارج عن موضوع البحث، وعندما لا يوجد أحد من الناس والمجتهدين يتصف بهذه الصفه فحينئذٍ تكون أدله جعل الولايه والحكومه والقضاء للمجتهد لا موضوع لها، وعندما لا يكون لها موضوع فإنه يستلزم اللغويه.

الغرض أن أدله جواز التقليد غير منصرفه عقلاً وشرعاً عن المجتهد الذي يستنبط الأحكام الشرعيه في مسائل معدوده، وعندما لا تكون هذه الأدله منصرفه عنه فحينئذٍ يجوز تقليد العامي للمجتهد بالقوه وإن استنبط الحكم في بعض المسائل.

الأمر التاسع: في تقسيم المجتهد إلى مطلق ومتجزى، فالمجتهد إمّا أن يكون اجتهاده مطلقاً بحيث يتمكن من استنباط جميع الأحكام الشرعيه من أدلتها المعبره الشرعيه والعقليه، أو يكون مجتهداً متجزئاً يستنبط بعض الأحكام الشرعيه من أدلتها. وهذا التقسيم للاجتهاد من قبيل تقسيم الاجتهاد إلى ما هو بالقوه وبالفعل، حيث تتعدد فيه جهات البحث :

من جهه تقسيم الاجتهاد إلى مطلق ومتجزى.

ومن جهه حجّيه قول المجتهد لنفسه ولمقلديه.

ومن جهه نفوذ ولايه المجتهد وعدم نفوذها.

ومن جهه نفوذ قضائه وعدم نفوذه.

وهكذا البحث من جهه المجتهد الانفتاحى والانسدادى والآثار العقلية للاجتهد من حيث التخطئه والتصويب وما يرتبط بها من بحوث وتفاصيل ذكرت فى مطاوى البحث.

أمّا بالنسبه للجهه الأولى وهل يمكن الاجتهاد المطلق للمجتهد أو لا-يمكن؟ الجواب: إن الاجتهاد المطلق بمعنى أن يعلم الشخص بجميع الأحكام العقلية والأحكام الشرعية الإلهية بالفعل ويقدر على استنباطها فمثل هذا العلم الفعلى فى الأحكام لا يتوفر إلا- للمعصومين من الأنبياء والأئمة، فإذا كان المراد من الاجتهاد المطلق هو حضور جميع الأحكام الإلهية لدى المجتهد بالفعل فهذا ليس مورد البحث وهو مختصّ بالمعصومين عليهم السلام كما قلنا، فالمجتهد مهما بلغ من الكمال العلمى والاجتهادى فإنه لا يتيسر له العلم بجميع الأحكام الإلهية فعلاً وإمكان استنباطها بالفعل.

ومن جملة الشواهد على عدم وجود مثل هذا الاجتهاد المطلق بالفعل كلام المجتهدين أنفسهم فى رسائلهم العملية وكتبهم الفتوائية حيث يقولون: وفيه تأمل، وفيه احتياط، وهذا دليل على أنّ هذا الفقيه لا يعلم دليل الحكم ولا يعلم بنفس الحكم فى هذا المورد حيث يجعله محل تأمل واحتياط، وإلا فالشخص الذى يعلم بدليل الحكم ويعلم بنفس الحكم فلا معنى لقوله: فيه تأمل وفيه احتياط.

إذن فالمراد من الاجتهاد المطلق ليس استنباط جميع الأحكام العقلية والشرعية الإلهية بالفعل، بل المراد من الاجتهاد المطلق مورد البحث هو أن يستطيع المجتهد استنباط الأحكام من أدلتها عندما سئل عنه، ومثل

هذا الاجتهاد وإمكانه استنباط جميع الأحكام يتوفر فيه الإمكان الذاتى والإمكان الوقوعى، أى هو الواقع فى الخارج، فما أكثر العلماء والفقهاء، سواءً من القدماء أم من المتأخرين، كانوا مجتهدين بشكل مطلق ويملكون قدره على استنباط جميع الأحكام مورد الابتلاء من الامارات والأصول الشرعية والعقلية كالمحقق الأول صاحب الشرائع، والعلامة الحلى، والشهيدى، وصاحب الجواهر و...

الأمر العاشر: هل أنّ رأى واستنباط المجتهد المطلق حجّيه لنفسه وعليه

أن يعمل برأيه واستنباطه وكذلك حججه لمقلديه من العوام، أو ليس بحججه؟

الجواب: أمياً بالنسبة لنفسه فإن رأيه حججه، لأنه يملك العلم بالأحكام، وحججه العلم ذاتيه، أو لديه الحججه على الأحكام الشرعيه ومعلوم أن التبعية للحججه الشرعيه واجب، سواء في مورد العلم الوجداني بالحكم الشرعي لدى هذا المجتهد أو قيام الحججه الشرعيه والعقليه على الحكم، فيكون قول وفتوى المجتهد الآخر غير حججه عليه سواء كانت فتوى الآخر موافقه له أو مخالفه، لأنه إذا كانت فتوى المجتهد الآخر موافقه لفتواه ففي هذه الصوره يكون الرجوع إلى مثل فتواه لا- أثر له وتحصيل للحاصل، لأن فتوى الآخر مثل فتواه أيضاً في هذه المسأله فلا معنى لرجوعه إلى فتوى الآخر المماثله له ويكون من اللهو وتحصيل للحاصل.

وإذا كانت فتوى المجتهد الآخر مخالفه لفتواه ففي هذه الصوره يحتمل وجود الخطأ والمخالفه للواقع في فتوى المجتهد الآخر، وفي هذه الصوره يكون من باب رجوع العالم إلى الجاهل وهو باطل وممنوع شرعاً وعقلاً.

أمياً رجوع الغير إليه فإذا كان هذا المجتهد المطلق انفتاحياً ويرى باب العلم والعلمى مفتوح فلاشك في جواز تقليد العامي له لقيام الأدله اللفظيه والعقليه وسيره العقلاء الممضاه شرعاً على جواز رجوع الجاهل إلى العالم.

وإذا كان المجتهد المطلق انسدادياً فإنه يعتقد بأن باب العلم والعلمى بالأحكام مسدود وحينئذ يكون جواز تقليده في غايه الإشكال، لأنه يرى انسداد باب العلم والعلمى بالأحكام ورجوع الجاهل إليه حينئذ لا يكون من باب رجوع الجاهل إلى العالم، حيث إن عنوان العالم بالأحكام غير صادق عليه، وفي هذه الصوره لقائل يقول: لا يصدق رجوع الجاهل إلى العالم بالأحكام، وعليه فإن أدله جواز التقليد من الآيات والروايات ومقبوله عمر بن حنظله قاصره عن شمولها لهذا المورد، وحتى لو كانت مقدمات الانسداد تامه للمجتهد الانسدادى فيكون رأيه حججه لنفسه لأنه

عقلاً معذور وله حججه على الحكم حكومه أو كشافاً، ولكن مقدمات الانسداد غير تامه بالنسبه لمقلديه حتى يمكن القول من خلال برهان الانسداد بجواز تقليد المجتهد الانسدادى، لأن المجتهد الانفتاحى موجود وباب العلم والعلمى بالأحكام مفتوح للمقلد من خلال رجوعه إلى المجتهد الانفتاحى فالطريق إلى الواقع غير مسدود، بل إن دليل الانسداد لإثبات جواز تقليد المقلد للمجتهد الانسدادى غير تام، لأن مقدمات الانسداد غير تامه لانفتاح الطريق أمامه في تقليده للمجتهد الانفتاحى.

إلا أن بعض العلماء كالمرحوم الكمباني يرى جواز تقليد المجتهد الانسدادى لأنه يصدق عليه انه عالم وعارف بالأحكام، وبعبارة أخرى أن

المجتهد العامل والعارف بالأحكام يجوز تقليده، والمراد من معرفه الأحكام ليس العلم الوجداني للأحكام فالمجتهد العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام يكون علمه علماً بالحكم وعلماً بالحجّة على الحكم، والمجتهد الانسدادي يستنبط الأحكام من ظاهر الآيات والروايات، ومن كان كذلك فهو عالم بالحجّة الإلهيّة ومن كان عالماً بالحجّة الإلهيّة فهو عالم بالحكم، وعندما يكون عالماً بالحكم فإنّ أدله جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم تشمله حينئذٍ، وطبعاً تقدّم الكلام في مناقشه ونقد هذا الكلام بالتفصيل.

على أيه حال يمكن القول بجواز تقليد المجتهد الانسدادي فيما إذا كان أعلم من المجتهد الانفتاحي بذلك الدليل الذي قام على جواز تقليد المجتهد الانفتاحي الأعلّم، لأنّه عالم بالحجّة على الحكم الشرعي، وعندما يكون عالماً بالحجّة على الحكم الشرعي يكون عالماً بالأحكام وتشمله أدله جواز التقليد من رجوع الجاهل إلى العالم.

إنّما الكلام في نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي وعدم نفوذه وهل أنّ قضاء المجتهد الانسدادي لفصل الخصومه والنزاعات نافذ أو غير نافذ؟

بمقتضى الحكم الأولى والأدله الأوليه فإنّ قضاء المجتهد الانسدادي غير نافذ لأنّ أدله نفوذ القضاء كمقبوله عمر بن حنظله تقرر أنّه : إذا حكم بحكمنا، أى أن حكم القاضى إنّما يكون نافذاً إذا حكم بحكم الأئمه عليهم السلام ،

وحكم القاضى الانسدادي ليس حكماً بحكمنا، لأنّه يرى باب العلم والعلمى فى الواقع مسدود، وعندما يكون باب العلم والعلمى مسدود فلا يصدق عليه عنوان : إذا حكم بحكمنا، وإنّما يكون حكم القاضى الانسدادي نافذاً بمقتضى القاعده الثانويه ومن باب ضروره حفظ نظام المعاش والمعاد للناس وحينما لا يكون هناك قاض انفتاحى ولا يكون هناك طريق لحل الدعاوى وفصل الخصومات بواسطه الصلح، وحينما لا تكون أمامنا هذه الطرق فحينئذٍ وبمقتضى الضروره والقاعده الثانويه يكون حكم المجتهد الانسدادي نافذاً، ولكن الضروره تقدر بقدرها، فلا

ينفذ حكمه بأكثر من مقتضى دفع الضروره.

الأمر الحادى عشر :البحث فى نفوذ وعدم نفوذ ولايه المجتهد الانسدادي فى ظرف انسداد باب العلم على مبنى الحكومه وأنّ العقل يحكم بأن مطلق حصول الظنّ فى مورد الأحكام الشرعيه حجّه لا- بلحاظ الكشف وطريقه الظنّ الانسدادي بالأحكام. وعلى هذا الأساس هل أنّ المجتهد

الانسدادى له الولايه فى مورد الجهاد وحفظ أموال الغائبين والقصر والأطفال والمجانين وتجهيز الأموات وأخذ الزكوات والأخماس، أو لا ؟

لا- شكّ أنّ الولايه الذاتيه ليست لأحد سوى لله تعالى، والبحث فى ولايه الفقيه إنّما هى من حيث الجعل والاعتبار الشرعى للولايه وهل أنّ الله تعالى قد جعل واعتبر مثل هذه الولايه لغير الأنبياء وغير الإمام المعصوم كالمجتهد والفقيه، أم لا ؟

الجواب: إنّ مقتضى الأصل والقاعده الأوليه هو أنّه لا ولايه لأحد على أحد إلاّ الولايه الذاتيه لله تعالى على جميع الكائنات والبشر وأن هذه الولايه منحصره بالله تعالى وليس بالإمكان جعل مثل هذه الولايه، فجميع العالم والكائنات داخله فى دائره ولايته وقدرته فهو المالك والخالق لجميع الأشياء وربّ العالمين بالذات، وخرج من هذا الأصل الأولى لعدم ولايه أحد على أحد ولايه الأنبياء والأئمه المعصومين عليهم السلام وذلك بالدليل والبرهان، فالأنبياء والأئمه عليهم السلام لهم الولايه على الناس فى إداره شؤونهم وهذه الولايه مجعوله من الله تعالى، والآيات القرآنيه والروايات الشريفه المتعددته تثبت ولايه الأنبياء والأئمه المعصومين عليهم السلام على سائر الناس، من قبيل :

١ - «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»(١)

٢ - «إِنَّمَا وَجَّهْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَا كِعُونَ»(٢) .

٣ - «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»(٣)

٤ - «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»(٤) .

إذن فهذه الآيات وآيات أخرى وما ورد فى روايات الأئمه

ص: ٢٨٢

١- سورة الحديد : الآيه ٢٥.

٢- سورة المائده : الآيه ٥٥

٣- سورة الأحزاب : الآيه ٦.

٤- سورة النساء : الآيه ٥٩.

المعصومين عليهم السلام في هذا المجال يدلّ على اثبات الولاية الإلهيّة للأنبياء والأئمّه، وأمّا بالنسبه لولاية الفقيه فهل جعلت له الولاية الشرعيه في مورد بيان الأحكام وفي مورد القضاء أم لا ؟

الجواب: إن أصل جعل واعتبار الولاية الشرعيه للفقيه مسلّم وإجماعى ومن جمله الروايات الداله على اثبات هذه الولاية التوقيع الشريف للإمام العصر حيث يقول: «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّه الله عليهم»^(١) وهذا الجعل للحجّيه يشمل عموم الفقهاء بعنوان أنّه عام استغراقى لا باعتبار الحجّيه لفقيه خاص وشخص معين.

إنّما الكلام في ولاية الفقيه من حيث حدودها وهل أنّ المجتهد في عصر الغيبه له الولاية المطلقة حتّى في غير مورد بيان الأحكام والقضاء، أم لا-؟ هنا مورد خلاف، فبعض كالمرحوم الشيخ الأنصارى رحمه الله وآيه الله الخوئى رحمه الله ذهبوا إلى عدم الولاية المطلقة للفقيه في غير مورد بيان الأحكام وفي غير مورد القضاء، وأدله اثبات ولاية الفقيه قاصره سنداً ودلالةً عن اثبات الولاية المطلقة للفقيه في غير مورد بيان الأحكام والقضاء، نعم يجوز للفقيه التصرف في الأمور الحسينيه كحفظ أموال الغائبين والقصر وأخذ الأحماس والزكوات لأنّ هذه الأمور مورد رضا

الشارع، ولذلك فالفقيه يمكنه في هذه الموارد التصرف في هذه الموارد لأنّ في ذلك رضا الله تبارك وتعالى، ولكن أدله إثبات ولاية الفقيه قاصره كما قلنا عن شمولها لأكثر من ذلك.

إذن فمقتضى الأصل الأولى عدم نفوذ ولاية المجتهد الانسدادي، وحينئذٍ يجب التحقيق في مستند أدله ولاية الفقيه، فإذا كان مستند ولاية الفقيه هو الأدله اللفظيه كمقبوله عمر بن حنظله والتوقيع الشريف لولى العصر فحينئذٍ يمكن القول بأن ولايته نافذه في صورته صدق عنوان: من عرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا وإذا حكم بحكمنا، على المجتهد الانسدادي، وإذا لم تصدق هذه العناوين على المجتهد الانسدادي فإنّ ولايته في الأمور الحسينيه لا تكون نافذه، والقدر المتيقن من الولاية

للفقيه بأن يكون علمه من الكثره بحيث يشبه علم الإمام، ولكن المجتهد الانسدادي الذى يرى باب العلم والعلمى إلى الواقع مسدود فلا يصدق

ص: ٢٨٣

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، باب ٩ من أبواب صفات القاضى. ح ٩.

عليه عنوان العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام، ولذلك فإن ولايته غير نافذه.

وأما لو كان مستند ولايه الفقيه هو اقتضاء الضروره ولاجراء قوانين الإسلام وحفظ نظام المعاش والمعاد في المجتمع فإنه في هذه الصوره تقدر الضروريات بقدرها، والقدر المتيقن من نفوذ ولايه المجتهد الانسدادي يختص بمورد الضروره فقط لا أكثر.

النتيجه: إن نفوذ قضاء وولايه المجتهد الانسدادي من باب الحكومه مورد تأمل واشكال ويجب القول بالاحتياط والتوقف إلا بمقتضى القاعده الثانويه والضروره.

أما على القول بالكشف فإذا كان المجتهد الانسدادي يقول بحجيه الظن من باب الكشف فهذا يعنى مفوذ ولايته وقضاءه لأنه في هذا المورد يكون الظن الحاصل من ظاهر الكتاب والسنة على الأحكام الشرعيه معتبر ويكون دليلاً شرعياً على الحكم، والظن الانسدادي مجعول وحجّه شرعاً على الأحكام الإلهيه، والمجتهد الانسدادي يقول بأن الشارع في ظرف الانسداد أى انسداد باب العلم والعلمى، يعتبر مطلق الظن حجّه، وعندما يكون للمجتهد الانسدادي حجّه شرعيه فإن حكمه وفتواه وقضاءه ستكون نافذه.

الأمر الثانى عشر: بالنسبه للتجزى فى الاجتهاد :

أولاً: هل يمكن التجزى فى الاجتهاد أم لا ؟

ثانياً: هل أن فتوى المتجزى حجّه لنفسه أم لا ؟

ثالثاً: هل يجوز تقليد الغير للمجتهد المتجزى أم لا ؟

رابعاً: هل أن قضاء وولايه المجتهد المتجزى نافذ أم لا ؟

أمياً بالنسبه للجبهه الأولى فلقائل أن يقول إن الاجتهاد عباره عن القدره والملكه العلميه على استنباط الأحكام، كما ذكر ذلك الشيخ البهائى فى تعريف الاجتهاد بانه ملكه استنباط الأحكام الشرعيه وأن هذه الملكه العلميه أمر نفسانى ومن مقوله الكيف النفسى القائم بنفس المجتهد وهو

أمر بسيط، والبسيط غير قابل للتجزئه والتقسيم.

الجواب: إن الاجتهاد يقبل التجزئه بلا حظ قله وكثره معلومات المجتهد وبلا حظ متعلق العلم وملكه الاستنباط لا- بلا حظ القله والكثره فى نفس

الملكه العلميه للاجتهد، فالملكه العلميه بالرغم من كونها غير قابله للتقسيم والتجزئه على مستوى الكميه لأنها أمر بسيط، وإلا أنها قابله للشده والضعف واختلاف المعلومات وتعدد المقدورات واضح، مثلاً العلم والقدره على استنباط الأحكام والمستلزمات العقلية تختلف عن موارد استنباط الأحكام الشرعيه، وقدره الاستنباط في المسائل الشرعيه تختلف عن قدره الاستنباط في المسائل الأصوليه.

النتيجه: إن الاجتهاد قابل للتجزئه لا بلحاظ أنّ العلم قابل للتقسيم بل بتعدد المعلومات ومتعلق العلم، فباعتبار تعدد المتعلق وتعدد المعلومات يتعدد العلم بالطبع، فربما يكون المجتهد عالماً بالأحكام في باب الطهاره والنجاسه وفي باب الصلاه وقادر على استنباط الأحكام في هذه الأبواب،

ولكنه لا- يملك المهارة الكافيه على استنباط الأحكام الشرعيه في أبواب أخرى من الفقه، وعليه فإنّ القول بعدم التجزئه في الاجتهاد محل اشكال وتأمل كما تقدّم بيانه.

أمّا بالنسبه للجبهه الثانيه وحجّيه فتوى المجتهد المتجزى لنفسه، فمن جملة الوجوه التي أوردها العلماء لعدم حجّيه فتوى المجتهد المتجزى لنفسه هو التمسك بالأصل الأولى حيث نشك هل أنّ فتوى المجتهد المتجزى حجّه أو ليست بحجّه؟ ومقتضى القاعده عدم الحجّيه، إلا أنّ التمسك بهذا الأصل إنّما يكون صحيحاً إذا لم يكن لدينا أدله لفظيه

واجتهاديه على حجّيه فتوى المجتهد المتجزى، وإلا إذا كانت هناك أدله اجتهاديه على حجّيه فتوى المجتهد المتجزى فلا تصل النوبه إلى التمسك بالأصل.

وعلى أيّ حال يمكن القول: ان مقتضى الأدله اللفظيه جواز عمل المجتهد المتجزى برأيه، لأنّ مدارك الأحكام الشرعيه أو المباني العقلية كالملازمات العقلية للأحكام وهل أنّ مقدمه الواجب واجبه أم لا؟ وهل يقتضى الأمر بالشىء النهى عن ضده أم لا؟ وهل أنّ الأمر الترتيبى صحيح أم لا؟ إذن ففي صورته أن يكون المجتهد المتجزى عالماً بهذه الأحكام العقلية فمما لا شكّ فيه أن علمه وقطعه هذا يكون حجّه، أمّا بالنسبه لمباني الأحكام من الأدله اللفظيه كظاهر الكتاب والسّنّه، فعندما يتمسك المتجزى بظاهر القرآن أو بخبر الثقة ويستنبط منه الحكم الشرعى فإنّ ظاهر الكتاب والسّنّه حجّه للمجتهد المطلق والمجتهد المتجزى على السواء، وحينئذٍ يمكن للمتجزى العمل بذلك الحكم المستنبط من ظاهر الكتاب والسّنّه لأنه يملك الحجّه الشرعيه على الحكم.

الجبهه الثالثه: هل يجوز تقليد المجتهد المتجزى، أم لا؟ هنا خلاف بين الأعلام والفقهاء، فذهب بعض إلى حجّيه فتوى المجتهد المتجزى لمقلديه، وذهب بعض آخر إلى عدم حجّيه فتواه لمقلديه، ومن جملة القائلين بعدم

الشاهرودى ذهب إلى التفصيل بأنه إذا كان المجتهد المطلق موجوداً فلا يجوز تقليد المتجزي، وإذا لم يكن هناك مجتهد مطلق جاز تقليد المتجزي حينئذٍ.

وذهب الإمام الراحل إلى جواز تقليد المتجزي في المسائل التي استنبط الحكم الشرعي فيها، وكذلك ذهب السيد الحكيم رحمه الله في المستمسك إلى جواز تقليد المجتهد المتجزي، النتيجة أن تقليد المتجزي من حيث الجواز وعدم الجواز مورد اختلاف بين الأعلام وإشرت إليها سابقاً فيراجع.

أمّا دليل المانع فهو أنّ أدله جواز التقليد كالأدلة اللفظية وسيره العقلاء وسيره المشرعه لا تشمل تقليد المتجزي، وحينئذٍ يدور الأمر بين التعيين والتخيير والأصل والقاعده في دوران الأمر بين التعيين والتخيير متعدد بتعدد الموارد، فمن جملة دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مورد الحجية، وفي المقام يتعين الرجوع إلى المجتهد المطلق، لأنّه في مورد التخيير لا-يحتمل تعيين المتجزي، ولكن يحتمل تعيين المجتهد المطلق وأن فتواه في الواقع حجة تعييناً، وعند احتمال التعيين في حجة فتوى المجتهد المطلق ومع وجود المجتهد المطلق نشك في حجة قول المتجزي، والشك في الحجية يساوى عدم الحجية، لأنّ العقل في مورد الشك لا يحكم بشيء، أي أنّ مشكوك الحجية يساوى عدم الحجية، وعلى هذا الأساس فإن مقتضى أصالة التعيين حجة قول المجتهد المطلق على التعيين، وطبعاً فأدله المانع والقائلين بعدم جواز تقليد المجتهد المتجزي محل اشكال وتأمل وقد تقدّم الكلام في ذلك.

وفي مقابل المانع، هناك من يقول بجواز تقليد المجتهد المتجزي كالمرحوم السيد الحكيم رحمه الله في المستمسك استناداً إلى معتبره أبي خديجه عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى قاضى الجور ولكن أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضياً فإنى قد جعلته قاضياً»⁽¹⁾ فموضوع جواز القضاء في هذه المعبره هو العلم بشيء من قضايا الشريعة وقضايا الأئمه، ومفهوم الشيء يصدق على القليل والكثير. ثم إنّ السيد الحكيم رحمه الله استدلل على جواز تقليد المجتهد المتجزي

بالملازمه، وأن كلّ من له حقّ القضاء فله حقّ الفتوى وليس بالعكس، لأنّ القضاء يحتاج إلى إذن الإمام وأن يكون القاضى منصوباً من قبل الإمام المعصوم، ولكن الفتوى لا تحتاج إلى إذن الإمام، وعليه فكلّ قاضى يحكم بشيء لا بدّ أن يكون مجتهداً فالاجتهاد شرط في القضاء وليس بالعكس فكلّ مفتى لا يجب أن يكون قاضياً، وذلك لأنّ كلّ قاضى له حقّ الفتوى وهو مفتى وليس بالعكس. ويستدلّ السيد الحكيم رحمه الله أن كلّ ما لم

يكن شرطاً في مورد القضاء فهو ليس بشرط في مورد الفتوى، ففي مورد القضاء لا يعتبر الاجتهاد المطلق شرطاً فيه، وكذلك في مورد الفتوى أيضاً فلا يشترط الاجتهاد المطلق، والنتيجة أنه يمكن الاستدلال بهذه الملازمه في روايه أبي خديجه المشهوره على جواز تقليد المجتهد المتجزى.

نقد ومناقشه:

ويرد على هذا البيان أمور :

أولاً: أنّ الفارق بين باب القضاء وباب الفتوى هو أنّ الفتوى عباره عن إخبار المفتى والمجتهد بالحكم الإلهي مثلاً يخبر المجتهد عن وجوب الصوم أو حرمة الغيبه، أو أن خبر الواحد حجّه، والبيئه العادله حجّه. إذن فوظيفه المجتهد الإخبار عن الحكم الإلهي.

وأمّا عمليه القضاء فهي عباره عن إنشاء الحكم حيث ينشئ القاضى حكماً بأن هذه الدار ملك لزيد أو ملك لعمرو، فإن لم يكن هناك انشاء للحكم في القضاء فلا يمكن حلّ النزاع والخصومه.

ثانياً: إنّ المناط في باب القضاء غير المناط والملا-ك في باب الفتوى، فالمناط في باب القضاء فصل الدعاوى والخصومات، خلافاً لباب الفتوى الذى يكون المناط فيها هو الاستنباط وبيان الأحكام الكليه الإلهيه في مورد الشبهات الحكميه والشبهات والموضوعيه، وعندما يختلف المناط

في باب القضاء عن باب الفتوى فلا يمكن الحكم بالملازمه بأنّ الشئ إذالم يكن شرطاً في باب القضاء فهو ليس بشرط في باب الفتوى أيضاً فمع وجود اختلاف المناط لا وجه للملازمه المذكوره.

ثالثاً: إنّ فتوى المفتى غير نافذه إلا-على مقلديه أو المستفتى خلافاً للقضاء القاضى حيث إنه نافذ على مقلديه وعلى المجتهد المستقضى، أى سواء كان المستقضى مقلداً أو مجتهداً، بينما نرى أنّ فتوى المجتهد ليست بحجّه على مجتهد آخر ولكن قضاء المجتهد حجّه على مجتهد آخر وهذا المجتهد الآخر لا-يحقّ له نقض قضاء المجتهد الأول، لأنّ نقض حكم القاضى مخالف للمناط والحكمه في باب القضاء، لأنّ الحكمه في باب القضاء عباره عن فصل الخصومات والنزاعات، فلو قلنا بعدم العناية بحكم

القاضى فإنّ جعل القضاوه للقاضى يستلزم اللغويه، لأنّ جعل الشارع للقاضى هذا المقام يستلزم أن يكون حكمه نافذاً وإلا فإنّ هذا الجعل

يكون لغواً وقبيحاً، وجعل الحكم القبيح بالنسبة للشارع الحكيم محال.

ولذلك فإنّ قضاؤه القاضى على المجتهد نافذه، نعم أن يكون للمستقضى حقّ الاعتراض فربّما يكون هذا القاضى على خطأ واشتباهه فى حكمه وهذا غير القول بجواز نقض حكم القاضى، فمسأله الاعتراض تختلف عن مسأله نقض حكم القاضى، فربّما يخطأ القاضى فى حكمه وبالإمكان اثبات خطأ هذا الحكم بواسطة البيّنه والأدله الصحيحه، ولكن لايجوز نقض حكم القاضى بدون دليل.

وعلى هذا الأساس لا يمكن القول بأن كل قاضٍ مفتٍ، لأنّ القضاوه حكم القاضى وحكم القاضى نافذ على المجتهد والمقلّد على السواء لأنّها نافذه على مقلديه فقط، ولذلك قلنا فى الجبهه الرابعه أنّه يشترط فى القضاء الاجتهاد وأن قضاوه المقلّد غير نافذه بالأدله المذكوره سابقاً.

رابعاً: فى باب القضاء لا يشترط أعلميه القاضى من المستقضى، خلافاًلباب الفتوى حيث يشترط أعلميه المفتى والمجتهد من المستفتى والمقلّد، إذن فكيف يمكن القول أن كل ما لا يكون شرطاً فى القضاء لا يكون شرطاً أيضاً فى المفتى ؟

خامساً: إنّ ما ذكره السيّد الحكيم رحمه الله من عدم لزوم كون المفتى قاضياً وأنّ الافتاء لا يحتاج إلى إذن الإمام محل تأمل واشكال أيضاً، لأنّ اجماع الفقهاء قام على أنّ للفقيه والمجتهد حقّ القضاء، ومن جمله هوءاء الفقهاء المحقّق الكركى فى رساله صلاحه الجمعه حيث يقول بوجود الاجماع على أنّ المفتى عندما يقوم بعمل الافتاء وصلاحه الجمعه والجماعه وأمثال ذلك فإنّه يقوم بها بعنوان النيايه عن الإمام، فحينئذٍ هل أنّ النيايه عن الإمام لاتحتاج إلى إذن الإمام ؟ لا يمكن أن يكون الشخص نائباً عن آخر بدون كسب إذن المنوب عنه.

النتيجه: أنّه لا يمكن الاستدلال بمشهوره ابى خديجه لاثبات جواز تقليد المتجزى، لأنّ الروايه وردت فى مورد القضاء، والمناطق فى باب القضاء غير المناطق فى باب الفتوى، ولذلك لا يمكن القول على أساس هذه الملازمه أنّ القاضى لا يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً وهكذا المفتى أيضاً بالملازمه، فلا ينبغى قياس المناطق فى باب القضاء على باب الافتاء.

سادساً: بالنسبه للقضاء يشترط الاجتهاد المطلق، لأنّ الوارد فى الروايه أنّ القضاء منحصر بالنبي والإمام المعصوم عليه السلام والمجتهد لا يعتبر وصياً

للنبي صلى الله عليه وآله ، فعندما يرد في الروايات أنّ منصب القضاء منحصر ومختصّ بالنبي ويوصى النبي وهو الإمام المعصوم عليه السلام فحينئذٍ إذا قلنا بسرايته لغير المعصوم وغير النبي فيجب أن يكون لنا دليل على ذلك، وأمّا هذه الرواية

التي تحصر منصب القضاء برسول الله والإمام المعصوم عليه السلام مخصصه وأن غير المعصوم له حقّ القضاء، وإلا إذا لم يكن لدينا دليل مخصص لا يمكن رفع اليد عن ظاهر روايه سليمان بن خالد.

ثمّ على القول بتخصيص هذه الرواية أو القول بالتخصص وأنّ المجتهد خارج عن هذا الحصر والمنع، فإنّ القدر المتيقن من هذا التخصيص هو تخصيص المجتهد المطلق، وعندما يكون لدينا قدر متيقن في جواز القضاء للمجتهد المطلق تخصيصاً أو تخصصاً، فلا يمكن القول بأنّ المتجزى له حقّ القضاء أيضاً.

وعلى أساس هذه الإشكالات المتعدده لا يمكن الأخذ بكلام المستمسك لاثبات جواز تقليد المجتهد المتجزى.

الدليل الثاني، على جواز تقليد المتجزى، أنّ الأئمّه كانوا يرجعون السائلين عن الأحكام في عصر حضورهم إلى فقهاء ذلك العصر ولا شكّ أنّه في عصر المعصومين لم يكن الشخص الواحد أو عدّه أشخاص يحفظون جميع روايات المعصومين عليهم السلام فبعض كان يحفظ عدّه روايات وأحكام وينقلها للناس، وبعض آخر يحفظ عدداً آخر من الروايات وهكذا، فكان الإمام يرجع الناس إلى هؤلاء الرواه لتعلم أحكامهم الشرعيه، مثلاً كانوا يأخذون الحكم الشرعي من يونس بن عبدالرحمن ومن زكريا بن آدم، ومن هنا كان يصدق عليهم عنوان الفقيه، ولا شكّ أن

جميع هؤلاء الرواه لم يكونوا بمرتبته واحده من العلم والتفقه بل كان هناك عالم وأعلم وفقه وأفقه بالنسبه للأحكام الشرعيه، ولكن الإمام كان يرجع السائل إليهم، وهكذا الحال في ارجاع الناس إلى المتجزى الذي يعلم ببعض الأحكام الشرعيه وبإمكانه استنباطها من أدله الأحكام وتكون فتواه حجّه لأنّه يعتبر فقيهاً في ذلك الحكم.

وطبعاً هذا الوجه أيضاً مورد اشكال وتأمل، فأولاً: إن ارجاع الأئمّه للناس إلى الرواه والفقهاء في ذلك العصر معلل، لأنّ يونس ابن عبدالرحمن ثقة، وبما أنّه ثقة ولا يكذب فإنّه ينقل قول المعصوم بدقه ولذلك فإنّ اخباره حجّه. وهذا الدليل يعنى ارجاع الأئمّه للسائلين إلى فقهاء عصر الحضور، يدلُّ على حجّيه خبر الثقة لا على حجّيه فتوى المجتهد.

ثانياً: إن الإمام المعصوم كان هو المرجع في عصر حضوره وكان الراوى ينقل الحكم الشرعي من الإمام للناس ويخبرهم أنّ الإمام قال كذا وكذا، وحجّيه كلام الإمام لا ربط لها بحجّيه فتوى المجتهد.

ثالثاً: إن رواه عصر الحضور يصدق عليهم عنوان الفقيه وعنوان العارف بالأحكام وبالتالي فإن الرجوع إلى العارف بالأحكام موءيد ومشروع كما هو مضمون مقبوله عمر بن حنظله، وأمّا بالنسبة للمجتهد المتجزى فنشك هل يصدق عليه عنوان الفقيه والعارف بأحكام الحلال والحرام، أو لا؟

لذلك لا- يمكن القول بحجّيه فتوى المجتهد المتجزى، إلا- أن يقال بأن عنوان العارف بالحلال والحرام وعنوان الفقيه صادق عليه.

الدليل الثالث، على جواز تقليد المجتهد المتجزى، سيره العقلاء،

فالمتجزى عندما يستنبط الحكم الشرعى فى بعض المسائل فهو عالم بأحكام تلك المسائل، وسيره العقلاء تقرر جواز رجوع الجاهل إلى العالم، بل إن المتجزى ربّما يكون فى موارد تخصصه أعلم من المجتهد المطلق.

الجواب: بالرغم من أنّ المجتهد المتجزى ربّما يكون أعلم فى دائره تخصصه ولكنه يحتمل أن يكون قول المجتهد المطلق اقرب إلى الواقع والخصوصيات التى يملكها المجتهد المطلق لا تتوفر فى المجتهد المتجزى، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن القول إن سيره العقلاء جاريه على جواز الرجوع إلى المتجزى، لأنّ السيره تعتبر دليلاً لياً وفى مورد الشك لا يمكن التمسك بالدليل اللبى إلا- أن نقول بأنه لا- وجه لكون فهم ورأى المجتهد المطلق أقرب إلى الواقع فى تلك الموارد، على أيه حال يمكن فى الجملة التمسك بسيره العقلاء لتقليد المجتهد المتجزى مع توفر شروط :

١ - أن المتجزى فى تلك المسائل التى استنبط الحكم الشرعى فيها يكون أعلم من المجتهد المطلق وأنّ المجتهد المطلق بسبب كثره أعماله واشتغالاته لم تتوفر له المهارة الكافيه كالمتجزى فى تلك المسائل، وإلاّ

إذا احتمل أعلميه المجتهد المطلق فلا يجوز تقليد المتجزى، لأنّ قول الأعلم متعين الحجّيه.

٢ - أن لا تكون فتوى المتجزى فى المسائل التى استنبط الحكم فيها مخالفه لفتوى الأعلم.

٣ - فى صوره الشك فى الاختلاف وهل أنّ فتوى المتجزى مخالفه لفتوى المجتهد المطلق، أم لا-؟ يمكن استصحاب عدم الاختلاف.

النتيجه: يجوز فى الجملة وبمقتضى سيره العقلاء تقليد المجتهد

إنّما الكلام فى وجود رادع عن هذه السيره وعدم وجوده.

الجواب: إذا كان الدليل على حجّيته فتوى المجتهد هو آيه النفر، فالآيه لاتدلُّ على الردع عن سيره العقلاء، لأنَّ منطوق الآيه الشريفه أن جماعه من المسلمين يتحركون للتفقه فى الدين والأحكام الشرعيه وبعد ذلك يبلغون هذه الأحكام للناس وينذرونهم، وبالتالي يجب قبول كلامهم وانذارهم ولكنها لا مفهوم لها فى أنه إذا أنذر غير الفقيه وبين الحكم للناس فإنه لا ينبغى قبول كلامه.

ولكن إذا كان الدليل على حجّيته فتوى المجتهد مقبوله عمر بن حنظله، فهذه الروايه وبسبب بعض الخصوصيات قاصره عن شمولها لحجّيته فتوى المتجزى، وأحدى تلك الخصوصيات أن هذه الروايه وارده فى باب القضاء، بمعنى أنّ مقبوله عمر بن حنظله تقرر جعل مقام القضاء للقاضى فى الشبهه الحكميه وتقول: إذا حكم بحكمنا فقد جعلته عليكم حاكماً.

وعندما تكون الروايه مرتبطه باب القضاء فلا ربط لها باب الفتوى.

والأخرى أنّها تقول: إذا حكم بحكمنا، فالشخص المتجزى يعلم ببعض المسائل الشرعيه ومن العسير أن يصدق هذا الكلام عليه وأنّه: حكم بحكمنا، لأنّ الحكم هنا منسوب لحكم الإمام عليه السلام (حكماً) أى أنّ القاضى

يحكم بحكم الإمام عليه السلام وينبغى أن يعلم بذلك الحكم فحينئذٍ يقول الإمام بأننى قد جعلته قاضياً وحاكماً، ومعلوم أن أحكام الأئمّه عليهم السلام كثيره جداً ولا يصدق على من عرف مسائل وأحكام معدوده أنّه عالم (بحكمنا) فصدق هذا المفهوم على المجتهد المتجزى مشكل.

النتيجه: مع وجود هذين الاحتمالين بالنسبه للمقبوله يمكن القول أن هذه الروايه منصرفه عن شمولها للمجتهد المتجزى، إلا أن نقول بأنّ المتجزى إذا استنبط كثيراً من المسائل والأحكام بشكل يعتد به فيصدق عليه (حكم بحكمنا)، وحينئذٍ إذا كان مورد الروايه مجملاً بالنسبه لشمولها للمجتهد المتجزى ولم تتمكن من الاستفاده من المقبوله فى معرفه هل أنّ عنوان العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام وعنوان حكم بحكمنا، صادق عليه، أم لا؟ فما هو مقتضى القاعده فى هذا المورد؟

الجواب: إن صحّحه سليمان بن خالد عن الإمام الصادق عليه السلام تقرر حصر مقام الحكومه والقضاء بالنبي صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم حيث يقول

الإمام فى هذه الروايه: «اتقوا الحكومه فإنّ الحكومه إنّما هى...»، فكلّمه «إنّما» أداه حصر، حيث يقول الإمام: «إنّما هى للإمام العالم بالقضاء العادل فى المسلمين» (1)، والمراد من الحكومه هنا مقام القضاء بقريته كلمه القضاء لا

أنَّ المقصود بالحكومة تدبير أمور المجتمع، وبشكل عام فإنَّ هذه الرواية الصحيحة تحصر مقام القضاء بالنبي ووصى النبي وهو الإمام المعصوم، إلاَّ- أنَّ عموم هذه الرواية مخصص بمقبوله عمر بن حنظله التي تقرر جواز القضاء لغير النبي وغير الإمام المعصوم، حيث تقول : من عرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا إذا حكم بحكمنا فإنني قد جعلته عليكم حاكماً.

ومعلوم أنَّ من عرف أحكامنا يقصد به غير الإمام المعصوم، أي الشخص العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام الإلهيين منصوب من قبل المعصوم لمنصب القضاء وله حقَّ القضاء.

وحينئذٍ يدور الأمر في هذه المسألة بين الأقل والأكثر، فهل أنَّ روايه سليمان بن خالد تمَّ تخصيصها بالمجتهد المطلق فقط ويكون المجتهد المتجزى باقياً تحت عموم روايه سليمان بن خالد، أو أنَّ مقبوله عمر بن حنظله المخصصه لروايه سليمان بن خالد قد خصصت وأخرجت المجتهد المطلق والمتجزى عن ذلك العموم ؟

هنا بحث أصولي وهو أنه إذا كان لدينا عام مثل : اكرم العلماء، وورد خاص هو : لا تكرم العالم الفاسق، ونشك في مفهوم الفسق هل أنه يختص بمرتكب الكبيره، أو يشمل مرتكب الكبيره والصغيره وهو الأكثر، فإذا قلنا بالأول، وهو القدر المتيقن من صدق مفهوم الفسق، فحينئذٍ يكون الخاص :

لا تكرم العالم الفاسق المرتكب للكبيره، فيخرج عن ذلك العام، اكرم العلماء.

وأما مرتكب الصغيره فنشك هل أنه خرج عن دائره ذات العام أو لا يزال باقي تحت شموله ؟ وهنا يمكن التمسك بعموم اكرم العلماء، وهكذا فيما نحن فيه حيث نساءل: هل أنَّ الدليل المخصص وهو مقبوله عمر بن حنظله التي تجيز القضاء لغير النبي ولغير الإمام المعصوم هل أنها تخصص

المجتهد المطلق وتخرجه عن دائره ذلك العام، أو أكثر من ذلك حيث تخرج المجتهد المطلق والمجتهد المتجزى أيضاً؟ ومقتضى القاعده إخراج الأقل وهو المجتهد المطلق الذي هو القدر المتيقن من المورد المخصص ويبقى المجتهد المتجزى في دائره الشك وحينئذٍ يبقى تحت دليل العام ولذلك لا تجوز قضاؤه المتجزى لأنَّ القدر المتيقن لمدلول الدليل المخصص هو المجتهد المطلق فقط لا أكثر.

وعندما يتم تخصيص القدر المتيقن من ذلك العام ويخرج المجتهد المطلق عن دائرته فيبقى المجتهد المتجزى مشكوك الخروج ومقتضى

القاعده عدم الخروج ويبقى تحت العام وهو صحيحه سليمان بن خالد التي تحصر مقام القضاء بالنبي صلى الله عليه وآله ووصيه المعصوم عليه السلام .

مضافاً إلى ذلك فإن خصوصيات باب القضاء تقتضى الإلزام بالحكم، وهذه الخصوصية غير موجوده فى باب الافتاء لأن الافتاء عباره عن اخبار بالحكم الإلهى لا- إلزام بالحكم الإلهى ولذا فإن قضاؤه المقلد غير نافذه لأن المقلد لا يحق له إلزام المجتهد بحكم على مخالف تكليفه الشرعى، والحال أننا إذا قلنا بأن قضاؤه المقلد نافذه، فحيثُ يكون قضاء المقلد نافذ على المجتهد أيضاً ويستلزم الانقلاب، أى يكون المقلد مجتهداً والمجتهد مقلداً وهذا محال، سيأتى توضيح ذلك إن شاء الله تعالى.

المهم أن المقبوله وارده فى باب القضاء ولا تقرر الملازمه العرفيه بين باب القضاء وباب الفتوى ولا بالغاء الخصوصية بين هذين الموردين ولا يمكن بتقيق المناط التعدى من مورد المقبوله إلى باب القضاء، وعليه فإن المقبوله غير رادعه عن سيره العقلاء فى مورد تقليد المتجزى فى باب الافتاء، ومقتضى سيره العقلاء جواز تقليد المتجزى فى المسائل التى استنبط حكمها الشرعى، أما الأدله اللفظيه كآيه النفر فإنها تقرر جواز التقليد مطلقاً ومقبوله عمر بن حنظله تتعلق بباب القضاء ليست رادعه أو مانعه من جواز تقليد المتجزى.

أما الكلام فى الجبهه الرابعه فناظر إلى نفوذ ولايه وقضاؤه المجتهد المتجزى.

قضاء وولايه المتجزى:

إن مقتضى القاعده والأصل وكذلك بمقتضى الروايات، عدم نفوذ ولايه المتجزى على الأمور الاجتماعيه للمجتمع وعدم نفوذ قضاء المتجزى، لأنه بمقتضى الأصل الأولى أنه لا- ولايه لأحد على أحد سوى الله تبارك وتعالى الذى له ولايه ذاتيه على الكائنات والمخلوقات، وأحياناً يجعل الله تعالى الولايه لأحد من خلقه فهى ولايه اعتباريه وجعليه من الله وليست ذاتيه، فالولايه الذاتيه منحصره بالله تعالى، وخرجت من هذا الأصل الأولى وهو عدم ولايه أحد على أحد، ولايه الأنبياء والأئمه المعصومين عليهم السلام بمقتضى الأدله الأربعة (الكتاب، السنه، الإجماع، حكم العقل) فمقتضى هذه الأدله فإن للنبي صلى الله عليه وآله والأئمه المعصومين عليهم السلام ولايه على التكوين والتشريع «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (١).

ص: ٢٩٣

وهذا يعنى أن للنبي الأ-كرم صلى الله عليه و آله الولاية المطلقة على مصير الإنسان وأنه أولى به من نفسه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (١) و«عَنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَا كِعُونَ» (٢).

وكذلك بمقتضى الروايات الصحيحة التى تقرر الولاية الإلهية المطلقة وتحصرها بالنبي ووصى النبي وهو الإمام المعصوم، حيث نقل سليمان بن خالد عن الإمام الصادق عليه السلام : «اتقوا الحكومه، فإنَّ الحكومه إنما هى

للإمام العالم بالقضاء والعدل فى المسلمين لنبي ووصى نبي» (٣) وقلنا إنَّ المراد بالحكومه فى هذه الروايه القضاء بقريته قوله «العالم بالقضاء» لا- مقام الحكومه بمعنى السلطه الزمانيه وإداره أمور المجتمع، والمراد من وصى النبي هو الإمام المعصوم عليه السلام ، لأنَّ المجتهد والفقيه ليس وصيا للنبي، لأنَّ الوصى للنبي يجب أن يعين من قبل الله تعالى ويتم ابلاغ ذلك للناس من قبل رسول الله صلى الله عليه و آله ، لا أن وصى النبي يتم تعيينه من قبل الإمام المعصوم عليه السلام وتعيين ولاية الفقهاء ترتبط بالإمام المعصوم لا- أنه منصوب من قبل الله، وقد تقدّم فى مورد ولاية الفقيه المطلقة وجود خلاف بين الأعلام، فمشاهير العلماء كالشيخ الانصارى فى المكاسب فى بحث ولاية الفقيه وآيه الله الخوئى رحمه الله فى شرح العروه الوثقى يقولان بعدم الولاية المطلقة للفقيه، وأن أدله ولاية الفقيه قاصره عن اثبات الولاية المطلقة للفقيه (٤).

وعلى أيه حال أنه بمقتضى الأصل والقاعده الأوليه عدم نفوذ ولاية وقضاء المتجزى، وعلى فرض تماميه الأدله فى النيايه العامه للفقيه فإنَّ الضرورات تقدر بقدرها، فتكون للفقيه الولاية بمقدار الضروره لحفظ النظام الاجتماعى وفصل الخصومات والمنازعات وهو القدر المتيقن من

ص: ٢٩٤

١- سورة نساء : الايه ٥٩

٢- سورة مائده : الايه ٥٥

٣- وسايل الشيعة : ج ١٨، ابواب صفات القاضى ، باب ٣ حديث ٣.

٤- تنقيح شرح عروه الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، ص ٤٩٠.

خروجه من دائره أصل عدم الولاية لأحد على أحد وعدم نفوذ قضاء أحد على أحد، حيث يخرج المجتهد المطلق من هذا الأصل وينفذ قضاءه وذلك بواسطة الدليل الاجتهادي الذي قام على خروجه من هذا الأصل.

وكذلك فإنّ صحيحه سليمان بن خالد التي تحصر مقام القضاء بالنبي والإمام المعصوم، يمكن القول أن نفوذ ولاية المجتهد المطلق وقضائه مستثنى وخارج من هذا العموم تخصيصاً بواسطة مقبوله عمر بن حنظله ومشهوره أبي حديجه.

وأما نفوذ قضاء المجتهد المتجزى فمشكوك التخصيص ومشكوك النفوذ، ومع وجود الشك في حجّيه قضائه والشك في ولايته فلا يمكن القول بنفوذ ولايته وقضائه عقلاً وشرعاً، لأنّ العقل في مورد الشك لا حكم له، والشك في نفوذ قضاء المتجزى مساوٍ لعدم الحجّيه وعدم نفوذ قضائه.

النتيجه أولاً : بمقتضى الأصل الأولى عدم نفوذ ولاية المتجزى وعدم نفوذ قضائه.

ثانياً :نشك في صدق عنوان : إذا حكم بحكمنا، على المتجزى. ومقتضى القاعده عدم الاستثناء وعدم جواز قضائه لأنّ الأدله تحصر القضاء بالنبي صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام .

ثالثاً :نشك هل جعل منصب القضاء للمتجزى من جانب الإمام المعصوم عليه السلام ، أو لم يجعل ؟ مقتضى القاعده والأصل، عدم جعل مقام القضاء للمتجزى إلا أن يكون المتجزى يملك قوّه وقدره على استنباط

الأحكام الإلهيه وقد استنبط الأحكام بما يعتد به بحيث يصدق عليه عنوان : العارف بالأحكام، الناظر إلى الحلال والحرام، وعنوان الراوى للحديث وعنوان حكم بحكمنا.

ومن المناسب هنا الاشاره إلى عدم نفوذ قضاء المقلّد، فهل يجوز قضاء المقلّد عن تقليد للمجتهد، أو لا يجوز ؟ الجواب بالنفى.

عدم تنفيذ قضاء المقلّد:

إنّ مقتضى أدله القضاء، وشرط نفوذ القضاء، الاجتهاد، وقضاء المقلّد ليس بنافذ ولا يترتب عليه أثر شرعى، وذلك لوجوه :

١ - إن مقتضى الأصل الأولى عدم نفوذ ولايه وقضاء المقلد، لأن مقتضى الأصل أنه لا أحد له حق الولاية وحق الإلزام على أحد من الناس سوى الله تعالى، غاية الأمر خرج من هذا الأصل الأولى قضاء النبي وقضاء الإمام المعصوم وكذلك خرج في الجملة قضاء المجتهد المطلق بدليل مقبوله عمر بن حنظله.

٢ - بمقتضى أدله النيابة العامه للفقيه فإن قضاء المجتهد المطلق خارج من تحت هذا الأصل، وأما قضاء المقلد وعدم جواز قضائه فمحفوظ وبقاى تحت أصل عدم نفوذ قضاء أحد على أحد.

٣ - لقائل أن يقول: إن المقلد بوصفه وكيلاً للمجتهد أو نائباً عن المجتهد يجوز له القضاء، ولكن أدله الوكاله والنيابه لا تشمل هذا المورد ولا يصح توكيل ونصب المجتهد للمقلد لأمر القضاء، لأن الكثير من الأمور غير قابله للتوكيل من قبيل حق الحضانه وحق المضاجعه والأكل والشرب و...، مثلاً أن يأكل شخص بالنيابه عن شخص آخر، فالأكل غير قابل للاستناد والنيابه عن الغير، وعليه فقضاء المقلد لا يصح بالنيابه عن المجتهد لأن أدله نيابه المجتهد قاصره عن شمولها لهذا المورد، لأن مقام القضاء يتحقق بشخص خاص للقضاء فى نظر الشارع وهو شخص النبى صلى الله عليه وآله ووصى النبى عليه السلام، أو بمقتضى الأدله المجتهد المطلق الذى ورد تخصيصه من ذلك العام، وأما صدور القضاء من المقلد فغير مطلوب للشارع وغير مرضى له، وعليه فإن أدله نيابه المجتهد لا تشمل جواز قضاء المقلد وقاصره عنه.

ثانياً: مع وجود الأصل الأولى نشك هل أن أدله النيابة تشمل هذا المورد، أو لا؟ ومقتضى القاعده عدم الشمول.

ثالثاً: مقتضى مقبوله عمر بن حنظله التى تقرر أن صدور القضاء مطلوب للشارع وذلك بواسطة العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام الإلهيين، لا- أنه مطلوب من المقلد فإن أدله جعل القضاء والحاكميه لراوى الحديث وللناظر للحلال والحرام والعارف بالأحكام ولمن حكم بحكمنا، لا للمقلد.

إذن فأدله جعل القضاء وجعل النيابة منصرفه عن المقلد، وعليه إذا كان المقلد عاجزا عن الاستنباط فإنه ينبغي عليه التعبد بفتوى المجتهد فى مقام التحير العملى لأن التقليد طريق تعبدى للمقلد إلى الواقع، ولكن لا يمكن من خلال أدله نصب القضاء وأدله النيابة العامه للمجتهد أن تشمل

الجاهل بالأحكام الإلهيه والذى يتعبد بفتوى الغير، بحيث يتمكن المقلد من إلزام الآخريين بالحكم الإلهى فى مورد فصل الخصومات والنزاعات.

٤ - بمقتضى أدله جعل القضاوه للقاضى كمقبوله عمر بن حنظله ومشهوره أبى خديجه فالقاضى يجب أن يكون عالماً بالأحكام، وفي زمان الغيبه لا يتيسر العلم بالأحكام الإلهيه إلا من خلال تحصيل الاجتهاد ولا سبيل للتقليد التعبدى.

٥ - إن حكم القاضى نافذ وملزم للمقلد وللمجتهد، أى سواءً كان المستقضى مقلداً أو مجتهداً فإن حكم القاضى نافذ عليه، ولذلك لا يجوز نقض حكم القاضى من قبل مجتهد آخر، وذلك بدليل الروايات كمقبوله عمر بن حنظله حيث تقول فى ذيلها: «إذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا ردّ، والراد علينا كالرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله» (١).

إذن فمقتضى ذيل مقبوله عمر بن حنظله التى تبين جعل القضاء للقاضى فإنه لا يجوز نقض حكم القاضى لأحد.

ثانياً: إنّ الحكمه الإلهيه فى التشريع تقتضى أن لا ينقض حكم الحاكم مطلقاً فى فصل الخصومه والنزاع بين الناس، سواءً من قبل المقلد أم المجتهد، وإلا فلا يمكن فصل الخصومه، فإذا تحرك كلّ شخص لنقض حكم الحاكم حتى لو كان من قبل المجتهد فإنّ ذلك يستلزم الهرج والمرج وهذا اتصال الخصومه لا فصل الخصومه. وعليه فلا بدّ أن يكون حكم الحاكم نافذ على المقلد والمجتهد حتى لو كان القاضى مقلداً لذلك المجتهد، بمعنى أنّ المقلد يمكنه العمل بمقتضى أدله القضاء ويقضى بين الناس، وربّما يكون حكمه ملزماً للمجتهد وربّما تستوجب بعض الموارد على المجتهد الالتزام خلافاً لنظره وفتواه، فهل يمكن أن يلزم المقلد والعامى المستقضى المجتهد بما يخالف فتواه؟ لأنّ نقض المجتهد لحكم القاضى مع القول بنفوذ قضاء المقلد غير جائز، ولذلك لا وجه لقضاء المقلد الجاهل وإلزام المجتهد بخلاف تكليفه وعقيدته وفتواه بأن يلتزم بالقضاء التقليدى والتعبدى.

يقول الإمام على عليه السلام لشريح القاضى: «قد جلست مجلساً لا يجلسه إلاّ نبي أو وصى نبي أو شقى» (٢) أى الشقى الغاصب لمقام النبوه ومقام الإمامه الإلهيه، وتقول الآيه الشريفه: «وَلَا تَزْكُونا أِلى الَّذينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (٣).

إذن فالشخص الذى لا يملك اللياقه والأهليه لمقام القضاء فهو من

ص: ٢٩٧

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ١.

٢- وسائل الشيعه: ج ١٨.

٣- سوره هود: الآيه ١١٣

الأشقياء، ولا شك أنّ المقلد ليس بنبي ولا وصى النبي ولا يشملته دليل التخصيص في روايه سليمان بن خالد (وهو المجتهد المطلق) فيتعين القسم الأخير وهو أنه شقى، وعندما يكون كذلك فلا يجوز القضاء للمقلد

والتصدى لمقام القضاء حتى لو كان يعلم بالأحكام من موقع التقليد فهو حرام وأدله جواز القضاء منصرفه عن شمولها لقضاء المقلد ولا يترتب على قضائه أثر شرعى لأنه شرعاً فاقده للشرط والاعتبار.

إن قلت: إن بعض العلماء كصاحب الجواهر يقولون بجواز قضاء المقلد ويستدلون لذلك بالآيات والروايات الشريفة ومنها قوله تعالى: «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ»^(١) ومعيار صحه القضاء أن يقضى القاضى بالعدل والقسط والحق سواء كان هذا القضاء من مجتهد أو مقلد

فإن الآيه الشريفة شامله له، وكذلك الروايات التى تدلّ على أنّ القضاء أربعة، ثلاثة منهم فى النار وواحد من أهل النجاه، وعليه فإن إطلاق الآيات والروايات يشمل جواز قضاء المقلد.

الجواب: أولاً: إنّ هذه الآيات والروايات المطلقة، مقيدة بصحيحه سليمان ابن خالد وبالروايات التى تقيد جواز القضاء بالشخص العارف بالأحكام الإلهية والناظر للحلال والحرام ومقبوله عمر بن حنظله وروايات أخرى ولا يصدق على المقلد عنوان: راوى الحديث، العارف بالأحكام، من حكم بحكمنا.

ثانياً: على فرض عدم قبولنا للمقبوله المذكوره بسبب الإشكال فى سندها وقلنا أن هذه الروايه مرسله ولكنها وقعت مورد قبول الفقهاء، وكذلك يمكن الإشكال فى دلالتها أيضاً، ومع ذلك فإنّ هذه الآيات والروايات لا تشمل جواز قضاء المقلد، لأنّ هذه الآيات فى مقام جعل التشريع بالقضاء بالعدل والقسط، أى تقصد التشريع لجواز القضاء بالعدل والقسط وأن هذا النوع من القضاء هو المشروع والجائز.

وأما الآيات المباركه فليست فى مقام بيان خصوصيات الحاكم وأنه ما هى شروط وصفات الحاكم وهل يجب أن يكون الحاكم مجتهداً أو مقلداً؟ رجلاً أو امرأه؟ إذن لا يمكن التمسك بإطلاق الآيات للقول بجواز

ص: ٢٩٨

قضاء المقلد، لأن الآيه الشريفه ليست فى مقام بيان خصوصيات الحاكم بل فى مقام بيان مشروعيه أصل الحكم بالعدل.

وكذلك الروايات من قبيل مشهوره أبى خديجه والروايه التى تقسم القضاء إلى أربعة أقسام، فهى أيضاً ليست فى مقام بيان خصوصيات الحاكم، فالمطلقات من الآيات والروايات ليست ناظره لصفات الحاكم من حيث التقليد والاجتهاد ومن حيث الرجوليه وعدم الرجوليه، فحينئذ يكون القدر المتيقن لجواز التصدى لمقام القضاء هو المجتهد المطلق المنصوب من قبل الإمام، أما غير المجتهد المطلق فيبقى تحت أصل عدم جواز القضاء لأحد على أحد.

مضافاً إلى أن اطلاق العلم بالقضاء والعلم بأحكام الحلال والحرام الإلهيين لا يصدق على المقلد، وكذلك عنوان العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام منصرف عن المقلد، وعندما تكون أدله جواز القضاء منصرفه عن المقلد فحينئذ لا يكون قضاء المقلد نافذاً.

ومن هنا فلا دليل لدينا على نصب المقلد للقضاء ولا يشمله اطلاق وعموم أدله القضاء، مع أن المشهور ذهب إلى عدم نفوذ قضاء المجتهد المتجزى فكيف الحال فى قضاء المقلد والعامى، إذن فلا يوجد أى دليل على صحه قضاء المقلد.

النتيجه :

١ - «يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (١) فهنا القرآن الكريم يقرر هذه الحقيقه وهى أن مقام القضاء متفرع على الخلافه الإلهيه، وأن الخليفه الإلهي والمنصوب من الله له الحق فى القضاء، وأما من لم يكن منصوباً من الله فليس له حق القضاء والتصرف بأموال ونفوس الناس و...

٢ - بمقتضى الأصل الأولى لا يجوز إلزام المقلد للمستقضى.

٣ - بمقتضى الأصل لا يجوز قضاء المقلد.

٤ - بمقتضى أدله اعتبار القضاء (مقبوله عمر بن حنظله و...) فإن جعل القضاء منصرف عن المقلد، لأن مقام القضاء للمقلد يدخل تحت شمول حرمه القضاء لغير النبى والوصى كما فى صحيحه سليمان بن خالد، وكذلك فإن قضاء المقلد خارج تخصصاً من أدله اعتبار مقام القضاء (مقبوله عمر بن حنظله) التى تقرر أن مقام القضاء من شئون الفقيه والمجتهد.

ص: ٢٩٩

٥ - بمقتضى الأصل، عدم جواز وكاله ونيابه المقلد للمجتهد فى مقام القضاء.

٦ - بمقتضى الحكمه فى القضاء فإنّ المقلد ليس له حقّ إلزام المستقضى.

٧ - بمقتضى انصراف أدله جواز القضاء عن المقلد، فالمقلد ليس له حقّ القضاء والقدر المتيقن من جواز القضاء والذى يخرج عن تلك القواعد وعن أصل عدم نفوذ القضاء ويخرج عن عموم أدله حصر جواز القضاء بالنبي والوصى، هو قضاء المجتهد المطلق فى زمان الغيبه، وأما باقى الأفراد فتبقى تحت أصل عدم نفوذ القضاء وأصل عدم جواز القضاء فلا يترتب أثر شرعى على قضاء المقلد إلاّ- إذا كانت المسأله على شكل مصالحه (الصلح جائز بين المسلمين) حيث تشمل باطلاقها صلح المقلد، لأنّ المصلح لا يحتاج إلى نصب بدليل خاصّ.

إن قلت: لا- شكّ أن للنبي صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام الولايه المطلقه وبإمكانهم نصب المقلد لمقام القضاء، وهكذا بالنسبه للفقيه الذى له الولايه المطلقه فإنّه بإمكانه تعيين المقلد لمقام القضاء.

الجواب: أوّلاً: إنّ ذلك قياس غير المعصوم على المعصوم بدون جامع مشترك، فلا- يمكن أن يصل غير المعصوم إلى مرتبه بحيث يملك اختيارات المعصوم، وكما يقول الإمام على عليه السلام: «ولا يقاس بآل محمّد صلى الله عليه وآله من هذه الأئمه أحد» (١).

ثانياً: على فرض أن هذا الأمر على المبني فهو لا ينطلق من موقع الاستدلال والبرهان.

ثالثاً: إن ولايه الفقيه فى مورد خلاف الشرع غير معقوله، والفقيه ليست له الولايه فى مورد لا- يكون هناك دليل شرعى على جوازه وصحته يعنى فى مورد صحه قضاء المقلد.

رابعاً: وعلى فرض القول بأن أدله جواز القضاء وعموم أدله الولايه

ص: ٣٠٠

١- نهج البلاغه: الخطبه ٢.

تشمل نصب المقلد لمقام القضاء، ولكن أدله الجواز هذه تتعارض مع أدله حرمة القضاء لغير النبي أو الوصي (كصحيحه سليمان بن خالد) وحينئذ يكون المصير إلى التساقط، وبالتالي العمل بمقتضى الأصل الأولى وهو عدم صحه وعدم مشروعيه قضاء المقلد.

الأمر الثالث عشر: البحث فيما يتوقف عليه الاجتهاد ومبانيه، وبشكل عام فإن هذا البحث يمكن التعرض إليه من جهتين :

أحدهما: في شرائط الاجتهاد وأن المقلد عندما يريد تقليد مجتهد معين فما هي الشروط التي يجب توفرها في هذا المجتهد؟

الجواب: إن شروط المجتهد عباره عن : العقل، البلوغ، الإيمان، العلم، العدل، الذكوريه، وطهاره المولد، كما سيأتى تفصيل الكلام في ذلك في باب التقليد إن شاء الله.

الجهه الثانيه: فيما يتوقف عليه الاجتهاد، فحقيقه الاجتهاد عباره عن تحصيل الملكه العلميه وإقامه الحجّه على الأحكام الشرعيه من المدارك الشرعيه والعقليه، في مقابل التقليد الذى هو علم المقلد المستند إلى قول وفتوى المجتهد لا أن علم وحكم المقلد مستند إلى الأدله والمدارك الشرعيه للأحكام. والاجتهاد بهذا المعنى يقوم على ركنين أساسيين:

أحدهما: عباره عن معرفه الحجّه الشرعيه والعقليه، فالشخص الذى يريد إقامة الحجّه على الحكم الشرعى يجب أن يعرف في مرتبه سابقه الحجّه على الحكم الشرعى لكى يمكنه إقامة هذه الحجّه واستنباطها واثبات الحكم الشرعى.

والثانى: أنه يستطيع بعد معرفه الحجّه تطبيق هذه الحجّه الشرعيه على الفروع والمصاديق للأحكام الشرعيه، إذن فمعرفه الحجّه الشرعيه تحتاج إلى مبانٍ ومرتكزات يجب على المجتهد تحصيلها لاستنباط الحكم الشرعى وبالتالي يحصل على ملكه الاجتهاد :

١ - من جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد من المباني والعلوم، علم الصرف والنحو، فالمجتهد يجب عليه أن يعلم بما فيه الكفايه عن قواعد علم الاشتقاق والصرف وقواعد علم النحو والأدبيات العربيه وأنّ الفاعل مرفوع والمفعول منصوب، والمضاف إليه مجرور، وماذا تعنى كلمه

المعرب والمبني، لأنَّ اختلاف الإعراب يوءدى إلى اختلاف المعانى فى الكلمات، فالمجتهد يجب عليه أن يعلم بهذه الأمور وما هو مورد الفعل اللازم، والفعل المتعدى، والفعل المبني للمعلوم والمبني للمجهول، الناقص والصحيح، الماضى والمضارع، الأمر والنهى، الجحد والاستفهام، فيكون على إمام واطلاع بهذه القواعد الدخيله فى فهم واستنباط الحكم الشرعى من الكتاب والسنة.

٢ - ومن جمله مبانى تحصيل الاجتهاد (علم اللغة)، فيجب على المجتهد أن يعلم معنى كلمه «صعيد» ومعنى كلمه «كحول» ومعنى كلمه «يتيم» وهكذا، لأنَّ معرفه مدارك استنباط الحكم الشرعى من الكتاب والسنة وحكم العقل والاجماع يتوقف على معرفه هذه المفردات والجمليات، ففهم النصوص والمدارك متوقف على علم اللغة وفهم الظاهر والمجمل والمبين، العام والخاص، المطلق والمقيد، وكذلك الهيئات العارضه على مفردات اللغة والكلمات كالماضى والمضارع، الأمر والنهى، الفاعل والمفعول، فكل واحد من هذه الهيئات والاستعمالات تغير معنى

مفردات الكلام ويحتاج المجتهد إلى معرفه بمبانى العروض والهيئات فى كلام اللغة العربيه، وقد تقدّم الكلام فى بيان هذا الموضوع سابقاً.

٣ - علم الفلسفه والكلام والذى يتحدث عن حدوث العالم وقدمه وعن إمكان وعدم إمكان أزليه العالم وزواله.

ويبحث علم الكلام فى ذات البارى تعالى وصفاته ومسائل البرزخ والمعاد والقيامه والثواب والعقاب وغيرها من المسائل التى تدخل فى دائره الاعتقادات، وفى جمله يجب على المجتهد أن يكون مطلعاً على المسائل الفلسفيه والكلاميه ليكون قادراً على دفع شبهات الأعداء والدفاع عن الإسلام والمسلمين فى مقابل التيارات الإلحاديه والأفكار المنحرفه.

٤ - ومن جمله مبانى الاجتهاد (علم التفسير) وخاصه فيما يتصل بآيات الأحكام التى تبلغ خمسمائه آيه تقريباً وهذه الآيات تبين الأحكام الشرعيه من وجوب الصلاه، وجوب الصوم، وجوب الزكاه، وجوب الخمس، وجوب الحج، وجوب الغسل والتيمم و...، وكذلك تبين حرمه المحرمات الشرعيه وما يكون حلالاً من المعاملات كالبيع والاجاره وحرمه الرشوه والربا وحرمه أكل المال بالباطل وأكل المال بالغصب وعن طريق السرقة والقمار والرشوه والتجاره من غير تراضٍ وغيرها من موارد أكل المال بالباطل إلا أن تكون تجاره عن تراضٍ، فهذه الأمور يجب أن يعلم بها المجتهد ليتمكن من استنباط الأحكام الإلهيه من آيات الأحكام

ومن غيرها.

٥ - علم الرجال، فينبغي أن يعلم المجتهد ما هو خبر الثقة وتمييزه عن الخبر غير الثقة وعن الضعيف، والرواية المرسله والصحيحه وما هو نوع الخبر غير الصحيح وغير الحسن وما هو المتواتر والمستفيض وخبر الواحد وأمثال ذلك فأعظم أركان الاستنباط الشرعى يتوقف على حجيه الروايات وطريق الاستنباط منها، فيجب أن يعلم المجتهد بعلم الرجال وعلم الدرايه.

٦ - علم المنطق، وتقدم أن الاجتهاد لا يحتاج إلى علم المنطق المدون بما فيه، مناهج القياس الاقترانى والقياس الاستثنائى والأشكال الأربعة المنطقه والحكم الكلى والجزئى وأمثال ذلك، والشاهد على هذا المدعى وأن الاجتهاد لا يحتاج إلى علم المنطق بهذا الترتيب المدون، أن الإمام الصادق عليه السلام كان يأمر أصحابه من الفقهاء بالافتاء للناس وبيان الحكم الشرعى لهم ويقول لأبان بن تغلب: أجلس فى مسجد المدينة وافتى

للناس. ولا شك أن الفقهاء الأوائل لم يكونوا يعرفون المنطق الارسطى المدون، وذلك المقدار اللازم من علم المنطق كانوا يعتمدون على فهمهم الارتكازى فى أذهانهم وعقولهم، حيث يجب على المجتهد معرفه القواعد المنطقيه فى الجمله وأن القضييه السالبه الكليه نقيضها موجه جزئيه، والقضييه الموجه الكليه نقيضها سالبه جزئيه، وهكذا امتناع اجتماع الضدين أو اجتماع النقيضين وما هو القياس المنتج وما هو القياس العقيم، ولا يلزمه معرفه جميع خصوصيات علم المنطق كالأستقراء والتمثيل، البرهان، الشعر، الخطابه، الجدل والسفسطه وأمثال ذلك فمعرفه هذه الأمور ليست دخيله فى عمله الاجتهاد.

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، الاطلاع على أحكام وفتاوى مذاهب أهل العامه، وهذه الحاجه للمجتهد من جهتين، أحدهما: فى مقام تعارض الروايات فلمعرفه المرجحات فى باب تعارض الروايات ينبغى معرفه الروايات المخالفه للعامه، أى أن يعرف فتاوى العامه حتى يعلم بالروايه المخالفه لهم ويرجحها على الموافقه، لأن الإمام عليه السلام قال:

الرشدى مخالفه العامه، إذن فالمجتهد فى مقام تعارض الروايات يأخذ بأحد المرجحات، وأحد هذه المرجحات مخالفه الروايه لفتاوى العامه.

الجهه الثانيه، إن حجيه الخبر الواحد متوقفه على أربعة أصول: أصاله السند، أصاله الجهه، أصاله الظهور والدلاله، أصاله عدم القرينه على خلاف الظاهر.

المهم أنّ المجتهد يجب أن يعرف أدله الأحكام ومعارف الدين وما هو الدخيل والمؤثر في عمله الاستدلال واثبات الحكم الشرعى وما هو غير المؤثر في عمله استنباط الحكم الشرعى. وعلى هذا الأساس فينبغى أن يكون المجتهد عارفاً بفتاوى المشهور، وبعبارة أخرى أن يعرف موارد الشهره العمليه والشهره الروائيه والشهره الفتوائيه فى مورد أحكام الدين وهل أنّ هذا المورد مثلاً فيه شهره فتوائيه أو شهره عمليه أو شهره روائيه، وما هو أثر هذه الشهره ؟ هل أنّ الشهره العمليه والشهره الفتوائيه موجه لجبران ضعف السند، أو أنّ إعراض المشهور موجب لو هن سند الروايه ؟

وهل أنّ إعراض المشهور عن الروايه القويه السند موجب لضعفها وبالتالي طرحها وسقوطها.

مثلاً الروايه التى تقول بوجود صلاح الجمععه فى زمان الغيبه واجبه وجوباً عينياً، فهذه الروايه قويه من حيث السند إلا أنّ المشهور أعرض عن هذه الروايه ولم يفتّ طبقاً لها، فهل أن إعراض المشهور عن هذه الروايه موجب لضعفها ووهنها أو إعراض المشهور عن الروايه لا يوجب ضعف الروايه ؟ وأين تظهر ثمار وآثار هذه الشهورات، كالروايه المشهوره والعمل المشتهر، هل يظهر فى مقام تعارض الروايات، أو فى مقام تعارض الفتاوى أو فى موارد أخرى ؟ هذه الأمور يجب على المجتهد أن يحيط بها علماً ليستطيع بالتالى من اظهار رأيه فى الحكم الشرعى.

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، علم المعانى والكلام، فالمجتهد يجب أن يكون عالماً بعلم المعانى والبيان ويعرف أن تقديم ما حقه التأخير مفيد للحصر، مثلاً: «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (١)،

وينبغى أن يعلم المجتهد أن أداءه إنّما، وأداه الاستثناء، وتقديم ما حقه التأخير مفيد للحصر «إِنَّمَا وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (٢) و«إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (٣) فإياك مفعول مقدم على الفعل وهو: نعبد ونستعين، وهذا يدل على الحصر. وأن يعلم بأن حذف المتعلق للفعل يدل على تعميم الحكم، أو أن أداء الحصر عندما ترد فى الجملة فهل أن هذا الحصر هو حصر حقيقى أو حصر اضافى: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ

النَّبِيِّينَ» (٤). ويجب أن يعلم ما هو المقصود بالكنايه والاستعاره والمجاز، وما هو الفرق بين الكنايه والمجاز، فيجب أن يعلم المجتهد بهذه الموارد أن يحيط علماً بالمسائل الشرعيه، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (٥).

ص: ٣٠٤

١- سورة النجم : الآيه ٣١.

٢- سورة المائدة : الآيه ٥٥.

٣- سورة الحمد : الآيه ٥.

٤- سورة الأحزاب : الآيه ٤٠.

٥- سورة المائدة : الآيه ٥١.

وبالنسبة لمسأله الإمامه فيجب أن يعلم بتفاصيلها والنصوص الوارده فيها ويعلم أن هذا الحكم هل هو كناية أو أن هذا الكلام صريح في الحكم أو أنه لازم عقلي للمسأله، وعلى أيه حال فالاجتهاد عباره عن القدره العلميه على استنباط الأحكام الشرعيه من المنايع الأربعة: الكتاب والسنة وحكم العقل والإجماع المعبر، وحينئذ فالاجتهاد في المقام العملي واجب تخيري عقلي وهو عدل الاحتياط والتقليد وقسيم لهما. ويجب أن يعلم المجتهد بهذه الأمور لكي يوفقه الله تبارك وتعالى في عمله استنباط الأحكام الشرعيه.

بطلان القول بانسداد باب الاجتهاد:

الأمر الرابع عشر: في بطلان مقوله انسداد باب الاجتهاد، فأهل السنه يعتقدون بانسداد باب الاجتهاد وأن جواز التقليد ينحصر بالفقهاء الأربعة:

أبي حنيفه، مالك، الشافعي، أحمد بن حنبل، وهذه النظرية في باب الاجتهاد غير مقبوله نقلاً وعقلاً، أما نقلاً فإن الفقهاء الأربعة لم يكونوا معاصرين لزمان رسول الله صلى الله عليه وآله قطعاً حتى يمكن القول بأنهم الوارثون لعلم النبي وأنهم استلموا علومهم ورواياتهم والأحكام الشرعيه من رسول الله صلى الله عليه وآله مباشرة، بل جاءوا بعد قرن ونصف من عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وأوجدوا هذه المذاهب والمدارس الفقهيه، فأبو حنيفه بن ثابت وبن روطي الكابلي ولد في المدينه عام (٨٠ هـ ق) وتوفي سنه (١٥٠ هـ ق) ومالك بن أنس العامري ولد في المدينه عام (٩٠ هـ ق) وهكذا الشافعي وأحمد بن حنبل المتأخران عنهما، وبالنسبه لأفكارهم ومذاهبهم والقول بحصر الاجتهاد بهم وجواز تقليدهم كل ذلك لم يقم عليه وحى وآيه من القرآن ولا وردت لاثباته الروايات النبويه ولا روايات الأئمه المعصومين عليهم السلام.

أمياً عقلاً فنحن لا نملك العلم الوجداني بأن التقليد ينحصر بآراء وفتاوى هؤلاء الفقهاء الأربعة، وليس لنا أي دليل على أن الفقهاء الأربعة

كانوا معصومين من الخطأ والاشتباه في بيان الأحكام والفتاوى، ومن لا يَحتمل في حقه الخطأ في القول والفعل هو المعصوم، فكل ما بينه المعصوم فهو عين الواقع وهو حكم الله الواقعي كما تقرر ذلك آية التطهير:

«إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (١) ومئات الأحاديث النبويه وغير النبويه التي تبين عصمه الأئمة من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله .

إذن فغير قول ورأى المعصوم لا يكون حججه أبعديه اطلاقاً والإنسان العادى غير معصوم ويحتمل في كلامه أن يكون مقترناً بالخطأ والاشتباه ولذلك لا يمكن القول بأن رأيه حججه أبع الأبعدين إلا أن يكون حاكياً عن قول وبيان المعصوم، وقول غير المعصوم سواء فتاوى الفقهاء الأربعة أوفتاوى غيرهم مقترن وممتزج بالخطأ والمخالفة للواقع.

إذن لا يوجد لدينا دليل نقلى وعقلى على نبوغ هوءلاء الفقهاء الأربعة وأنهم أعلم من جميع الفقهاء المتقدمين والمتأخرين.

وعلى فرض أنهم كانوا يملكون نبوغاً علمياً خاصاً، ولكن هذا لا يعنى حججه فتواهم بالحكم الشرعى فالنبوغ العلمى غير مانع من وقوع الإنسان العادى فى الخطأ، فالمانع من الوقوع فى الخطأ هو العصمه، فكم من النوابغ والفلاسفه الذين أبرزوا نظريات وآراء سيطرت على أجواء الفكر البشرى لقرون مديده، ولكن بعد ذلك تبين أن نظرياتهم وآراءهم كانت خاطئه ومخالفة للواقع، مثل ديمقراطيس وأتباعه حيث إن نظريه ديمقراطيس حكمت على أجواء الفلسفه مده أكثر من ألف عام ثم تبين خطأها وأنها مخالفة للصواب.

والشاهد على وقوع هوءلاء الفقهاء الأربعة فى الخطأ والاشتباه هو اختلافهم وأن كل واحد منهم يخطئ الآخر فى فتواه ويرى بأن فتوى الآخر باطله، فإذا كانت فتوى أحدهم صحيحه فكيف يخطئ بعضهم البعض ويفتى أحدهم ببطلان فتوى الآخر؟ فما أكثر الموارد التي نجد فيها فتوى أبى حنيفه مخالفة لفتوى مالك وبالعكس، وفتوى الشافعى تخالف فتوى أحمد بن حنبل وبالعكس، وعلى سبيل المثال فى مسأله جزئيه كمسح الرأس فى الوضوء فإن كل واحد من هوءلاء الفقهاء أفتى بخلاف فتوى الآخر، فأبو حنيفه يرى وجوب مسح ربيع الرأس وهذه الفتوى ذكرها أبو حنيفه فى كتاب النظره المبسوط (٢).

ص: ٣٠٦

١- سورة الأحزاب : الآيه ٣٣.

٢- النظره المبسوطه، ج ١، ص ٦٥.

ويرى مالك وجوب مسح جميع الرأس، وبعض أتباع مالك يقولون بوجوب مسح ثلث الرأس أو ثلثيه (١).

ويقول الحنابلة بوجوب مسح جميع الرأس وكذلك الشافعي يرى هذه الفتوى أيضاً، ويرى الشافعي كفايه مسّى المسح ولو على شعره واحده (٢).

وكذلك أتباع كل واحد من هؤلاء الفقهاء الأربعة يخطئون الآخرين في فتاواهم ولا نرى فائده في تفصيل الكلام في هذا الموضوع، ولذلك نصرف النظر عنه، المهم أن غير الإمام المعصوم من سائر الناس والفقهاء يخطئون في آراءهم وفتاواهم ومنهم الفقهاء الأربعة ويكفي ما تقدّم من نموذج لهذا الخلاف في مسأله جزئيه وشرعيه وهى مسح الرأس.

على أيه حال أن تخطئه كل واحد منهم للآخرين دليل واضح على عدم انحصار الاجتهاد في هؤلاء الأربعة، إذن كيف تكون فتاواهم حجّه على جميع المسلمين في جميع الأعصار؟! وفي هذا العصر نرى أيضاً أن الكثير من علماء أهل السنّه يفتون في المسائل الاجتماعيه والسياسيه

والفقيهيه خلافاً لرأى الفقهاء الأربعة، مثلاً الشيخ شلتوت المصرى الذى كان رئيس جامعه الأزهر ومن كبار فقهاء أهل السنّه يرى في موردالطلاق الثلاث أن رأى الإماميه حجّه ومقبول، فى حين أن نظر الفقهاء الأربعة مخالف لهذه الفتوى، إذن ليس لدينا دليل قرآنى ولا روائى ولا دليل عقلى ووجدانى ولا عصمه على حصر الحجّيه والاعتبار لفتاوى الفقهاء الأربعة والقول بانسداد باب الاجتهاد بعدهم.

وإنما يمكن التمسك بالدليل القرآنى والأحاديث النبويه لإثبات عصمه وطهاره الأئمه من أهل البيت عليهم السلام وأن قولهم وفعالهم وتقريرهم حجّه على جميع المجتمعات البشره إلى الأبد، لأنهم معصومون ولا يمكن فى حقهم

الخطأ والاشتباه وأن كل ما يقولون هو عين الواقع وهو العلم بالواقع، وحجّيه العلم بالواقع ذاتيه عقلاً فمضافاً إلى أن الإنسان يحصل لديه العلم بالحكم الإلهى الواقعى من بيان وكلام المعصومين، فإنّ كلامهم شرعاً وعقلاً حجّه أبديه وإلهيه على الدوام وذلك بصريح آيه التطهير وآيه أولى

الأمر وحديث الثقلين المتواتر حيث قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنى تارك فيكم

ص: ٣٠٧

١- بدايه المجتهد، ج ١، ص ١١.

٢- نيل الأوطار، ص ١٥٥؛ شرح صحيح مسلم للنبيه ٦ ج ٤، ص ١٠٧.

الثقلين كتاب الله وعترتي لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض وان تمسكتم بهما لن تضلوا أبدا»^(١) فقد جعل رسول الله صلى الله عليه وآله الأئمة المعصومين عليهم السلام عمداً للقرآن الكريم وحجّه إلهيه على جميع البشر إلى يوم القيامة، وكما أنّ القرآن معصوم ومصون من التحريف والفساد والخطأ، فعَدل القرآن وهم الأئمة المعصومون، معصومون من الخطأ وهم المعيار الحقيقي في تفسير القرآن الكريم.

الأمر الخامس عشر: ومن الآثار العقلية لبحث الاجتهاد، موضوع «التخطئه والتصويب»، فهل أنّ المجتهد الذي يستنبط الأحكام الإلهية يمكن في حقّه الخطأ في استنباط الحكم أم لا ؟

الجواب: تقدّم أنّ المجتهد في مورد الأحكام العقلية يحتمل وقوعه في الخطأ بالوجدان، مثلاً هناك نظريه تقول بأنّ العالم قديم ونظريه أخرى تقول بأنّ العالم حادث فبالضرورة أحدهما باطل وإلاّ فإنّه يستلزم اجتماع النقيضين وهو محال ذاتاً.

إنّما الكلام في الأحكام الشرعية والاعتباريه، فعندما يستنبط المجتهد الحكم الإلهي من الأدله الشرعية فهل أنّ استنباطه هذا مطابق للواقع دائماً أو أنّه يحتمل الخطأ في استنباطه ؟ بالنسبه لعلماء الإماميه فهم يقولون بالثاني ولذلك يعرفون بـ«المخطئه» فالإماميه في مورد الأحكام الشرعية غير الضروريات التي ورد فيها النصّ المسلم والقطعي من قبيل وجوب الصلاه، الصوم، الخمس، الزكاه، الحجّ، الجهاد، يقولون بالتخطئه في غير هذه الموارد الضروريه وأنّ المجتهد ربّما يكون استنباطه من الأدله الشرعيه مطابقاً للواقع أو مخالفاً له، ولكن إذا أخطأ في عمليه الاستنباط فهو معذور عند الله وغير معاقب، ولذلك ورد التعبير المعروف لدى الفقهاء وأنه: للمصيب أجران وللمخطيء أجر واحد، فالمصيب للواقع يشبه الله تعالى ثوابين، أحدهما من أجل أنّه اجتهد وبذل الجهد في استنباط الحكم الإلهي، والثواب الآخر بلا حظ أنّ فتواه وقعت موافقه للواقع، وأما المخطيء فله ثواب واحد بسبب سعيه وجهده للاستنباط الأحكام الشرعيه من منابع المعتبره الشرعيه، فيما أنّ فتواه مخالفه للواقع ولم يوفق في اصابه الواقع فلهذا فهو معذور وأنّ الشارع لا يوء اخذه على هذا الخطأ.

وفي مقابل قول الإماميه في الأحكام الشرعيه قول أهل السنّه

ص: ٣٠٨

١- أصول الكافي: ج ١، ص ٢١٠.

بالتصويب وأن استنباط المجتهد للحكم الشرعي مصيب للواقع دائماً، وتقدم أن التصويب على أقسام متعددة، فهناك التصويب الأشعري، والتصويب المعتزلي، والتصويب السببي الإمامي، وتقدم الكلام بالتفصيل والإجمال في كل واحد من هذه الموارد والأقسام.

النتيجة: أن التصويب باطل عقلاً، لأنه يستلزم الدور، وكذلك مخالف لبرهان الاشتراك في التكليف بين العالم والجاهل، وأيضاً مخالف للإجماع، فقد أجمع الفقهاء على بطلان التصويب.

هذا تمام الكلام في بحث الاجتهاد، وسوف نشرع بعد ذلك في مباحث التقليد وشروط تنفيذ الاجتهاد إن شاء الله تعالى والحمد لله رب العالمين.

قال الله تبارك وتعالى

«إِنَّمَا وَئِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ

يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (١)

ص: ٣٠٩

فهرست المطالب

هويه الكتاب ٤ ●●●

الاهداء ٥ ●●●

مقدمه: ٧ ●●●

«الفصل الأول»

قيمه العلم ومطلوبيته ذاتا وعرضا وكيفيه

وجوب التعلّم والتفقّه في الدين

قيمه العلم ومطلوبيته ذاتا وعرضا ٩ ●●●

وكيفيه وجوب التعلّم والتفقّه في الدين ٩ ●●●

قيمه العلم ومطلوبيته ذاتا وعرضا: ١١ ●●●

علم الإجمالي بالتكليف: ١٢ ●●●

١ - الوجوب النفسى لتعلّم الأحكام: ١٤ ●●●

٢ - الوجوب الغيرى: ١٦ ●●●

٣ - الوجوب الطريقي: ٢٠ ●●●

الوجوب الشرعى الإرشادى: ٢٣ ●●●

مصدر التشريع في الإسلام: ٢٧ ●●●

تفويض بيان الأحكام للنبي صلى الله عليه وآله وللإمام عليه السلام: ٢٩ ●●●

ثلاثة وعشرون عاما في مكة المكرمه والمدينه المنوره: ٣٣ ●●●

إتمام الحجّه الإلهيه: ٣٤ ●●●

مرجعيه الثقلين: ٣٦ ●●●

أمواج الفتن: ٣٨ ●●●

تطور الأحكام ودخول عنصر الاجتهاد والتقليد: ٣٩ ●●●

ص: ٣١٠

عدم مشروعيه العقل: ٤١ ●●●

توضيح المقال حول القياس والعمل بالظاهر وبطلانهما: ٤٩ ●●●

قانون الملازمه: ٥٨ ●●●

صفوه الكلام: ٦٠ ●●●

الكلام النفسى: ٦٢ ●●●

بطلان الكلام النفسى: ٦٤ ●●●

«الفصل الثانى»

بيان القواعد الكليه للأحكام الشرعيه الوارده فى الكتاب والسنة

ومشروعيه مدرسه الاجتها وهذه مقوله الإخباريين

مشروعيه الاجتهاد المصطلح ومنابعها: ٧٠ ●●●

جمع الجوامع: ٧٢ ●●●

الطرق والامارات الشرعيه: ٧٣ ●●●

شرائط حجيه الروايات: ٧٥ ●●●

رساله العقل: ٧٦ ●●●

عدم حجيه الإجماع المنقول: ٨١ ●●●

تاريخ الإجهاد والتقليد: ٨٤ ●●●

حضور المعصوم عليه السلام: ٨٦ ●●●

الدفاع عن المظلوم: ٩٠ ●●●

عصر إمامه الحسين عليهما السلام: ٩١ ●●●

ص: ٣١١

الظلم على الدين: ٩٣ ●●●

عصر حضور الصادقين عليهما السلام: ٩٤ ●●●

مقوله الإخباريين: ٩٧ ●●●

نقد ومناقشه مقوله الإخباريين: ١٠١ ●●●

الوجوب النفسى: ١٠٦ ●●●

الوجوب الطريقي: ١٠٧ ●●●

الوجوب الغيرى: ١٠٨ ●●●

الوجوب التخييرى: ١١٠ ●●●

التوضيح لمقوله الإخباريين: ١١١ ●●●

مشروعيه الاجتهاد: ١١٨ ●●●

القواعد الكلية للأحكام فى الكتاب والسنة: ١٢٢ ●●●

قاعده «لا حرج»: ١٢٤ ●●●

قاعده «لا ضرر»: ١٢٥ ●●●

قاعده «اليد والضمان»: ١٢٧ ●●●

قاعده «الحل»: ١٢٧ ●●●

قاعده «الاستصحاب»: ١٢٨ ●●●

قاعده البراءه الشرعيه والعقليه: ١٣٠ ●●●

قاعده لزوم الوفاء بالعهد: ١٣٢ ●●●

قاعده القضاء: ١٣٣ ●●●

قاعده الصلح: ١٣٤ ●●●

قاعده تكافوء المسلمين: ●●● ١٣٤

قاعده نفى الغرر: ●●● ١٣٥

قاعده الجب: ●●● ١٣٥

قاعده لا تعاد: ●●● ١٣٥

قاعده التجاوز والفراغ: ●●● ١٣٦

قاعده ديه أعضاء الإنسان: ●●● ١٣٧

تعليم الجاهل وتذكير العالم: ●●● ١٣٨

تممه ونتيجته: ●●● ١٣٩

الكافلون لأيتام آل محمد صلى الله عليه و آله: ●●● ١٤٣

فضيله العالم ومقامه يوم القيامة: ●●● ١٤٥

المربى والحافظ للدين: ●●● ١٤٧

«الفصل الثالث»

عدم جواز الافتاء بغير علم ولا كتاب ولا هدى

وبطلان الاجتهاد فى مقابل النصّ

حرمة الافتاء بدون علم: ●●● ١٥٣

الروايات الناهيه عن الافتاء بغير علم: ●●● ١٥٤

الروايات الناهيه: ●●● ١٥٧

الأهم والمهم: ●●● ١٥٩

«من تعلّم لله وعمل لله وعلم لله دُعِيَ فى ملكوت السموات عظيماً» ●●● ١٦١

تعريف ماهيه الاجتهاد لغه واصطلاحاً، ومناقشه تعاريف الاجتهاد

تعريف الاجتهاد ●●● ١٦٥

توهم باطل: ●●● ١٧٢

التعريف اللغوي: ●●● ١٧٣

التعريف الاصطلاحى للاجتهاد: ●●● ١٧٤

بطلان التصويب: ●●● ١٧٥

تعريف الشيخ البهائى: ●●● ١٨٠

تعريف الميرزا القمى: ●●● ١٨١

نقد ومناقشه: ●●● ١٨٢

اشراط القوه القدسيه والعداله: ●●● ١٨٤

شرط التنفيذ: ●●● ١٨٥

نقض الغرض وعدم قابليه القابل: ●●● ١٨٨

التعريف الخامس: ●●● ١٩٠

التعريف السادس: ●●● ١٩٣

نقد ومناقشه: ●●● ١٩٥

تقسيم الاجتهاد إلى: مطلق ومتجزى، بالفعل وبالقوه وتقسيم

المجتهد إلى: الانفتاحى والانسدادى والأحكام المترتبة

على المجتهد من حيث حجيه الافتاء والقضاء والولاية

وجواز التقليد للعامى وما يتوقف عليه الاجتهاد

أقسام الاجتهاد ●●● ٢٠٧

أركان الاستصحاب: ●●● ٢١٠

اختلاف الموضوع: ●●● ٢١١

السريه العقلائييه: ●●● ٢١٣

الأدله اللفظيه: ●●● ٢١٧

تفصيل البحث: ●●● ٢٢١

التفقه فى عصر حضور المعصوم عليه السلام : ●●● ٢٢٥

الجابر والكاسر: ●●● ٢٢٧

رجوع العامى إلى واجد الملكه: ●●● ٢٢٩

انصراف أدله جواز التقليد: ●●● ٢٢٩

دوران الأمر بين التعيين والتخير: ●●● ٢٣٣

المجتهد المطلق والمتجزى، ●●● ٢٣٧

الحكم المترتب على المجتهد المطلق: ●●● ٢٤٠

الحكومه والكشف: ●●● ٢٤١

الفقيه الانفتاحى والانسدادى: ●●● ٢٤٢

مقدمات الانسداد: ●●● ٢٤٤

نظريه المرحوم الكمباني رحمه الله : ●●● ٢٤٩

نقد ومناقشه ●●● ٢٥٠

التفصيل: ●●● ٢٥٨

تنفيذ القضاء: ●●● ٢٦٨

نقد ومناقشه: ●●● ٢٧٠

مقتضى الضروره: ●●● ٢٧٦

الولاية الإلهيه: ●●● ٢٧٨

النفس التنزيليه: ●●● ٢٨٠

«الفصل السادس»

الاجتهاد المطلق والمتجزى والأحكام المترتبة عليهما

المجتهد المتجزى ●●● ٢٩١

التجزى فى الاجتهاد ثبوتاً وإثباتاً ●●● ٢٩٥

كتاب التكوين والتدوين ●●● ٢٩٩

تقليد المتجزى ●●● ٣٠٥

أدله المجوزين ●●● ٣١٠

نقد ومناقشه ●●● ٣١٢

عدم الردع عن السيره ●●● ٣٢١

مقام القضاء: ●●● ٣٢٣

الجهه الرابعه: نفوذ قضاء المتجزى وعدمه ●●● ٣٢٨

«الفصل السابع»

انفتاح باب الاجتهاد ومبانيه وبطلان نظريه انسداد باب الاجتهاد

مباني الاجتهاد ●●● ٣٣٣

علم الصرف والنحو: ●●● ٣٣٥

علم اللغة: ٣٣٥ ●●●

علم الفلسفه والكلام: ٣٣٦ ●●●

علم التفسير: ٣٣٧ ●●●

علم الأصول: ٣٣٨ ●●●

علم الرجال: ٣٣٩ ●●●

العنايه الإلهيّه لتحصيل الاجتهاد: ٣٤٣ ●●●

علم المنطق: ٣٤٥ ●●●

معرفة المذاهب: ٣٤٩ ●●●

معرفة فتاوى المشهور: ٣٥٢ ●●●

علم المعانى والبيان: ٣٥٥ ●●●

انفتاح باب الاجتهاد: ٣٥٦ ●●●

آيه التطهير وامتياز الأئمه المعصومين عليهم السلام: ٣٥٩ ●●●

التخطئه والتصويب: ٣٦٢ ●●●

مقوله التصويب: ٣٦٤ ●●●

بطلان التصويب: ٣٦٧ ●●●

توضيح المقال: ٣٧٢ ●●●

نظريه الإماميه: ٣٧٧ ●●●

نقد ومناقشه: ٤٠٤ ●●●

قضاء وولايه المتجزى: ٤١٣ ●●●

ص: ٣١٧

عدم تنفيذ قضاء المقلد: ٤١٦ ●●●

النتيجه : ٤٢١ ●●●

بطلان القول بانسداد باب الاجتهاد: ٤٢٩ ●●●

فهرست المطالب ٤٣٧ ●●●

ص: ٣١٨

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ سورة الذاريات، الآية ٥٦ البرهان السيد في الاجتهاد والتقليد شرحات من دروسنا للفقه الشيخ محمد باقر الموحدي النجفي الجزء الثاني ١٤٢٨ هـ - - ق

هويه الكتاب

اسم الكتاب: ●●● البرهان السيد في الاجتهاد والتقليد

تأليف: ●●● آيه الله الحاج الشيخ محمد باقر الموحدي النجفي

عدد الصفحات: ●●●

سنه الطبع ومكانه: ●●● ١٤٢٨

الناشر: ●●●

الاهداء

سیدی ومولای ابو الحسن الإمام أمير المؤمنين صلى الله عليك وعلى آباءك وأبنائك الطيبين الطاهرين هذه جهودى بضاعه مزجاء بين يديك متواضعه بذلتها فى سبيل خدمه الدين الحنيف وتخليد تراث العلمى وفقه أهل البيت عليهم السلام يامدافع رساله السماويه وأخو صاحب الشريعه الخالده ووصيه المنصوبه ولا آراها متناسبه وذلك المقام

ص: ١

الرفيع وأراني مقصرا وقاصرا غير أنّ الهدايا على قدر مهديها فتفضل عليّ ياسيدي ومولاي بالقبول فإنه غايه المأمول وما توفيقى
إلا بالله العلي العظيم عليه توكلت وإليه أنبت وبه أستعين محمد باقر الموحدي النجفي

الفصل الثامن

إشاره

التقليد ومعناه اللغوى والاصطلاحى وآراء الفقهاء فى التقليد والآثار المترتبة عليه وكيفيه وجوبه نفسيا أو غيريا أو طريقيا، وأدلته
من الكتاب والسنة والإجماع

والسيره العقلانيه الارتكازيه الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله

الطيبين الطاهرين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين.

قال الله تبارك وتعالى فى القرآن الكريم:

«فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١).

ماهيه التقليد:

بعد أن تحدّثنا عن الاجتهاد نصل إلى بحث التقليد ومتعلقه؟

وفى هذا الموضوع بشكل عام يتمّ البحث فى أربع جهات:

ص: ٢

١ - البحث في معنى التقليد اللغه وعرفا.

٢ - البحث في معنى التقليد وتعريفه في اصطلاح العلماء والفقهاء.

٣ - البحث في وظيفه المقلد (بالكسر) بالنسبه للتقليد، لأنّ المقلد يجب أن يكون مجتهدا في أصل جواز التقليد ويعلم بأنّ الطريق والحجّه الشرعيه للأحكام الإلهيه غير الضروريه يمرّ من خلال تقليد المجتهد، وإلّا فإنّ أصل التقليد يتوقف على القول بجواز تقليد المجتهد، بمعنى أنّ جواز التقليد مستندا إلى قول المجتهد بإخبار أنّ المجتهد قال للمقلد جائز لذايلقده العامي فإنّه يستلزم الدور مضافا ولا يكون حجّه، لأنّه لا يعلم أنّ تقليد

المجتهد حجّه أم لا؟ فإذا قال بأنّه حجّه تعبدا بدون علم بالحجّه فهو بدعه وحرام: «قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» (١). إذن فتوقف أصل تقليد المقلد على قول المجتهد ممنوع عقلاً وشرعا.

٤ - البحث في دليل وجوب التقليد، لأنّ المقلد نفسه لست له الصلاحيه للتحقيق في أنّ آيه النفر أو آيه السؤال هل تدلّ على جواز تقليد الفقيه أو لا تدلّ؟ أويحقق في روايات الكتب الأربعة: «التهذيب، الاستبصار، من لا يحضره الفقيه،

الكافي» سندا ودلاله ويتدبر في بيان الحكم الشرعي للتقليد وهل يجوز له التقليد أو لا يجوز؟ فهذا الأمر غير متيسر للمقلد، إذا فيجب على المجتهد أن يبحث ويحقق في دائره أدله جواز التقليد أو عدم جوازه من الكتاب والسنة

وكذلك من جهه حكم العقل والعقلاء ويرى رأيه في هذه المسأله.

المعنى اللغوي:

ما هو التقليد في اللغه؟ التقليد لغه بمعنى جعل القلاده في العنق، سواء كانت القلاده موضوعه في عنق إنسان أو عنق حيوان، يقال: قلّدتَه القلاده فتقلدها.

ويذكر صاحب صحاح اللغه هذا المعنى في التقليد، والتقليد في الدين يعني أن يعمل المقلد تبعاً لفتوى المجتهد ويجعل عمله كقلاده على رقبه المجتهد، أي يضع مسؤوليه عمله بعهد المجتهد، فلو أنّ فتوى المجتهد كانت مخالفه للواقع فإنّ مسؤوليه ذلك في ذمه المجتهد وعلى رقبته، وكذلك يمكن القول في معنى هذا المفرده بعكس ما تقدّم وأنّ الفتوى المجتهد تكون بمثابة القلاده في عنق المقلد حيث يتبع المقلد فتوى المجتهد كمن وضعت في رقبته

ص: ٣

القلاده فكل ما يفتى المجتهد فإنه يتحرك على مستوى الامتثال والتعبد، ولكن هذا المعنى للتقليد غير متعارف. إذن فمعنى التقليد لغه بمعنى القلاده، والشخص الذى يعمل طبقاً لفتوى المجتهد فى المسائل الدينيه فهو يضع مسؤوليه عمله كالقلاده فى رقبه المجتهد، وذلك كناية عن أنّ مسؤوليه عمل المقلد وضعت على رقبه المجتهد.

وبهذا المعنى ورد تقليد الهدى فى حجّ القران حيث إنّ الوظيفه المسلم المكى هو حجّ القران، لأنّ الحجّ على ثلاثة أنواع: حجّ الأفراد، حجّ التمتع، حجّ القران.

أما حجّ التمتع فهو وظيفه المكلف الذى يعيش أبعد من ١٦ فرسخاً عن حدود مكه.

وأما حجّ الأفراد والقران فهو وظيفه المكلف من أهالى مكه، فالشخص الذى يعيش فى مكه يجب عليه أن يأتى بحجّ القران ولهذا الحجّ وشروط وخصوصيات منها أن يصطحب الحاج الهدى معه، ولذا قيل عنه حجّ القران، فيقترن الحاج مع الهدى ويضع على عنقه نعليه كالقلاده علامه على أنّ هذا الحيوان للهدى حيث يعلّق النعلين اللذين صلى بهما هذا الحاج على رقبه الحيوان، وتعليق النعلين على

رقبه الشاه أو الإبل يعنى أنّ هذا الحيوان المقلد بعلامه الهدى، أى النعلين، هو هدى وقربان فيجوز أكل لحمه، فهذا التقليد بالنعلين علامه على أنّ هذا الحيوان من الهدى. المهم أنّ التقليد يعنى وضع القلاده فى العنق.

وفى حديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله عندما نصب الإمام على عليه السلام لمقام الإمامه والخلافه، وجعل مسؤوليه الإمامه والخلافه بعهدته عليه السلام وهكذا مسؤوليه لاتباع الإمام على عليه السلام على رقبه الأمه

الإسلاميه ورد فى هذا الحديث: «الخلافه قلدها رسول الله علياً» (١).

النتيجه: أنّ التقليد فى اللغه بمعنى وضع القلاده فى العنق، وكما قلنا إنّ وضع القلاده ربّما توضع فى رقبه الإنسان أو فى رقبه الحيوان، ومن هنا جاء المعنى

اللغوى فى التقليد فى مسائل الدين، فعندما يقال إنّ هذا المكلف مقلد فهذا يعنى أنّه يقلد المجتهد فى أعماله ويضع مسؤوليه عمله فى المسائل الدينيه فى رقبه المجتهد كالقلاده.

المعنى العرفى:

أما المعنى العرفى للتقليد فذكرت له معانٍ متعدده وأهمها معيان:

١ - ذهب بعض إلى أنّ التقليد عباره عن الالتزام العملى من قبيل تقليد الولاه، فعندما يقلد الوالى يعنى أن يلتزم هذا الوالى عملاً بمسؤوليه المهمه التى انيطت بعهدته.

٢ - وذهب آخرون إلى أنّ التقليد عباره عن التبعية للغير، فالمقلد هو من يتبع غيره، من قبيل من يقلد صوت غيره ويتبعه ويطلق أصواتاً يحاكي صوت ذلك الغير،

مثلاً يغنى مثله، ولذلك يقال في العرف إنَّ هذا

ص: ٤

١- مجمع البحرين، ماده قلده - مصباح الأصول، ج ٤، ص ٥٣٦.

الشخص يقلد فلانا في النداء أو في كيفية التحدث أو المشي، وعلى هذا الأساس فإن معنى التقليد عرفا وبشكل عام أمران:

أحدهما: إن هذا الشخص يقلد غيره يعني يلتزم بالعمل بمسأله معينه.

والآخر: أن يقلده بمعنى أنه تابع له أو يتبع الغير، وبذلك يمكن تقرير النسبه بين المعنى اللغوى والمعنى العرفى للتقليد وأن النسبه بينهما عموم من وجه وتكون الإجماع فى مورد الالتزام والعمل.

التقليد فى اصطلاح الفقهاء:

أما البحث فى الجبهه الثانيه، أى فى معنى التقليد فى اصطلاح الفقهاء فى هذه المورد عدّه أقوال:

١ - إن التقليد عبارته عن: الالتزام برأى وفتوى الغير بالعمل، وطبعاً الالتزام هنا أمر قلبى ولا يرتبط بالعمل الخارجى، ولكن يرى صاحب العروه: أن التقليد عبارته عن الالتزام بقول الغير سواء عمل المقلد بقول الغير أم لم يعمل. حيث يقول صاحب العروه: «التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد، بل ولو لم يأخذ بفتواه، فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى فى تحقق التقليد»^(١).

٢ - التقليد عبارته عن العمل بفتوى الغير، أى أن المجتهد إذا أفتى بأنّ صلاه الجمعه فى زمان الغيبه واجب تخييرى، فعندما يتحرك المقلد على مستوى العمل بهذه الفتوى ويصلّى صلاه الجمعه على أساس أنّها واجب تخييرى، فحينئذٍ يتحقق منه التقليد.

٣ - إن التقليد عبارته عن الاستناد لفتوى الغير.

٤ - إن التقليد عبارته عن العمل المستند لفتوى الغير، وهذا القول يختلف عن القول الثالث الذى ورد فيه تعبير الاستناد أيضاً، بمعنى أن التقليد عبارته عن العمل المستند لفتوى الغير فى صورته أن يكون مستنداً إلى فتوى الغير ومتصفاً

بهذه الصفه يقال عنه: تقليد، ولكن إذا كان عمله عبارته عن العمل بقول الغير دون أن يكون هذا العمل موصوفاً بتلك الصفه ومعنونا بعنوان المستند لفتوى الغير فلا يعتبر تقليداً، مثلاً فى التسيّحات الأربعة يأتى المصلّى بها مرّه

واحد استناداً إلى فتوى الغير وأن يكون دليله لذلك فتوى الغير.

٥ - التقليد عبارته عن تعلّم الفتوى للعمل بها، والشخص الذى يريد أن يتعلّم

ص: ٥

ويفهم فتوى المجتهد للعمل بها فإن ذلك يعتبر تقليدا له سواء عمل بها أم لم يعمل، وهذا هو قول (المرحوم الميلاني).

٦ - التقليد عبارته عن الالتزام بالمقترن بالعمل، أي أن يعتقد المقلد بقول الغير ويعمل به (وهو قول المرحوم الخوانساري).

٧ - التقليد عبارته عن قبول قول الغير تعبدا وبدون حجة، وعدم الحجّة أعم يشمل الحدسيات والحسيات ويختلف عن الفتوى، لأن الفتوى تتعلق بالأمر الحدسي فقط، وأما غير الحجّة فيشمل الأمور الأمور الحسية. وطبعاً فإن قبول فتوى الغير هو الحجّة للمقلد لا أن نفس فتوى الغير تكون حجّة، نظير البيّنة في مقام الشهادة، أي أن مقام الشهادة هو قبول البيّنة كحجّة تعبدية، أما نفس البيّنة فليست

بحجّة. وكذلك في هذا المقام فالتقليد عبارته عن قبول قول الغير من دون حجة، أي أن قبول قول الغير تعبداً بالنسبة للمقلد يكون حجّة تعبدية، لا أن نفس قول الغير هو الحجّة.

٨ - ما ذكره المرحوم الآخوند صاحب الكفاية من أن التقليد عبارته عن: الأخذ بقول الغير من أجل العمل في الفروع، وأما في الأمور الاعتقادية فالتقليد عبارته عن الالتزام القلبي.

٩ - وذكر صاحب المعالم أن جميع تعاريف الفقهاء للتقليد تعود لتعريف واحد وهو عبارته عن العمل بقول الغير، ورغم أن الوارد في تعبير صاحب المعالم كلمه «أخذ» يعني أن التقليد عبارته عن الأخذ بقول الغير أو فتوى الغير، ولكن المراد من الأخذ بالقول يختلف عن العمل بقول وفتوى الغير.

على أي حال المهم في تعريف التقليد واختلاف المتأخرين فيه أن بعضهم يرى التقليد عبارته عن الالتزام بقول الغير ولو لم يعمل به كما قال صاحب العروه.

وبعض يرى أن التقليد عبارته عن الالتزام المقترن بالعمل بقول الغير كما رأينا في الرأي السادس.

وبعض آخر يرى أن التقليد عبارته عن الالتزام في العقائد والعمل في الفروع بقول الغير كما تقدم في كلام المرحوم الآخوند. وهذه التعابير لتعريف التقليد تختلف فيما بينها اختلافاً جوهرياً، لأن من الواضح أن الالتزام القلبي يختلف عن العمل الخارجي ولا يمكن الجمع بينهما، فالالتزام صفة قلبية وفي مقابله العمل الخارجي بفتوى الغير وهو عمل جوارحي، فإذا كان التقليد عبارته عن الالتزام بالقلبي بقول الغير فإن التقليد يتحقق بنفس الالتزام ولو أنه لم يتحرك على مستوى العمل بفتوى الغير، وإذا كانت ماهية التقليد عبارته عن العمل بفتوى الغير فمادام لم يعمل بفتوى الغير فإن التقليد لا يتحقق منه ويفترق من حيث النتيجة.

وهذا الاختلاف في معنى التقليد وارد في مسألة البقاء على تقليد الميت والعدول من المجتهد الحي إلى المجتهد الحي الآخر حيث يتجلى الفرق بين

هذه التعاريف في هذه المسائل. شلغم فلو كان التقليد عباره عن الالتزام القلبي أو عباره عن تعلّم الفتوى من أجل

العمل فإنّ التقليد يتحقق بمجرد الالتزام بفتوى المجتهد، فإذا مات ذلك المجتهد وكان هذا المقلد ملتزماً بفتواه جاز له العمل بها والبقاء على تقليد هذا المجتهد الميت من خلال الالتزام بفتاواه المذكوره في رساله العمليه،

وهذا المعنى لا يكون من تقليد الميت ابتداءً بل يصدق عليه جواز البقاء على تقليد الميت رغم أنّه لم يعمل بفتاوى هذا المجتهد في حياته، لأنّ معنى التقليد عباره نفس الالتزام بالفتوى أى الاعتقاد بهذه الفتوى من أجل العمل

بها، فعندما يكون معنى التقليد نفس الالتزام والاعتقاد من أجل العمل بالفتوى فهذا يعنى تحقق التقليد منه حتى لو لم يصدر منه عمل خارجى بالفتوى.

أمّا لو كان معنى التقليد عباره عن العمل بفتوى المجتهد فما لم يعمل ويتحرك على المستوى الخارجى لتطبيق الفتوى فإنّه لا يتحقق التقليد منه وبعد صدور العمل بالفتوى لا يجوز أن يعدل إلى مجتهد حى آخر، ولكن ما لم يعمل بفتواه وكان لديه التزام قلبى فقط من أجل العمل بفتوى الغير فحينئذٍ يجوز له العدول إلى مجتهد آخر.

أمّا إذا كان معنى التقليد عباره عن الالتزام بالعمل بفتوى الغير فمجرد أن يعتقد بفتوى المجتهد فلا مجال حينئذٍ للعدول إلى مجتهد حى آخر إلا مع احراز علميه المعدول إليه.

توضيح ذلك: كان البحث فى معانى التقليد عند الفقهاء ومن جمله ما ذكر فى تعريف التقليد ما نسب إلى ضياء الدين العراقى من أنّ التقليد عرفا عباره عن الالتزام بقول الغير، ولكن شرعا فإنّ متعلق وجوب التقليد هو العمل، أى أن يتحرك المقلد على مستوى العمل بفتوى المفتى، لأنّ فتوى المجتهد حجّه شرعيه بالنسبه له، والدليل على هذا المدعى أنّ أدله جواز التقليد مساوقه لأدله حجّيه خبر الواحد، فكما أنّ مفاد أدله حجّيه خبر الواحد لزوم العمل على طبق خبر الثقة، فإنّ مفاد حجّيه الفتوى هو هذا المعنى أيضا، وتدلّ على لزوم العمل طبقا لفتوى المجتهد، غايه الأمر أنّ أدله حجّيه الفتوى لا تشمل موارد تعارض الفتوى بين مجتهدين أو تعارض الفتاوى المتعدده كما هو الحال فى مورد تعارض الروايات حيث يخرج هذا المورد عن شمول أدله حجّيه خبر الواحد، لأنّ أدله حجّيه الفتوى سواء كانت لفظيه كآيه النفر والروايات الشريفه أم عقليه

كسيره العقلاء فإنّها قاصره عن شمولها للفتاوى المتعارضه، لأنّ الجمع بين المتناقضين محال ذاتا.

وكذلك الحال فى عدم شمولها لتعيين أحد المتعارضين لأنه ترجيح بلا مرجح ولا تشمل أحدهما غير المعين والفرد المردد، لأنّ الفرد المردد ليست له هويه خارجيه ولا ماهيه، فالعقل يحكم فى هذا المورد بلزوم تحصيل الحجّيه التعيينه على الحكم الشرعى.

نقد ومناقشه:

إنّ تعريف التقليد بأنّه التزام عملى بقول الغير لا- يجانس المعنى اللغوى والعرفى للتقليد، لأنّ معنى التقليد لغه عباره عن جعل

القلاده فى عنق الغير،وعليه فالتقليد فى اللغه هو التبعية للغير وجعل مسؤوليه عمله كقلاده فى عنق

ص:٧

الغير لا أنّ معنى التقليد أن يلبس الإنسان القلاده على

رقبته ويلتزم بفتوى الغير، لأنه حينئذ يكون هذا الشخص هو المقلد (بالفتح) ويكون المجتهد هو المقلد (بالكسر).

إذن فلو قلنا أنّ معنى التقليد عبارته عن الالتزام العملي بفتوى المجتهد فإنه لا يتناسب مع المعنى اللغوي للتقليد، لأنّ المقلد هو المجتهد ومعنى التقليد في اللغة أن يضع القلاده في عنق الغير وهكذا الشخص العامي في المسائل الشرعيه يضع مسؤوليه عمله بالفتوى كالقلاده في عنق المجتهد، ولكن في هذا التعريف يكون المقلد هو الذي يضع القلاده في رقبته ويكون حينئذ هو المقلد (بالفتح) ويكون المقلد (بالكسر) هو المجتهد.

أما من حيث الوجوب الشرعي فالتقليد عبارته عن العمل بفتوى الغير، وهذا ممّا يمكن استظهاره من أدله جواز التقليد من قبيل آيه النفر والروايات وسيره العقلاء الداله على وجوب العمل بقول الغير.

بيان ذلك: إن سيره العقلاء تدلّ على وجوب العمل تحت نظر أهل الخبرة، وتقليد قول الفقهاء في الأحكام الشرعيه يعتبر من مصاديق هذه الكبرى، فالفقيه في المسائل والأحكام الشرعيه يعتبر من أهل الخبرة.

أمّا آيه النفر فتدلّ على لزوم النفر ووجوب التفقه في الدين وأنّ هذا المتفقه في الدين يجب أن ينذر الناس بالأحكام الإلهيه لعلمهم يحذرون، والحذر لا يعنى الخوف بل يعنى العمل بالأحكام التي بينها المنذر، ولو كان الانذار واجبا

على المنذر ولكن العمل به غير واجب فإنّ يستلزم اللغويه والعبييه، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ آيه النفر تدلّ على العمل بقول الغير وبانذار الغير.

وأما الروايات فتدلّ أيضا على حججه فتوى المجتهد، حيث يمكن القول إنّها تدلّ على وجوب العمل بفتوى المجتهد، لأنّ الإفتاء والاستفتاء إنّما يكون له معنى ومفهوما إذا كان الغرض منه العمل به .

أما ما ذكره المرحوم ضياء الدين العراقي في مورد الفتويين المتعارضتين وأنّ أدله جواز التقليد قاصره عن شمول هذا المورد وأنّ مقتضى حكم العقل تعيينا تحصيل الحجّه عن الحكم الشرعي، فهو أيضا مورد تأمل لأنّ مقتضى حكم العقل في مورد أن يكون للمكلف علم إجمالي بالتكليف الإلهي ويعلم أنّ في ذمته أحكاما إلهيه ويجب عليه امتثال هذه الأحكام، فعليه يكون هذا المكلف وبمقتضى العلم

الإجمالي مكلف بالتكليف الإلهي ومقتضى حكم العقل إسقاط التكليف الإلهي وإفراغ الذمه منه.

اسقاط جميع التكاليف:

إنّ العقل يحكم بوجود اسقاط جامع التكليف في الذمه سواء كان هذا الاسقاط من خلال الاجتهاد أو يكون اسقاط التكليف من طريق العمل بالاحتياط أو من طريق حجّه أخرى واتباع فتوى المجتهد أو اسقاط التكليف بواسطه إتيان نفس الواقع،

أى أنّ الشخص الذى ليس مجتهدا ولا مقلدا ولا محتاطا لكنه يأتى بالتكليف الإلهى الواقعى فإنّ ذلك يكون مجزيا له، ومن هنا فعمل الجاهل القاصر لا يكون باطلاً، فالجاهل القاصر الذى لم يعمل بالاجتهاد ولا بالتقليد ولا بالاحتياط

ولكنه كان عمله مطابقا للواقع فإنّ هذا العمل يقع مجزيا وصحيحا ولو خالف فتوى المجتهد لأنّه لم يخالف الواقع وقد أتى بالتكليف الواقعى والحكم النفس الأمري الإلهى، و من هنا يتبين أنّ التقليد فى البدايه ليس واجبا تعيينا على

العامى حتى يقال بأنّ التقليد واجب تعيينى على الجاهل بالأحكام وعلى العامى، ففى البدايه يحكم العقل بأنّ الإنسان مكلف وعليه اسقاط ذمته من التكليف الإلهى، وفى ذلك هو مخير لاسقاط الذمه بين العمل بالاجتهاد أو

العمل بالاحتياط، وإذا عجز عن الاجتهاد والاحتياط فنصل النوبه لتقليد غيره فى المسائل الشرعيه واتباعه حيث يكون قبول قول الغير حججه عليه فى مورد العمل بالتكليف الشرعى.

إذن بحكم العقل فإنّ التقليد واجب تخيبرى عقلى للمكلف وهو عدل الاجتهاد والاحتياط لا أنّ الاحتياط فى نظر العقل هو العمل بقول الغير كواجب تعيينى، وعلى ضوء ذلك يتبين أنّ القول بأنّ مقتضى حكم العقل هو وجوب العمل وتحصيل

الحججه تعيينا ليس له وجه.

إنّ مقتضى حكم العقل اسقاط الذمه من التكليف الإلهى، وطريق اسقاط الذمه يمكن من خلال الاجتهاد وكذلك بواسطه الاحتياط، وإذا لم يتيسر هذان الطريقان فمن

الممكن اسقاط الذمه بواسطه التقليد، والطريق الرابع: إتيان نفس الواقع فإنه أيضا مبرىء للذمه.

أما ما يقال من أنّ أدله جواز التقليد من الآيات والروايات وسيره العقلاء تدلّ على العمل بالفتوى فهو مورد تأمل، لأنّ أهم دليل على وجوب التقليد سيره العقلاء، وسيره العقلاء لا تدلّ على وجوب العمل بفتوى الغير، بل تدلّ على

طريقه الفتوى فيما إذا كانت حججه، إنّ سيره العقلاء تقول: إنّ قول الخبير حججه وطريق إلى الواقع ولا بد لك من ترتيب الأثر على هذا الطريق الممضاه للواقع لا أنّ سيره العقلاء تدلّ على وجوب العمل بقول الخبير، فإنه لا يوجد مثل هذا

الوجوب العملى فى دلاله سيره العقلاء، وتقدّم أنّ سيره العقلاء تدلّ على طريقه قول الخبير إلى الواقع وتنجز الواقع على المكلف كما أنّ سيره العقلاء فى مورد حججه

خبر الثقة تدلّ على طريقه خبر الثقة إلى الواقع ولا تدلّ على وجوب العمل بخبر الثقة، أما الآيات والروايات فسيبتين لاحقا أنّها فى مقام الإرشاد لحكم العقل وإمضاء سيره العقلاء.

معنى التقليد فى مدلول الروايات:

رأينا أنّ العمده فى الأدله على جواز التقليد، سيره العقلاء وأنها لا تدلّ على وجوب العمل بقول المجتهد بل تدلّ على طريقه

قول الخبير للواقع ولزوم رجوع الجاهل إلى العالم.

ص: ٩

أما الروايات التي تدلّ على جواز التقليد فقد أخذ في سياقها فتوى الفقيه والراوى، والأخذ هنا لا يساوق العمل بالفتوى.

ومن جملة هذه الروايات هي روايه حماد البزاز يقول: دخلت على على بن محمّد عليهما السلام بسر من رأى فسألته عن أشياء من الحلال والحرام. فأجابني عنها.

فلما ودعته قال لى: «ياحماد إذا أشكل عليك شيء من أمر دينك بناحيتهك فسل عنه عبدالعظيم بن عبدالله الحسنى وقرأه منى السلام» (١). ومن هذه الروايه نفهم أنّ أمر الإمام عليه السلام للراوى بالسؤال من عبدالعظيم أنّه جعل الحجية لقوله.

وفى روايه أخرى عن على بن المسيب الهمدانى عن الإمام الرضا عليه السلام قال سألته: ممّن آخذ معالم دينى فقال عليه السلام: «عن زكريا بن آدم وهو مأمون

على الدين والدنيا» (٢). فمضمون هذه الروايه أخذ معالم الدين من الراوى والفقيه، وبالرغم من أنّ كلمه «أخذ» قابله للاطلاق على العمل أيضا

ولكنّها لا ترادف العمل بقول الغير، بل إنّ الأخذ والتعلّم يكون مقدّمه للعمل لا نفس العمل.

ومن جملة الروايات، روايه على بن يقطين الذى سأل الإمام الرضا عليه السلام عن الرجوع لمسائل الدين، فأمره الإمام بأنّ يأخذ معالم لدينيه من عبدالعزيز المهتدى (٣)، وكما نرى أنّ هذه الروايات تبين وجوب تعلّم الحديث وجوب تعلّم الفتوى، ومعلوم أنّ الشارع عندما يوجب تعلّم الأحاديث والأحكام إنّما يكون ذلك لأجل العمل بها، وعلى هذا الأساس فالتقليد عباره عن تعلّم الفتوى للعمل لأنّه العمل بنفس الفتوى.

ومن جملة الروايات التي تدلّ على هذه المعنى روايه الاحتجاج المعروفه لدى الجميع تقول: «من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا على

هواه، مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه» (٤)، والمستفاد من هذه الروايه أنّ التقليد عباره عن قبول فتوى الغير للعمل بها، وهذا يعنى أنّ قول الغير حججه فى مقام العمل ولا يعنى أنّ موضوع الخطاب فى الروايات نفس العمل، إذن فهذه الروايه أيضا لا تدلّ على أنّ التقليد عباره عن العمل بقول الغير.

وأما الاستدلال بروايه الاحتجاج على وجوب التقليد فمشكل لأنّه:

أولاً: إنّ هذه الروايه مرسله من حيث السند.

ثانياً: إنّ هذه الروايه تدلّ على وجوب التقليد بشكل مطلق حيث يقول: إذا توفرت هذه الشروط للفقيه فللعوام أن يقلّدوه. فإذا قلنا إنّ هذه الروايه

- ١- مستدرک وسائل الشیعه. ج١٧. ص ٣٢١.
- ٢- وسائل الشیعه، ج١٨، ص ١٠٦، أبواب صفات القاضی، ح٢٧؛ مجمع الفوائد، ص ٢٧.
- ٣- وسائل الشیعه، ج١٨، ص ١٠٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضی، ح٣٤.
- ٤- الاحتجاج، للطبرسی، ص ٢٢٥، وسائل الشیعه، ج١٨، ص ١٠٧، الباب ١١ أبواب صفات القاضی، ح ٣٤.

تدلّ على جواز التقليد فيجب أن يقال بجواز التقليد أيضا في أصول الدين، لأنّ الروايه مطلقه من حيث جواز التقليد وتشمل أصول الدين أيضا، في حين أنّه بالضروره العقليه والنقلية لا أحد يقول بجواز التقليد في أصول الدين، لأنّ

المعرفه التقليديه أمر تعبدى وظنى والمعرفه فى باب أصول الدين يجب أن تكون عقليه يقينيه ووجدانيه لا معرفه ظنيه. نعم، لا مانع بأن يكون مبدأ حصول اليقين ومعرفه أصول الدين من طريق التقليد بحيث إنّ الإنسان من خلال التقليد

يصل إلى اليقين والمعرفه بالمبدأ والمعاد فيكون التقليد طريقا لمعرفه أصول الدين، ولا يجب أن يكون مبدأ اليقين لدى الإنسان فى معرفه أصول الدين هو الأدله الاجتهاديه والاستدلاليه، فلا مانع فى أن يكون الطريق لمعرفه أصول

الدين تعبديا وتقليديا حيث يصل الإنسان من خلال التقليد إلى اليقين الوجدانى بأصول الدين.

ولكن نفس المعرفه الظنيه القلبيه الحاصله من قول المجتهد لا تكفى فى معرفه أصول الدين، لأنّ المعرفه الظنيه لا تورث اليقين بل تقترب عاده مع احتمال

خلاف الواقع والخطأ وهذا لا يورث الإنسان اليقين بأصول الدين، ومعلوم أنّ حصول اليقين فى أصول الدين لازم لأنّ المعتبر فى أصول الدين هو الاعتقاداللازم بالمبدأ والمعاد والمعرفه الظنيه لا تفضى إلى الجزم، ومن هنا لايجوز التقليد فى أصول الدين، لأنّه لا يوجب الاعتقاد ولا يدفع احتمال العقاب عند الخطأ.

عدم جواز التقليد فى أصول الدين:

أمّا الأدله على عدم جواز التقليد فى أصول الدين فهى:

١ - أنّ التقليد يختص بالعوام فى مقام بيان الوظيفه العمليه والخارجيه يجب على المكلف الذى ليس بمجتهد ولا محتاط أن يلتزم ويعمل فى الأحكام الإسلاميه طبقا لفتوى المجتهد الجامع للشرائط، وأمّا فى باب أصول الدين وهى

من الأمور الجوانحيه والقلبيه منشأ الأعمال فيجب على الإنسان الاعتقادالقلبي بالمبدأ والمعاد وهذا الاعتقاد القلبى ليس أمر خارجيا حتى يكون موردالتقليد، فيجب أن يحصل الإنسان على معرفه فى أصول الدين من طريق البرهان الفلسفى والعقلى أو الأدله التى ترشد العقل إلى المعرفه القطعيه بالمبدأ والمعاد.

٢ - ومن الأدله على عدم جواز التقليد فى أصول الدين، ذمّ القرآن الكريم للأشخاص الذين كانوا يجادلون رسول الله صلى الله عليه وآله بأنهم كيف يمكنهم ترك سنّه آبائهم وأجدادهم واعتناق الإسلام:

«وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُّهْتَدُونَ» (١).

ص: ١١

«قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهِ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ» (١).

وهكذا نرى أنّ الناس في الجاهلية وكذلك في العالم المعاصر يسلكون طريق الآباء والأجداد، وقد ذمّ الله تعالى هذا التقليد الجاهلي ووعد هؤلاء بالعقاب والانتقام وقال: «فَأَنْتَقِمْنَا مِنْهُمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ» (٢).

إذن عندما يقع التقليد في مورد أصول الدين فإنه يستلزم العقاب الإلهي وهذا يستلزم البطلان.

٣ - الدليل الآخر على عدم جواز التقليد في أصول الدين، الآيات الناهية عن العمل بالظن:

«إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (٣).

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (٤).

وقد أجمع العلماء في استدلالهم بهذه الآيات على أنّ هذه الآيات تنهى عن العمل بالظن في مورد أصول الدين، وبالرغم من أنّ هذا النهي عن العمل بالظن ربّما يشمل فروع الدين أيضا، ولكنّ النهي عن الظن في باب أصول الدين مورد اتفاق جميع العلماء وممّا لا شك فيه ولا شبهة.

وعلى حدّ تعبير بعض الأكابر أنّ هذه الآيات الناهية إرشاد لعدم جواز اتباع الظن في أصول الدين، إذن فالآيات الناهية عن الظن تدلّ على عدم جواز التقليد في أصول الدين لأنّ المعرفة التقليدية أمر تعبدى ظني لا أمر جزمي ولا تورث معرفه يقينيه.

٤ - لا دليل لدينا على جواز التقليد في باب أصول الدين، ونفس عدم الدليل هذا كافٍ على عدم جواز التقليد في أصول الدين، مضافا إلى وجود الدليل لإثبات عدم جواز التقليد في أصول الدين، لأنّ المعرفة في أصول الدين ينبغي أن تكون اعتقادا جازما وعقدا في القلب، والمعرفة التقليدية لا تورث الجزم واليقين بل تقترن باحتمال الخطأ ومخالفة الواقع، والمعرفة المقترنه باحتمال الخطأ

وخلاف الواقع لا تورث الإنسان اليقين والجزم بالتوحيد.

٥ - الدليل الخامس على عدم جواز التقليد في أصول الدين، إذا شك في جواز التقليد في أصول الدين فإنّ مقتضى الأصل والقاعده في مورد الشك عدم جواز

التقليد.

ص: ١٢

٢- سورة الزخرف، الآية ٢٥.

٣- سورة يونس، الآية ٣٦.

٤- سورة الإسراء، الآية ٣٦.

النتيجة: أنه لا يمكن التمسك بروايه الإحتجاج لإثبات صحه التقليد، وإلأفبمقتضى اطلاق الروايه يكون التقليد فى أصول الدين جائزا أيضا فى حين أن التقليد فى أصول الدين باطل عقلاً ونقلاً، مضافا إلى أن روايه الإحتجاج مرسله

من حيث السند، وكذلك فهى من حيث الدلاله مورد تأمل وإشكال. هذا أولاً.

ثانيا: إن الوارد فى لسان النصوص كلمه «أخذ» وهى لا تساوق العمل، بل بمعنى تعلم الفتوى، نعم لا مانع من الاستفاده من اطلاق «أخذ» للقول بشمولها للعمل.

ثالثا: إن العقل يحكم فى مقام اشتغال الذمه اليقينيہ بالتكليف الإلهى بوجوب إفراغ الذمه لأن الإنسان على يقين من حاله العبوديه لله وأنه مكلف بالتكليف الإلهى، واشتغال الذمه هذا بالتكليف الإلهى يستدعى فراغ الذمه

اليقيني من هذ التكليف، ولذلك فإن العقل إنما يهتم بالامتثال العملى للتكليف من أجل اسقاط الذمه ولا يرتب أثر على مجرد التعلم وقبول الفتوى إلا أن يكون هذا التعلم مقدّمه للعمل.

رابعا: آيه النفر، حيث يمكن القول بأنها ظاهره فى الدلاله على العمل، لأنه ورد فيها: «وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١). ومعنى الحذر هنا ليس الخوف بل العمل غير المناسب للشريعة والعمل المخالف لأحكام الدين، إذن فمفاد آيه النفر هو الحذر الناشئ من إنذار المنذر ومفاده الاطاعه العمليه للتكليف الإلهى والمنع العملى من المعصيه الإلهيه.

وعليه فبمقتضى حكم العقل والأدله اللفظيه يمكننا استظهار هذه النتيجة وهى أن التقليد هو العمل بفتوى الغير.

وتوضيح ذلك: كان الكلام فى معنى التقليد وقلنا إن التقليد فى اللغة عباره عن إلزام المقلد بالعمل وإلقاء مسؤوليه العمل على عهده الغير ولكنّ المستفاده من أدله جواز التقليد معنى مختلف عن هذا المعنى، والمرجع لتشخيص

معنى التقليد أمران:

أحدهما: أن استفاد المعنى من المتفاهم العرفى من كلمه التقليد.

والآخر: النصوص الوارده فى تفسير معنى التقليد وكيف يمكننا الاستفاده من هذه

ص: ١٣

النصوص، وحينئذٍ هل أنّ كلمه التقليد عند العرف وفي اللغه تتضمن هذا المعنى وهو أنّ التقليد عباره عن إلقاء مسؤوليه عمله بركبه المجتهد، أو لا يتبادر هذا المعنى من كلمه التقليد؟

الجواب: إنّ المتبادر إلى الذهن العرفى من كلمه التقليد هو التبعية للغير بدون مطالبته بالدليل، فالشخص الذى يقلد آخر يعنى أن يتبعه سواءً كانت هذه التبعية فى دائره الأفكار أو فى الأقوال أو فى الأعمال فهو يتبع ذلك الشخص فى هذه الأمور لا أنّ المتبادر من كلمه التقليد أن يلقى الشخص مسؤوليه عمله بعهد الآخري.

أمّا الاستدلال بالآيات والروايات وبحكم العقل على جواز التقليد فلا يدلّ على تشخيص معنى التقليد وأنّه عباره عن العمل بقول الغير أو عباره عن تعلّم الأحكام من أجل العمل، أو عباره عن الاستناد فى عمله إلى قول الغير وأمثال

ذلك، فهذه المعانى لا تستفاد من الآيات والروايات وحكم العقل على جواز التقليد، لأنّ هذه الآيات والروايات وحكم العقل ليست فى مقام تحديد معنى التقليد، بل فى مقام الاستدلال على جواز تقليد الغير وتقليد المجتهد، وإنّما

يمكن الاستدلال بالآيات والروايات لتشخيص لمعنى من اللفظ فيما إذا كان المقصود من الاستدلال هو تحديد معنى

الكلمه من قبيل معنى كلمه «احسان» فى مورد ارتكاب ما يخالف العفه من قبل المحصن أو المحصنه، مثلاً هناك روايه تصرّح على أنّ معنى الإحصان أن يكون الشخص حراً ويكون النكاح دائماً لا منقطعاً وأنّه متمكن من الاستمتاع، فالمقيد

والمقيد فى السجن مثلاً لا يمكنهما الاستمتاع فهما غير محصنين. وعلى هذا الأساس فإنّما يمكن التمسك بالآيات والروايات لتعيين المعنى المراد من الكلمه فيما إذا كانت هذه النصوص فى مقام تعيين معنى اللفظ وإلا فلا، وغايه

ما يستفاد من الروايه المذكوره فى الاحتجاج من كلمه التقليد أنّها تقول: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه» (١) ففى هذه الروايه وردت كلمه «تقليد» بصراحه، وحينئذٍ يجب معرفه معنى كلمه التقليد فى نظر العرف والنصوص، فمن حيث النص فالإجماع قائم على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً، فإذا كان معقد الإجماع لفظ التقليد، فالمرجع لتعيين معنى اللفظ هو العرف، فلو قال العرف بأنّه لا يستفيد هذا المعنى من هذه الكلمه فحينئذٍ يكون اللفظ محكوماً بالإجماع، ولكن انعقد الإجماع أنّ تقليد الميت ابتداءً لا يجوز، فنحن لا نملك مثل هذه اللفظ حتى نتأمل فيه وفى المراد من لفظ التقليد عرفاً؟

وما لدينا فى المقام فى عدم جواز تقليد الميت أربعة تعابير:

١ - يقول الشهيد الثانى رحمه الله فى المسالك: صرّح الأصحاب على أنّ حياهم المجتهد شرط فى جواز العمل بقوله، فهنا نرى أنّ موضوع الإجماع

اشتراط حياه المجتهد فى جواز العمل برأيه، وموضوع الإجماع ليس هو عنوان التقليد حتى يقال إنه قام الإجماع على جواز تقليد الميت، بل موضوع الإجماع هو اشتراط حياه المجتهد للعمل بفتواه، وعندما لا يكون موضوع الإجماع عنوان التقليد ولم ترد هذه الكلمه فى عبارات الأصحاب فحينئذٍ لا- يمكن القول باستفاده هذا المعنى من معقد الإجماع لأنه لا يوجد لفظ التقليد حتى يستوحى

منه المعنى المطلوب.

٢- وذهب صاحب المعالم إلى عدم جواز الرجوع إلى الميت مع وجود المجتهد الحى: «لنا يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع إلى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحى» (١)، ويتبين من هذا التعبير أيضا أن موضوع جواز الرجوع وعدم جواز الرجوع إلى المجتهد ليس هو عنوان التقليد حتى نبحت فى معنى هذه الكلمه.

٣- وجاء فى فوائد الأحكام أن قول الميت غير حجّج، فهنا نرى أن معقد الإجماع نفى الحجّج للميت وهكذا نرى أن موضوع الإجماع ليس قائما على كلمه التقليد حتى يمكن البحث والتحقيق المعنى المقصود منها.

٤- وذكر المحقق الثانى والمحقق الكركى رحمهما الله فى شرح الألفيه مثل ذلك، ونرى أيضا أن موضوع الإجماع فى هذه المسأله لا ينص ابتداء على الميت بالإجماع بل ادعى الإجماع على ذلك عنوان التقليد وعدم جوازه، فمثل هذا العنوان لم يرد فى كلام المحقق الثانى رحمه الله، إذن لا- يوجد فى تعبيرات الفقهاء ما يشير إلى أن الإجماع ورد على عدم جواز تقليد الميت ليكون ألغى الإجماع على معنى التقليد حتى يمكن القول بلزوم التحقيق فى معنى هذه الكلمه.

وأما روايه الاحتجاج التى ذكرت فيها كلمه التقليد فهى، أولاً: تواجه مشكله من جهه السند والدلاله حيث لا يمكن التمسك بها لإثبات جواز التقليد كما تقدمت

الإشاره إليه.

ثانيا: على فرض تماميه الروايه سنندا ودلاله فإن كلمه تقليد الوارده فيها اقترنت مع قبول قول المجتهد ولا تدلّ على أكثر من ذلك، ولا تشير إلى معنى التقليد، وعليه فإن هذه الروايه التى وردت فيها كلمه التقليد لا يمكن استفاده معنى التقليد منها.

النتيجه: أن ما يمكن قوله فى الجمله أن المتبادر من كلمه التقليد لدى العرف العام هو التبعية للغير سواء كانت على مستوى التبعية فى القول أو فى الفكر أو فى العمل، وقد ورد فى بعض تعابير العلماء وخاصه فى كلام آيه الله

الخوئى أن معنى التقليد عباره عن تعلّم فتوى الغير من أجل العمل بها، وهذا التعبير بدوره يخلط ما بين مورد الكلام فى مقام تعريف معنى التقليد وبين مورد مقام تعيين وظيفه المقلّد، فالبحث يدور فعلاً فى تعيين معنى كلمه

التقليد وأنه ما هو المتبادر منها لدى عرف ولدى الفقهاء من هذه الكلمه، لأنّ البحث فعلاً فى مقام تعيين وظيفه المقلّد وأنه يجب عليه تعلّم فتوى الغير

١- «المعالم» بحث الاجتهاد والتقليد، ص ٢٤٢.

للعمل بها أو أنّ وظيفه المقلّد عدم تعلّم الفتوى.

وعلى هذا الأساس يتبين عن أنّ معنى القول بأنّ معنى التقليد عبارته عن تعلّم الفتوى للعمل بها مورد تأمل. والحاصل أنّه بحسب التفاهم العرفي ومن لسان الأدله فإنّ معنى التقليد عبارته عن قبول قول الغير والتبعيه له، بالكيفيه المذكوره آنفا سواء في مجال الأفكار أم الأقوال أم العمل، والدليل هذا المدعى: أولاً: التبادر العرفي من هذه الكلمه، فالعرف العام يتبادر إلى ذهنه من كلمه التقليد ومن عبارته أنّ فلانا يقلد غيره، أنّه يتبعه في منهج عمله وأفكاره وسلوكياته، مثلاً عندما يقال إنّ الشخص الفلاني يقلد ذلك المغنى والمطرب في أغنيته يعنى أنّه يغنى مثله ومثل صوته أو أنّه يمشى مثله، فهذه الكلمه «تقليد» تشير إلى التبعيه للغير من تلك الجهات المذكوره.

مضافاً إلى ذلك فهناك شاهد آخر على هذا المعنى من كلمه تقليد، وهو فهم القدماء والمتأخرين من أصحاب الحديث من هذه الكلمه، ومن القدماء المرحوم

الكلينى فى الكافى فى باب العلم والجهل حيث ذكر موضوعاً بعنوان باب التقليد، ونقل فى هذا الباب روايتين أحدهما روايه معتبره والأخرى روايه مرسله.

أمّا الروايه المعتبره فهى، عن أبى بصير عن أبى عبدالله عليه السلام قال:

قلت له: اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله فقال عليه السلام:

«أمّا والله ما دعوهم إلى عباده أنفسهم ولو دعوهم ما أجابوهم...» (١).

وهنا نرى أنّ شراح أصول الكافى كالمرحوم الفيض الكاشانى والمرحوم المجلسى يرون فى معنى التقليد هو التبعيه للغير.

أمّا الروايه الثانيه المرسله فهى: عن أبى عبيده قال: قال أبو الحسن عليه السلام: «إنّ المرجئه نصبت رجلاً لم تفرض طاعته وقّلدوه وأنتم نصبتم رجلاً وفرضتم طاعته ثمّ لم تقلدوه فهم أشد منكم تقليداً» (٢). وفى هذه الروايه نرى أيضاً أنّ معنى التقليد هو التبعيه حيث يذمّ أبو الحسن الإمام موسى الكاظم عليه السلام

أصحابه ويقول: إنّ المرجئه يقلدون رجلاً لم يفرض الله تعالى طاعته، ولكنهم مع ذلك يتبعونه ويقلدونه، ولكنكم نصبتم رجلاً «أى الإمام المعصوم» وترون اطاعته واجبه عليكم ولكنكم لم تتبعوه ولم تقلدوه.

النتيجه: إنّ معنى التقليد بمقتضى النصوص هو التبعيه للغير، وهذا المعنى موافق للمعنى العرفي الارتكازى للتقليد.

ص: ١٦

١- أصول الكافى، ج ١، ص ٥٣.

٢- المصدر السابق.

ومن جملة الروايات التي يستفاد منها أنّ معنى التقليد هو التبعية للغير ماورد في الوسائل (1)، وهذه الرواية المذكورة في روايات الكافي أيضا، ومضافا إلى ذلك هناك روايات أخرى تقرر هذا المعنى المذكور للتقليد.

وفي بحار الأنوار للمجلسي في باب أنّه، مِمَّنْ يجوز أخذ العلم ومِمَّنْ لا يجوز أخذ العلم منه، فقد ذكر روايات تشير في مضمونها إلى أنّ التقليد عبارته عن التبعية للغير وفهم قوله.

النتيجة: أنّ الفهم العرفي وفهم أهل الحديث للتقليد يعني التبعية للغير والاستئذان بسنّته لا أنّ التقليد عبارته عن الالتزام القلبي بقول الغير من دون حجّته، ولا عبارته عن العمل بقول الغير تعبدًا، ولا عبارته عن تعلم فتوى الغير

من أجل العمل.

وأما في اللغة فقد ذكر في أقرب الموارد أنّ التقليد عبارته عن اتباع الغير، غايته الأمر أنّه نقل روايته في باب الأطمع والأشربه وأنّ قولهم قلّدتك قلادته فالتقليد بمعنى العمل بقول الغير مع تحميله للمسؤولية، إذن فهذه الرواية

تدلّ على أنّ التقليد يعني وضع القلادة على رقبته الغير، ولكن هذه الرواية مرسله ولا تصلح للاستدلال على هذا المعنى.

وخلصه ما تقدّم في معاني التقليد وما عليه التحقيق أنّ معنى التقليد لغه وعرفا وكذلك من مدلول الروايات عبارته عن تبعيه قول الغير في منهجه وفعله وأفكاره.

وأما في الاصطلاح الفقهي فالتقليد يعتبر واجبا تخييريا عقليا وعَدْلًا للاجتهاد والاحتياط، وعليه فما ذكر من المعاني للتقليد في العروه وأنّه بمعنى الالتزام بقول الغير من دون حجّته، أو بمعنى العمل بقول المجتهد تعبدًا، أو بمعنى تعلم فتوى الغير، أو بمعنى الإستناد في العمل إلى فتوى الغير،

كلها غير تامه، لأنّ هذه المعاني لا- تساعد عليها اللغة ولا العرف ولا النصوص، وبالنسبة لحكم العقل أيضا فإنّه يهتم باسقاط التكليف من ذمّه المكلف، وطبعًا فإنّ اسقاط الذمّه يتجانس مع امتثال التكليف والعمل به.

الموضوع الآخر الذي ينبغي البحث فيه في مسأله وجوب التقليد أنّه: هل أنّ وجوب التقليد نفسى أو غيرى، وهل أنّ التقليد واجب طريقي أو فطرى أو عقلى؟ ومن بين

هذه الاحتمالات الخمسه في وجوب التقليد يقوى احتمالان:

أحدهما: أنّ وجوب التقليد أمر فطرى ولا- يحتاج إلى دليل لأنّ بالارتكاز الفطرى من لا يعلم شيئًا ينله من العالم به ومضافا إلى مناط دفع الضرر المحتمل، فكل إنسان بفطرته وجبلته يحترز من الخطر ويحاول الابتعاد من الضرر، وحينئذٍ بالنسبة للتكليف الإلهي فإنّ الإنسان عندما يجد أنّ طريق الاجتهاد وطريق الاحتياط لإمتثال التكليف غير متيسر فلا شك أنّه يتخذ طريق التقليد لأنّه لو انعدم هذا الطريق لامتثال التكليف الإلهي ففي الواقع سيفوت التكليف الإلهي

وبالتالي سيرتكب الإنسان مخالفه لهذا التكليف ويستلزم العقاب والضرر، ومن

ص: ١٧

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ح ١ و ٢ و ٣.

هنا فإنَّ الإنسان بفطرته يجد نفسه ملزماً بدفع هذا الضرر والخطر عن طريق العمل بتقليد العالم لتحقيق امتثال التكليف الإلهي، فلو أنَّ المكلف ترك جميع الأبدال في

مورد الأحكام الإلهي، أي أنه لم يعمل بالاجتهاد لا الاحتياط ولا بالتقليد، فإنَّ ذلك سيتوجب العقاب، وبما أنَّ العمل بالاجتهاد والعمل بالاحتياط غير متيسران للمقلد، فيتعين التقليد لدفع الضرر والعقاب (١).

الاحتمال الثاني: أن يكون وجوب التقليد وجوباً عقلياً تخييرياً، لأنَّ ما هو ثابت في ذمَّة الإنسان يقينا إشتغال الذمَّة بالتكليف الإلهي، والعقل يحكم بضروره اسقاط هذا التكليف، وهذا الاسقاط يتم من خلال الاجتهاد أو الاحتياط فإنَّ لم

يتيسر هذان الطريقتان للمكلف فحينئذٍ يبقى طريق التقليد والعمل بفتوى العالم لتحقيق امتثال الحكم الإلهي، مضافاً إلى قانون وجوب شكر المنعم أيضاً حيث يحكم بضروره امتثال التكليف الإلهي.

وجوب شكر المنعم:

إنَّ الله تبارك وتعالى هو المنعم الحقيقي على الإنسان ونفس التكليف بالأحكام يعتبر من الألفاظ الإلهي لأنَّ الإنسان يصل إلى مرتبه الكمال النهائي والقرب إلى الله ويحقق لنفسه السعادة الأبدية بواسطة امتثال التكليف الإلهي، فعندما يكون أصل التكليف لطفاً إلهياً ونعمة إلهية ويكون مقرباً للإنسان إلى الله تعالى فحينئذٍ يكون شكر المنعم واجباً عقلاً، أي أنَّ العقل لدى كل إنسان يقضى بضروره تقديم الشكر لإحسان المحسن، وإلاَّ فإنَّ لم

يكن هناك شكر وتقدير لإحسان المحسن فإنَّ ذلك يستلزم كفران نعمه المنعم وإحسان المحسن، أمّا من يتحرك على مستوى كفران النعمة والإحسان فهو مذموم عقلاً، وقد بيتلى أحياناً بزوال النعمة كما يقرر القرآن الكريم هذه الحقيقة يقول: «لَيْسَ شَكَرُكُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (٢)، وعلى هذا الأساس فإنَّ شكر النعمة الإلهي تقتضى اطاعه هذا المولى والمنعم وهذه الاطاعه تتجسد في تبعيه العبد لتكاليف المولى ولا يتحقق شكر المولى إلاَّ باطاعه المولى.

والطريق للطاعه وشكر النعمة إمّا أن يكون بواسطة التبعيه للعلم الوجداني، في صورته وجود علم بتكليف المولى فإنَّ ذلك يستدعي الامتثال الوجداني والعلمي لقانون المولى، فإنَّ لم يكن هناك علم وجداني بالقانون والتكليف الإلهي فيمكن للإنسان الإمتثال من خلال الاجتهاد، فإنَّ لم يكن الاجتهاد مسوراً للمكلف فحينئذٍ بإمكانه تحقيق الامتثال والطاعه بواسطة الاحتياط وإذا لم يكن لديه علم وجداني بتكاليف المولى ولا يتيسر له الاجتهاد ولا الاحتياط فحينئذٍ يحكم العقل بلزوم شكر المنعم من طريق التبعيه والتقليد لقول العالم فيما يراه ويستنبطه من التكاليف الإلهي.

ص: ١٨

١- المستمسك، ج ١، ص ١٢.

٢- سورة إبراهيم، الآية ٧.

الغرض أنّ هذين احتمالين في المقام هما أقوى الاحتمالات المذكوره، وعلى هذا الأساس فالقول الأول في هذا الباب هو أنّ وجوب التقليد أمر فطري وهو مختار السيد الحكيم في المستمسك، ولكنّ هذا الكلام مورد تأمل لأنّ الحكم الفطري ومقتضى فطره الإنسان هو أن يتحرك الإنسان في خط تكميل نفسه وايصالها إلى درجة الكمال وحينئذٍ فإنّ وصول النفس إلى درجة الكمال يتحقق بواسطة تحصيل العلم واطاعه التكليف الإلهي، ولكن النفس البشريه لا- تحكم أنّ كمال النفس وتحقيق هذا الكمال يتم من خلال

العمل بقول الغير تعديداً أو الالتزام بقول الغير بدون حجّه، وعلى هذا الأساس فإنّ حكم الفطره في دفع الإنسان في مدارج الكمال المعنوي وتحصيل هذا الكمال للنفس لا يكون من خلال التعبد بقول الغير والالتزام بقول الغير وهو معنى التقليد من غير الحجّه.

وحينئذٍ يمكن تقوية الاحتمال الثاني وهو أنّ وجوب التقليد هو وجوب عقلي وأنّ عقل الإنسان يحكم بوجود امتثال الأحكام المعلومه بالإجمال في شريعته الإسلام

والموجوده في ذمّه الإنسان، لأنّ الله تعالى قد وهب للإنسان سلاح الفطره وسلام العقل، وبذلك إمتاز الإنسان عن الحيوانات والبهائم التي لا- عقل لها ولا ترى نفسها مسؤوله أمام الله تعالى في مرتبه مسؤوليه العاقل، فعندما يملك الإنسان هذه الجوهره الثمينه وهو العقل، فإنّ العقل يفرض مسؤوليه على الإنسان ويرى نفسه مسؤولاً- أمام مولاه الحقيقي وهو الله تبارك وتعالى ويحكم

بوجوب إفراغ الذمّه من تكاليف المولى وأنّ طريق إلى إفراغ الذمّه وامتثال التكليف الإلهي إمّا بواسطة العلم الوجداني أو بواسطة الاجتهاد أو بواسطة الاحتياط فإذا لم تيسر هذه الطرق الثلاثه للمكلف فحينئذٍ يحكم العقل بلزوم امتثال تكليف المولى عن طريق التقليد والتبعيه لقول العالم، ولذلك فإنّ فتوى الفقهاء سواء في العروه أو غير العروه تقرر أنّ المكلف على ثلاثه أقسام:

فالمكلف إمّا مجتهد أو محتاط أو مقلد، وعلى هذا الأساس نصل إلى حقيقه الوجوب التخيري العقلي للتقليد.

مقوله التفصيل:

اتضح أنّ مناط الحكم الفطري لوجوب التقليد لدفع ضرر المحتمل، وكذلك الوجوب العقلي للتقليد بلحاظ قانون شكر المنعم وأنّ طريق الاطاعه وامتثال الحكم الإلهي ينحصر بالتقليد للعامي مضافاً إلى أنّ سيره العقلاء الممضاه تحكم

بجواز رجوع الجاهل إلى الخبير.

وهناك رأى آخر في المقام وهو رأى الشيخ الأنصاري في رساله الاجتهاد والتقليد حيث ذكر أنّ وجوب التقليد مقدمي وغيري.

بيان ذلك: إنَّ امتثال الأحكام الإلهية على قسمين:

أحدهما: الامتثال الواقعي للأحكام وهذا الامتثال يكون في موردين: ١ - العلم التفصيلي بالأحكام. ٢ - العلم الإجمالي والاحتياط، فإذا علم الإنسان يقيناً أنَّ صلاه الظهر واجبه، وهذا يقين التفصيلي للوجوب يستدعي يقين بالامتثال

الواقعي لوجوب صلاه الظهر، أو يعلم المكلف أنَّ الصلاه واجبه عليه في مسافه أربعة فراسخ إمَّا تماما أو قصرًا، أى يعلم علما إجماليا بوجوب أحدهما، فهنا يحتاط بالإتيان بالتكليف الواقعي لأنَّ التكليف الواقعي إمَّا وجوب الصلاه

تماما أو قصرًا، فحينئذ لا بدَّ أن يأتي بالتمام والقصر، فإنَّ كان التكليف الواقعي هو التمام فقد أتى به وإن كان القصر فقد أتى به أيضا، والفرق بين الامتثال التفصيلي الواقعي والامتثال الإجمالي الواقعي هو تحقق العلم التفصيلي بالامتثال الواقعي والعلم الإجمالي بالامتثال الواقعي.

والآخر: امتثال الأحكام الظاهرية الإلهية، وامتثال الأحكام الظاهرية يتمُّ بأحد الطريقتين، إمَّا عن طريق الاجتهاد فيما إذا كان مبنى الاجتهاد عبارته عن الامارات والأصول، لأنَّ الإتيان بالعمل عن اجتهاد ربّما يكون مخالفا للواقع ولكن هذا الامتثال في ظرف الشك يعتبر في نظر الشارع امتثالا صحيحا، ومن جهة أنه يحتمل أن يكون العمل والامتثال عن اجتهاد مخالفا للواقع فلذلك كان هذا الامتثال ظاهريا وتعبديا، وهكذا في حال إتيان المكلف بعمله عن تقليد فهو امتثال ظاهري، أى كما أنَّ الاجتهاد يعتبر مقدّمه لامتثال الأحكام الشرعية فالتقليد أيضا يعتبر مقدّمه لامتثال الأحكام الظاهرية.

ومقصود الشيخ الأنصارى رحمه الله أنَّ المكلف بعد أن يحصل لديه علم إجمالي بالتكليف الإلزامى الإلهي، فأمامه طريقتان لتحقيق الطاعة والامتثال الواجب، إمَّا أن تكون اطاعته واقعيه وهذا في مورد الامتثال التفصيلي وفي مورد

الاحتياط، وإمَّا أن تكون الاطاعه ظاهريه وهذا إنمّا يكون في مورد الاجتهاد وفي مورد التقليد، وعليه فإنَّ التقليد واجب بالوجوب المقدمى الغيرى لغرض الإتيان بالواجبات والأحكام الإلهية.

والأمر الآخر الذى يستفاد من كلام المرحوم الشيخ الأنصارى رحمه الله هو أنَّ مقتضى الكتاب والسنة وحكم العقل أنَّ التقليد من الامارات.

نقد ومناقشه:

أولاً: أنَّ المحققين وخاصه المتأخرين من العلماء يرون أنَّ المقدمه ليست واجبه بالوجوب المولوى، بل هى واجب عقلى حيث إنَّ العقل يقرر أنَّ الإتيان بذى المقدمه لا يمكن بدون الإتيان بالمقدمه، وهذا الحكم العقلى بلزوم الإتيان

بالمقدمه يكفى بتحريك المكلف للإتيان بالمقدمه، فإنَّ قلنا بالوجوب الشرعى والمولوى للإتيان بالمقدمه فإنه من تحصيل الحاصل، وإذا دلّت الأدله الشرعيه على وجوب المقدمه شرعا فهو وجوب إرشادى لأنه حكم مولوى، وعليه لا يمكن القول بأنَّ وجوب التقليد وجوب مقدمى مولوى وهذا خلف، وبحثنا فى أنَّ وجوب التقليد وجوب شرعى ومولوى لا أنه وجوب إرشادى.

ثانياً: على فرض أنّ وجوب المقدمه وجوب مولوى، ولكن صغرى وجوب التقليد غير قابله للانطباق ما نحن فيه، لأنّ تقليد الغير يعنى أنّ المكلف يعمل فى مسأله شرعيه طبقاً لفتوى الغير، وهذا العمل بفتوى الغير إمّا عين الحكم الواقعى فى صورته اصابه الفتوى للواقع، أو أنّ هذا العمل بفتوى الغير مخالف للواقع، وفى صورته خطأ الفتوى للواقع، فكيف يكون وجوب التقليد مقدمه لامتنال الأحكام الشرعيه ومقدمه للواجب الشرعى؟ وهذا كما هو الحال فى الاحتياط حيث إنّ الاحتياط يعنى أنّ المحتاط بعد أن يسافر أربعة فراسخ يصلى صلاته قصراً فإذا كان تكليفه الواقعى هو وجوب القصر فهذه الصلاه ستكون عين الحكم الواقعى، وإذا كان الحكم الواقعى هو اتمام الصلاه فإنّ صلاه القصر ستكون بحكم الاباحه.

إذن فكما أنّ العمل بالمأمور به والعمل بالتكليف فى الاحتياط إمّا عين الواقع أو بمثابة اباحه لهذا العمل وليس الاحتياط مقدمه للحكم الواقعى فالتقليد كذلك، والدليل على أنّ الاحتياط لا يكون مقدمه للحكم الواقعى لأنّ المكلف فى مورد الاحتياط يكون جاهلاً بنوع التكليف ولا يعلم أنّ المأمور به هل هو صلاه القصر أو صلاه التمام، وحينئذٍ وبسبب العمل بالاحتياط يكون لديه طريق

لامتنال الواقعى، فمن خلال العمل بالاحتياط يريد هذا المكلف امتثال الواقع، بحيث إنّ بعد العمل بالاحتياط

يحصل لديه العلم بامتنال الحكم الواقعى، وعليه لا- يمكن القول بأنّ وجوب التقليد مقدمه لتحصيل الواجب الواقعى وامتثال الحكم الإلهى، لأنّ نفس وجوب التقليد إمّا أن يكون حكماً واقعياً أو ليس بحكم واقعى، ولكن أن يكون التقليد مقدمه للحكم الواقعى فليس له وجه.

ثالثاً: إنّ التقليد عدل الاحتياط والاجتهاد، والاحتياط نفس العمل بالواقع لأنّ الاحتياط مقدمه للوجوب الواقعى، وكذلك التقليد، لأنّ التقليد يعتبر مرتبه من مراتب المعرفه بالأحكام الإلهيه، فأنت تستطيع بواسطه التقليد فى المسأله

الشرعيه أن تحصل على العلم بالواجب الشرعى ولو تعبداً، أو تحصل على العلم بأنّ هذا الحكم حرام، فحينئذٍ فإنّ العلم بالأحكام لا دخل له بالأحكام نفسها لا بلحاظ الموضوعيه ولا بلحاظ المقدميه. إذن لا يمكن القول إنّ وجوب التقليد

الذى هو معرفه تعبديه للأحكام يعتبر مقدمه للواجبات والأحكام الإلهيه.

وبعبارة أخرى، أنّ وجوب التقليد لا مقدمه وجوديه للأحكام، لأنّ إتيان الأحكام بواسطه اجتهاد والاحتياط ممكن، ولا مقدمه وجوديه للأحكام، والدليل على أنّ وجوب التقليد ليس مقدمياً أنّ عمل التارك للاجتهاد والتقليد والتارك للاحتياط إذا طابق الواقع فهو صحيح، أى أنّ المكلف إذا لم يكن مجتهداً ولا مقلداً ولا يعمل بالاحتياط ولكنه أدى وجوب ردّ السلام لا عن تقليد ولا عن اجتهاد ولا عن احتياط، فإنّ عمله هذا مطابق للواقع وصحيح، لأنّه قد أتى بعين الواقع، فإذا كانت التقليد مقدمه للأحكام فيجب فى هذا المورد أن يقال بعدم الإتيان بذى المقدمه بدون الإتيان بالمقدمه، وعليه فلا يمكن القول بأنّ التقليد مقدمه لامتنال الظاهرى والإتيان بالواجبات والمحرمات الإلهيه.

ووجوب التقليد ليس وجوباً طريقياً أيضاً، فإنّ الوجوب الطريقي إنّما هو لتنجز

الواقع، وأمّا في مورد الأحكام الإلهية فهناك علم إجمالي بالتكليف المنجز يعنى أنّ كل إنسان يعلم علماً إجمالياً بقانون العبودية وأنّ الأحكام الإلزامية الإلهية في شريعة الإسلام ثابتة على ذمته، وهذا العلم الإجمالي للأحكام

منجز للأحكام الإلهية، والمنجز لا ينجز ثانياً، وعندما يكون هناك علم إجمالي بتكليف منجز للأحكام إذا لا وجه لكون وجوب التقليد وجوباً طريقياً لتنفيذ الأحكام الواقعية، فوجوب الاجتهاد ووجوب الاحتياط ليس وجوباً طريقياً بالبيان

الذى ذكرناه آنفاً، لأنّ الوجوب الطريقي إنّما هو من أجل تنفيذ الواقع، والمنجز للواقع إمّا أدله إثبات التكليف أو العلم الإجمالي بالتكليف لا أنّ المنجز للواقع هو الاجتهاد أو الوجوب الطريقي للاحتياط أو الوجوب الطريقي للتقليد.

ووجوب التقليد ليس وجوباً نفسياً أيضاً، كما أنّ وجوب الاجتهاد والاحتياط ليس وجوباً نفسياً، غاية ما هناك يمكن القول أنّ تعلم الأحكام الإلهية واجب على المكلف وتعلم الأحكام ليس واجبا بالوجوب النفسى، ونقرأ فى الروايات أنّه

يؤتى فى يوم القيامة بتارك الأحكام الإلهية ويسأل عن عمله: هل عملت؟ يعنى هل عملت بالأحكام الإلهية؟ لا أنّه يسأل منه: هل عملت؟ فإذا قيل إنّ وجوب تعلم الأحكام وجوب النفسى ينبغى السؤال عن التعلم للأحكام ويقال له: هل عملت، لا أنّه يسأل منه هل عملت؟ ثمّ عندما يجب هذا الشخص بأننى لم أكن أعلم، فحينئذ يسأل منه: هل تعلمت؟ وعلى هذا الأساس فإنّ وجوب التقليد لا

يكون وجوباً نفسياً.

قد يقال: إنّ وجوب التقليد نفسى تعبدى، أى أنّ التعبد الشرعى يقتضى وجود ملاك ومصالحه فى نفس التقليد، كما أنّ ذلك هو معنى الواجب النفسى، أى أنّ الواجب النفسى هو ذلك الواجب الذى يملك فى نفسه مصلحة وملاكاً لوجوده خلافاً للواجب الغيرى الذى لا يوجد فى ذاته ملاك ومصالحه بل المصلحة فى شىء آخر، ونحن أيضاً نقول هنا إنّ نفس التعبد بتقليد الغير فيه مصلحة وملاك وهذا هو الواجب النفسى.

الجواب: إنّ وجوب التقليد للعامى يعتبر عدلاً للاجتهاد والاحتياط، وعندما لا يكون وجوب الاجتهاد والاحتياط وجوباً نفسياً، فلا يكون أيضاً وجوب التقليد وجوباً نفسياً، وحينئذ يتعين أن يكون وجوب التقليد وجوباً تخييرياً عقلياً فى

مورد امتثال الحكم الإلهى حيث يوجد علم إجمالى لدى الإنسان بوجود أحكام إلهية وأنّ الخروج من عهده هذه الأحكام الإلهية واجب لأنّ اطاعه المولى واجبه عقلاً، والطريق للخروج من عهده امتثال الأحكام الإلهية، إمّا

بواسطة الاجتهاد أو بواسطة الاحتياط أو بواسطة التقليد.

هذا تمام الكلام فى مورد وجوب التقليد وأنه وجوب تخييرى عقلى، ونصل الآن إلى البحث فى بحث أدله جواز التقليد.

قال الله تبارك وتعالى «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُم

الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (١)

ص: ٢٢

١- سورة آل عمران، الآية ١٦٤.

أدله جواز التقليد من العقل والارتكاز الفطرى وسيره المتشرعه والسيره العقلائيه غير المردوعه ودليل الإنسداد والإجماع

الأدله اللبئيه والعقلية على جواز التقليد:

بعد أن تقدم الكلام فى معنى التقليد وأنه عبارته عن التبعيه للغير فى الفعل والقول، الفكر وبعد بيان كيفية جواز التقليد وأنه واجب تخيرى عقلى وعَدَل للاجتهاد والاحتياط، يدور البحث فى أدله جواز التقليد، وطبعا المقصود بالجواز هنا بالمعنى الأعم والذى يتجانس مع الوجوب التخييرى العقلى لا الجواز بالمعنى الأخص أى الاباحه فى مقابل الوجوب والاستحباب والكراهه والحرمة.

وقد استدل على جواز التقليد بالأدله اللفظيه والعقلية اللبئيه، وهذه الأدله على أربعة أقسام:

١ - حكم العقل بجواز التقليد.

٢ - الإجماع اللفظى والعملى للعلماء.

٣ - الدليل العقلى على جواز التقليد من أدله الإنسداد.

٤ - سيره العقلاء.

وأما الأدله اللفظيه على جواز التقليد فهى عبارته عن نحوين من الأدله وهما:

الكتاب والسنة.

ص: ٢٣

ومن جهة كفيه الدلالة، فالأدله اللفظيه على جواز التقليد تنقسم بدورها على أربعة أقسام:

١ - دلالة الكتاب والسنة على جواز التقليد بالعموم والاطلاق، فمن خلال عموم واطلاق آيات الكتاب الكريم وروايات السنة الشريفة يتم إثبات جواز التقليد.

٢ - الدلالة الخاصة للكتاب والسنة حيث يتم إثبات جواز التقليد من خلال أدله خاصة من الآيات والروايات الشريفة.

٣ - دلالة الكتاب والسنة بالمنطوق على جواز التقليد.

٤ - دلالة الكتاب والسنة بالمفهوم على جواز التقليد. وفي الحقيقة فإن مجموع الأدله اللفظيه والعقلية تصل إلى ثمانية أقسام في إثبات جواز التقليد.

والبحث فعلاً في الأدله العقلية ومنها:

أولاً: ما طرحه المرحوم الآخوند من الدليل الفطري والجبلي على جواز التقليد، فالإنسان يتحرك بدافع الهداية الإلهية الفطرية على مستوى البحث والسؤال عن الأمور التي لا يعلم من العالم بها، ويقول الآخوند: إن رفع اليد عن فطريه

جواز التقليد يستلزم أن لا يكون العامي قادراً على فهم جواز التقليد من أدله الكتاب والسنة مطلقاً يعني أعم من العامي المحض والذي له رائحة العلم، والتالي باطل، يعني عدم فهم المقلد لجواز التقليد، فالمقدم باطل أيضاً وهو عدم فطريه جواز التقليد.

والنتيجة: من هذا القياس الاستثنائي ثبت أن المقدم والتالي في هذا الدليل على جواز التقليد فطريان. أما كلام المرحوم الآخوند في هذا الصدد فهو قوله:

«ثم إنه لا يذهب عليك إن جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم، في الجملة يكون بديهياً جبلياً فطرياً، لا يحتاج إلى دليل وإلا لزم سد باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً لعجزه عن معرفه ما دلّ عليه كتاباً وسنة ولا يجوز تقليده فيه وإلا لدار وتسلسل بل هذه - فطريه جواز التقليد - هي العمده في الأدله» (١).

أما كفيه إثبات الآخوند لفطريه التقليد فهو أنه لو لم يكن جواز التقليد أمراً فطرياً وبديهياً فإن جواز التقليد للمقلد ممتنع ومحال وهذا التالي باطل، فالمقدم مثله، والنتيجة أن جواز التقليد من جملة الممكنات للمقلد بالفطره ولا من جملة الممتنعات والمحالات.

وعندما يكون إثبات جواز التقليد ممكناً للمقلد فلا بد أن يكون ذلك من خلال ثلاثه طرق:

الطريق الأول: للعامي لإثبات جواز التقليد أن يرجع المقلد إلى أدله الجواز فيثبت جواز التقليد من خلال الأدله اللفظيه والعقلية و هذا خلف، لأنه حسب

الفرض أنّ هذا الشخص عامى وعاجز عن الاستنباط وغير قادر على إثبات جواز التقليد من خلال الأدله وإلا إذا كان قادرا على إثبات جواز التقليد من الأدله اللفظيه والعقليه فهو مجتهد لا- مقلد، إذن فهذا الطريق للعامى والمقلد لإثبات جواز التقليد وهو الرجوع إلى الأدله اللفظيه والعقليه يستلزم الخلف وهو باطل.

الطريق الثانى: لإثبات جواز تقليد المقلد يتمّ بواسطه تقليده للمجتهد وبالتالي سيحصل على علم بجواز التقليد للغير حيث أثبت له ذلك الغير جواز التقليد، وحينئذٍ فلو كان جواز التقليد لهذا العامى من خلال فتوى ذلك المجتهد ويكون رجوعه إليه من خلال الأدله التى طرحها ذلك المجتهد فإنه

يستلزم الدور والمحال، لأنّ صحه جواز تقليد هذا المقلد

ثبتت من خلال استدلال ذلك المجتهد على جواز التقليد، فصحه جواز التقليد لذلك المجتهد والرجوع إليه متوقف على صحه جواز تقليد هذا المقلد، وهذا دورٌ محالٌ، وإذا كان جواز تقليد هذا المجتهد قد حصل عليه المقلد من مجتهد آخر

فينقل الكلام إلى صحه جواز تقليد ذلك المجتهد الآخر وما هو الدليل على أنّ فتواه بجواز التقليد صحيحه؟ فإذا رجعنا فى جواز تقليد هذا المقلد إلى المجتهد الأول فهو دور، وإذا رجعنا فى جواز التقليد إلى مجتهد آخر أى مجتهد ثالث، فننقل الكلام إلى صحه فتوى ذلك المجتهد وهكذا يتسلسل، وعليه فالطريق لإثبات جواز التقليد للمقلد لا يمكن عن طريق التقليد أيضا لأنه إما أن يستلزم الدور أو التسلسل وهو محال.

رجوع الجاهل إلى العالم فطرى:

الطريق الثالث هو المتعين، يقال بأنّ العلم بجواز التقليد للمقلد أمر فطرى، وإلا فإنّ طريق الاستدلال للعامى لإثبات جواز التقليد غير ممكن كما تقدّمت الإشارة إليه.

ولكن يرد على كلام المرحوم الآخوند إشكال، وهو أنّه ما مقصودكم من فطريه جواز التقليد؟ وقد قرأنا فى علم المنطق أنّ القضايا الفطريه عباره عن تلك القضايا التى قياساتها معها، يعنى أنّ القضيّه الفطريه تستبطن الدليل عليها وأنّ إثبات صحه القضيّه الفطريه لا يحتاج إلى استدلالٍ خارجى، كما فى المسأله المعروفه أنّ شروق الشمس دليل على الشمس، وعليه فالقضيّه الفطريه فى دائره

الفكر المنطقى هى القضيّه التى تستبطن دليلها معها ولا تحتاج لإثبات إلى دليل وبرهان من خارجها، من قبيل الأربعة زوج، فهذه من القضايا الفطريه ولا تحتاج إلى برهان وإثبات

خارجى لإثبات زوجيه الأربعة أو كاستحاله اجتماع النقيضين نفس تصورهما ملازم بالتصديق، لأنّ مقتضى كون القضيّه فطريه هو أن تكون قياساتها معها، مثلاً فى زوجيه الأبعه فإنّ الدليل على ذلك موجود فى داخل هذه القضيّه، والمقصود من أنّ

جواز التقليد أمر فطرى هو أنّ الدليل على جواز التقليد كامن فى داخل هذه القضية ولا تحتاج لإثباتها لدليل من خارجها.

ولكن هذا الكلام ليس له وجه لأنّ جواز التقليد ليس من قبيل ما يستبطن دليله معه ولا يحتاج لإثباته لأدله خارجيه حتى يقال إنّه من القضايا الفطريه، وإلاّ إذا كان جواز التقليد لا يحتاج إلى دليل خارجى فإنّه لا مجال لكل هذا الخلاف

بين الفقهاء فى جواز التقليد، فإنّ الأمر الفطرى لا- خلاف فيه ونحن نرى خلافا كبيرا فى جواز التقليد بين علماء الإماميه، فالإخباريون لا يرون جواز تقليد غير المعصوم.

ويقول الشهيد الأول رحمه الله فى كتاب الذكرى: إنّ أكثر الإماميه يقولون بجواز التقليد، ومفهومه أنّ الأقلية من الإماميه لا يقولون بجواز التقليد، إذن فجواز تقليد العامى للمجتهد أمر خلافى ويحتاج إلى استدلال لإثباته ولو

كان جواز التقليد أمرا فطريا وكان دليله معه مثل زوجيه الأربعة لم يكن ثمّة خلاف بين المثبتين لجواز التقليد والمنكرين له.

وهكذا نرى أنّ جواز التقليد ليس أمرا فطريا وجليا لأنّ أمر الفطرى والجبلى كامن فى نفس الإنسان بحيث تشتاق النفس للتوصل إلى الكمال والسير فى خط التكامل المعنوى كالإيمان بالله سبحانه وتعالى وكمعلم الوجدانى فى الفقيه وهذا المعنى من الحركة فى خط الكمال المعنوى لا يتيسر للإنسان بواسطة قبول قول الغير تعديدا، لأنّ التقليد ليس معرفه بالواقع حتى يحصل لدى الإنسان علم واقعى وكمال واقعى للنفس، لأنّ التقليد يحتمل فيه

أن يكون الحكم مخالفا للواقع، وفى مورد احتمال خلاف الواقع لا- يتحقق كمال للنفس وربّما يقع المقلد فى وادى الخطأ والاشتباه ولا يمكن للنفس أن تتحرك فى طريق الكمال بواسطة الخطأ والاشتباه.

إذن ففطريه جواز التقليد لا تنسجم مع اشتياق النفس للتوصل إلى الكمال، والنتيجه، أنّ التقليد لا هو أمر فطرى بديهى ولا هو أمر جبلى فيما يمثله من شوق للنفس فى التوصل إلى الكمال والحركة فى خط التكامل.

نعم، إذا قلنا بأنّ المراد من فطريه جواز التقليد هو الأمر الارتكازى العقلاى فلا يرد عليه الإشكال، فالعقلاء يستعملون مصطلح الأمر الفطرى فى الأمور المرتكزه فى أذهان العقلاء، وعليه ففى مورد التحير والجهل فإنّ

السؤال من الخبير ومن العالم يعدّ أمرا فطريا وارتكازيا لدى العقلاء، مثلا إذا كان الشخص جاهلا ومتحيرا فى معرفه الطريق ولا يعلم بالطريق الأقرب للوصول إلى مقصوده، فهنا يوجد ارتكاز نفسى يدفعه إلى السؤال من الشخص الذى

يعلم بالطريق الذى يوصله إلى مقصوده، وبهذا الارتكاز الفطرى يتحرك الجاهل لمعرفة الأمور من موقع السؤال من أهل خبره، وبهذا الارتكاز الفطرى يتحرك المريض على مستوى الرجوع إلى الطبيب لعلاج مرضه، وبهذا الارتكاز الفطرى والعقلاى يرجع

الناس فى مسائلهم إلى أهل خبره ويعملوا بقول الخبير، وهكذا الحال فى الشرعيات كما

تقرر الآيه الشريفه هذه الحقيقه: «فاسألوا أهل الذكّر إن كنتم لا تعلمون» (١).

وقوله تعالى: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...» (١).

إذن رجوع الجاهل إلى العالم أمر مرتكز في فطره العقلاء، ومراد المرحوم الآخوند في الجملة من فطره التقليد هو هذا الأمر الارتكازي العقلاني لا أن مراده من فطره التقليد بالمعنى المنطقي والذي كان محل تأمل وإشكال.

وهكذا يمكن القول أن جواز التقليد أمر جبلي يعني أن الإنسان مجبول على أن يعيش حياته بشكل إذا لم يعرف أمر من الأمور فإنه يراجع العالم به ويسأله عنه، إذن يمكن القول إن جواز التقليد أمر فطري ومرتكز ذهني وأن كل إنسان بالفطرة يتحرك على مستوى السؤال في الأمور التي يجهلها من الخير والعالم بهذه الأمور ليحصل على معرفه بها.

دليل الإنسداد على مشروعيه التقليد:

ومن جملة الأدلة على مشروعيه التقليد دليل الإنسداد، وهو: أن الإنسان له علم إجمالي بوجود أحكام إلزاميه إلهيه في الشريعة الإسلامية، ومن جهة أخرى فإنه يعلم أن هذه التكاليف لا يحق له إهمالها وتركها بل يعلم أنه يجب عليه

امتثال هذه التكاليف، وحينئذٍ الطريق لامتنال هذه التكاليف والخروج من عهدتها في عصر الغيبة إمّا بواسطة الاجتهاد أو الاحتياط، وطريق الامتنال الاجتهادي غير متيسر للعامي، وحينئذٍ يصل الدور إلى الامتنال الاحتياطي، ومعلوم أن الاحتياط في جميع الموارد إمّا أن يتسبب في الاخلال بنظام المعاش أو يتسبب في العسر والخرج على المكلف وهي

منفي في الشريعة.

وحينئذٍ فلو عمل العامي بمظنونات الأحكام وترك المشكوكات و الموهومات فإن ظنه غير معتبر شرعا لأن أدله حججه الظن لا تشمل ظن المقلد، وحينما تكون

جميع هذه الطرق موصله أمام العامي ولا- طريق له إلى امتثال التكاليف بواسطة الاجتهاد ولا- بالاحتياط ولا- بالعمل بظنه الشخصي، فحينذاك يرشده العقل بأن الشارع قد جعل له طريقا آخر غير هذه الطرق بحيث يكون أقرب إلى الواقع، والطريق الذي يبقى مفتوحا أمام هذا المكلف هو رأى العالم في مورد الأحكام، والشارع يقرر جواز رجوع هذا الشخص للعالم بالأحكام بطريق تعبدى للواقع وعليه ترتيب الأثر على فتواه لأنها طريق إلى الواقع، وعلى فرض وجود احتمال أن يكون العمل بالظن لهذا العامي حجة ومعتبر أو يحتمل أن العمل بفتوى الغير هو الحجة فيدور الأمر بين التعيين والتخير، بمعنى أن يكون مختيرا بين العمل بظنه أو العمل بفتوى الغير، والعمل بفتوى الغير يكون هو المتعين بمقتضى أصاله التعيين وترجح على الشق الأول.

وعلى هذا الأساس فدليل الإنسداد يثبت أن الطريق للعامي للخروج من عهدته التكليف الإلهي ليس هو الاجتهاد والاحتياط ولا العمل بظنه الشخصي فهذه

الطرق موصده أمامه، وحينئذٍ يحكم العقل أن رأى الغير والمجتهد يكون طريقاً شرعياً إلى الواقع، ومن هنا فإنّ دليل الإنسداد يدلّ على جواز التقليد.

ولكن يرد على هذا الاستدلال بعض الإشكالات:

نقد ومناقشه:

بعد القول بتماميه مقدمات الإنسداد يدور البحث في: هل أنّ نتيجة دليل الإنسداد الكشف أو الحكومه؟ وطبعاً فالكشف والحكومه كليهما من حكم العقل، غايه الأمر أنّ معنى الحكومه هو أنّه بعد تماميه مقدمات الإنسداد فالعقل

يقول: إننى أحكم بأنّ الظنّ حجّه عليك، لأنّه لا طريق لك للإتيان بالتكليف الإلهي سوى العمل بالظنّ فجميع الطرق مسدوده أمامك، وعندما تكون جميع الطرق لإمتثال التكليف الإلهي مسدوده فأنا أحكم بأنّ الظنّ من أى طريق حصل لك فهو حجّه عليك ويجب اتباعه.

أمّا معنى الكشف فهو أنّه بعد تماميه مقدمات الإنسداد فالعقل يقول: عندما تكون جميع الطرق مسدوده أمامك فى مقام امتثال التكليف الإلهي فأنا أكتشف بأنّ الشارع قد جعل الظنّ أو تقليد رأى الغير حجّه عليك وطريق شرعى إلى الواقع.

ونتيجه دليل الإنسداد هو تحصيل الحجّه الشرعيه، فالعقل يكشف من هذ الطريق الحجّه الشرعيه إلى الواقع، إذن فالبحث عن نتيجه دليل الإنسداد هل هى الحكومه أو الكشف؟

ثم نبحت أنّ العقل فى مقوله الإنسداد هل يكشف أنّ تقليد الغير واتباع رأيه طريق شرعى إلى الواقع، ولذلك يجوز التقليد بدليل الإنسداد؟ فالسؤال هو: ماهو المناط فى أنّ نتيجه دليل الإنسداد تكون على مستوى الكشف لا الحكومه حتى يمكننا القول بأنّ عقل العامى فى ظرف الإنسداد يكشف بأنّ الشارع جعل له تقليد رأى العالم حجّه وطريقاً إلى الواقع؟

بيان ذلك: إذا قلنا بعدم تماميه مقدمات دليل الإنسداد فلا يمكن الاستدلال بدليل الإنسداد حينئذٍ، فالمفروض أنّ مقدمات دليل الإنسداد تامه، وهى:

المقدّمه الأولى: إنّ الإنسان يعلم إجمالاً بوجود تكاليف إلهيه وأنّه ليس كالبهائم والحيوانات التى لا تكليف ولا مسؤوليه عليها، بل العقل يحكم بأنّ الإنسان مسؤول أمام المولى، إذن فهذه المقدّمه الأولى فى دليل الإنسداد وهى

أنّ الإنسان لديه علم إجمالى بالتكليف الإلهي.

المقدّمه الثانيه: إنّ باب العلم والعلمى بالتكاليف الواقعيه مسدود، يعنى أنّ الإمام المعصوم عليه السلام غير حاضر حتى يمكن السؤال منه عن الحكم الشرعى وتحصيل العلم بالواقع والتكليف الواقعى من كلامه، وكذلك باب العلمى مسدود، لأنّ أدله حجّيه الظنون الخاصه كمفهوم آيه النبأ أو الروايات أخرى أو سيره العقلاء غير تامه الدلاله لدى القائل بالانسداد، وبالتالي لا يمكن القول

بأنّ الظنّ الخاص حجّه عند الإسدادي.

المقدّمه الثالثه: لا يجوز اهمال التكاليف المعلومه إجمالاً وإنّ العمل بأصالة البراءه فى مورد الشك يستلزم الخروج من الدين، فأنا أشك مثلاً- أنّ هذا اللبن طاهر أو نجس، ففى هذا المورد أجرى أصالة البراءه، أى أصل عدم النجاسه، وأشك أيضاً بأنّ هذا القماش الذى اشتريته من صاحبه هل أنّ البائع دفع خمسه أم لا؟

فإذا كان قد دفع الخمس فالمعامله صحيحه فالأ فلا. وفى مورد الشك نجري أصالة البراءه، أى أنّ مقتضى الأصل الحليه، وهكذا نجري أصالة البراءه فى جميع موارد الشك وحينئذٍ يستلزم الخروج من الدين، بمعنى أنّه ليس أنّ جميع موارد الشكوك خاليه من التكليف الواقعي.

المقدّمه الرابعه: إنّ العمل بالاحتياط مخلّ بنظام المعاش بحيث إنّ الإنسان الذى يعمل بالاحتياط فى جميع المشكوكات تتعرض أموره فى الحياه إلى الخلل والحرّج،

مثلاً- لو شككت بأنّ هذا اللبن نجس أو طاهر فأنا أحتمل النجاسه فلا ينبغى شراؤه وتناوله، وأشك أنّ هذا الماء طاهر أم لا، فأحتمل نجاسته فلا ينبغى أن أشربه، وأشك أنّ هذا اللباس طاهر أم لا، وأحتمل النجاسه ولا ينبغى أن أصلى فيه وهكذا، فلو عمل المكلف فى جميع موارد الشك بالاحتياط فإنّه يستلزم العسر والحرّج وبالتالي يربك نظام المعاش والحياه، والشارع لا يرضى باخلال نظام

المعاش ولا يرضى بالتكليف الحرّجى فلم يجعل تكليفاً حرّجياً على المكلف.

المقدّمه الخامسه: إذا عمل المكلف بالموهومات والمشكوكات ولم يعمل بالمظنونات فهو ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً.

لابدّ أن تكون هذه المقدمات الخمسه تامه وكامله بحيث إنّّه إذا لم يتحقق أحدها أو كلها فإنّ دليل الإسداد لا يكون تاماً ولا يثبت المطلوب، مثلاً لو لم يكن العمل بالاحتياط حرّجياً للإنسان فهنا تكون إحدى مقدمات الإسداد وهى حرّجيه الاحتياط غير تامه، فحتى لو كانت المقدمات الأربعة الأخرى تامه ومتحققه إلا أنّ دليل الإسداد لا يكون تاماً ولا يثبت حجّيه الظن الإسدادي لأنّ العمل بالاحتياط لا يورث الحرّج والعسر على المكلف، وعلى أيه حال فبعد توفر مقدمات الإسداد الخمسه يحكم العقل بأنّ الشارع قد جعل الظن حجّه فى ظرف الإسداد، وحينئذٍ تكون هذه الحجّيه الإسدادية إمّا على الحكومه أو على الكشف، أى أنّ العقل يحكم بأنّ الظنّ هنا حجّه من باب الحكومه أو من باب الكشف.

فإذا كان الظنّ الإسدادي حجّه من باب الحكومه فهذا يعنى أنّ العقل يقول: أنا لا- علاقه لى بالشارع وهل جعل فى ظرف الإسداد طريقاً إلى الواقع أم لا؟

ولكننى أقول بأنّ الظنّ فى ظرف الإسداد يعمل عمل العلم فى ظرف الانفتاح، يعنى كما أنّ العلم حجّه فى حال انفتاح باب العلم للعالم، فى ظرف الإسداد يكون الظنّ حجّه على من تتوفر لديه مقدمات الإسداد.

وإذا كان الظن الإنسدادي حجّج من باب الكشف، فهذا يعني أنّ العقل يقول: عندما تكون جميع الطرق لامثال التكليف الإلهي والتوصل إلى الواقع مسدوده أمامك

فأنا أكتشف بأنّ الشارع قد جعل الظن في هذه الحال طريقا شرعيا إلى الواقع.

ص: ٢٩

وعندما يكون الظن الإنسدادي طريقاً شرعياً إلى الواقع فيجب ترتيب الأثر عليه و العمل به، وعلى هذا الأساس وفي صورته الكشف يحتاج دليل الإنسداد إلى مقدمه

سادسه مضافاً إلى المقدمات الخمسه، وهذه المقدمه السادسه هي: الإجماع، على أنّ الشارع في ظرف الإنسداد لا يرضا بالعمل بالاحتياط، وإلا إذا لم يكن هناك

إجماع على أن كان الشارع في حال توفر جميع مقدمات الإنسداد لا يرضا بالعمل بالاحتياط، فحينئذ يمكن القول بأن دليل الإنسداد يكشف عن جعل الشارع لحجيه

الظن الإنسدادي، وفي صورته أن تكون نتيجة دليل الإنسداد هي الكشف فذلك يعني توفر المقدمه السادسه، والإجماع على أنّ الشارع لا يرضا في ظرف الإنسداد بالعمل بالاحتياط، فحينئذ يمكن القول بأن دليل الإنسداد يفضي إلى الكشف وإلا فلو لم يتم الإجماع في هذه الحال فلا يمكن الكشف عن رأى الشارع في هذا المورد. لأنه في صورته أن يكون الاحتياط حرجياً أو مخالفاً بالنظام فإن

العقل يحكم بتنزل الطاعه والامثال من المرتبه القطعيه، أى العمل بالاحتياط، إلى المرتبه الظنيه وتحقيق الطاعه الظنيه، وبالتالي تكون نتيجة باب الإنسداد هي الحكومه لا الكشف.

إذا فلو لم تتوفر المقدمه السادسه وهي الإجماع على عدم رضا الشارع بالعمل بالاحتياط فإنّ نتيجة دليل الإنسداد تكون على مستوى الحكومه حيث يحكم العقل

بالامثال الظنى، ولكننا في هذه الصوره نقول إنّ عقل الشخص العامى كاشف عن أنّ الشارع جعل رأى المجتهد له طريقاً إلى الواقع، ومثل هذا الكشف لعقل العامى محال، غايه الأمر أنّ الامثال الظنى للعامى في ظرف الإنسداد يكون بحكم العقل، حيث يدور أمره بين أن يكون ظن العامى طريقاً إلى الواقع أو ظنّ المجتهد، ولا شك أنّ ظنّ المجتهد أقرب إلى الواقع لأنه من أهل الخبره والنظر، ولذلك يجوز التقليد بحكم العقل من باب الحكومه لا من باب الكشف.

وهذا هو الإشكال الأول ويتلخص بأنّه إذا كان الدليل العقلى على جواز التقليدهو دليل الإنسداد من باب الكشف فهو مورد إشكال وتأمل، ويمكن القول حينئذ أنّ الدليل على جواز التقليد في ظرف الإنسداد هو حكم العقل من باب الحكومه لا من باب الكشف.

ثانياً: على فرض تماميه مقدمات دليل الإنسداد و منها عدم إمكان الاحتياط، وإلا فلو كان الاحتياط ممكناً فلا تصل النوبه إلى تقليد الغير، ومجرد كون الاحتياط حرجياً للمكلف لا يعنى أنّ الاحتياط مرفوع عنه، فربّما يكون هذا الاحتياط مورد رضا الشارع حتى وإن استلزم الحرج والعسر على المكلف، فعلى هذا الأساس ينبغي نفى إمكان الاحتياط ونفى حرجيه الاحتياط حتى تتم مقدمات الإنسداد.

إن قلت: إنّ الآيه المباركه: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...» (1) تقرر أنّ الاحتياط الحرجى مرفوع عن المكلف.

الجواب: إنَّ عقل العامى لا يصل إلى هذه النتيجة وأنَّ الاحتياط الحرجى مرفوع عنه بآيه: ما جعل عليكم فى الدين من حرج، وما دام المقلدُّ ليس له دليل على رفع الاحتياط فلا تصل النوبه إلى حجّيه الظنّ وحجّيه رأى المجتهد، إذن فيجب

ص: ٣٠

١- سورة الحج، الآية ٧٨.

على العامى الرجوع إلى الغير لتشخيص موارد الاحتياط لا الرجوع إلى الغير للتقليد.

ثالثاً: إنّ حالات المكلف بالنسبة للاحتياط تختلف فيما بينها، فبعض المكلفين ربّما يكون الاحتياط حرجياً عليهم، ولكنّ الاحتياط بالنسبة لبعض آخر غير حرجي، فالشخص الذى لا يكون الاحتياط حرجياً بالنسبة له لا يجوز له التقليد بل يجب عليه العمل بالاحتياط.

النتيجة: إنّ الدليل العقلى فى باب الإنسداد لا يثبت جواز التقليد، وهذا الدليل غير شامل لجميع الموارد بل يختص بمن تتوفر لديه مقدّمات الإنسداد الخمسة أو الستة، وإلاّ فمن لم تتوفر لديه هذه المقدّمات ومنها الاحتياط فلا يتمّ دليل الإنسداد، فإذا لم يتمّ رفع الاحتياط الحرجي أو أمكن الاحتياط فإنّ مقدّمات الإنسداد لا تكون تامه لإثبات جواز التقليد، وعليه فإنّ دليل الإنسداد لا يصلح لإثبات جواز التقليد للمجتهد لا على مستوى الحكومه ولا على مستوى الكشف.

مشروعيه التقليد بدليل الإجماع:

الدليل الثالث، من الأدله العقليه على جواز التقليد، الإجماع، حيث ذكر المرحوم الشيخ الانصادى، أنّ العمده فى الدليل على جواز التقليد هو الإجماع، وفى مقابل الشيخ يرى الآخوند صاحب الكفايه أنّ مسأله جواز التقليد لا يوجد

فيها إجماع تعبدى كاشف عن قول المعصوم عليه السلام، لأنّ الإجماع إمّا محصل أو منقول، وفى مورد جواز التقليد لا يمكن تحصيل الإجماع المحصل، وذلك لأنّ العقل يحكم بجواز التقليد من موقع كونه أمراً فطرياً وجلياً فالشخص الجاهل يتحرك بفطرته نحو السؤال من العالم، وأمّا الإجماع المنقول فمع أنّه بنفسه غير حجّه، ففى مسأله جواز التقليد يكون بطريق أولى غير حجّه، لأنّه ليس لدينا

دليل وجدانى على حجّيه الإجماع ولا دليل تعبدى على حجّيه الإجماع المنقول، أمّا عدم الدليل الوجدانى فواضح، فنحن لا نملك علماً وجدانياً بحجّيه الإجماع المنقول، وكذلك لا يوجد لدينا دليل تعبدى على حجّيه الإجماع المنقول، لأنّ الإجماع أمر حدسى حيث يتمّ حدس وجود قول الإمام بين المجمعين، وأدله خبر الواحد لا تشمل الإجماع المنقول والإخبار عن الحدس، لأنّ أدله حجّيه خبر

الواحد كمفهوم آيه النبأ أو سيره العقلاء أو الأخبار والروايات الأخرى تقرّر حجّيه الإخبار عن الحدس وأنّ الراوى ينقل هذه الروايه عن الإمام المعصوم عليه السلام عن حدس لا عن حدس، فأدله حجّيه خبر الواحد لا تشمل الإخبار عن

الإجماع المنقول وأنّ قول الإمام موجود حدسا من بين المجمعين، فنحن لا نملك دليلاً تعبدياً على حجّيه الإجماع المنقول.

ثم نقول: ما المراد من الإجماع المنقول، هل أنّ الناقل سبب أو مسبب؟ والمسبب هنا قول المعصوم، والسبب يعنى الشىء الذى صار

منشأ للحدس بأن قول المعصوم موجود بين المجمعين، والمراد من وجود قول المعصوم لا يعنى الحدس بمعنى التخيل والتوهم بأن تتخيل وجود المعصوم بين المجمعين بل المراد من حدس قول المعصوم الاطمئنان واليقين بوجود قول المعصوم بين المجمعين.

وهناك خلاف فى آراء الفقهاء فى سبب الإجماع، مثلاً الشيخ الطوسى رحمه الله يرى أنّ سبب الإجماع حدس قول الإمام فى حال اتفاق أهل عصر واحد، فلو أنّ جميع

العلماء المعاصرين والموجودين فى عصر واحد اتفقوا على مسأله معينه فهذا يكفى لانعقاد الإجماع وكاشف عن قول المعصوم، ومبنى المرحوم الشيخ فى مورد حجيه الإجماع وفى مورد الملازمه بين السبب وهو نقل الإجماع والمسبب وهو الكاشفيه عن قول المعصوم، هى قاعده اللطف، وذلك بأن يقال بأن مقتضى اللطف الإلهى هدايه الناس إلى الواقع وإلى الصراط المستقيم، فإذا كان المجمعين فى مورد معين على خلاف الواقع وعلى خلاف رأى المعصوم، فمقتضى اللطف الإلهى والهدايه الإلهيه أن يرسل الله تعالى الإمام لي طرح رأيه خلافا للمجمعين فى

تلك المسأله حتى لا يقع الناس فى ضلاله ومخالفه للواقع، فعندما لا يكون هناك إلقاء للخلاف بين المجمعين فى مسأله معينه فهذا الإجماع يكشف عن قول

المعصوم بمقتضى قاعده اللطف، وإلا إذا لم يكن الإمام راضيا بهذا الإجماع، ولم يكن الإجماع كاشفا عن قول المعصوم فيجب أن يكون الإمام بين المجمعين

ويعلن عن رأيه المخالف حتى لا يتم الإجماع ولا يتلى الناس بمخالفه الواقع ويتورطون فى وادى الضلاله والانحراف.

حجيه الإجماع على قاعده اللطف:

أمّا إثبات حجيه الإجماع على قاعده اللطف فقد أوردوا عليها إشكالات مذكوره فى مباحث علم الأصول ولكن نكتفى هنا بالإشاره إلى نقطتين:

الأولى: إنّ مقتضى قاعده اللطف وجود أصل الهدايه الإلهيه، فإنّ الله تبارك وتعالى قد أرسل الرسل وأنزل معهم الكتاب لهدايه المجتمع البشرى، وهذه الهدايه الإلهيه متحققه بضروره الأديان والبرهان لجميع الجن والإنسان وكما

تصرح الآيه الكريمه: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» (١).

«رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (٢).

وعندما يكون أصل بيان التكليف وأصل الهدايه الإلهيه والطريق إلى الصراط المستقيم مبينا من قبيل الله تعالى للناس، ولكن الناس بسبب تساهلهم وتكاسلهم لم يتحركوا نحو معرفه الطريق المستقيم والحجّه الإلهيه، فإنّ قاعده اللطف لا تشمل هذا المورد، بحيث يقال بأنه ينبغى على الإمام المعصوم والخليفه الإلهى أن يأتى إلى المجمعين ويلقى بينهم الشبهه والخلاف، لأنّ

المانع من وصول الحجّ الإلهيّه وحركه الناس في الصراط المستقيم الواقعي يعود للناس أنفسهم لا إلى شيء آخر وإلا فأصل الهدايه الإلهيّه متوفره من قبيل الله تعالى للناس عقلاً وشرعاً لكن

ص: ٣٢

١- سورة الحديد، الآية ٢٥.

٢- سورة النساء، الآية ١٦٥.

تساهلهم وتكاسلهم ووجود بعض العوارض والحالات الأخرى منعت من وصول الحجّة الإلهيّة إليهم، فينبغي أن يتحركوا بأنفسهم لرفع هذا المانع.

الثانية: إنّ الله تعالى بين الصراط المستقيم الواقعي والأحكام الإلهيّة لكل الناس، ولكنّ ظلم الظالمين حال دون وصول الناس إلى الأحكام الإلهيّة وإلى الإمام المعصوم عليه السلام، وحينئذٍ فلا تقتضى قاعده اللطف أن يأتي الإمام مرّه أخرى لإلقاء الشبهه أو أن يكون النبي أو الوصي مكلفًا ببيان الحكم الواقعي للناس مرّه ثانية، فالحكم الواقعي الإلهي قد تمّ بيانه وإبلاغه للناس جميعًا ولكنّ ظلم الظالمين أدى إلى اخفائه، فيجب على الناس أن يتحركوا لرفع ذلك الظلم وإزاله ذلك الجور ليصلوا إلى طريق الهداية.

النتيجة: إنّ الإجماع المنقول يمكن أن يكون ناقلًا للسبب وقد تقدّم أنّ آراء الفقهاء مختلفه في هذه المسأله، حيث ذهب الشيخ الطوسي رحمه الله بالنسبه لنقل الإجماع إنّ اتفاق علماء وفقهاء عصر واحد يكفي في المقام.

ولكن ذهب آخرون إلى أنّ السبب للحدس بوجود قول المعصوم يستدعى وجود اتفاق جميع العلماء في جميع الأعصار منذ عصر الإمام على عليه السلام إلى يومنا

هذا على هذا الحكم، فإذا اتفق جميع الفقهاء في جميع العصور على حكم شرعي في مسأله معينه فإنّ مثل هذا الإجماع كاشف عن قول المعصوم و يحصل من هذا

الإجماع القطع بالحكم الشرعي من خلال القطع بالملازمه بين الإجماع وقول المعصوم لأنّ علماء وفقهاء الإماميه عدول ويتحركون في خط التدوين والاحتياط في مسائل الدين، ولا يحتمل في حقهم الكذب عمدا في تلك المسأله، ولهذا فإذا أجمع هؤلاء الفقهاء على حكم شرعي معين وبالإجماع فإنّ هذا الإجماع والاتفاق يكشف تعبدا عن قول المعصوم عليه السلام.

إذن فالإجماع دليل تعبدي وكاشف عن قول المعصوم، فهو إجماع تعبدي لا إجماع مدركي ومعنى ذلك أنّ الفقهاء بشكل عام متدينون محتاطون وعدول، فإذا اتفقوا

في مسأله معينه على التعبد بالحكم الشرعي فإنّ إجماعهم هذا يلازم ويكشف عن قول المعصوم عليه السلام.

نقل السبب والمسبب:

كان البحث في الإجماع المنقول على جواز تقليد الجاهل للعالم حيث ذكرنا في الجمله تعريف الإجماع والوجه لحجّيه الإجماع التعبدي، غايه الأمر أنّ أساس الخلاف في الإجماع المنقول هو أنّ الإجماع هل هو ناقل للسبب أو ناقل للمسبب (أى قول الإمام)، فإذا كان نقل الإجماع للمسبب، ففي نظر الشيخ الإنصاري أنّ هذا الإجماع حدسي، حيث إنّ الناقل يحدس وجود قول الإمام بين أقوال المجمعين،

وأدله خبر الواحد لا تشمل الإجماع الحدسي لأنّ أدله حجّيه خبر الواحد من الآيات والروايات وسيره العقلاء تثبت حجّيه خبر الواحد إذا كان عن حس لا

حجّيه خبر الواحد عن حدس، والناقلين للإجماع يحدسون وجود قول الإمام ضمن المجمعين، وعلى هذا الأساس فإنّ نقل الإجماع من حيث هو نقل المسبب (قول المعصوم) لا تشمله أدله خبر الواحد.

وأما إذا كان نقل الإجماع على مستوى السبب لا المسبب، مثلاً ينقل الفقهاء أوفقيه معين اتفاق أهل العصر في مسأله معينه من قبيل جواز تقليد العامي للجاهل كتعبير المحقق الأول في هذا المورد، ففي هذه الصوره فإنّ هذا النقل يكون من قبيل أنّ الناقل للإجماع قد فحص وبحث

أقوال أهل عصره وحصل على الإجماع في هذه المسأله، ولذلك فإنّ مثل هذا الإجماع معتبر، وأما قول المرحوم الشيخ رحمه الله في مورد جواز التقليد واستناده في قوله هذا إلى الإجماع فإنّ لم يستدل على جواز التقليد بالآيات

والروايات وسيره العقلاء بل استدل بالإجماع بلحاظ وجود خصوصيات ونقاط قوه في عمل الإجماع وكلمات الفقهاء والأصحاب في مورد نقل الإجماع على مسأله جواز التقليد بهذه الصوره:

١ - يقول الشهيد الأول رحمه الله في كتابه «الذكرى»: إنّ إجماع الخلف عن السلف قام على التبعيه للعالم، وهذا الإجماع المنقول عن سبب حيث نقله السلف والخلف، والنتيجه أنّه لو قام إجماع في مسأله معينه فمثل هذا الإجماع يلازم وجود المسبب وهو قول المعصوم.

٢ - قول العلّامة رحمه الله في «نهاية الأحكام»: بجواز التقليد في الأحكام، وهذا يعنى أنّ نقله هذا من حيث السبب يرتبط بجميع الأعصار لا بعصر واحد ولا

يختص بعصر دون عصر ولا طائفه دون طائفه، فنقل هذا الإجماع يتصل من زمان الأئمّه عليهم السلام إلى زمان العلّامة رحمه الله نفسه.

٣ - يقول المحقق رحمه الله في كتاب «المعارج»^(١): إنّ الإجماع قام على جواز التقليد: «المسأله الأولى: يجوز للعامي العمل بفتوى العالم بالأحكام الشرعيه».

٤ - وأهم دليل في المقام هو ما ذكره الشيخ الطوسي رحمه الله في كتاب «عدّه الأصول»^(٢) والسيد المرتضى رحمه الله في «الذريعه»^(٣)، فالشيخ الطوسي رحمه الله قال في مورد تحقق الإجماع إنّ اتفاق أهل عصر واحد، وقد تقدّمت الإشارة إلى أنّ مبنى الشيخ الطوسي في حجّيه الإجماع يقوم على أساس قاعده اللطف، ولذلك فإنّ إجماع

ص: ٣٤

١- المعارج، ص ٩٧.

٢- عدّه الأصول، ص ١١٩.

٣- الذريعه، ج ٢، ص ٧٩.

واتفاق أهل عصر واحد يكفي لإثبات صحه الإجماع ولا يضّرّ باعتباره مخالفه السلف والخلف لأنه لو كان الإجماع غير معتبر وعلى خلاف الواقع ولو في عصر واحد فيجب على الإمام إلقاء الخلاف بين رأى المجمعين حتى لا يتبلى الناس بارتكاب خلاف الواقع ولا- يعيشوا حاله الضلاله، وعندما لا يكون بين المجمعين ولو في عصر واحد خلاف فى الرأى فهذا يكشف عن اعتبار الإجماع وحجيته وكاشف عن قول المعصوم فى المسأله وذلك من باب قاعده اللطف.

لكنّ الشيخ الطوسى مع أنّه يرى كفايه اتفاق إجماع أهل عصر واحد فى مسأله معينه ولكنّه فى مقام جواز التقليد يذكر كلاماً آخر يدلّ على وحده عموم الطائفه من عصر الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى يومنا هذا وأنّهم كانوا يرجعون إلى علمائهم، أو أنّ الناس كانوا يرجعون فى مسائلهم الشرعيه إلى علمائهم على إمتداد العصور.

٥ - ونقل السيد المرتضى فى كتاب «الذريعه» قوله: والذى يدلّ على حسن تقليد العامى للمفتى أنّه لا خلاف بين الأئمّه قديماً وحديثاً فى وجوب رجوع العامى إلى

المفتى.

النتيجه فى مسأله الإجماع وجود اتفاق تام بين جميع علماء الطائفه والأئمّه الإسلاميه على هذه المسأله، بمعنى أنّه عندما يكون هناك إجماع فى عصر الإمام

أمير المؤمنين عليه السلام على مسأله خلافته فمثل هذا الإجماع كاشف بالقدر المتيقن عن رضا المعصوم فى المسأله.

إذن العمده فى جواز التقليد الإجماع، وطبعاً تقدم كلام المرحوم الآخوند فى كبرى هذه المسأله فى مسأله الإجماع، وهو أنّ الإجماع المنقول غير حجّيه، وأنّه لا دليل علمى وجدانى لدينا على حجّيه الإجماع المنقول ولا دليل

تعبدى على ذلك، ولكنّه فى مقام جواز التقليد وبلحاظ خصوصيات الإجماع وتبعيه الأئمّه المتشرعه خلفاً عن سلف لا يمكن القول بأنّ مثل هذا الإجماع غير معتبر وغير مقبول، إذن على أساس القضيّه الموجهه الجزئيه فى الجمله تكون حجّيه الإجماع تامه فى المقام فيما لو كان جواز التقليد على مستوى السبب مثل هذا الإجماع كما أشرنا إليه وبسبب كونه مورد قبول جميع الأئمّه وفى كل عصر وزمان

منذ عصر الأئمّه ولحد الآن، فمثل هذا الإجماع فى المسأله قطعاً يثبت نظر الإمام المعصوم عليه السلام وروايته عن هذا الحكم فى تلك المسأله، وعلى هذا الأساس فإنّ نظريه الشيخ الإنصارى رحمه الله فى المقام فى تمسكه بنظريه جواز التقليد بالإجماع قوى، سواءً بلحاظ الإجماع القولى أو بالإجماع العملى وكذلك بلحاظ إجماع سيره المتشرعه فى هذه المسأله، ولذلك نرى أنّ الأصحاب ادعوا

الإجماع قولاً وعملاً فى هذه المسأله، وكذلك فى مقام عمل سيره المتشرعه بمثل هذا الإجماع، ولهذا فإنّ هذا الإجماع اللفظى وإجماع المتشرعه فى مسأله جواز

تقليد العالم كاشف عن رضا الإمام المعصوم عليه السلام بالبيان المتقدم في مورد وجه حجّيه الإجماع التعبدى.

سيره العقلاء لإثبات مشروعيه التقليد:

الدليل الرابع، من الأدله العقلية على جواز التقليد، سيره العقلاء. حيث إنّ العقلاء يتحركون في حياتهم ومن خلال الارتكاز الذهني في الرجوع إلى العالم عند جهلهم بالمسألة. ومن جملة هذه الموارد الجهل بالمسائل

ص: ٣٥

الشرعيه حيث قامت سيره العقلاء ذلك، فأصل السيره في مسأله الرجوع الجاهل إلى أهل الخبره غير قابله للانكار، بل إنَّها قويه إلى درجه أنَّ المرحوم الآخوند يعتبر أن رجوع الجاهل إلى العالم وجواز تقليد العامي للعالم أمرا

فطريا، وتقدّم معنى فطريه التقليد وأنّه ليس من باب الفطره بالمعنى العقلي والفلسفي، بل إنَّ فطريه جواز التقليد بالمعنى العقلاني والارتكازي وأنَّ هذه السيره العقلانيه موجوده وجاريه بين الناس حيث يعملون على طبقها في مورد أصاله الصحه وفي مورد قاعده اليد حيث تكون اليد إماره على الملكيه وكذلك في مورد العمل بخبر الثقه و...

غايه الأمر أنَّ قوه السيره في هذه الموارد تختلف في درجتها، مثلاً إذا أراد شخص شراء قماش من يد البزاز في السوق فإنَّ سيره العقلاء تقرر أن هذا القماش ملك للبزاز وأنَّ المعامله هذه صحيحه بالرغم من وجود احتمال أن يكون هذا القماش مسروق أو وضع أمانه بيد البزاز، ومع وجود هذا الاحتمال فإنَّ العقلاء لا يعتنون به في هذا المورد ويعملون وفقا للأمر الارتكازي في سيرتهم وتعاملهم على أساس أن هذا المال ملك للبزاز ويصح شراؤه منه، ولكن إذا أخبر ثقّه أن زيد جاء إلى مدينه قم أو أخبر بوقوع حادثه معينه، ففي مورد العمل بخبر الثقه فإنَّ فطره العقلاء وسيرتهم العمليه لا تقوم على أساس أن هذا الخبر كذب وأنّه خلاف الواقع في بدايه الأمر، فبمجرّد أن يخبر الثقه بوقوع حادثه معينه فإنَّهم يرتّبون الأثر على هذا الخبر ويستقبلون هذا الخبر ويتحركون على مستوى العمل به، إذن فهنا نرى أن العمل بخبر الثقه في سيره العقلاء أكثر من عملهم بأن اليد إماره على الملكيه.

نعم في المرحله اللاحقه وبعد التأمل في احتمال أن يكون خبر الثقه مخالف للواقع ربّما يكون هذا الخبر كاذبا، ولكن في البدايه لا يظهر مثل هذا الاحتمال في الارتكاز العقلاني، وكذلك بالنسبه لسيره العقلاء في مورد صحه عمل الغير، فلو أن شخصا أقدم على عقد معامله أو قام بعمل عبادي فإنَّ سيره العقلاء تقرر صحه هذه المعامله أو هذا العمل العبادي.

النتيجه: أنَّ سيره العقلاء تقوم على أساس اعتماد عمل الغير وترتيب الأثر عليه وبالنسبه لجواز تقليد العامي للعالم فأصل تحقق السيره غير قابل للإنكار رغم أن السيد المرتضى لا يرى حجّيه خبر الواحد، ولكنّه يقبل بسيره العقلاء في مورد رجوع الجاهل إلى العالم، ومع ذلك فإنّه يورد إشكالات عديده على الاستدلال بالسيره لإثبات جواز التقليد.

عدم الردع عن السيره:

أولاً: إنَّ حجّيه السيره ليست مطلقه ولا تشمل مورد الظن على خلاف رأى المجتهد، بمعنى أن المقلّد إذا كان لديه ظن بالمسأله على خلاف رأى المجتهد، ففي هذا المورد لا تشمل سيره العقلاء، لأنَّ سيره العقلاء ليست دليلاً لفظيا حتى يمكن التمسك باطلاقها في مورد الشك بل هي دليل اللبي، والقدر المتيقن منه أن لا يكون للمقلّد ظن على خلاف رأى المجتهد وفتواه.

ثانياً: إنَّ سيره العقلاء بحاجه لإمضاء الشارع، فلو قامت سيره العقلاء في مورد

معين ولم يكتشف من ذلك الحكم الشرعى فى المسأله فهذه السيره ليست بحجّه، والفرق بين سيره المتشرعه وسيره العقلاء هو أنّ سيره المتشرعه لا تحتاج لإمضاء الشارع فى مقام العمل، مثلاً إذا قامت سيره المتشرعه على أنّ عمل أتباع كل دين ومذهب فيما يخص المسائل الدينيه له جذور شرعيه وأنّ العمل بتلك المسأله مستوحى من الشارع نفسه، فعندما يكون العمل بنفسه مستوحى من الشارع فلا يحتاج إلى إمضاء الشارع، مثلاً بالنسبه للمسلمين هل يجب فى صومهم قصد القربه وأنّ الصوم له بُعد عبادى أو أنّ الصوم واجب توصلى وليس أمراً عبادياً ولا يحتاج بالتالى إلى قصد القربه؟ ففى هذه المورد قامت سيره المتشرعه على أنّ الصوم أمر عبادى، بمعنى أنّ المتدينين من الخلف إلى السلف، كانوا يرون أنّ أمر عبادى وتجب فيه نيّه القربه، وهذه السيره للمتشرعه كاشفه عن أنّ هذه الرؤيه مستوحاه من الشارع، ومن هنا فإنّ سيره المتشرعه فى الإتيان بالصوم بقصد الأمر العبادى الذى يحتاج إلى قصد القربه، وأنّ هذا المعنى ينطلق من الشارع نفسه، ولذلك لا تحتاج هذه السيره لإمضاء الشارع.

وهذا خلافاً لسيره العقلاء فتاره نبحت فى سيره العقلاء بما هم عقلاء فلا يحتاج إلى إمضاء الشارع أيضاً، وتاره أخرى يكون البحث عن سيره العقلاء من موقع العمل بها وبلحاظ أنّها دليل شرعى وحجّه شرعيه فى المسأله، ففى هذه

الصوره تحتاج سيره العقلاء لإمضاء الشارع وتأيينه، وإذا لم يقدّم دليل على إمضاء الشارع لهذه السيره العقلانيه فليس لها اعتبار شرعى، وحينئذٍ ومع وجود الخلاف فى مورد جواز التقليد حيث نرى أنّ بعض علماء الإماميه كالإخباريين

يرون عدم جواز تقليد غير المعصوم كما ذكره الشهيد رحمه الله فى كتابه «الذكري» وأنّ أكثر الإماميه يرون جواز تقليد المجتهد، ومفهوم هذا الكلام أنّ غير الأكثر من هؤلاء الفقهاء يرون عدم جواز التقليد، ومع وجود هذا الخلاف

فى هذه المسأله فكيف يمكن العلم بأنّ الشارع فى هذا المورد لم يردع عن سيره العقلاء فى جواز التقليد وأنّ الشارع أمضى هذه السيره؟ فهذه الأمر يحتاج إلى إثبات.

ثالثاً: الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ تدلّ على منع اتباع الغير ومنع قبول الظنّ الحاصل من قول الغير، فعليه لا يمكن الاستدلال بسيره العقلاء على جواز التقليد، لأنّ الاستدلال بهذه السيره إنّما يكون له وجه فيما إذا لم تكن للآيات الناهيه عن العمل بالظنّ صلاحيه الردع عن هذه السيره، ولكن هل أنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ تصلح كرادع عن جواز التقليد أم لا تصلح؟

فهذه من شأن المجتهد ولا يرتبط بالمقلّد. فالمقلّد من هذه الجهه لا يعلم أنّ الشارع هل ردع عن سيره العقلاء فى جواز التقليد أم لم يردع، لأنّه لا يحتمل أساساً وجود ردع عن السيره لعدم التفاته لهذه المسأله، فكيف يمكنه التحقيق فى الدليل الامضائى للشارع على وجود الردع أو عدم الردع عن السيره. إذن ففى هذا المورد مادام لم يثبت للمقلّد إمضاء الشرع لسيره العقلاء فإنّه لا يستطيع إثبات جواز التقليد بسيره العقلاء.

رابعاً: إنّ ما لا يكون قابلاً للردع الشرعى هو العلم الفلسفى والقطعى، بمعنى أنّ الشخص إذا كان له علم وجدانى وقطعى بالمسأله فالعلم حجيه بذاته وغير

قابل لردع الشارع لأنّه يستلزم الدور أو يستلزم التناقض وهو محال، ولذلك فعندما نعتقد بأنّ قول المعصوم حجّج، لأنّ قول المعصوم يمثّل عين الواقع، أى أنّه علم بالواقع، والعلم حجّيته ذاتيه، ولذلك يكون حجّجه، أمّا قول غير المعصوم فمقترن باحتمال خلاف الواقع ومع هذا الاحتمال فإنّه قابل لردع الشارع، ولاسيما فى جواز التقليد التى هى مسأله خلافيه، حيث نرى أنّ فقهاء الإماميه من الإخباريين والأصوليين لديهم إشكالات على هذه المسأله، ويتفق هؤلاء الفقهاء بالإجماع على عدم جواز التقليد مع وجود إمكانيه الاجتهاد والاحتياط فى الأحكام الشرعيه.

وعليه فكيف يستدل بالسيره على جواز التقليد فى الأحكام الشرعيه؟ إذن فسيره العقلاء بالذات وكذلك خبر الثقة قابلان لردع الشارع وأنّ حجّجه كل منهما بحاجة لإمضاء الشارع.

خامسا: بالنسبه لروايات الاقرار فيما إذا أقرّ الشخص على نفسه فمثل هذا الإخبار يعتبر من جمله خبر الثقة ومورد قبول العقلاء والفقهاء ببيان: أنّ إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ، أى أنّه لا يوجد أحد من العقلاء يقرّ كاذبا بما يؤدى الضرر على نفسه، فمثل هذا الإقرار يعتبر من خبر الثقة وهو حجّجه عند العقلاء ونافذ، ولكنّ الشارع المقدّس فى كثير من الموارد ردع عن هذا الإقرار ولم يقبل به فى المرتبه الأولى والثانيه والثالثه، مثلاً إذا أقرّ الشخص على

نفسه بارتكاب الزنا، فالشارع لا يقبل منه هذا الإقرار فى المرتبه الأولى ويردع عنه وكذلك فى الثانيه والثالثه، إلى أن يصل إلى المرتبه الرابعه فحينئذ يقبل الشارع بهذا الإقرار، فالإقرار يوجب العلم العادى للإنسان ومع

ذلك ففى هذا المورد نرى أنّ الشارع قد ردع مثل هذا الإخبار والإعتراف والإقرار، وحينئذ تكون سيره العقلاء فى مثل هذا المورد ومع وجود العلم العادى قابله لردع الشارع، وإذا كانت سيره العقلاء قابله للردع فإنّ اعتبارها وحجّيتها فى مسأله جواز التقليد تحتاج لامضاء الشارع وإلاّ فليس

لسيره العقلاء أثر شرعا.

سادسا: هناك روايات ترد على أدله جواز التقليد، ومع وجود هذه الروايات المعارضه لأدله جواز التقليد، فكيف يمكن التمسك بسيره العقلاء على جواز تقليد العامى للعالم؟

الحاصل: البحث فى الدليل العقلى الرابع حيث استدل بسيره العقلاء، وقد ذكرنا عدّه إشكالات على هذه السيره وأنّها بالذات قابله لردع الشارع، فإذا لم يكن هناك دليل على إمضاء الشارع لها فهى غير حجّجه.

الجواب: أمّا الآيات الناهيه عن اتباع الظنّ فلا تصلح للردع عن سيره العقلاء، وقد ذكرت هذه المسأله فى علم الأصول فى بحث حجّيه خبر الواحد ولا نجد حاجه لتكرارها، ومن جمله ذلك أنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ ليست لها صلاحيه

الردع عن الظنّ الحاصل من سيره العقلاء والظنّ الحاصل من الظواهر والظنّ الحاصل من خبر الثقة، لأنّ هذه الآيات تردع عن الظنّ فى مورد اصول الدين والمسائل الاعتقاديه من قبيل التوحيد والنبوه والإمامه، والظنّ فى هذه

الموارد غير كافٍ، وعليه فإنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ من قبيل: «إنّ

الظَّنَّ لَا يُعْنَى مِنْ الْحَقِّ شَيْئًا...»(١). تنهى عن الاعتقاد بأصول الدين من موقعاظنّ وتنهى عن المعرفة الضنيّة بأصول الدين وأنها غير كافية في المقام لأنّ أصول الدين تستدعى الجزم القلبي واليقين الاعتقادي، ومعلوم أنّ الظنّ لا- يورث الإنسان الجزم الاعتقادي والقلبي.

وأما في مورد فروع الدين فهذه الآيه لا تدلّ على عدم حجّيه الظنّ في فروع الدين، ولكن يمكن القول: إنّ جواز العمل بالظنّ مخالف لإطلاق الآيه الشريفه، لأنّ ظاهر هذه الآيه النهى عن العمل بالظنّ مطلقا سواءً في أصول الدين أو في فروع الدين.

وعليه فالحق في المقام أنّ أصل تحقق السيره العقلانيه تام في المسأله وأنّ هناك أمر ارتكازي وفطري لدى العقلاء في رجوع الجاهل إلى أهل الخبره في المسائل المشكوكه، غايه الأمر الإشكال في اطلاق السيره فهل

الرجوع إلى هذه السيره مطلق بحيث يشمل حتى في مورد أن يكون للمقلّد ظنّ شخصي على خلاف رأى المجتهد، أو لا يوجد مثل هذا الاطلاق لهذه السيره، حيث إنّ السيره العقلانيه دليل لبي ولا لفظي.

والدليل اللبي، على حدّ تعبير أهل الفنّ، لا اطلاق له ولا عموم وبالتالي فلا يمكن التمسك باطلاقه وعمومه في مورد الشك، بل في مورد الشك يتمّ التمسك

بالقدر المتيقن إذا كان الدليل لبيّا، وعليه فإنّ القدر المتيقن من السيره ومن جواز التمسك بها هو جواز التقليد في مورد لا يكون للمقلّد ظنّ بالخلاف، وإلاّ فإنّ كان للمقلّد ظنّ على خلاف رأى المجتهد ففي هذا المورد لا يجوز

التمسك بالسيره لإثبات جواز التقليد.

إلاّ- أن يقال إنّ السيره تعتبر طريقا عقلاييا نوعيا للتوصل للواقع لا- أنّها طريق شخصي، وفي مورد اعتبار الطريق العقلائي فإنّ العقلاء نوعا يعملون بقول الخبير وبقول العالم حتى في المورد الجزئيّه التي يكون فيها ظنّ شخصي على

خلاف رأى العالم وقول العالم، فالعقلاء لا يعتمدون على ذلك الظنّ الشخصي.

ونظير ذلك حجّيه الظنّ الحاصل من الظواهر والظنّ الحاصل من خبر الواحد، فالظنّ الحاصل من خبر الواحد حجّه نوعا أي حتى في مورد وجود ظنّ على خلاف حجّيه خبر

الثقه فإنّ العقلاء لا- يهتمون بمثل هذه الظنّ الشخصي ولا يؤثر ذلك في حجّيه الظنّ نوعا، ولكن هذا الكلام غير تام لأنّه في مورد خبر الواحد وفي مورد الظنّ الحاصل من الظواهر فإنّ مثل هذا الظنّ حاصل من الأدله اللفظيه ويمكن التمسك باطلاق وعموم الظاهر وأدله خبر الثقه على حجّيه مثل هذا الظنّ.

وأما في المقام فإنّ الدليل على جواز التقليد وهو سيره العقلاء، دليل لبي، وفي مقام الشك لا يمكن التمسك به وباطلاقه، غايه الأمر هناك جواب آخر ذكر

فى الكتب الأصوليه وهو أنّ الآيات الناهيه لا صلاحيه لها للردع عن سيره العقلاء، لأنّه يستلزم من وجوده عدمه، بمعنى أنّه فى صورته إمكان التمسك بالآيات الناهيه للردع عن العمل بالظنّ فإنّ ذلك سيؤدى إلى الردع عن حجّيه

الظنّ الحاصل من هذه الآيات الناهيه نفسها، لأنّ الآيات الناهيه مفيده للظنّ وليست مفيده للقطع والعلم، إذن فى صورته أن تكون الآيات الناهيه ذات صلاحيه للردع عن سيره العقلاء فينبغى أن يكون الظنّ الحاصل منها حجّيه، وربّما القول إنّ هذه الآيات الناهيه تردع عن العمل بالظنّ يعنى أنّها تنفى حجّيه الظنّ الحاصل منها لأنّ هذه الآيات مفيده للظنّ أيضا والشىء الذى يستلزم من وجوده عدمه محال، ولذلك فالتمسك بالآيات الناهيه لإثبات ردع الشارع عن الظنّ الحاصل من سيره العقلاء فى مورد جواز التقليد، غير ممكن، لأنّ وجود الردع فى هذه الآيات الناهيه يستلزم عدمه.

ويمكن القول: إنّ أفضل دليل من هذه الأدله العقليه لجواز التقليد هو ما ذكره المرحوم الآخوند من أنّ جواز التقليد أمر فطرى وجبلى، أى أنّ الناس يتحركون فى حياتهم ومعيشتهم من موقع هذا الأمر الارتكازى والوجدانى، وهو أنّ الشخص إذا كان جاهلاً بشىء ومتحيراً فإنّه يسأل عنه العالم به.

إذن فأفضل دليل على جواز التقليد هو الاستدلال بلوازم الدليل العقلى الفطرى وعندما يستدل بلوازم العقل الفطرى لا- ترد الإشكالات الأخرى على المسأله، لأنّ جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم فى مورد التحير ومورد الجهل يعتبر أمراً فطرياً ووجدانياً وبديهاً، وأحياناً عندما نرى

التمسك بسيره العقلاء لإثبات جواز تقليد العالم فإنّ هذا الأمر يمتد بجذوره إلى ذلك الأمر الفطرى والارتكازى بمعنى أنّ المرتكز فى فطره الإنسان وذهن العقلاء أنّ الشخص إذا لم يعلم بشىء فإنّه يرجع فيه إلى العالم والخبير، فإذا رأينا أنّ الأدله الشرعيه تدلّ على جواز التقليد فهو فى الواقع إرشاد إلى هذا الحكم العقلى والعقلانى.

وعلى هذه الأساس فأفضل الأدله العقليه الأربعة على جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم والعامى إلى المجتهد هو أنّه أمر فطرى وبديهاً وجبلى، وفى

هذا المورد لم يرد لدينا دليل على خلافه ولم يرد منع من الشارع عن هذا الأمر الفطرى، أى أنّه لم يذكر التاريخ أنّ الشارع قال: أيّها الناس إذا لم تعلموا الحكم الشرعى فى مسأله معينه فلا ينبغى عليكم العمل بذلك الأمر

الفطرى والوجدانى وهو رجوع الجاهل إلى العالم، والتاريخ لم ينقل إلينا نهى الشارع عن العمل بهذا الأمر الفطرى والوجدانى بل ورد فى النصوص ما فيه إرشاد إلى هذا الأمر الفطرى والوجدانى من قبيل الآيه الشريفه فى سوره النحل وفى سوره الأنبياء حيث تقول: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١)

بالرغم من أنّ هذه الآيه بلحاظ أسباب التنزيل لا تشمل مورد جواز رجوع الجاهل إلى العالم بشكل عام لأنّ شأن نزول هذه الآيه هو ما يختص بالنبوّه بأهل البيت

عليهم السلام، لأنّ أهل الذكر هم الأئمّه عليهم السلام، والمراد منها أنّ الحقائق التى لا تعلمون بها ينبغى عليكم الرجوع فيها

إلى أهل الذكر أى الأئمة عليهم السلام واقتباس الجواب

ص: ٤٠

١- سورة الأنبياء، الآية ٧.

الصحيح من أهل البيت عليهم السلام ، ولذلك لم تقل الآيه: إن كنتم لا تعلمون فسألوا أهل العلم، فإذا كانت الآيه تصرح بهذه العبارة أمكن القول إنها تدل على الإرشاد العام لذلك الأمر الفطرى وهو رجوع الجاهل إلى العالم، ولكن

معنى أهل الذكر سواء فى اللغة أم فى الاصطلاح أم فى العرف لا- يعنى أهل العلم، إذن بلحاظ شأن نزول الآيه هو ما يختص بالأئمه المعصومين عليهم السلام أن الآيه الشريفه: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ...»، إرشاد إلى ذلك الأمر الفطرى والارتكازى وهو رجوع الجاهل إلى العالم.

أما بحسب التأويل وبمقتضى تنقيح المناط فى مسأله رجوع الجاهل إلى العالم، فيمكن القول: إن الآيه الشريفه إرشاد إلى ذلك الأمر الفطرى وهو أن الإنسان

الجاهل المتحير يرجع فى ذلك المورد إلى العالم ويسأل منه، إذن فعلى هذا أساس الآيه الشريفه يمكن القول: إنها إرشاد إلى الأمر الفطرى والارتكازى لدى العقلاء، أى يرجعون بارتكازيهم الفطرى عند التحير إلى العالم والخير،

ومع ذلك يمكن القول إنه بتنقيح المناط فإن الآيه الشريفه لا تدل على قبول قول العالم تعبدا بل تدل على أنكم إذا لم تعلموا بشيء فسألوا بها العالم لى تعلموا بالحكم والعلم حجتيه ذاتيه لا تعبدية واعتباريه. هذا أولاً.

وثانيا: ولو أغمضنا النظر عن وجه الفطرى والجبلى العقلى فى المقام أمكن الاعتماد على السيره العقلانيه بضميمه تقرير الشارع لها. فإنه بما هو رئيس العقلاء ومتحد معهم فى كيفية ايصال أحكامه إلى المكلفين من طريق الارتكازيه

العقلانيه. وعدم ابداع طريق آخر. لذلك فرجوع العوام من المسلمين إلى المجتهدين المستنبطين لأحكام الله تعالى من منابعها الناظرين فى حلال الأئمه وحرامهم والعارفين لأحكامهم ما جرت عليه سيره المسلمين من العصر الأول وهى من جهه كونها بمرىء سمع من الأئمه المعصومين عليهم السلام مع عدم ردهم عنها كانت مرضيه عندهم وممضاه لديهم صلوات الله عليهم أجمعين.

هذا تمام الكلام فى مورد جواز التقليد بالتمسك بالأدله العقلية.

قال الله تبارك وتعالى

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»(١)

ص: ٤١

الأدله اللفظيه من الآيات والروايات

التي تدلّ على جواز التقليد

وما يرد عليها من نقض وابرارم.

آيه النفر:

قال الله تبارك وتعالى في القرآن الكريم:

«فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١).

من جمله الأدله اللفظيه التي استدلت بها على جواز التقليد، آيه النفر، وكيفيه الاستدلال بهذه الآيه، أنّ الوارد في الآيه كلمه «لولا» التحضيضيه، وهذه الكلمه ظاهره في الوجوب واطلاقها يدلّ على الوجوب إلا أن تكون هناك

قرينه على خلاف الظاهر وخلاف الإطلاق، وحينئذٍ فإذا كان المولى قد أصدر بياناً يتضمن كلمه «لولا» من قبيل هذه الآيه «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...». فإنّ ظاهر هذا الكلام يدلّ على الوجوب، وعليه

فإنّ النفر للتعلم والتفقه واجب بمقتضى دلاله كلمه «لولا»، غايه الأمر بضميمه أنّ غايه الواجب واجبه، فالنفر واجب بمقتضى دلاله كلمه «لولا» التحضيضيه، وعندما يكون النفر واجبا للتفقه وبسبب وجود كلمه «لولا» فإنّ الغايه للتفقه وهي الانذار ستكون واجبه أيضاً، لأنّ غايه الواجب واجبه أيضاً، وغايه التفقه والتعلم وهي الانذار لأنّ التفقه والانذار كلاهما داعيان إلى الأمر بالنفر، وحينئذٍ سيكون الانذار

واجبا بمقتضى وجوب التفقه، وستكون غايه الانذار وهي الحذر وقبول قول المنذر واجبه أيضاً لوجوب الانذار، وإلا إذا كان الانذار واجبا ولكن لا يجب قبول قول المنذر من قبل الآخرين فإنّ ذلك يستلزم اللغويه مخالف للحكمه لا التقييد

وهذا محال.

ص: ٤٢

إذن فمقتضى ظهور كلمه «لولا» فى الآيه المباركه تدلّ على وجوب التفقه وتعلّم الأحكام أو وجوب التقليد والسؤال من العالم لدلاله الآيه المباركه على وجوب الحذر والانذار الفقيه، وهو إنّما يتحقق بالعمل على انذاره وفتواه!

فالغايه من ذينك الموردين (وجوب التفقه والانذار) هو الحذر عند الانذار وحيث إنّ الآيه مطلقه فيستفاد منها أنّ الحذر عقيب الانذار واجب مطلقا سواء حصل العلم للمتحذرين من إنذار المنذرين أم لم يحصل وعلى هذا الأساس فالجاهل والعامى يجب عليه من التبعيه لقول العالم والتحذر منه.

وحاصل الاستدلال بآيه النفر أنّ مقتضى ظهور كلمه «لولا» ووجوب النفر للتفقه ووجوب الانذار، ووجوب الانذار مستلزم لوجوب التحذر، وبالتالي يستفاد من الآيه المباركه حججه قول الفقه لأنّ الوجوب التحذر عند إنذار الفقيه يستلزم حججه الانذار وإلا لا معنى لوجوب الانذار، وهكذا يستفاد من الآيه المباركه جواز التقليد الفقيه لأنّ وجوب التحذر المنذرين (بالفتح) بانذار الفقيه إنّما يتحقق بانذار الفقيه، وإلا ولو لم يكن انذار الفقيه حججه شرعا لم يكن أى

مقتضى لوجوب الحذر بالانذار لقاعده قبح عقاب بلا بيان فوجوب التحذر عند انذار الفقيه يستلزم حججه الانذار لا محاله.

وترد على هذا الاستدلال عدّه إشكالات:

الإشكال الأول: إنّ الأمر الواقع بعد الحذر لا يدلّ على الوجوب، حيث تقول الآيه فى صدرها: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ

طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...» (١). فبدايه هذه الآيه النهى عن نفر جميع المؤمنين للتفقه فى الدين والتوجه للجهاد والهجره وبالتالي ترك رسول الله صلى الله عليه و آله فى المدينه لوحده. إذن فينبغى أن تنفر جماعه وطائفه من كل فرقه ليتفقهوا فى الدين ويتعلموا مسائل الحلال والحرام فى الشريعه الإسلاميه عن رسول الله صلى الله عليه و آله فى المدينه أو فى الجهاد و ثم

يرجعون إلى الناس ليبيّنوا لهم هذه الأحكام والمسائل. والمقصود أنّ الأمر بعد الحذر والمنع لا يدلّ على الوجوب، وعندما لا يكون التفقه واجبا على الجميع فلا- يمكن الاستدلال بأنّ غايه التفقه وهو انذار المنذرين واجب، وعندما لا تكون الغايه واجبه فغايه الغايات وهى حذر المنذرين والعمل بقول المنذر لا تكون واجبه أيضا.

الجواب: إنّ الأمر بعد الحذر والمنع لا يدلّ على الوجوب فى صوره أن يكون متعلق الأمر والنهى واحدا، من قبيل الآيه الشريفه فى سوره التوبه التى تقول: «لا تقتلوا المشركين فى الأشهر الحرم» ثم تأمر بعد ذلك: «فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ

الْحُرْمِ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...» (٢). فهنا نرى أنّ متعلق النهى عن

١- سورة التوبه، الآيه ١٢٢.

٢- سورة التوبه، الآيه ٥.

القتل والجهاد، وكذلك متعلق الأمر بعد انسلاخ الأشهر الحرم هو القتل والجهاد، ففي مثل هذا المورد اتحد متعلق الأمر والنهي وحينئذٍ يمكن القول إنّ الأمر بعد الحذر لا يدلّ على الوجوب.

أمّا فيما نحن فيه فإنّ متعلق الأمر والنهي متعدد، فمتعلق النهي هو العموم:

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً...»، أى أنّها تنهى المؤمنين بشكل عام عن النفر للجهاد ولتعلّم الأحكام، وأمّا متعلق لولا والأمر بالتفقه طائفه وعدد من المؤمنين وعندما يتعدد متعلق الأمر والنهي فالأمر بعد الحذر لا يدلّ على

عدم الوجوب، فالشبهه مدفوعه، ووجوب التفقه بمقتضى كلمه «لولا» ووجوب الانذار محفوظ ووجوب الانذار مطلق أيضا، أى أنّ الأشخاص الذين يتفقهون فى الدين يجب عليهم الانذار، سواء حصل العلم من كلامهم لدى المنذرين أم لم يحصل العلم بذلك، وعليه فالانذار يدلّ بالدلاله الالتزاميه على حجّيه قول المفتى وقول الفقيه وعندما يدلّ على حجّيه قول الفقيه فيمكن القول بجواز تقليد المجتهد بمقتضى الدلاله الالتزاميه لآيه النفر وبمقتضى وجوب التحذر من انذار المنذر.

النتيجة: أنّ الفقهاء وبمقتضى اطلاق وجوب التفقه فى الآيه الشريفه استفادوا حجّيه فتوى المجتهد لا- حجّيه خبر الواحد، لأنّ المأخوذ فى الآيه المباركه عنوان التفقه وأنه يجب على الفقيه الانذار لا أنّ العنوان المأخوذ فى الآيه

عنوان الراوى المخبر، وخبر المخبر والراوى لا يدور مدار التفقه بل يدور مدار وثاقه وعدم وثاقه الراوى وأنّ حجّيه الروايه لا يعتبر فيها أن يكون الناقل ملتفت إلى معناها فضلاً أن يكون فقهيا لكفايه الوثاقه فى حجّيه نقل الألفاظ المسموعه عن المعصوم عليه السلام من غير أن

يتوقف على فهم المعنى بوجه، وعندما يكون مقتضى ظاهر الآيه وجوب انذار الأحكام على الفقيه فإنّه يدلّ بالالتزام على جواز بالتقليد، وأنه يجب على الناس التزام الحذر والعمل بانذار الفقيه وقول المفتى، هذا أولاً.

ثانياً: إنّ الآيه تدلّ على وجوب الانذار ووجوب الإفتاء للفقيه سواء كانت هذه الدلاله على وجوب الإفتاء والانذار هى الدلاله مطابقه أو الدلاله الالتزاميه، فعندما يجب على الفقيه الإفتاء وانذار الأحكام فى الحلال والحرام فحينئذٍ إذا لم يقبل المكلف انذار المنذر وفتوى الفقيه فإنّه يستحق

العقاب، وعندما يكون تارك فتوى الفقيه والمعرض عن انذار المنذر مستحقاً للعقاب فهذه الآيه تدلّ على حجّيه قول المنذر والمفتى، وعندما يكون قول المنذر أو المنذرين حجّيه فإنّه يدلّ على وجوب قبول المكلفين ووجوب تقليد العامى للمجتهد.

ثالثاً: إذا لم يكن الانذار أو فتوى الفقيه حجّيه فإنّه لا يوجد مقتضى لوجوب الحذر، فلا بدّ أن يكون انذار الفقيه واجبا، وعندما يكون الانذار واجبا على الفقيه وقد تقدّم أنّ غايه الواجب واجبه، وغايه الانذار هى قبول قول المنذرين

وحذر المنذرين، والحذر يعنى الخوف والعمل بقول المنذر وهو واجب أيضا.

وبهذه الأوجه الثلاثة من الاستدلال بالآيه الشريفه (آيه النفر) استدلل آيه الله الخوئي رحمه الله على حجيه قول المفتي وجواز التقليد في كتابه تنقيح عروه الوثقى (١).

ص: ٤٤

١- عروه الوثقى، ج ١، ص ٨٦.

الإشكال الثاني: ومن جملة الإشكالات الواردة على الاستدلال بآية النفر، أنّ هذه الآية تتضمن كلمة «لعل» «وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» وهذه الكلمة لا تدلّ على وجوب الحذر وعندما لا تدلّ كلمة «لعل»

على الالتزام وعلى الوجوب فلا يمكن القول أنّ هذه الآية تدلّ على جواز تقليد العامى للمجتهد.

الجواب: إنّ هذه الكلمة «لعل» وردت في القرآن الكريم للدلالة على الحتم وهذا المعنى يختلف عن معنى هذه الكلمة في استعمالات البشر، وبعبارة أخرى إنّ هذه

الكلمة عندما ترد في القرآن فإنّها تبين الحكم المتناس لمدخلها، وإذا كان مدخول هذه الكلمة حكما إلزاميا فإنّ «لعل» تدلّ على هذه المعنى، مثلاً- يقول الله تعالى لموسى عليه السلام: «اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ * فَقُولَا- لَهُ قَوْلًا لَّيْسَ لَكَ عَلَيْهِ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ» (١). ولا- شك أنّ هذا الأمر حتمى، وأنّ الله تعالى أمر موسى وهارون عليهما السلام بشكل حتمى وقطعى أن يذهبا لفرعون ويدعوا للتوحيد واطاعه الله تعالى، لا أنّ كلمة «لعل» هنا بمعنى الترجى والتمنى كما هو المستخدم في العرف، فحينئذٍ فدعوه موسى وهارون عليهما السلام لفرعون إمّا لاتمام الحجّة عليه أو أن يكون ذلك تذكّر له.

وفي هذه الصورة فإنّ آية النفر ومن خلال ظهور كلمة «لولا» على وجوب التفقّه وأنّ الغاية الواجبه له وهو الانذار واجب أيضا وغاية الإنذار الحذر، ومن خلال اطلاق وجوب الانذار على الفقيه فإنّ قوله مفيد للعلم للمنذرين، أو أنّه

لا يفيد العلم للمنذرين ولكنّه يجب قبوله تعبدا مطلقا، وإلا ففي صورته أن يكون الانذار واجب القبول فيما إذا كان مفيدا للعلم للمنذرين، وإذا كان كذلك فإنّ الله تعالى في الآية الشريفه يبيّن الحكم بكيفيه مقيده أى «لينذروا قومهم فيعلموا فإذا علموا فيحذرون» والحال أنّ كيفيه وجوب الانذار مطلق، وحينئذٍ فالحذر والعمل بهذه الانذار مطلق أيضا

سواء حصل العلم من قول هؤلاء المنذرين بالحكم الشرعى أم لم يحصل العلم حيث يجب قبول كلامهم تعبدا وإلا سيقع التنافى مع اطلاق كلام المولى.

ولكن يمكن القول: إنّ مع كثره الدراسات والتحقيقات في هذه الآية الشريفه لاء ثبات قول المفتى وقول المجتهد فمع ذلك فإنّ هذه الآية الشريفه «آية النفر» لا تدلّ على حجّيه قول الفقيه.

ص: ٤٥

أولاً: إنَّ متعلق وجوب التفقه في الآيه الشريفه هو التفقه في الدين لا أنَّ متعلق الوجوب خصوص التفقه في فروع الدين والأحكام الفقهيه، والدين أسم يقع على مجموع الاعتقادات والأخلاقيات وفروع الدين، ولا يختص بقسم خاص من الدين بأن يقال إنّه يختص بفروع الدين من العبادات، المعاملات، العقود والايقات، بل إنَّ الدين يستوعب في مضمونه جميع الأصول العقائديه والقيم الأخلاقيه وفروع الأحكام الشرعيه، وأحد أقسام الدين الفقه المقصود في الآيه الشريفه تمام الدين لا أنه خصوص الفقه، فمتعلق الوجوب في التفقه هو الدين بشكل عام.

ونقرأ في وصيه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام لابنه الإمام الحسن المجتبي عليه السلام: «يا بني تفقه في الدين» (١). وكذلك ما ورد في الروايه المعروفه والمشهوره عن أبي جعفر الإمام محمد الباقر عليه السلام قوله: «الكمال كل الكمال التفقه في الدين، والصبر في النائبه وتقدير في المعيشه» (٢).

إذن فبمقتضى الآيات والروايات الشريفه فإنَّ وجوب التفقه ناظر إلى الدين بشكل عام ولا يختص بمورد الفقه وفروع الدين. إذن فالآيه الشريفه تدلّ على وجوب الانذار في مورد مجموع أحكام الدين وتعاليمه، وتخصيص وجوب التفقه ووجوب الانذار في فروع الدين بلا- مخصص، فيجب أن تتوجه مجموعه من الناس وطائفه منهم يتعلموا أحكام الدين في جميع جهاته وأبعاده من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ومن الإمام المعصوم عليه السلام ويتعلموا أحكام المعاش والمعاد ثم يندرون الناس ويعلموهم هذه الأحكام.

وحينئذٍ فمورد الاستدلال بآيه النفر لإثبات وجوب التفقه في الفقه إمّا أن يكون من خلال التصرف في معنى التفقه في الدين أو التصرف في غايه التفقه ووجوب الانذار والحدز. فإذا تصرفنا في التفقه في الدين، بمعنى أن نقول إنَّ المقصود من التفقه في الدين هو وجوب التفقه في الأحكام الفرعيه والفقيهيه فقط، فهنا لا يعتبر حصول العلم من قول المنذر للشخص الآخر، أي أنه يجب على الفقيه التفقه في الدين، والمراد من التفقه في الدين هو المعنى الخاص الذي يختص بقسم الفروع من الدين، وبعد أن يتفقه هذا الشخص في الدين والفقه يقوم بانذار الناس ولكن لا يجب تحصيل العلم بالحكم الشرعي من انذار هذا الفقيه

المنذر، بل يجب قبول انذاره وفتواه تعبداً حتى لو لم يحصل علم وجداني بالحكم الشرعي لهؤلاء المقلّدين والأشخاص المنذرين (بالفتح).

وإذا كان معنى التفقه في الدين هو المعنى العام كما هو ظاهر الآيات

١- أصول الكافي، ج ١، ص ٣٢.

٢- أصول الكافي، ج ١، ص ٣٢.

والروايات أى ما يشمل فروع الدين وأصول الدين والأخلاق، فلا شك أنّ الأدلة النقلية والعقلية تؤكد على ضروره العلم فى دائره أصول الدين ولا يكفى التعبّد فى هذا المورد، وعليه فأيه النفر لا تدلّ على الحجّيه التعبديه لقول

المنذر و الفقيه الذى هو مورد البحث.

مضافا إلى أنّ معرفه أصول الدين واجبه عقلاً، وإلاّ سيستلزم الدور وهو محال، مثلاً مسأله النبوه من أصول الدين فإذا قيل إنّ معرفه النبى والنبوه ليست معرفه عقليه بل يمكن تحصيلها بواسطه الدليل النقلى والنصوص الروائيه، فحينئذٍ تتوقف معرفه النبى والنبوه على الدليل النقلى والروايات الوارده من النبى صلى الله عليه وآله ومن المعصوم عليه السلام، ولكن من جهه أخرى فإنّ حجّيه هذه الروايات وحجّيه الدليل النقلى متوقفه على أن يكون هذا الكلام قول النبى صلى الله عليه وآله وقول المعصوم عليه السلام، وإلاّ إذا لم يكن قول المعصوم فليس بحجّه.

إذن معرفه النبوه تتوقف على الروايه، لأنّه حسب الفرض أننا نتوصل إلى معرفه أصول الدين من خلال الدليل النقلى، وحجّيه النقل والروايه متوقفه على قول النبى، ولأنّه كان قول شخص آخر فغير حجّه وهذا هو الدور المحال. مضافا إلى أنّ معرفه أصول الدين يشترط فيها العلم ولا يكفى التعبّد.

وحيثئذٍ لا يمكن أن تدلّ هيئه واحده على وجوب التفقّه وجوبا تعبديا بحيث يجب على المتفقّه انذار الناس ويجب عليهم قبول قوله تعبدا ولولم يحصل لهم العلم من قول المنذر.

ومن جهه أخرى فالآيه ناظره إلى المعرفه بأصول الدين ولا تختص بفروع الدين وبيان الأحكام الفقيهيه، ومعلوم أنّه يشترط فى المعرفه بأصول الدين العلم الوجدانى والعقلى، ومن هنا لا يمكن أن تدلّ هيئه التفقّه فى هذه الآيه على

نوعين من الوجوب: فمن جهه تدلّ على الوجوب التعبدى والمولوى، ومن جهه أخرى تدلّ على الوجوب العقلى والإرشادى، ولذلك لا يمكن القول بأنّ هذه الآيه الشريفه تدلّ على حجّيه قول الفقيه تعديدا وكذلك تدلّ على وجوب المعرفه العقليه وتحصيل العلم الوجدانى بأصول الدين. فحينئذٍ إمّا أنّ نرفع اليد عن موضوعيه الانذار على الاطلاق، يعنى أنّ الإنذار لا يجب قبوله ولو تعبدا، بل يكون لازم القبول إذا كان مفيدا للعلم للمنذرين.

وإمّا أن نرفع اليد عن شمول آيه النفر عن أصول الدين، لأنّه إذا كان معنى الآيه عام ولا تدلّ على حجّيه قول الفقيه تعبدا، وكانت المعرفه بأصول الدين يفترض فيها العلم وليس لدينا قرينه فى الآيه الشريفه بأنّ المراد من التفقّه هو وجوب التفقّه فى الأحكام الفقيهيه فقط، إذن لا يمكن الاستدلال بهذه الآيه الشريفه على حجّيه قول الفقيه تعبدا بسبب اطلاق وجوب التفقّه.

ثانيا: أنّ الوارد فى الروايات أنّ الإمام الرضا عليه السلام استدلّ بهذه الآيه الشريفه معرفه أصول الدين ومعرفه الإمامه، ومعرفه الإمام والإمامه من أصول الدين وهذه الروايه معروفه: «من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهليه»⁽¹⁾، ومسأله الإمامه من أركان الدين وإذا فقد أى عمل ركنا من

أركانها فهو باطل، مثلاً الصلاة التي تعتبر مسألة فرعية وإذا لم يأت المكلّف بأركان الصلاة ولم يكن يعرفها فعمله باطل.

والحقيقة أنّ الشخص إذا لم يعرف أنّ الإمامه من أركان الإسلام فإنّه جاهل بالدين واقعا، ومن هنا كان الخوارج والنواصب وبسبب مواجهتهم للإمام وتصديهم للإمامه خارجين من الدين.

على أيه حال فالإمام الرضا عليه السلام يستدل بآيه النفر لإثبات معرفه الإمام ويتساءل: لماذا لا ينفر الناس لمعرفة إمامهم، وإذا كان الإمام قدرحل من الدنيا فعليهم أن يتعرفوا على الإمام اللاحق، وهذه الروايه موجوده فى أصول الكافي (1)، ونرى أنّ تفسير نور الثقلين أيضا يستدل بهذه الآيه الشريفه لمعرفة أصول الدين ومعرفه الإمامه، وعليه فإنّ ظاهر الآيه الشريفه أنّها عامه وتشمل معرفه أصول الدين وتشمل فروع الدين، وفى معرفه أصول الدين

يفترض توفر العلم الوجدانى فلا يكفى العلم التعبدى وإلّا فإنّه يستلزم الدور بالبيان المتقدم، وحينئذ لا يمكن القول إنّ آيه النفر تدلّ على حجّيه قول الفقيه أو تدلّ على حجّيه خبر الواحد تعبدا.

النتيجه: أنّه لا يمكن بآيه النفر إثبات حجّيه خبر الواحد ولا إثبات حجّيه قول الفقيه تعبدا، فالآيه الشريفه إنّما تدلّ على حجّيه قول المنذر إذا كان مفيد العلم الوجدانى، وأمّا حجّيه فتوى المجتهد أو الحجّيه التعبديه فهى خارجه عن

مدلول الآيه الشريفه، والحجّيه التعبديه لا ترتبط بقول المفتى والمتفقه والمنذر إذا كان المطلوب منه تحصل العلم الوجدانى فى المسأله. لأنّ العلم فى أى مورد حصل فإنّه يستبطن الحجّيه الذاتيه وهذا خارج عن مورد البحث، والكلام فيما نحن فيه حجّيه فتوى الفقيه تعبدا،

والحجّيه التعبديه لقول المفتى والفقيه لا تستفاد من الآيه الشريفه.

وعلى ضوء ذلك فإنّ آيه النفر لا تدلّ على حجّيه قول الفقيه ولا تدلّ على حجّيه خبر الواحد إلّا فى مورد حصول العلم، وهذا يكفى فى الحكمه من دلالة الآيه الشريفه على وجود التفقه و الانذار.

وذهب البعض إلى أنّ آيه النفر تدلّ على حجّيه قول الواعظ لا- حجّيه قول المجتهد ولا حجّيه قول الراوى، لأنّ الواعظ عندما يتحدث مع الناس من موقع الوعظ والإرشاد فإنّ قوله يتضمن الانذار، أى أنّ الواعظ ينذر الناس بكلامه وأنكم فى

صوره المعصيه ومخالفه التكليف الإلهى فإنكم تستحقون العقاب وهذا المعنى غير متوفر فى كلام المجتهد الذى يقول هذا واجب أو حرام أو مستحب أو مكروه، لذلك

فإنّ آيه النفر تدلّ على حجّيه قول الواعظ.

ص: ٤٨

ولكنّ هذا الكلام بدوره غير تام لأنّه وإن كان قول المفتى لا يدلّ بالدلاله المطابقه على الانذار مثل آيه: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (١)، ولكن قول المفتى يدلّ على الانذار بالدلاله الالتراميه، أى أنّه عندما يقول المفتى: إنّ هذا الحكم واجب أو حرام فلازمه الانذار وأنّ الشخص الذى يخالف هذا الواجب أو الحرام فإنّه يبتلى بالعقاب.

النتيجه: أنّ آيه النفر لا تدلّ على حجّيه قول المفتى وحجّيه خبر الواحد بالبيان المتقدم إلّا أن يكون مفيدا للعلم، لأنّه أولاً: تقدّم أنّ النصوص والروايات الشريفه تستدل بهذه الآيه لإثبات أصول الدين ومعرفه الدين والإمامه من أصول الدين ويفترض منها المعرفه الوجدانيه والعلم اليقيني ولا

يكفى منها مجرد المعرفه التعبديه، وإلّا فإنّ يستلزم الدور المحال.

ثانياً: إذا قلنا بلزوم التصرف فى معنى التفقه فى الدين وحمل اطلاق وجوب التفقه فى فروع الدين فهذا يحتاج إلى قرينه ولا توجد مثل هذه القرينه فى الآيه الشريفه، ولذلك فالاستدلال بآيه النفر لإثبات حجّيه قول الفقيه وإثبات قول الراوى تعبدا غير تام.

هذا تمام الكلام بالنسبه لآيه النفر المباركه، بعد ذلك نبحت فى حجّيه قول المجتهد والاستدلال بآيه السؤال من أهل الذكر.

آيه السؤال من أهل الذكر:

«فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (٢).

ذهب بعض الفقهاء كالميرزا القمى رحمه الله والآخرين إلى جواز التقليد بالاستدلال بهذه الآيه الشريفه، وسياق الآيه يبيّن حكماً كلياً فى رجوع الجاهل إلى العالم وتقول الآيه: إذا كنتم لا تعلمون شيئاً فسألوا أهل الذكر لتعلموا بواقع الحال، والأمر بالسؤال فى الآيه الشريفه ظاهر على وجوب السؤال من العالم، ووجوب السؤال يدلّ بالملازمه على وجوب قبول قول المسؤول والعالم وإلّا فالأمر بالسؤال لا يبقى وجه له ويستلزم اللغويه حينئذٍ، وعليه فالآيه

الشريفه تدلّ بالملازمه على حجّيه قول العالم تعبدا للسائل سواء كان قول المسؤول والعالم مفيدا للعلم لدى السائل أو غير مفيد، فوجوب السؤال طريق للعمل بقول العالم والخبير.

ويرى المرحوم الكمباني أنّ ظهور آيه السؤال على حجّيه قول المفتى والمجتهد

١- سورة النور، الآيه ٦٣.

٢- سورة الأنبياء، الآيه ٧.

تعبدا تام، غايه الأمر يرد إشكال هنا وهو أن مورد آيه السؤال لا يدلّ على الكبرى الكليه في رجوع الجاهل إلى العالم لأنّ شأن نزول آيه السؤال هو أهل الكتاب والمراد بأهل الذكر في هذه الآيه هم علماء أهل الكتاب، فعندما بعث رسول الله صلى الله عليه وآله بالرساله دعا رسول الله

صلى الله عليه وآله الناس إلى التوحيد وقبول رسالته ولكنهم استبعدوا أن يكون الوحي ينزل على بشر مثلهم وأنّ إنسانا مثلهم يبعث بالنبوه، لأنّ النبي لا بدّ أن يكون ملكا لا بشرا يمشى في الأسواق ويأكل الطعام. والآيه الشريفه تقرر هذه الحقيقه دفعا لهذا الاستبعاد وتقول: إنكم إذا شككتم في هذا الأمر فسألوا من علمائكم من أهل الذكر هل كان الأنبياء السابقون (موسى وعيسى) من

الملائكه أو كانوا بشرا، حتى تعلموا أنّ النبي لا بدّ أن يكون بشرا لا ملك «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ...» (١).

فالآيه مورد البحث تنقض عليهم استبعادهم أن يكون النبي من البشر، وتدعوهم للسؤال من علمائهم عن ذلك، فبحسب شأن نزول هذه الآيه الشريفه يكون المراد

من أهل الذكر هم أهل الكتاب، أمّا بحسب الروايات الوارده في هذه الشأن فالمراد من أهل الذكر الأئمه عليهم السلام، فعندما نطالع شأن النزول نرى أنّ الآيه الشريفه نازله في علماء أهل الكتاب وبحسب الروايات الشريفه فأيه

السؤال ترتبط بالأئمه المعصومين عليهم السلام وحينئذ لا يمكن القول إنّ الآيه الشريفه تقرر كبرى كليه في حجّيه قول المسؤول تعبدا للسائل وغير السائل حتى يمكن بمقتضى اطلاق الآيه أن يكون قول العالم حجّه مطلقا للسائل، ولا يستفاد من هذه الآيه الشريفه تلك الكبرى الكليه والحجّيه التعبدية لقول المسؤول والعالم للسائل وغير السائل، لأنّ خصوصيات شأن النزول وبحسب مقتضى التأويل لا تدلّ الآيه على المطلوب، نعم، إنّ الآيه في سياقها تدلّ على اللزوم السؤال، وإن لم تعلموا شيئا فاسألوا العالم لكي تعلموا جواب المجيب ومورد السؤال، وحينئذ لا يتنافى قبول قوله مع التعبد.

إذن الآيه الشريفه تدلّ على حجّيه قول المجتهد والعالم تعبدا ولكنها لا تثبت الكبرى والكليه بعنوان جواز رجوع الجاهل إلى العالم، وأنّه إذا أجاب العالم عن مسأله فيجب قبوله تعبدا، وذلك بلحاظ خصوصيات شأن النزول خصوصيات التأويل، بمعنى أنّ الآيه الشريفه في الحقيقه تقول إنّ على العوام من أهل الكتاب الرجوع إلى علمائهم ويجب عليهم قبول كلامهم في علائم النبوه أو الرجوع إلى الأئمه عليهم السلام ويجب قبول كلامهم في المسأله.

النتيجه: أنّ آيه السؤال تقرر أنّكم إذا لم تعلموا بشيء فاسألوا عنه العالم ليحصل لكم العلم بالجواب، وهذا المعنى لا يتنافى مع القبول التعبدى للجواب، أى يجب عليكم قبول جواب العالم، سواء كان هذا الجواب كاشفا عن الواقع أم لا، فالعمل بالجواب حجّه للسائل.

نقد ومناقشه:

يمكن القول إنّ كلام المرحوم الميرزا القمى وكذلك المرحوم الكمباني في هذه المقام مورد تأمل وإشكال لأنّه:

١- سورة يوسف، النحل آية ٤٣.

أولاً: أن آية السؤال لا تدلّ على وجوب قبول قول العالم تبعداً، لأنّ الآية الشريفه تقول: إنكم إذا لم تعلموا علائم ومشخصات النبوه فسألوا أهل الذكر لكي تعلموا بالمسؤول عنه، يعنى أن يحصل لديكم العلم بالمشخصات وعلائم النبوه والرساله فيكون وجوب السؤال مقدّمه لحصول العلم بالمسؤول عنه وهو علائم النبوه.

وطبعاً عندما يكون وجوب السؤال مقدّمه لحصول العلم بالمسؤول عنه فإنّ حجّيه علم ذاته لا تعبيديه، وعليه فإنّ آية السؤال لا تدلّ على وجوب قبول قول المجتهد

تبعداً، لأنّ الآية تقول إنكم إذا لم تعلموا بشيء فاسألوا حتى تعلموا، وعندما يحصل عندكم العلم فهذا العلم حجّيته ذاته لا تعبيديه وهذا خارج عن مورد البحث. إنّما البحث في مورد جواز تقليد العالم والمجتهد في صورته أن يكون قول

العالم حجّيه تأسيسه وتعبيديه، يعنى أنّ الشارع المقدّس جعل قول المجتهد تأسيساً حجّيه تعبيديه سواء كان قول هذا العالم مفيداً للعلم لدى السائل أو المقلّد أو غير مفيد للعلم كما هو حال البيئه، فالحجّيه في مورد البيئه تعبيديه سواء حصل العلم لدى القاضى من قول البيئه العادله أو لم يحصل العلم.

ثانياً: إنّ البحث في مورد آية السؤال «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». تاره يكون بحسب مقام الثبوت، وأخرى في مقام الإثبات، ففي مقام الثبوت يمكن أن يكون عدم علم السائل بالمسأله هو الموضوع لوجوب قبول قول

المسؤول والعالم تبعداً، حيث يقال إنّ جهلنا بالحكم هو الموضوع لحجّيه رأى وفتوى المسؤول تبعداً، ومثل هذا الأمر ممكن في مقام الثبوت حيث يقال بأنّ قول المسؤول والعالم حجّيه تعبيديه للسائل والجاهل.

أمّا بحسب مقام الإثبات فهل أنّ آية السؤال بصدده إثبات الحجّيه التعبيديه لقول المسؤول والمجتهد للسائل والجاهل، أم لا؟

الجواب: إنّ سياق الآية في مقام الإثبات ظاهر في مقدميه السؤال لغرض تحصيل العلم بالمسؤول عنه، فالآيه تقول إذا لم تعلموا بشيء فاسألوا عنه لكي تعلموا بالمسأله، فالآيه ليست ظاهره في وجوب قبول قول المسؤول تبعداً، فلا

يقال حينئذ أنّ السؤال واجب من أجل قبول الجواب تبعداً، لأنّ مورد هذه الآية الشريفه يتنافى مع القبول التعبدي لقول العالم لأنّ شأن نزولها هو مورد معرفه علائم ومشخصات الرساله والنبوه، ومسأله النبوه من أصول الدين ومعلوم أنّ المعبر في أصول الدين هو العلم الوجدانى لا العلم التعبدي والتقليدى، وعليه فإنّ هذه الآية الشريفه لا تدلّ على وجوب القبول التعبدي لقول المسؤول

والعالم مطلقاً، وبعبارة أخرى فإنّ آية السؤال تدلّ على ضروره حصول العلم بالواقعه والعمل به لا قبول قول المسؤول تبعداً والعمل به.

ثالثاً: إنّ الآية الشريفه لم تقل: فسألوا أهل العلم إن كنتم لا تعلمون، حتى يقال بأنّ قول العالم حجّيه تعبيديه للسائل، فقد ورد في هذه الآية: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». فحينئذ يجب التدقيق في معنى أهل الذكر

والمقصود بهم، فهل معنى الذكر مترادف لمعنى العلم فى اللغة والاصطلاح والفهم العرفى وفى بيان الروايات والنصوص الشريفه
أو أنّ أهل الذكر لا يرادف

ص: ٥١

رابعاً: على فرض أن الآيه الشريفه ولولا تدلّ على القبول التعبدى لقول المسؤول مطلقاً فإنّ ذلك لا يستلزم اللغويه، لأنّ الآيه تدلّ على لزوم قبول قول العالم فى مورد حصول العلم والاطمئنان بالمسؤول عنه وهذا يكفى فى بيان الحكمه لمدلول هذ الآيه.

على أيه حال فالاستدلال بآيه السؤال لإثبات جواز تقليد العامى للمجتهد يواجه إشكالات متعدده:

أولاً: إنّ ظاهر الآيه يدلّ على أنّكم إذا لم تعلموا بشيء فاسألوا أهل الذكر حتى تعلموا بذلك الشيء، فغايه السؤال تحصيل العلم بالمسؤول عنه المجهول،

فالسؤال مقدمه لتحصيل العلم بالمسؤول عنه وحجّيه العلم ذاتيه، إذن فظاهر الآيه الشريفه فى الأمر بسؤال أهل الذكر لا تدلّ على لزوم قبول قول العالم مطلقاً، ولذلك لا يمكن الاستدلال بهذه الآيه لإثبات الحجّيه التعبدية لقول المجتهد تجاه المقلّد، لأنّ الآيه تقول إذا حصل علم وجدانى من قول المسؤول والعالم بالمسأله فحينئذٍ يجب العمل لا- أنّ الآيه تقول بشكل مطلق أنّكم عندما تسألوا من العالم مسأله معينه ويجيبكم عليها فاعملوا بذلك الجواب.

ثانياً: إنّ البحث فى مورد آيه السؤال تاره يكون فى مقام الثبوت وتاره أخرى يكون فى مقام الإثبات، فبلحاظ مقام الثبوت يمكن أن يكون جهل السائل بالمسأله هو الموضوع لقبول قول المجيب مطلقاً ولو تعبداً، ولكن مقام الثبوت

خارج عن دائره البحث والكلام، فالبحث فى مورد الاستدلال بآيه السؤال لإثبات جواز التقليد وحجّيه قول المجتهد للمقلّد، أى البحث فى مقام الإثبات، وفى مقام الإثبات فإنّ آيه السؤال ظاهره فى خصوص العلم الوجدانى، وتحصيل العلم الوجدانى لا يرتبط بمسأله حجّيه قول العالم تعبداً.

ثالثاً: لو قلنا بأنّ الآيه تدلّ على حصول مطلق العلم بالمسأله فهذه خلاف ظاهر الآيه الشريفه ويحتاج إلى قرينه، فالآيه مورد البحث ولزوم السؤال من أهل الذكر تدلّ على حصول العلم الوجدانى بالمسؤول عنه.

رابعاً: إنّ سياق آيه السؤال يتنافى مع لزوم قبول قول العالم تعبداً، لأنّ سياق الآيه الشريفه فى مقام بيان أصول الدين وإثبات رساله النبى الأكرم صلى الله عليه وآله ومعلوم أنّ المعرفة فى أصول الدين يفترض فيها الاعتقاد الجزم، فيجب على الإنسان فى أصول الدين تحصيل العلم الوجدانى ولا يكفى فى هذا المورد المعرفة التقليديه والتعبدية.

خامساً: إنّ آيه السؤال وردت فى القرآن الكريم فى موردين أحدهما فى سوره النحل، والأخرى فى سوره الأنبياء، ولا تكرار فى القرآن الكريم، فكل آيه وإن كانت بحسب الظاهر متكرره إلا- أنّها فى الواقع تؤسس لمفهوم جديد وتطرح معنى خاصاً وإن كانت على شكل تأكيد.

وعليه فإن آية السؤال لا- اطلاق لها ابدا حتى يقال بأنها فى مقام بيان وجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فالآيه الشريفه فى مقام بيان حقيقه النبوه وخصوصيات الرساله. لأنّ الناس فى عصر الجاهلى كانوا يستبعدون أن يبعث بشر بالنبوه وهذا النبى «يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق»، ومن جهه أخرى فهذا الإنسان مرتبط بالله تعالى وينزل عليه الوحي، فهناك تنافى بين هذين الأمرين كما يتوهم الجاهليون ويرون وجود تقاطع بين البشريه والنبوه، والنبى

يجب أن يكون ملكا لا بشرا.

والقرآن الكريم يرد هذه الشبهه ويقول: (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ...)(١).

وفى آيه أخرى يقول القرآن الكريم: (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَشِيرًا عَلَيْهِمْ مَا يُلْبِسونَ)(٢)، وهذا يعنى أن الله تعالى إذا أراد أن يرسل ملكا بالنبوه فمقتضى حكمته أن يرسل هذا الملك بهيئه إنسان وبشر ويعيش بين الناس.

وفى آيه أخرى يقول: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)(٣). وسياق هذه الآيه الشريفه سياق الحصر بأداه «إلا» حيث تفيد الحصر فتقول الآيه: إن كل المرسلين والأنبياء قبلك كانوا بشرًا وكان يوحى إليهم ولم يكونوا ملكا فإذا كنتم لا تعلمون بالنبوه وخصوصياتها فاسألوا أهل الذكر هل أن الأنبياء السابقين (نوح وإبراهيم وموسى وعيسى و...) كانوا بشرا أم من الملائكه؟ ومن الواضح أن أهل الذكر كانوا يعلمون أن الأنبياء كانوا من البشر، فكذلك نبى الإسلام صلى الله عليه وآله بشر وليس ملكا.

وعلى هذه الأساس فالقرآن الكريم يدعو الناس للرجوع إلى أهل الذكر والسؤال منهم، لا أن القرآن الكريم يرجع الناس إلى السؤال من أهل العلم، فلم يقل، فاسألوا أهل العلم إن كنتم لا تعلمون حتى يقال بأن الآيه تدل على حجته قول

العالم والمجتهد تعبدا، فالآيه تقول: إذا لم تعلموا بشيء وبخصوصيات رساله والنبوه فاسألوا أهل الذكر، فما معنى أهل الذكر فى هذه الآيه؟

معنى أهل الذكر فى القرآن الكريم:

لقد وردت ثلاثه معانٍ لأهل الذكر فى القرآن الكريم:

ص: ٥٣

١- سورة الكهف، الآيه ١١٠.

٢- سورة الانعام، الآيه ٩.

٣- سورة يوسف، الآيه ١٠٩.

١ - الذكر بمعنى «التوراه»: «لَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ - يعنى من بعد التوراه - أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (١)، بالرغم من أَنَّ أحبار اليهود وعلمائهم حرفوا التوراه وأزالوا ما ورد فيها من علائم وصفات نبي الإسلام صلى الله عليه وآله ولكن تلك العلائم يعرفها أهل الذكر، فاسألوا منهم عن هذه العلائم، وإن كان ممكن أن نقول إنَّ المراد من الذكر (القرآن) والمقصود من كلمه «بعد» بُعد الرتبي لا بُعد الزمانى.

٢ - وردت كلمه الذكر فى القرآن الكريم بمعنى القرآن نفسه: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (٢)، ويستدل بهذه الآيه الشريفه على عدم تحريف

القرآن الكريم لأنَّ الله تعالى قال بأننا نحفظ هذا القرآن، وحينئذٍ لا يمكن تناله يد التحريف والتغيير فلا يمكن عقلاً ونقلاً أن يكون الله حافظاً للقرآن ثم تمسه يد التحريف.

٣ - أنَّ المراد من الذكر فى القرآن الكريم هو رسول الله

صلى الله عليه وآله وذلك فى الآيه الشريفه من سوره الطلاق: «قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَسُولًا - يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ...» (٣).

٤ - وبمقتضى الروايات الشريفه فإنَّ المراد من أهل الذكر هم الأئمه عليهم السلام فالآيه الشريفه تقرر لزوم رجوع الناس لأهل الذكر، لا أنها تقرر كبرى كليه فى رجوع الجاهل إلى العالم والمجتهد تعبداً.

معنى أهل الذكر لغة واصطلاحاً:

ومما تقدم يتبين مايلى:

أولاً: إنَّ هذه الآيه الشريفه خارجه تخصصاً عن بحث كبرى رجوع الجاهل إلى العالم ومسأله جواز التقليد، لأنَّ مقتضى سياق الآيه ورد فى أصول الدين وبيان علائم نبوه رسول الله صلى الله عليه وآله وأنها خطاب لمشركى الحجاز بأن يسألوا عن علائم وخصوصيات النبوه من أهل الذكر، فالآيه لا ربط لها بجواز التقليد فى فروع الدين وقبول المجتهد تعبداً.

ثانياً: إنَّ هذه الآيه لم تأمر بالسؤال من أهل العلم ولم تقل: فاسألوا أهل العلم إن كنتم لا تعلمون، حتى يقال إنه إذا لم تعلم بشيء فاسأل أهل العلم، وعنوان أهل العلم مطلق يشمل العالم الكتابى وغير الكتابى، والعالم المعصوم

(الأئمه عليهم السلام) وغير المعصوم، وشأن نزول هذه الآيه هو مورد السؤال عن علائم نبوه رسول الله صلى الله عليه وآله لم يخص، وهذا الكلام غير

ص: ٥٤

٢- سورة الحجر، الآية ٩.

٣- سورة الطلاق، الآية ١٠ و ١١.

تام، لأن الآيه الشريفه لا اطلاق لها أساسا فكيف يقال بوجود المخصص أو عدمه، لأن أهل الذكر الوارد في سياق الآيه الشريفه يختلف من جميع الجهات:

(لغه، اصطلاحا، كتابا، سنّه، وعقلاً) مع أهل العلم.

فآيه السؤال تقرر أنكم إذا لم تعلموا بشيء فاسألوا أهل الذكر، وأهل الذكر هنا لا يرادف أهل العلم في المعنى، فلا دليل لدينا لا من العرف ولا من أهل الخبره على أن أهل الذكر يرادف أهل العلم حتى يقال إن آيه السؤال تقرر كبرى

كلييه في لزوم رجوع أهل الذكر إلى العالم وبالتالي تطبيق أهل الذكر على أهل العلم، ففي العرف الخاص فإن أهل الذكر أخص من أهل العلم لا مترادف لأهل العلم.

وفي العرف العام أيضا لا- دليل لدينا على أن المراد من الذكر هو العلم، لأنّ الذكر في اللغه يقع في مقابل الغفله والنسيان، والذكر هو حاله من التوجه القلبي للأمر في مقابل حاله النسيان وحاله الغفله، إذن فالذكر لا يقع في مقابل الجهل وعدم العلم حتى نقول بأن معنى الذكر هو العلم، ومن هنا كان اطلاق العالم على الله تعالى صحيح كما تقول الآيه: «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (١).

والقرآن الكريم يذكر هذا المعنى في آيات متعدده «بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»، وفي سورة البقره الآيه ٢٨٢ يقول: «وَاتَّقُوا اللَّهَ - وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» وكذلك في سورة النور الآيات ٣٥ و ٦٤ يقول: «وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ».

فالقرآن الكريم يطلق بصراحه كلمه العالم والعليم على الله تعالى على نحو الحقيقه، والعقل أيضا يرى أن اطلاق كلمه العالم على الله تعالى صحيح لأن العلم صفه كماليه وصفه وجوديه والله تعالى عين الكمال وكل الكمال ولا يمكن

أن تكون هناك صفه وجوديه وكمال إلا وتوجد هذه الصفه الوجوديه في الله تعالى، فهو كل الكمال والكمال المطلق، ولذلك كان اطلاق العلم على الله تعالى صحيح عقلاً، فعلم الله هو علم الذاتى، يعنى أن علم الله هو عين ذات

البارى تعالى لا غير الذات، وعدم العلم وهو الجهل مسلوب بالذات عن الله تبارك وتعالى، فمن المحال أن تكون هناك شائبه الجهل في الله تعالى لأنّ الله تعالى كل الكمال والكمال المطلق ولا يمكن تصور علم الكمال في مرتبه

كل الكمال الغير المتناهى.

وأما اطلاق كلمه ذاكر «الله ذاكر» على الله تعالى فغير صحيح على نحو الحقيقه إلا- بالعنايه والقرينه، لأنّ الذكر يقع في مقابل النسيان الغفله، وتصور النسيان والغفله غير ممكن بالنسبه للذات المقدسه، ولذا لا يصلح اطلاق ذكر وذاكر على الله تعالى حقيقه، وإذا ورد في القرآن الكريم:

«فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ...» (٢)، فهنا توجد قرينه وهى تجانس الكلام، فالتعبير

١- سورة البقره، الآيه ٢٩.

٢- سورة البقره، الآيه ١٥٢.

هنا مجازى بعلاقه المجانسه ولا- يمكن إطلاق كلمه «ذاكر» على الله تعالى على نحو الحقيقه، وذلك من قبيل الآيه الشريفه حكايه عن النبي عيسى عليه السلام

: «تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» (١)، فاطلاق النفس على ذات البارى تعالى من باب تجانس الكلام وإلا فإنّ البارى تعالى ليس له نفس.

إذن فلا يجوز اطلاق أهل الذكر على أهل العلم إلا بقريته عند الاطلاق والاستعمال، لأنّ أهل اذكر أخص من أهل العلم، وأهل العلم لا يرادف أهل الذكرو إثبات الترادف يحتاج إلى دليل وتناسب خاص، فعليه لا يمكن الاستدلال بآيه

السؤال على جواز تقليد أهل العلم، لأنّ مسأله جواز تقليد العالم خارجه تخصصا عن مدلول الآيه الشريفه من جهه مقتضى سياق آيه السؤال الوارده فى بيان أصول

الدين ومعرفه أصول الدين حيث يشترط فيها العلم الوجدانى لا العلم التعبدى.

وكذلك فى كلمات أهل اللغه وأهل الاصطلاح العام والخاص فإنّ معنى أهل الذكر يختلف عن معنى أهل العلم كما هو الحال فى الآيات الروايات فإنّ معنى أهل الذكر فيها يختلف عن معنى أهل العلم، ومن هنا فإنّ آيه السؤال لا تدلّ على حجّيه خبر الواحد وحجّيه قول المفتى والمجتهد.

أهل الذكر فى الكتاب والسّنه:

إنّ آيه السؤال لا تدلّ على أنّ المراد من أهل الذكر هم علماء أهل الكتاب وذلك من وجوه:

أولاً- إنّ الآيه الشريفه ليس لها اطلاق ليكون عنوان أهل الذكر مترادفا مع أهل العلم حتى يقال بأنّ أهل العلم عام يشمل العالم الكتابى والعالم غير الكتابى، فالآيه تقول: إذا لم تعلموا بشيء فاسألوا أهل الذكر، والمراد من

أهل الذكر هنا الأئمه المعصومين عليه السلام .

ثانيا:على فرض وجود اطلاق فى كلمه أهل الذكر بحيث يكون الإمام المعصوم عليه السلام المصدق الأكمل للعالم، فالآيه منصرفه عن السؤال من غيرهم وناظره إلى السؤال من الفرد الأكمل والأعلم وهو الإمام المعصوم عليه السلام .

ثالثا:وجود قرينه فى هذه الآيه الشريفه على أنّ المراد من أهل الذكر هم الأئمه عليهم السلام لأنّه ورد فى ذيل هذه الآيه: «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون * بالبينات والزبر وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون» (٢). فهنا نرى أنّ الله تعالى لم يرجع الناس إلى أهل الكتاب للسؤال منهم، بل يقول: إنّ أهل الذكر هم الأشخاص الذين يعلمون بالكتب السماويه ويخاطب النبي بأننا قد أنزلنا عليك الذكر «القرآن» لتبين للناس الحقائق والتعاليم السماويه ولتفكروا فى الآيات الإلهيه وما جاء به النبي من حقائق ومن علامات النبوه حتى يؤمنوا به.

١- سورة المائدة، الآية ١١٦.

٢- سورة النحل، الآية ٤٣ و ٤٤.

إذن فالآية تأمر الناس بالرجوع إلى أهل الذكر العلماء بالكتب

السماوية (التوراه، الانجيل، الزبور، صحف ابراهيم) ليفهموا الحقائق السماويه والحكمه فى الخلق ومسائل الدنيا والآخره وليؤمنوا بالتوحيد والنبوه، ولا شك بأن الأئمة المعصومين عليهم السلام عالمون بجميع الكتب

السماويه التى أنزلها الله تعالى على الأنبياء السابقين وهم خزان علم الله وكهفه الحصين.

يقول الإمام على عليه السلام: «والله لو ثبت لى الوساده لحكمت بين أهل الانجيل بالانجيل وبين أهل التوراه بالتوراه وأهل القرآن بالقرآن حتى ينادى كل كتاب: والله علىّ قضى بحكم الله» (١).

والآيه الشريفه تقول: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» أى ارجعوا إلى العالم بالكتب السماويه واسألوا منه لتعلموا الحقيقه.

رابعاً: على فرض أننا قلنا بأن سياق الآيه الشريفه ظاهر فى أنّ المراد من أهل الذكر هم علماء أهل الكتاب ولكن الروايات الصحيحه السند فى الكافى وفى عيون

أخبار الرضا عليه السلام تقرر أنّ المراد من أهل الذكر هم الأئمة المعصومين عليهم السلام ، وهذه الروايات فضلاً عن كونها مفسره وشارحه لآيه السؤال، فإنها تخصص ظاهر الآيه الشريفه وتبين أنّ أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام

الروايه الأولى: قال أبو عبدالله عليه السلام: «الذكر محمّد

صلى الله عليه و آله ونحن أهله المسؤولون» (٢).

وحينئذ فإنّ الله تعالى أرجع الناس إلى أهل البيت عليهم السلام ليتعرفوا على حقائق دينهم ويسألوا منهم مسائلهم وأحكامهم لا أن يتوجهوا إلى الآخرين ويسألوا منهم ويبتلوا بالانحراف والضلاله.

الروايه الثانيه: محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، صفوان بن يحيى، عن العلاء بن وزين، عن محمّد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام قال: «إنّ من

عندنا يزعمون أنّ قول الله عزّ وجلّ «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»، أنّهم اليهود والنصارى، قال عليه السلام: إذا يدعونكم إلى دينهم، قال الإمام عليه السلام: وأشار بيده إلى صدره، نحن أهل الذكر ونحن

ص: ٥٧

١- التكامل فى الإسلام.

٢- اصول الكافى، ج ١، ص ٢١١، ح ٢.

فهذه الروايه تصرح بأن أهل الذكر هم الأئمه المعصومين عليهم السلام ، أى أنّ الأئمه عليهم السلام المصداق التعيينى لأهل الذكر، لا أنّ الحكم الكلى للآيه

ورد على عنوان أهل العلم وأنّ الأئمه مصداق أكمل لأهل العلم من باب تطبيق الكلى على الفرد الخارجى.

الروايه الثالثه: ما نقله الشيخ الصدوق فى عيون أخبار الرضا عليه السلام أنه حضر الرضا عليه السلام مجلس المأمون بمرو، وقد اجتمع فى مجلسه جماعه من علماء أهل العراق والخراسان وعلماء أهل الكتاب مثل الجائليق عالم النصارى، رأس الجالوت عالم اليهود وهربز عالم الزرادشتيه ودار الحديث عن الكتب السماويه وسائر المسائل المتعلقه بأديان أهل الكتاب ودين الإسلام فأجاب الإمام عليه السلام عن جميع الأسئلة المطروحه كل حسب مذهبه ومن ذلك سئل عن أهل الذكر فى القرآن من هم؟ فقال الإمام عليه السلام: نحن أهل الذكر الذين قال الله عزّ وجلّ: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (٢) فنحن أهل الذكر فسألوا إن كنتم لا تعلمون.

فقال العلماء: إنّما عنى الله بذلك اليهود والنصارى. فقال أبو الحسن عليه السلام: سبحان الله فهل يجوز ذلك؟ إذ يدعوننا إلى دينهم ويقولون إنه أفضل من دين الإسلام «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ» (٣).

فقال المأمون: فهل عندك فى ذلك شرح بخلاف ما قالوه يا أبا الحسن.

فقال أبو الحسن عليه السلام: «نعم، الذكر رسول الله صلى الله عليه وآله ونحن أهله وذلك بين فى كتاب الله عزّ وجلّ حيث يقول فى سورة الطلاق «فَاتَّقُوا

اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ ءَامَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ ءَايَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ...» (٤). فالذكر رسول الله صلى الله عليه وآله ونحن أهله» (٥).

الروايه الرابعه: عن معاويه بن عمار الدهنى، عن محمد بن على بن الحسين عليه السلام فى قول الله عزّ وجلّ: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»، قال أبو جعفر عليه السلام: «نحن أهل الذكر» (٦).

الروايه الخامسه: عن أبى عبد الله عليه السلام فى قول الله عزّ وجلّ: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»، قال: «هم آل محمد صلى الله عليه

وآله فعليهم أن يسألوهم» (٧).

- ٢- سورة النحل، الآية ٤٣.
- ٣- سورة آل عمران، الآية ٨٥.
- ٤- سورة الطلاق، الآية ١٠ و ١١.
- ٥- عيون أخبار الرضا، ج ١، ص ٢٣٩.
- ٦- الارشاد، ج ٢، ص ١٦٢.
- ٧- بصائر الدرجات، ص ٣٩.

الروايه السادسة:عن على عليه السلام أنه سئل عن أهل الذكر؟ قال: «نحن أهل الذكر».

وعن أبي جعفر محمد بن على عليه السلام أنه سئل فقال مثل ذلك(١).

الروايه السابعه:عن ابن عباس فى قوله تعالى: «فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ...» قال: «هو محمّد وعلى وفاطمه والحسن والحسين عليهم السلام وهم أهل الذكر والعلم

والبيان وهم أهل بيت النبوه ومعدن الرساله»(٢).

فهذه الروايات تدلّ بأجمعها على أنّ المراد من أهل الذكر الأئمه المعصومين عليهم السلام ، ولا يوجد دليل معتبر على أنّ المراد من أهل الذكر فى الآيه الشريفه هم علماء أهل الكتاب، بل قام الدليل والبرهان على خلافه، وعلى فرض أنّ مقتضى سياق آيه السؤال أنّ أهل الذكر هم علماء أهل الكتاب ولكنّ هناك روايات صحيحه السند تفسّر وتخصص هذه الآيه الشريفه بأنّ المراد من أهل الذكر

هم الأئمه عليهم السلام ، وقد صرّح الأئمه المعصومون عليهم السلام فى روايات متعدده بأنّ المراد من أهل الذكر «نحن».

معطيات آيه السؤال:

وحاصل البحث فى مورد آيه السؤال أمور:

١ - إنّ آيه السؤال لا تدلّ على الحجّيه التعبدية لخبر الواحد وفتوى المفتى، لأنّ لآيه تقول إذا لم تعلموا بشىء فاسألوا أهل الذكر حتى تحصلوا على العلم بالمسؤول عنه، وبقرينه سياق الآيه الشريفه فإنّها ظاهره فى تحصيل العلم الوجدانى فى مورد السؤال.

ص: ٥٩

١- دعائم الإسلام، ج ١، ص ٢٨.

٢- بحار الأنوار، ج ٢٣، ص ٨٥.

٢ - إن آية السؤال لا تدلّ على أنّ المراد من أهل الذكر هم علماء أهل الكتاب، أو المراد من الذكر هو خصوص التوراه، مضافاً إلى وجود روايات معتبره تفسّر في معنى أهل الذكر الوارد في هذه الآية بالأئمة المعصومين عليهم السلام وهناك قرينه في نفس هذه الآية الشريفه على أنّ المراد من أهل الذكر ليس هم علماء أهل الكتاب، لأنه ورد في ذيل الآية المذكوره: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»، فالمراد من الذكر في الآية الشريفه إمّا خصوص القرآن الكريم كما تقول الآية: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ...» أو تقول الآية الأخرى: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (١).

ولكن لماذا ورد التعبير عن القرآن الكريم بالذكر؟

الجواب: لوجود التناسب بين الذكر والتوجه القلبي في قولنا: إن فلان تذكّر بقلبه إلى هذه المسأله، وكذلك بالذكر اللساني حيث يقال عن حقيقه التهليل والتسبيح أن يذكر الإنسان بلسانه: الحمد لله، سبحان الله، لا إله إلاّ

الله. وهذا هو الذكر اللساني، وبما أنّ القرآن الكريم بيان لحقائق عالم الوجود وعالم المعنى، ولذلك اطلق عليه الذكر.

فالقرآن ذكر، أي أنّه مظهر ومبين حقائق عالم الخلقه ومبين لقوانين الشريعه الإلهيه، وعليه فالمراد من الذكر في هذه الآية الشريفه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ...» هو القرآن من أجل أن يبين النبي صلى الله عليه وآله الحقائق الإلهيه والتعاليم السماويه للناس، «...وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» لكي يتفكروا في حقائق المبدأ والمعاد وسائر حقائق الإيمان الأخرى.

أو أنّ المراد من الذكر مطلق الكتب السماويه، فعندما يأمر القرآن بالسؤال من أهل الذكر أي السؤال عن تلك الحقائق المذكوره في كتب السماويه، فالذكر هنا

مطلق، ويشمل جميع الكتب السماويه (القرآن، التوراه، الانجيل، الزبور، الصحف و...) وعلى هذه الأساس فإنّ السؤال من أهل الذكر يعنى السؤال من النبي

الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام الذين هم أهل الكتب السماويه والعالمون بجميع الكتب السماويه.

٣ - بالنسبه لمعنى أهل الذكر في اللغه والاصطلاح، سواء في اصطلاح العرف الخاص أم العام، فإنّ أهل الذكر ليس مترادفاً مع أهل العلم، وما ورد في الآية: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» فأهل الذكر هنا أخص من أهل

العلم، ويعنى العالم الحافظ والمتذكر بالمسائل والحقائق ولا يطرأ عليه نسيان، وهذه هو أهل الذكر، فالآيه الشريفه تأمر الناس بالرجوع إلى أهل الذكر ليلتفتوا للحقائق وهذا الكلام كناية عن الأئمة عليهم السلام لأنّ

علمهم علم حضوري بجميع حقائق التكوينيّه والتشريعيّه ولا طريق للسهو النسيان إلى علمهم.

٤ - إنّ شأن نزول آيه السؤال هو مورد أصول الدين ومسأله النبوه، وحينئذٍ فيشترط في مورد أصول الدين العلم الوجداني لا العلم المطلق الذي يشمل العلم

الوجدانى والعلم التبعدى التقليدى.

ص: ٦٠

١- سورة الحجرات، الآية ٩.

٥ - إن الآيه الشريفه لا اطلاق لها فى المسؤول من هو، فهنا ثلاثه أشياء:

السائل «الشخص الذى يريد أن يسأل المسأله» والمسؤول عنه «الشىء الذى يراد الاستفهام والسؤال عنه» والمسؤول «الشخص الذى يسأل منه» فالمسؤول فى هذه الآيه الشريفه هم الأئمه المعصومين عليهم السلام على نحو التعيين، فالأئمه هم المصداق التعيينى لأهل الذكر ويجب على الناس الرجوع إليهم فى مسائلهم لأنهم هم أهل الذكر.

٦ - الدليل على أن رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمه الهدى عليهم السلام هم أهل الذكر الروايات الوارده فى هذا الشأن وكذلك الآيه الشريفه فى آيه الطلاق حيث تبين أن الذكر هو رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمه هم أهل الذكر وأهل بيت النبى صلى الله عليه وآله، فإذا لم تعلموا بشىء من الأشياء فاسألوا أهل رسول الله صلى الله عليه وآله، ولذلك يجب على الناس اتباع النبى وأهل بيته عليهم السلام.

٧ - الدليل الآخر ما ورد فى الآيه الشريفه: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (١). حيث تقرر أن الذكر هو القرآن، ويجب على الناس السؤال من أهل الذكر، يعنى أهل القرآن، وأهل القرآن هم أئمه الهدى عليهم السلام، لأنهم هم المخاطبون الحقيقيون للقرآن، وأهل البيت أدرى بما فى البيت.

٨ - المراد من الذكر عند الله هو القرآن والكتب السماويه، وقد ورد فى بعض الروايات أن الذكر عند الله، والمراد من ذلك هو الكتب السماويه (القرآن، التوراه، الانجيل، الزبور، الصحف وسائر الكتب السماويه) وعلى ضوء ذلك فآيه

السؤال تقول: إذا لم تعلموا بشىء فاسألوا أهل الذكر، أى العلماء بالكتب السماويه، ولا شك أن العلماء بالكتب السماويه ليسوا سوى أهل البيت عليهم السلام فهم المفسرون الحقيقيون للقرآن الكريم.

والمراد من أن الأئمه عليهم السلام علماء بالكتب السماويه هو ما ورد عن الإمام على عليه السلام: «والله لو ثبتت لى الوساده لحكمت بين أهل الانجيل بانجيلهم وبين أهل التوراه بالتوراه وأهل القرآن بالقرآن حتى ينادى كل كتاب والله على قضى بحكم الله» (٢).

وعلى آيه حال سواء قلنا إن المراد من الذكر هم الأئمه، أم قلنا إن المراد منه القرآن، أم الكتب السماويه، أم خصوص الإسلام، أم النبى الأكرم صلى الله عليه وآله فإن جميع هذه المعانى لا تتنافى فيما بينها، لأن الأئمه هم أهل الإسلام وأهل القرآن وأهل الكتب السماويه وأهل البيت وأهل

ص: ٦١

١- سورة الحجرات، الآيه ٩.

٢- التكامل فى الإسلام.

الذكر، فجميع هذه المصاديق للذكر تطبيقاً وتعييناً عليهما. وعليه فإن آية السؤال تبين للناس المرجعية الدينيه والعلميه للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام، وأن الله تعالى قد أمر الناس في هذه الآيه الشريفه بمراجعته القرآن والعتره في جميع الأمور وتحصيل الحقائق الدينيه من المنهل الصحيح والمفسر الحقيقي للقرآن وهم الأئمه عليهم السلام.

النتيجه: إن الاستدلال بالآيات الشريفه وآيه السؤال على حجيه فتوى المجتهد غير تام، لا بلحاظ الإقتضاء والدلاله فقط ليس بتمام كما تبين آنفاً، مضافاً إلى وجود المانع من الإقتضاء والدلاله لأنّ شأن نزول الآيه الشريفه يختص بمورد أصول الدين.

ويمكن التمسك بهذه الآيه لإثبات أصول الدين ومعرفه علائم النبوه لنبي الإسلام صلى الله عليه وآله وبديهي أنّ معرفه أصول الدين وعلائم النبوه تستدعي العلم الوجداني لا العلم التعبدي والتقليد، وكذلك النصوص الشرعيه الخاصه التي تقرر بأنّ المراد من أهل الذكر هم الأئمه عليهم السلام، وهي مانعه من التمسك بالاطلاق.

هذا تمام الكلام في موضوع الاستدلال بالآيات على جواز التقليد، وقد تبين أنّ الاستدلال بالآيات على جواز التقليد تعبداً غير تام إلا في مورد حصول العلم من قول المنذر.

قال الله تبارك وتعالى «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (١)

الفصل الحادي عشر

اشاره

الروايات الداله على جواز

الرجوع إلى العالم والفقيه عند التحير

ص: ٦٢

الاستدلال بالروايات على جواز التقليد:

أما بالنسبة للروايات التي تدلّ على جواز التقليد من المجتهد وتدلّ على حجّيته الفتوى فهي كثيرة وإن لم تكن هذه الروايات متواترة لفظاً ومعنىً فهي متواترة إجمالاً ويمكن القول إنّ هذه الروايات في مقام الإرشاد إلى حكم العقل والعقلاء في مورد جواز التقليد وتبعيه العالم.

ومعنى التواتر الإجمالي هو أن يكون لدينا قطع ويقين بصدور إحدى هذه الروايات أو بعضها عن المعصوم بوصفها حجّة شرعية، وهذه الروايات على طوائف متعددة:

منها: الروايات التي ورد فيها عنوان «ثقه» من قبيل ما ورد عن أبي الحسن عليه السلام حيث سئل عن الرجوع إلى العمري وابنه وأنه ثقه فقال الإمام: نعم ثقه، وهكذا ما ورد عن الإمام من أن يونس بن عبد الرحمن وزكريا بن آدم فارجعوا إليهما في معرفه أحكام الدين.

وبيان ذلك: ما وراه الكليني عن محمّد بن عبد الله الحميري ومحمّد بن يحيى جميعاً عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن اسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: من أعامل، أو عمن آخذ وقول من أقبل؟ فقال: «العمري ثقه، فما أدى إليك فعنى يؤدى وما قال لك فعنى يقول فاسمع له واطع فإنه الثقه المأمون».

أخبرني أبو علي أنه سأل أبا محمد (الإمام الحسن العسكري عليه السلام) مثل ذلك، فقال له: «العمري وابنه يقاتان فما أديا إليك فعنى يؤديان وما قال لك فعنى يقولان فاسمع لهما واطعهما فإنهما ثقتان المأمونان» (1).

وهذه الرواية صحيحة من حيث السند لأنّ أحمد بن اسحاق شيخ القميين ومن أصحاب أبي محمد الإمام الحسن العسكري عليه السلام، والمراد من العمري عثمان بن

سعيد العمري وابنه محمّد بن عثمان العمري، وكليهما من النّوّاب الخاصين للنّاحية المقدّسه في زمان الغيبة الصغرى، وحيث أنّ هذه الرواية في مقام جعل الحجّية التعبدية لرواية العمري وابنه كما ذكر البعض ذلك وأنّ هذه

الرواية في مقام بيان حجّية خبر الواحد ولا ترتبط بقبول فتوى المجتهد والرجوع إلى المفتي والمجتهد، لأنّ جملة «فما أديا إليك فعنى يؤديان» ظاهره في نقل الرواية عن الإمام ولا تدلّ على قبول الفتوى ولا الرجوع المفتي، أو أنّ هذه الرواية ليست في مقام جعل الحجّية التعبدية للفتوى؟

هذان احتمالان، والاحتمال الثالث أنّ هذه الرواية بمنزله تقرير وإمضاء لسيره العقلاء حيث إنّ العقلاء يتحركون بدافع إرتكازي للعمل بقول الثقة وقول الأمين، والأمر فيها معلل حيث يقول: إعمل بقولهما، فإنهما ثقتان ومأمونان،

فالإمام يعلل الرجوع إليهما لأنهما ثقتان ومأمونان وهذا الكلام يدلّ على إمضاء الأمر الارتكازي المذكور، وأنّ العمرى وابنه هما مصداق تلك الكبرى الكليه الارتكازيه وهى قبول قول الثقة.

وعلى أساس هذا الاحتمال فإنّ هذه الرواية تدلّ على إمضاء سيره العقلاء على العمل بقول الثقة وأنّ العقلاء يرون قوله حجّبه، وفي هذه الصورة هل تكون الرواية دليلاً على حجّيه روايه الثقة أو دليلاً على حجّيه فتوى هذين الشخصين (العمرى وابنه) أو أنّ الرواية دليل على حجّيه الروايه من جهه، وحجّيه فتوى الثقة من جهه أخرى؟

يمكن القول إنّ الروايه تعتبر دليلاً على حجّيه كل منهما، أى أنّها دليل على حجّيه الروايه ودليل على حجّيه فتوى الأمين والثقه، لأنّ الفتوى فى عصر المعصومين عليهم السلام كانت قليله المؤنه ولم تكن مثل زمان الغيبه والمشكلات التى حدثت بسبب غيبه المعصوم عليه السلام أو بسبب تقطيع الروايات وأمثال ذلك.

وعلى ضوء ذلك فإذا نقل الراوى فى عصر المعصوم عليه السلام الروايه بقصد الحكاية عن الإمام وأنّه ينقل كلام الإمام فقط، كانت روايه، وإذا كان الراوى ينقل الروايه بقصد فهم الحكم الشرعى من كلام الإمام فهى فتوى، وعليه يمكن إستظهار العموم من هذه الروايه وبالتالي فهى تدلّ على حجّيه خبر الواحد الثقة من جهه، وكذلك تدلّ على حجّيه فتوى المفتى الثقة من جهه أخرى.

ومنها: روايه اسحاق بن يعقوب فى كتاب اكمال الدين وتمام النعمه للشيخ الصدوق رحمه الله، عن محمّد بن محمّد بن عصام، عن محمّد بن يعقوب، عن اسحاق بن يعقوب

قال: سألت محمّد بن عثمان العمرى أن يوصل لى كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت علىّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «وأما ما

سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال - وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنهم حجّتى عليكم وأنا حجّج الله، وأما محمّد بن عثمان العمرى فرضى الله عنه وعن أبيه من قبل، فإنّه ثقتى وكتابه كتابى»(1).

وقد استدل بهذه الروايه الموقعه على حجّيه الفتوى وحجّيه ولايه الفقيه أيضا، ومن جهه السند فهذه الروايه تتضمن اسحاق بن يعقوب الذى لم يرد توثيقه، غايه

ص: ٦٤

الأمر أنّ الكليني في الكافي اهتم به، فإذا اكتفى البعض بهذه المقدار فالأمر سهل وإلاّ فالرواية من جهة السند مورد تأمل وتوقف.

وأما من حيث الدلالة فأولاً: إنّ هذه الرواية مورد تأمل، لأنها تقول: «أما الحوادث الواقعة...» حيث يمكن استظهار أنّ الحوادث الواقعة هي أمور جزئية من قبيل المخاصمه وحفظ مال اليتيم وأموال القصر و...، وفي هذه الحوادث الجزئية

يتم الرجوع إلى رواه أحاديثنا وقبول قول الراوي في هذه الحوادث الجزئية ولا تدلّ على حجّيه قول الفقيه، لأنّ هذه الرواية تقرر، أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، لكنّها لا تدلّ على وجوب قبول بيان الأحكام

الكلية من رواي الحديث وأنكم ارجعوا في فهم الأحكام الشرعيه وأحكام الدين إلى الرواه، وأن فتواهم حجّه عليكم، فعندما يكون مورد الرواية الموقعه هو الرجوع إلى الرواه في الأحكام الجزئية فهي لا تدلّ على حجّيه قول الفقيه وفتوى المفتي.

ثانياً: إذا كانت الحوادث الوارده في كلام الإمام عليه السلام واقعه ابتداءً وقال الإمام، بأنكم ارجعوا في الحوادث الواقعة إلى راوي الحديث فلا استدلال بهذه الرواية على حجّيه الفتوى تام، ولكن الأمر ليس كذلك، لأنّ العبارة مسبوقة برسالة من اسحاق بن يعقوب الذي كتب إلى إمام العصر عليه السلام بعض المسائل المشكله وحوادث الواقعة، وسأله إلى من يرجع فيها.

هنا يوجد احتمال بأن المراد من الحوادث الواقعة هي الأمور الكلية أعم من الأحكام وغير الأحكام، وأعم من تلك الحوادث المذكوره في ذلك الرساله أو تشمل الحوادث التي لم تذكر في الرساله فينبغي الرجوع فيها إلى رواه

أحاديثنا، وهناك احتمال أن تكون الألف واللام في «الحوادث» للجنس وتدلّ على مطلق الحوادث الكلية التي يجب الرجوع إلى رواه الحديث، ويحتمل أن تكون

الألف واللام في «الحوادث» للعهد، ويقصد منها المسائل المعلومه والمذكوره في رساله اسحاق بن يعقوب للإمام عليه السلام حيث أمره بالرجوع في هذه الحوادث إلى رواه الحديث.

النتيجة: مع وجود احتمال أن تكون الألف واللام في كلمة «الحوادث» للعهد فإنّه يشكل الاستدلال بهذه الرواية لإثبات جواز التقليد وإثبات ولايه الفقيه.

إنّ قلت: إنّ الإمام صاحب الزمان عليه السلام علل الرجوع بالقول: «يأنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّه الله عليهم» ولازم حجّيه العلماء والفقهاء هو حجّيه قولهم وفتاؤهم، ومن خلال الملازمه بين ارجاع الإمام لرواه الأحاديث في الحوادث

الواقعه وقول الإمام فإنّهم حجّتي عليكم يمكننا ومن خلال القرينه الحاليه استنباط أنّ المراد هو العمل بالفتوى ولازمه حجّيه قبول قول المفتي وحجّيه فتواه.

الجواب: إنَّ معنى الحجِّيَّة في الحقيقة ما يكون في مقام الاحتجاج والاستدلال ما يحتجُّ بها واستفاده حجِّيَّة قول العلماء على الناس من كلام الإمام عليه السلام

يعنى أنَّ الله تعالى يحتج بوجود الإمام صاحب العصر عليه السلام على

ص: ٦٥

العلماء، والإمام بدوره يحتج على الناس بوجود العلماء بينهم لأنّ العلماء هم ثقتي ومعتمدي والميئين لأحكام الشرع كما ورد في الرواية، فحينئذٍ ينبغي النظر إلى حدود دائره الوثاقه ودائره مسؤوليه عمل هؤلاء الفقهاء والعلماء، وتكون حجّيه كلامه بحدود دائره وثاقتهم.

وأما أنّ كلامهم ووثاقتهم بشكل مطلق وفي جميع الحوادث حجّيه فهذا مشكل، لوجود شبهه أنّ تكون الألف واللام للعهد في «أما الحوادث الواقعة» وما لم يحرز دائره حجّيه وثاقه العلماء ولم يحرز الاطلاق والتعميم في كلام الروايه فالإستدلال بهذه الروايه لإثبات حجّيه قول الفقيه غير تام.

إنّ قلت: يمكن القول بأنّ المراد بالحوادث هنا هي الحوادث الجزئيه والمعهوده، ولكنّ هذا المعنى كما يقول علماء الأصول لا يكون مخصصا للمورد، ولذا يمكن القول إنّ المراد منه الرجوع في الحوادث الواقعة إلى العلماء بشكل مطلق حيث إنّ الرجوع معلل والمعلل عام، ولذلك يمكن استظهار أنّ دائره حجّيه قول العلماء في كل واقعه له اطلاق وعموم.

الجواب: نعم، إنّ المورد لا يخصص الوارد، ولكنّه في صورته أن يكون الدليل الوارد مطلق وعمام من البدايه، وأما إذا كان من أول الأمر مردد بين الجنسيه والعهديه، وهل أنّ الدليل الوارد هنا ناظر إلى مورد خاص أو أنّه مطلق ففي هذه الصوره لا يكون هذا الكلام تاما ولا يدلّ على أنّ المورد غير مخصص، بل يمكن القول في هذه الصوره بعدم وجود اطلاق أساسا، لأنّ الكلام مردد بين الجزئيه والكلية، ولذلك فعند الشك لا يمكن التمسك بالاطلاق، والتمسك بالاطلاق هنا

في مورد الفرد المردد هو تمسك بالعام في الشبهه المصادقيه.

إذن فالروايه الموقعه ضعيفه من جهه السند لأنّ اسحاق بن يعقوب مجهول وكذلك محل إشكال وتأمل من حيث الدلاله، فلا يمكن التمسك بها لإثبات جواز تقليد

المجتهد وإثبات ولاية الفقيه، وطبعا مسأله ولاية الفقيه تختلف عن مسأله جواز التقليد.

ومنها: روايه علي بن المسيب الهمداني حيث يسأل الإمام الرضا عليه السلام عن يأخذ معالم دينه، فقال له الإمام: من زكريا بن آدم القمي: «ما وراه علي بن المسيب الهمداني قال: قلت: للرضا عليه السلام شقتي بعيده ولست أصل إليك في كل وقت فممن أخذ معالم ديني؟ قال الإمام عليه السلام: «من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا»، قال علي بن المسيب: فلما انصرفت قدما إلى زكريا بن آدم وسألته عما احتجت إليه» (1).

وطبعا فهذه الروايه مورد إشكال من حيث السند ومن حيث الدلاله، وبالرغم من أنّ الروايه من حيث الدلاله سواء «أخذ» فيها بعنوان الروايه أو بعنوان الفتوى كلاهما مصداق للآخذ، ولكن لقائل أن يقول: إنّه على فرض تماميه سند

الروايه فإنّها تدلّ على حجّيه خبر الواحد ولا تدلّ على حجّيه الفتوى. وعليه فهذه الروايه قابله للمناقشه سندا ودلاله.

ومن الروايات التي تدلّ على جواز الإفتاء ما رواه الشيخ الطوسي عن أبي جعفر

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٠٧ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٧.

الباقر عليه السلام أنه قال لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة وافتى الناس فإنني أجب أن يرى في شيعتي مثلك» (١).

وهذه الرواية مرسله من حيث السند ولكنّه من حيث الدلالة جيدة، حيث إنّ الإمام عليه السلام يصرّح بذكر أشخاص معينين مثل أبان بن تغلب ويأمره بالافتاء للناس وبين الأحكام، وبالذلاله الالتزاميه على هذا الأمر

فإنّها تدلّ على حجّيه قول المفتى، وإلاّ فإنّ الأمر بالافتاء للناس مع عدم لزوم قبول الفتوى من قبلهم يستلزم اللغويه وهو محال.

ومنها: ما وراه الكشي بسنده ورواه الصدوق أيضا في علل الشرائع عن معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبدالله عليه السلام قال الإمام: «بلغني أنّك تقعد في

الجامع ففتى للناس؟ قلت: نعم وأردت أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إنني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما

يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بمودّتكم وحبّكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك، فقال لي الإمام عليه السلام: «اصنع كذا فإنني كذا اصنع» (٢).

وهذه الرواية من جهه السند مرسله إلاّ أن يقال بالاعتماد على رجال ابن أبي عمير فإنّه لا يروى ولا يرسل إلاّ عن ثقه.

ومنها: رواية الاحتجاج للطبرسي وكذلك الرواية المنقوله في التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن والعسكري عليه السلام حيث يقول: «من كان من الفقهاء صائنا

لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا على هواه، مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه وذلك لا يكون إلاّ- بعض الفقهاء الشيعه لا جميعهم» (٣).

والرواية من حيث السند مرسله ومجهوله بالرغم من أنّها من حيث الدلالة مطلقة وتشمل حجّيه قول الفقيه مطلقا سواء كان قوله مفيدا للاطمئنان أو غير مفيد بمقتضى اطلاق الرواية يكون قول الفقيه حجّيه تعبدا، ومع ذلك فإنّ الرواية تواجه إشكالات متعدده من جهه الدلاله:

أولاً: أشكل البعض كالمرحوم الكمباني أنّها تدلّ على حجّيه نقل الفقيه الجامع للشرائط للرواية «من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا على

ص: ٦٧

١- الفهرست، للشيخ الطوسي، ص ٤١.

٢- وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ١٠٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٦.

٣- الاحتجاج، للطبرسي، ص ٢٢٥.

هو، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه» وهذا يدل على لزوم التبعية للفقهاء في مورد نقل الرواية، لأن الفتوى التي كانت سائده في عصر المعصومين عليهم السلام كانت على شكل نقل الرواية من المعصوم لا الإفتاء بالرأى ونقل الرأى، إذن فهذه الرواية لا تدل على حجته رأى وفتوى الفقيه بل تدل على حجته الخبر والرواية التي ينقلها الفقيه الجامع للشرائط عن الإمام عليه السلام .

ثانياً: إن التقليد ليس متقوماً بالتبعية للرأى، فكما يشمل التقليد للتبعية للرأى فكذلك يشمل التبعية للرواية، فهذا كانت شخص تابعاً للراوى فى مورد نقل الرواية فيصدق عليه أيضاً مفهوم التقليد، وعليه فجملة «فللعوام أن يقلدوه» تدل على التقليد فى الرواية لا قبول الفتوى.

وطبعاً فالجواب عن هذه الشبهة واضح لأن الراوى فى عصر المعصوم عليه السلام كما كان ينقل الرواية كذلك كان ينقل الفتوى، وقد صرح فى بعض الروايات بنقل الفتوى مثل رواية أبان بن تغلب عن الإمام حيث يأمر الإمام عليه السلام

أبان: «اجلس فى مسجد المدينة وافتى الناس...». وفى عصر المعصومين عليهم السلام كان النقل من قبل الرواه لا يختص بنقل الرواية بل يشمل نقل الفتوى أيضاً، وعليه فالتقليد أعم من التبعية للراوى فى مقام الرواية والتبعية للمفتى والفقيه فى مقام الفتوى.

ثالثاً: الإشكال الأساسى الوارد على هذه الرواية هو أن التقليد فى الرواية مطلق، وعليه فإطلاق الرواية على جواز التقليد، يشمل جواز التقليد فى أصول الدين أيضاً، لأن قوله «فللعوام أن يقلدوه». مطلق ويشمل جواز التقليد فى أصول الدين وفى فروع الدين، وبالضرورة العقلية لا يجوز

التقليد فى معرفه أصول الدين، ولذلك لا يمكن التمسك بهذه الرواية لإثبات جواز التقليد، لأن الرواية من حيث السند مرسله ومجهوله ومن حيث الدلالة غير تامه.

ومنها: ما رواه الرضا عليه السلام عن آبائه قال رسول الله

صلى الله عليه وآله : «اللهم ارحم خلفائى - ثلاث مرات - فقيل له: يا رسول الله ومن خلفائك؟ قال: «الذين يأتون من بعدى ويروون عن أحاديثى وستى فيعلمونها الناس من بعدى» (١).

والرواية من جهه السند مورد تأمل فبعض كالشيخ الصدوق فى من لا يحضره الفقيه يرى بأن سندها معتبر، وبعض آخر ذهب إلى عدم وثاقه الراوى، وعليه فإن هذه الرواية من حيث السند مجمله.

أمّا من حيث الدلالة فالرواية فى مقام تعريف خلفاء رسول الله صلى الله عليه وآله ، فلقائل أن يقول إن خلفاء رسول الله

صلى الله عليه وآله هم الأئمة المعصومون عليهم السلام ، والرواية لا ترتبط بجعل الحجته لقول الفقيه تعديداً، لأن الآية الشريفه فى جعل الخلافة الإلهية لآدم «إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (٢) ، تقرر أنّ المناط فى جعل الخلافة

هو العلم بحقائق الأشياء «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...»^{٥٣}.

وبعد أن علّم الله تعالى حقائق الأشياء لأدم وسأل الملائكة عن هذه الحقائق، لم يستطيعوا الجواب عنها وأجاب آدم عنها فقال تعالى: «قَالَ إِنِّي

ص: ٦٨

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٥٣.

٢- سورة البقرة، الآية ٣٠.

٣- سورة البقرة، الآية ٣١.

أَعْلَمَ مَا لَا تَعْلَمُونَ» أى نحن نعلم من يصلح لمقام الخلفه والولايه، والملائكه فى بدايه الأمر إعترضوا على جعل الخلفه لآدم عليه السلام «قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ» وبعد ذلك انتبه الملائكه إلى أن الله تعالى أعلم حيث يجعل الخلفه لآدم: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ...» (١).

والمقصود من ذلك أن هذه الآيه الشريفه تقرر الحكمه فى جعل الخلفه الإلهيه لآدم عليه السلام بلحاظ علمه بحقائق الأشياء لا العلم بخصوص بيان الأحكام والفتوى، والعلم بحقائق الأشياء من امتيازات الأئمه عليهم السلام أيضا، فعليه يمكن القول إن هذه الروايه فى مقام بيان معالم خلفاء رسول الله صلى الله عليه وآله وأن خلفاء رسول الله صلى الله عليه وآله عالمون بحقائق الأشياء وأمور العالم والإنسان وبيان الأحكام وحينئذ لا ربط لها بالحجيه التعبدية لفتوى الفقيه.

ومنها: خبر عبدالسلام بن صالح الهروى: قال سمعت الرضا عليه السلام يقول:

«رحم الله عبداً أحيا أمرنا»، قلت: وكيف يحيى أمركم؟ قال: «يتعلم علومنا ويعلمها الناس» (٢).

وهذه الروايه فى مقام بيان وتعليم وتعلم أمر الأئمه عليهم السلام وإحياء أمرهم، ولا تدل على حجيه قول المجتهد تعبدية.

ومنها: ما رواه الكشى بسنده عن سليمان بن خالد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ما أجد أحد أحيا ذكرنا وأحاديث أبى إلا زرارته، وأبوبصير ليث المرادى، ومحمد بن مسلم، وبريد بن معاوية العجلي، ولولا هؤلاء ما كان أحداً يستنبط هذا، هؤلاء حفاظ الدين وأمناء أبى عليه السلام على حلال الله وحرامه» (٣).

وهذه الروايه من حيث السند صحيحه وأما من حيث الدلاله فيمكن القول: إن هذه الروايه ليست فى مقام جعل الحجيه التعبدية لخبر الثقة أو لفتوى الفقيه، بل فى مقام إمضاء السيره العقلانيه، وأن العقلاء يعملون بخبر الثقة، وكلام

ص: ٦٩

١- سورة الانعام، الآيه ١٢٤.

٢- وسائل الشيعة، ج ١٨٨، ص ١٠٢، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ١١.

٣- وسائل الشيعة، ج ١٨٨، ص ١٠٢، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٢١.

الإمام هنا في مقام تعيين خبر الثقة وهم الأصحاب الخاصون للإمامين الصادقين وأنهم حفاظ دين الله والأمناء على حلال الله وحرامه، وعليه فإن هذه الرواية لا تدل على حججه التعبدية لفتوى الفقيه.

هذه هي الطائفة الأولى من الروايات التي استدلت بها على حججه قول الفقيه وجواز تقليده سندا ودلاله فيهما، فتأمل.

الطائفة الثانية: ما ورد من أن الأئمة أمروا أصحابهم بصراحه بالإفتاء للناس، من قبيل أمر الإمام الباقر عليه السلام لأبان بن النغلب في المدينة «وافتي الناس...» ولازم الأمر بالإفتاء حججه فتوى الفقيه وقبول كلامه، وإلا فإن

الأمر بالفتوى بدون قبول فتوى الفقيه يستلزم اللغويه، وهكذا رواه معاذ بن مسلم كما سبق بيانها.

ومنها: ما في نهج البلاغه في كتاب علي عليه السلام إلى القثم بن عباس وهو عامله على مکه: «أما بعد فأقم للناس الحج وذكركم بأيام الله واجلس لهم العصرين فافتي المستفتى وعلم الجاهل وذاكر العالم» (١).

النتيجة: أن المستفاد من مجموع هذه الروايات الداله على الإفتاء، جواز العمل بتلك الفتوى، وإلا إذا كان الإمام عليه السلام يأمر أصحابه وفقهاء ذلك الزمان بالإفتاء ولم تكن تلك الفتوى ملزمة للناس ولا يجب قبولها كان

ذلك خلاف الحكمه ويستلزم اللغويه وكلام الحكيم مصون عن اللغويه.

الطائفة الثالثة: ما دل على حرمة الفتوى بغير علم إذ تدل بالمفهوم على جواز الإفتاء بالعلم.

منها: ما رواه الصدوق رحمه الله في معاني الأخبار بسنده عن حمزه بن حرمان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من استأكل بعلمه افتقر، قلت: إن في شيعتك قوما يتحملون علومكم ويثونها في شيعتكم فلا- يعدمون منهم البر والصله والإكرام. فقال: «ليس أولئك بمستأكلين إنما ذاك الذي يفتى بغير علم ولا- هدى من الله تعالى، لبيطل به الحقوق طمعا في حطام الدنيا» (٢).

ومنها: ما رواه الكليني بسند صحيح عن أبي عبيده قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله تعالى لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه» (٣).

فهنا نرى أن هذه الروايات تنهى عن الفتوى بغير علم، ويستفاد من مفهومها جواز الفتوى عن علم وعن دليل وحججه.

الطائفة الرابعة: ما دل على أن الإفتاء كان متعارفا في عصر الحضور ولم يردع عنه الأئمة المعصومون عليهم السلام.

ص: ٧٠

١- نهج البلاغه، الفيض الكاشاني، ص ١٦٠٢.

٢- وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٩، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ١٢.

فمنها: خبر علي بن اسباط قال: قلت: للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجديداً من معرفته وليس في البلد الذي أنا فيه أحد استفتيه من مواليك؟

فقال عليه السلام: «أنت فقيه البلد فاستفتيه من أمرك فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه فإن الحق فيه» (١).

فترى في هذه الرواية أنّ الإمام عليه السلام أمره بأن يأخذ بخلاف الفتوى لفقهاء البلد، ويتبين من ذلك أنّ فقيه البلد لم يكن من شيعه أهل البيت عليهم السلام وهذه الرواية وغيرها من الروايات تقرر إمضاء الإمام لأصل الإفتاء وجواز الأخذ به.

الطائفة الخامسة: ما دلّ على ارجاع أمر القضاء إلى الفقهاء من الشيعة ووجوب قبول قولهم.

فمنها: مقبولة عمر بن حنظله، محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن

حنظله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟ قال عليه السلام: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتا وإن كان حقا ثابتا له، لأنّه أخذ بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به، قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى من كان منكم

ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما فإنّي قد جعلته عليكم حاكما فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والرادّ علينا الرادّ على الله تعالى وهو على حدّ شرك

بالله» (٢).

ومنها: خبر أبي خديجه وفيه: «اجعلوا بينكم رجلاً ممن قد عرف حلالنا وحرامنا فإنّي قد جعلته قاضيا» (٣).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية أنّ القضاء يلازم الفتيا، أي أنّ المجتهد لا

ص: ٧١

١- وسائل الشيعة، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٣.

٢- المصدر السابق، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

٣- وسائل الشيعة، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٦.

يكون قضاؤه نافذا ولا يجوز نقضه إلا مع كون افتائه نافذا أيضا.

ولكن الاستدلال بما ورد في هذه الروايات ومن الملازمه بين القضاء والإفتاء على حجيه الفتوى، مورد تأمل حيث يرد عليه:

أنه لا- توجد مثل هذه الملازمه بين حجيه القضاء وحجيه الفتوى، لأنه باب القضاء وباب الإفتاء يختلفان من حيث المناط والملاك، وكذلك من حيث الحكم، ومن حيث المورد.

فالمناط في باب القضاء فصل الخصومه وقطع النزاع، ولذلك لا يجوز الاحتياط في مورد القضاء، لأنّ القاضى يجب أن يحكم بحديّه ليتمكن من فصل النزاع والخصومه لا- أن يحتاط ويتردد بحيث يؤدي ذلك إلى استمرار الخصومه، وهذا خلافا لباب الفتوى حيث المناط فيها الاستنباط وبيان الحكم الإلهي وأنّ المجتهد يخبر عن أنّ هذا العمل هل هو واجب أم لا، مستحب أم لا؟... الخ ومن جهه أخرى يختلف القضاء عن الفتوى من حيث الحكم، ففي باب القضاء هناك

إنشاء وإلزام للحكم يعنى أنّ القاضى يريد إلزام المقضى عليه بهذا الحكم ولذلك لا- يجوز نقض حكم القاضى، سواء كان المقضى عليه مجتهدا أم غير مجتهد، وهذا خلافا لباب الفتوى التي هي إخبار عن الحكم الإلهي لا إنشاء وإلزام

للحكم، فالمجتهد يهتم في عمله بالإخبار عن حكم الله تعالى في أنّ الصلاة واجبه والصوم واجب والحج واجب، ولذلك فالمجتهد يمكنه أن يخبر عن الحكم الشرعي خلافا للمجتهد الآخر، ويكون حكم هذا المجتهد حجّه فقط على مقلّده دون المجتهد، وهذا بخلاف الحكم في باب

القضاء فإنّ حكم القاضى نافذ على المقلّد وعلى المجتهد أيضا ولذلك فلو أصدر القاضى المجتهد حكما ضد مجتهد آخر أو لصالحه فيجب قبوله على ذلك المجتهد ولا يحق له نقضه، نعم يجوز له نقد أصل منشأ الحكم، وهذا شيء آخر حيث يمكن أن يقول إنّ مدارك الحكم غير تامه أو أنّ هذا الحكم مخالف للأدله الشرعيه، وهذا المعنى لا يساوق نقض أصل القضاء والحكم.

ومن جهه ثالثه، فإنّ القضاء والإفتاء يختلفان في المورد أيضا، لأنّ القضاء عبارته عن إنشاء وإلزام الحكم ويدور نوعا في الموارد الجزئيه، فالقاضى يقول إنّ هذا البستان لزيد وتلك الدار لعمرو وهكذا، خلافا لما في الفتوى حيث إنّ

المجتهد يبيّن الحكم الشرعي الكلي.

وعندما يختلف باب القضاء عن باب الإفتاء في جميع الجهات المذكوره فحينئذ لا يمكن بعنوان الملازمه القول بأنه إذا كان قضاء المجتهد جائزا، فتوى المجتهد جائزه أيضا وحجّه، لأنه لا توجد مثل هذه الملازمه بين حجيه ونفوذ القضاء

وبين حجيه الفتوى ونفوذها.

حاصل استدلال على مشروعيه التقليد:

تقدم الاستدلال على حجيه قول الفقيه بوجوه متعدده لفظيه ولييه، أمّا الأدله

اللفظية فتكون من الآيات والروايات الشريفة، فالآيات عبارته عن: آية النفرو آية السؤال وكذلك آيات أخرى تمت مناقشتها فيما سبق.

أما الاستدلال بآية النفرد عليه:

أولاً: إنها في مقام تعليم وتعلم الأحكام ونشر التعاليم الدينية لا في مقام جعل الحكم التعبدى والتأسيسى لخبر الواحد أو لقول الفقيه.

ثانياً: إن آية النفرد واردة في معرفه الإمامه في أصول الدين، ومعلوم أن المعرفة في أصول الدين يعتبر فيها العلم الوجدانى لا العلم التقليد والتعبدى.

ثالثاً: يمكن القول إن آية النفرد إنما تدل على حججه قول المنذر إذا كان انذاره مفيداً للعلم والاطمئنان، وأما حججه انذار المنذر مطلقاً سواء كان مفيداً للعلم والوثوق للآخرين أم غير مفيد لهم فإن مثل هذا الاطلاق لا يستفاد من الآيه الشريفه، لأن اطلاق الآيه يقول إن التفقه في الدين واجب،

ومعارف الدين أعم من أصول الدين وفروع الدين، وفي معرفه أصول الدين يعتبر توفر العلم الوجدانى، وهكذا في فروع الدين أيضاً فإذا كان قول المنذر مفيداً للعلم فحينئذ يجب قبوله وإلا فلا.

إذن فالاستدلال بآيه النفرد لا يمكنها إثبات الحججه التعبدية والتأسيسية لقول الفقيه للمقلد إلا في مورد حصول العلم من قول المنذر.

وهكذا الحال في آيه السؤال فإنها لا تدل على حججه قول خبر الثقة ولا تدل على حججه قول الفقيه والمفتى لأنه:

أولاً: إن هذه الآيه الشريفه تأمر بالسؤال من أهل الذكر في الأمور التي لا تعلمون بها، وهذا لا يدل على وجوب قبول قول المجيب والعالم تعبداً.

ثانياً: إن آيه السؤال تدل على أنكم إذا لم تعلموا بشيء فاسألوا من أهل الذكر حتى يحصل لكم العلم بذلك شيء، فوجوب السؤال مقدمه لتحصيل العلم بالمسأله،

وهذا لا يدل على وجوب قبول قول المجيب تعبداً ولو

كان على خلاف الواقع، لأن البحث في مورد حججه الفتوى هو أن يكون قول المجتهد حجه تعبدية شرعاً، سواء كان مطابقاً للواقع أم مخالفاً للواقع، ومثل هذه الحججه التعبدية المطلقة لقول المجيب والمفتى لا تستفاد من الآيه

الشريفه مورد البحث.

و على فرض أن الآيه تدل على حججه قول المجيب فإن ذلك في صورته أن يكون قوله مفيداً للعلم والاطمئنان للسائل وأن لا

يستلزم اللغويه، لأنّ فائده السؤال هو

أن يكون القول موجبا للوثوق الاطمئنان حتى يتحرك السائل للعمل به ويكون هذا القول حججه له، فإذا لم يكن قول المجيب باعثة للوثوق والاطمئنان بالمسأله فلا يجب العمل به ولا سيما إذا قلنا إنّ شأن نزول هذه الآيه الشريفه فى مورد السؤال من علماء أهل الكتاب عن علائم نبوه رسول الله صلى الله عليه و آله

ص: ٧٣

، فقول علماء أهل الكتاب ليس حججه تعبدية بل لابد في اعتباره من حصول العلم بمضمونه.

ثالثاً: إن آية السؤال تنحصر في مصداقها بالأئمة المعصومين عليهم السلام على نحو التعيين لا مطلق العالم، فالآية تقول إنكم إذا لم تعلموا بالحقائق والأحكام الإلهية فاسألوا من أهل البيت عليهم السلام ومن رواياتهم لتعلموا بتلك الحقائق ولا تبتلوا بالقياس والاستحسان كما ابتلى به الآخرون، إذن فحججه قول الفقيه خارجه من هذه الآيه تخصصاً، لأن معنى ومصداق هذه الآيه منحصر بالأئمة المعصومين عليهم السلام فالآيه تقول: يجب عليكم إذا لم

تعلموا بشيء أن تسألوا من أهل الذكر، أى يجب عليكم الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام فى هذه المسألة، وعليه فهذه الآيات لا تدل على حججه قول الفقيه تعبداً.

وهكذا بالنسبة للروايات المختلفه التى ذكرت فى المقام فإن استفاده الحججه التعبدية لقول الفقيه منها مشكل، لأن هذه الروايات إما فى مقام بيان حكم القضاء أو فى مقام بيان حكم خبر الثقة، حيث أن سيره العقلاء تقرر العمل بخبر الثقة ورجوع العقلاء إلى الثقات من الناس، وهذه الروايات تدل على إمضاء هذه السيره العقلانيه.

أو أن الروايات فى مقام بيان مصداق الثقات من الرواه حيث يقول الإمام عليه السلام : خذوا معالم دينكم من زكريا بن آدم، ويونس بن عبد الرحمن، ومحمد بن مسلم، وزاره بن أعين لأن هؤلاء ثقات ومأمونون على الدين والدنيا.

والحاصل هذه الروايات أنه إذا حصل للإنسان وثوق واطمئنان من قول المخبر وقول المفتى بالمسألة فحينئذ يجوز له العمل بقوله بحكم سيره العقلاء وهذه الروايات لا تدل على أن قول الفقيه حججه مطلقاً وتعبداً ولو كان مخالفاً للواقع

أو لم يورث الوثوق والاطمئنان للمقلد، فلا يوجد مثل هذا الاطلاق فى سياق الروايات الشريفة.

النتيجة: إن استفاده الحججه التعبدية من ظاهر الآيات الروايات يحتاج إلى قرينه، وإلا فإن سياق الأدله اللفظيه هو إمضاء العمل بخبر الثقة بلحاظ كونه مفيداً للاطمئنان للحكم الواقعي.

النتيجه:

ويتلخص مما تقدم فى مسأله التقليد أمور:

١ - ما معنى التقليد لغه واصطلاحاً؟ وقد تفصيل الكلام فى ذلك.

٢ - إن التقليد فى اصطلاح الفقهاء له معانى متعدده، والمعانى التى يمكن قبولها أن التقليد عباره عن تبعيه الغير قولاً وعملاً، والدليل على ذلك العرف، ففى العرف إذا قال شخص أن فلانا يقلد فلانا فى كلامه أو فى مشيه

فإن ذلك يعنى أنه يعمل مثل عمله ويتلفظ مثل تلفظه فى كلامه، والعوام عندما يقلدون العالم والمجتهد يعنى أنهم يتبعونه فى القول والعمل فيما يفتى به هذا المجتهد فى المسائل الشرعية.

٣ - يجب التقليد فى المسائل الشرعية بالنسبة للعامى بمقتضى أدله جواز تقليد العالم، وطبعا الجواز هنا بالمعنى الأعم حيث يتناسب مع الوجوب، فهل أن وجوب التقليد فى المسائل الدينية على العامى واجب شرعى تعبدى أو واجب تخيبرى عقلى؟ وفى صورته كونه وجوبا شرعيا فهل أن التقليد واجب نفسى، أو واجب طريقي، أو غيرى ومقدمى، أو واجب تخيبرى؟

وقد سبق الكلام فى مورد وجوب الاحتياط ووجوب الاجتهاد أن وجوب الاحتياط والاجتهاد واجب عقلى تخيبرى، فكذلك التقليد الذى هو عدل وقسيم الاحتياط والاجتهاد واجب تخيبرى وعقلى فى مقام إمتثال الأحكام وفراغ الذمه من

التكليف الإلهى، والجامع بين هذه الوجوبات الثلاثة وجوب الاحتياط ووجوب الاجتهاد ووجوب التقليد هو الوجوب التخيبرى العقلى، لأن الواجب على المكلف

إمتثال حكم الله تعالى من خلال الطريق الذى أمضاه الشارع وهو طريق الامتثال اليقينى والوجدانى فيما إذا كان للمكلف علم وجدانى وتفصيلى بالتكليف ومعلوم أن حججه العلم ذاتيه، فمن خلال هذا العلم الوجدانى يمتثل

المكلف التكليف الإلهيه.

أو من طريق الاحتياط إذا لم يكن هناك عسر وحرَج، أو من طريق تقليد العالم بالنسبة للعامى، وكما أن أدله حججه خبر الواحد تعتبر أن خبرالثقه علم بالواقع، أى أنه علم عادى وتعبدى لا علم وجدانى، فإن أدله حججه فتوى المجتهد تعتبر أن هذه الفتوى بمنزله علم بالواقع وكاشفه عن الواقع، ونرى أيضا أن الشيعة فى عصر حضور الأئمه عليهم السلام كانوا يرجعون فى مسائلهم الشرعيه إلى فقهاء الشيعة وأصحاب الأئمه أمثال زراره، ومحمد بن

مسلم، وبريد العجلي، ويونس بن عبدالرحمن، وأبى بصير ليث المرادى و... فكان الرجوع إليهم فى زمان الأئمه أمر متعارف بلحاظ الوثوق والاطمئنان بقولهم وفتواهم حيث إن فتواهم فى مسأله معينه كاشفه عن الواقع.

وبعبارة أخرى، أن فتوى هؤلاء الفقهاء كانت مفيده للعلم والوثوق والاطمئنان النفسى ولذلك كانت حججه وممضاه شرعا، أى أن الاطمئنان حججه عقلايه، فالعقل

يحكم بأن الإنسان إذا اطمأن ووثق بشى فإنه يرتب عليه الأثر ويعمل على وفقه، والشارع أمضى هذا الاطمئنان العقلايى فى مورد الأحكام الشرعيه ولم يردع عن

هذا العمل فى الوثوق والاطمئنان فى المسائل الشرعيه، ولم يقلل أيها الناس لاتعملوا فى المسائل الشرعيه والدينيه بالوثوق الاطمئنان النفسى، وعدم الردع هذا يكشف عن إمضاء وتأيد الشارع وعلى أن الوثوق والاطمئنان النفسى حججه شرعيه كما أنه حججه عقلايه.

وهكذا في عصر غيبه الإمام صاحب الزمان عليه السلام فلو حصل الوثوق والاطمئنان من صحه قول الفقيه في مسأله دينيه وشرعيه فيجب العمل بها وهي حجه بلحاظ أنّها مفيده للوثوق والاطمئنان ومفيد للعلم العادى للعامى فى هذه المسأله الشرعيه، فالفتوى هذه الكاشفه عن الواقع وطريق إليه من قبيل روايات خبر الثقة حيث إنّ الملاك فى حجيتها حصول

ص: ٧٥

الاطمئنان والعلم العادى بالواقع من طريق خبر الثقة وهذا التقليد ليس تعبدى، فحينما نقول إنَّ الدليل الأصل على حجّيه قول المفتى وقول المجتهد هو سيره العقلاء ففى هذه السيره لا يوجد تعبد بخبر الواحد أو تعبد فى العمل بفتوى الفقيه.

إنَّ سيره العقلاء تدور مدار الوثوق وعدم الوثوق بالمسأله، فلو أنّ العقلاء حصل لديهم الوثوق والاطمئنان بصحه مسأله معينه من قول المخبر والعالم فإنَّهم يتحركون على مستوى العمل بها، وإن لم يحصل لديهم وثوق واطمئنان بالمسأله بل كان الظنّ على خلافها فإنَّ العقلاء لا يعملون بقول المخبر والعالم.

٤ - وتقدم بشكل إجمالى أنّ جواز التقليد أمر مسلم وارتكازى وأنه مورد إمضاء الشرع، والأدله الشرعيه قررت هذا الأمر إرشادى لذلك الأمر الوجدانى والعقلانى، بلحاظ أنّ تقليد أهل الخبره والعالم فى المسائل المختلفه يوجب

حصول العلم العادى للمقلد بتلك المسائل، والأدله الشرعيه من الآيات والروايات أمضت هذه السيره العقلانيه وتعتبر إرشادا لذلك الحكم العقلانى.

أمّا بالنسبه للأدله الشرعيه من الآيات والروايات فقد تقدّم أنّ إثبات الحجّيه التأسيسيّه والتعديده لقول الفقيه مشكل، بحيث إنّ قول المجتهد حتى لو كان لا يفيد الاطمئنان والوثوق للمقلد، فإنَّه حجّه تعبدى ويجب قبوله، لأنَّ الاستدلال بالآيات والروايات لإثبات حجّيه قول الفقيه بعضها يرتبط بتعليم وتعلم الأحكام ونشر الأحكام الإلهيه مثل آيه النفر، و بعض يرتبط بحصول العلم بالأحكام مثل آيه السؤال، أو أنّ تلك النصوص تعتبر إرشادا لتلك السيره العقلانيه فى العمل بالخبر الثقه أو تقليد العالم، ولكن فى صوره حصول الاطمئنان من قول الثقه.

أو أنّ تلك النصوص الشرعيه فى مقام بيان مصاديق الثقه حيث ورد فى سياق الروايات بعض مصاديق الثقات والفقهاء، مثل زراره، محمّد بن مسلم، وأمثالهم من أصحاب الأئمه عليهم السلام .

والحاصل: أنّ التقليد حاله حال خبر الثقه فى كونه حجّه للعامى كما أنّ أدله حجّيه خبر الواحد وخبر الثقه تعتبر هذا الخبر بمنزله العلم بالواقع فكذلك أدله حجّيه الفتوى نقلًا وعقلًا، لأنَّ سيره العقلاء تعود إلى حكم العقل، حيث

يعتبر فتوى المجتهد علما بالواقع، ومفهوم التقليد هو التبعية للغير فى القول والعمل وعليه فإنَّ التقليد ليس تعبدى محضا لقول المجتهد.

إنَّ تقليد العامى للمجتهد فى المسائل الدينيه يعنى أنّ فتوى هذا المجتهد والمفتى مفيده للعلم العادى للمقلد ومفيده للوثوق والاطمئنان بالحكم الواقعى الإلهى بحيث تكون فتوى المجتهد طريقا وكاشفا عن الواقع فى المسأله

الشرعيه، وعندما يكون التقليد مفيدا للعلم العادى فإنَّ العلم حجّه ولو كان علما عاديا فإنَّه يملك نفس الأثر والتأثير للعلم

الوجدانى فى مقام الحجّيه والتنزيل وإمثال حكم المولى، وأدله حجّيه فتوى المجتهد الجامع للشرائط تعتبر أنّ هذه الفتوى طريقا إلى الواقع، وبسبب أن طريق الاجتهاد وطريق الاحتياط فى امثال الأحكام الإلهيه متعذر على العامى، فيجب عليه التحرك من موقع التقليد لامثال الأحكام الإلهيه الحقيقيه.

ص: ٧٤

هذا تمام الكلام فى مورد جواز التقليد.

٥ - وقد نسب فى الغنيه إلى ابن زهره أنه لا يرى جواز التقليد، لأن إجماع الإماميه قام على عدم جواز العمل بغير العلم، ولا يوجد أحد من فقهاء الإماميه يقول بجواز رجوع العامى والمستفتى إلى المفتى الذى يحتمل فى

حقه الوقوع فى الخطأ ومخالفه الواقع. وعليه فإن تقليد العامى للمجتهد قبيح، لأن العمل بقوله ليس مفيدا للعلم بالمسأله، ويجب أن يكون العمل بالمسائل الشرعيه والحقائق الدينيه مستندا إلى العلم بالإجماع.

ولكن هذا الكلام واضح الخلل والإشكال، لأنه:

أولاً: إن تقليد العامى للمجتهد وكذلك الجاهل للعالم أمر فطرى وارتكازى، فالعقلاء فى الموارد التى لا يعلمون بها يرجعون فى تلك المسائل إلى قول أهل الخبره وذلك بالارتكاز العقلاى ويعملون بقوله، وهذه السيره غير مردوعه بل مورد تقرير وإمضاء المعصوم وبالتالى فهى حجه.

ثانياً: إن تقليد العامى للعالم ليس تعبدا محضاً فالعامى يحصل لديه من قول العالم الوثوق والاطمئنان والعلم العادى بالمسأله، وعندما يحصل الوثوق والاطمئنان بالمسأله من قول العالم فهذا الوثوق والاطمئنان فى نفسه يعتبر

علما عاديا بالواقع وحجه عقلاييه وهى حجه شرعيه بامضاء الشارع أيضا.

ثالثاً: إن ادعاء الإجماع على عدم جواز تقليد العامى للمجتهد غير تام، بل إن الإجماع على خلافه، وعلى فرض أن يكون هناك إجماع على عدم الجواز فإن مثل هذا الإجماع فى الأمر العقلى غير معتبر، لأنه إجماع مدركى، والإجماع المعتبر هو الذى يكون كاشفا عن قول المعصوم.

ومن جمله الأدله التى استدلت بها على عدم جواز التقليد، الآيات الناهيه عن العمل بالظن وأن مقتضى هذه الآيات هو أن الظن الحاصل من قول المفتى والمجتهد غير حجه، «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ -عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (١). «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُلاً» (٢).

والنتيجه: إنه بمقتضى هذه الآيات الناهيه عن العمل بالظن، فالظن الحاصل من قول المجتهد للمقلد ليس بحجه.

الجواب: أولاً: إن الآيات الناهيه تنهى عن تقليد الجهلاء كما هو الحال فى زمان الجاهليه حيث كانوا يقلدون ويتبعون آباءهم وأجدادهم فى أعمالهم وعبادتهم للأوثان وفى خرافاتهم الأخرى، فالآيه الشريفه تنهى عن مثل هذا

التقليد وعن مثل هذه الظن الحاصل من قول الجهلاء وعمل الجهلاء، لا تقليد الجاهل للعالم فى مورد الأحكام الشرعيه.

١- سورة يونس، الآية ٣٦.

٢- سورة الإسراء، الآية ٣٦.

ثانياً: إنّ الآيه الشريفه خارجه عن محل البحث، لأنّ محل البحث هو جواز تقليد العامي للمجتهد في فروع الأحكام، وأما هذه الآيه فإنّها تنهى عن العمل بالظن في مورد أصول الدين وتقرر أنّ معرفه أصول الدين أمر عقلي، فالآيات

الناهيه إرشاد لحكم العقل بأنّ الظنّ في مورد اصول الدين لا- اعتبار له ولا حجّيه، لأنّ الظن مقترن باحتمال الخلاف، وعندما يكون كذلك لا يطابق الواقع، فتكون المعرفه بأصول الدين من طريق هذا الظنّ غير مصيبه للواقع وبالتالي

يرتكب المكلف أمورا خلاف الواقع ويبقى احتمال العقاب موجودا، فهذا الظن غير حجّيه، وأما محلّ البحث فهو التقليد والظنّ الحاصل من قول المجتهد في مورد فروع الدين

والأحكام الفقيهيه، فبمقتضى أدله جواز التقليد يكون تقليد العامي للمجتهد في صورته عدم تمكنه من الاجتهاد والاحتياط أو يكون الاحتياط حرجيا عليه، فالتقليد يعتبر طريقا شرعيا لإمتثال الأحكام الإلهيه.

ثالثا: الاستدلال بآيات الناهيه عن العمل بالظنّ يستلزم بالتالى من وجوده عدمه وهذا ممتنع.

ثمره البحث:

الموضوع الآخر في المقام هو: هل أنّ مفهوم التقليد عبارته عن الالتزام به فتوى الفقيه أو عبارته عن العمل بقول الفقيه، وما هي ثمره هذه الاختلاف؟

الجواب: ذكرنا سابقا معانٍ متعدده للتقليد في اللغة والاصطلاح، ومن جمله المعاني الاصطلاحيه والفقيهيه للتقليد معيان، هما:

١ - أنّ التقليد هو الالتزام بقول الفقيه من أجل العمل به.

٢ - التقليد عبارته عن العمل بفتوى الفقيه.

ويترتب على كلّ من هذين التعريفين ثمرتان في مقام العمل.

أحدهما: في مورد جواز البقاء على تقليد الميت وعدم جوازه.

والأخرى: جواز العدول من المجتهد الحي إلى مجتهد حي آخر.

فإذا كان التقليد عبارته عن الالتزام بالفتوى للعمل، فبمجرّد الإلتزام وتعلّم الفتوى يتحقق التقليد، فلو مات المجتهد فإنّ البقاء على تقليده لا يكون من قبيل التقليد الابتدائي للميت ويشمله جواز البقاء على تقليد الميت، وإذا كان التقليد عبارته عن العمل بالفتوى، ففي تحقق التقليد

يشترط العمل بالفتوى وبعد العمل بفتوى المجتهد لا- يجوز العدول إلى مجتهد حى آخر، وإذا كان هذا هو معنى التقليد فالشخص الذى إلتزم بالفتوى فقط ولم يعمل

بها فلا يصدق عليه التقليد، فلو مات المجتهد فإنّ تقليده له سيكون من باب التقليد الابتدائى للميت، وقد ادعى الإجماع على عدم جواز التقليد بالابتدائى للميت، وطبعاً فإنّ هذا الإجماع مورد تأمل.

أما لو كان مفهوم التقليد عبارته عن الإلتزام بأن يلتزم المقلّد بالعمل بقول الفقيه حتى وإن لم يعمل لحدّ الآن، فحينئذٍ لا يجوز له العدول من الحى إلى حى آخر فيم لو لم يعمل بفتواه. وعليه فإنّ النسبه بين التقليد بمعنى الإلتزام

وبين معناه بأنّه عمل، عموم مطلق، أى أنّه فى كل مورد يتحقق العمل فى الخارج فالإلتزام متحقق، ولكن ربّما يلتزم المكلف ولكنّه لا يعمل بالفتوى.

وحينئذٍ إذا قلنا بأنّ معنى التقليد فى اللغة هو جعل القلاده فى عنق الغير فى هذه الصوره فإنّ المعنى الاصطلاحى للتقليد يتناسب مع العمل، لأنّ المقلّد يضع مسؤوليه عمله فى عنق المجتهد، وهكذا إذا قلنا إنّ معنى التقليد عبارته عن التبعيه للغير كما تقرر ذلك وقامت بعض الشواهد لتأييد أنّ مفهوم التقليد عبارته عن التبعيه للغير قولاً وعملاً وعرفاً، ففى نظر العرف فالشخص الذى يقلّد غيره فى صوته ونطقه أو فى مشيه بأن يمشى مثله فإنّ العرف يقول بأنّ هذا الشخص يقلّد فلانا فى كلامه ومشيه، وعليه فإنّ مفهوم التقليد عبارته التبعيه العمليه لقول الغير، وهذا المعنى يتناسب أيضا مع العمل.

وذهب بعض إلى أنّ التقليد عبارته عن الإلتزام بفتوى الغير بلحاظ أنّه مصحح لعمل المقلّد، فلو لم يكن هناك التزم بفتوى المجتهد فإنّ العمل الذى يأتى به المقلّد لا يكون صحيحاً، وهذا كلام يواجه بعض الإشكال والنقد، فهل أنّ

المقصود من الصحه، الصحه الواقعيه أو الصحه الظاهريه؟

إذا كان المراد الصحه الواقعيه فى مورد العمل فالصحه الواقعيه تقتضى مطابقه العمل للواقع وموافقته له، وإذا كان المراد من الصحه، الصحه الظاهريه فالصحه الظاهريه هو أن يقع العمل مطابقاً للحجّه الشرعيه للمولى، والإلتزام

وعدم الإلتزام بفتوى الغير لا دخل له، لا فى الصحه الواقعيه للعمل ولا فى الصحه الظاهريه للعمل حيث قلنا بأنّها تقتضى موافقه لحجّيه المولى.

ولكن يمكن القول: إنّ معنى التقليد مهما كان فإنّ الإلتزام أو العمل أو التبعيه أو اسناد صحه العمل وأمثال ذلك لا ربط لها بحجّيه الفتوى، وعند ما يكون مقتضى الأدله الشرعيه النقليه والعقليه جعل الشارع المقدّس الحجّيه لفتوى المجتهد فهذا مطلق ويشمل حال حياه المجتهد وموته، ففتوى المجتهد مطلقاً حجّه سواء كان معنى التقليد هو الإلتزام أو العمل بالفتوى فهو صحيح على الإطلاق، وإذا كانت حجّيه فتوى المجتهد مقيده ومشرطه بحال الحياه أو

بحالات أخرى فالتبعيه له تكون مقيده أيضاً بهذا القيد سواء قلنا إنّ معنى التقليد هو الإلتزام بفتوى الغير أو العمل بالفتوى.

النتيجة: إنَّ المعيار في جواز العدول وعدم جواز العدول والبقاء وعدم البقاء هو اعتبار حجّيه الفتوى من حيث الاطلاق والتقييد بقيود معينه، ولا يختلف معنى التقليد فيما يرتبط بحجّيه فتوى المجتهد.

ص: ٧٩

بعد إثبات مشروعيه التقليد، فإذا أفتى جميع الفقهاء بفتوى واحده فى مسأله معينه فبحكم أدله حجيه الفتوى فإن فتوى جميع الفقهاء تكون حجه على السواء، لأن أدله حجيه الفتوى تشمل جميع فتاوى المجتهدين فى صورته عدم الاختلاف فى مسأله معينه، فلا ترجيح لأحدهم على الآخر، فتكون فتوى كل واحد منهم حجه بالاستقلال، لأن كل واحد من هذه الفتوى مشموله لأدله حجيه الفتوى.

وبتعبير آخر إن الشارع المقدس جعل الحجيه للكلى الطبيعى لفتوى المجتهد فى مورد بيان الأحكام، وهذا الكلى الطبيعى صادق على فتوى كل فرد فرد من هؤلاء

المجتهدين، فتقليد كل واحد منهم مشمول لأدله حجيه الفتوى.

ولكن إذا كان المجتهدون مختلفين فى الفتوى فى مسأله معينه فإذا لم يكن هناك مرجح لأحدهم على الآخرين فى الأعلمية والموافقه للاحتياط، فى هذه الصوره

تكون وظيفه المقلد الاحتياط، مثلاً يقول أحد المجتهدين: إن قراءه السوره فى الصلاه واجبه ويقول المجتهد الآخر: يستحب قراءه السوره فى الصلاه، فالاحتياط يقتضى هنا أن يصلّى المكلف مع الإتيان بالسوره، وإذا لم يكن

الاحتياط ميسوراً فالتخير، فإذا كان مرجح فى المقام لبعض هذه الفتاوى فإنه يأخذ بذلك المرجح، ويقلد تلك الفتوى.

هذا تمام الكلام فى مسأله جواز التقليد بعد ذلك نبحت فى من يجب تقليده ومن تتوفر فيه شروط جواز التقليد بحيث يجوز للعامى تقليده، ولذلك فالبحث، اللاحق إن شاء الله يرتبط بشروط المجتهد من الحياه والأعلميه والعداله والعقل والبلوغ والرجوليه والإيمان والمروه والحريه

والاجتهاد المطلق وطهاره المولد ...

قال الله تبارك وتعالى «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (١)

ص: ٨٠

موضوع البحث هنا فى شروط جواز تقليد المجتهد وتنفيذ اجتهاد المجتهد، ومن جمله الشروط حياه المفتى، وهذا البحث له أثر مهم فى الفقه سواء على المستوى

العلمى أم على المستوى العملى، وفى اشتراط حياه المجتهد هناك ثلاثه أقوال:

١ - ذهب مشهور الفقهاء إلى اشتراط حياه المجتهد مطلقا.

٢ - ذهب المحدثون والميرزا القمى وكذلك أهل السنّه إلى عدم اشتراط حياه المجتهد مطلقا(١).

٣ - وذهب جمع من المحققين المتأخرين إلى القول بالتفصيل، ففى التقليد الابتدائى يشترط حياه المجتهد، ولكن فى التقليد الاستمرارى والبقاء على التقليد لا يشترط حياه المجتهد(٢).

وبشكل عام فالبحث فى هذه المسأله من جهتين:

إحداها: من جهه جواز وعدم تقليد الميت ابتداء.

والأخرى: من حيث جواز تقليد استمرارا، والجواز هنا يراد منه المعنى الأعم الذى يتجانس مع الوجوب أيضا، لا الجواز بالمعنى الأخص وهو الاباحه فى مقابل الوجوب الاستحباب والكراهيه وهو أحد الأحكام التكميليه الخمسه.

أمّا بالنسبه للجهه الأولى فالبحث يقع فى مرحلتين:

إحداها: ما هى وظيفه المقلد فى مرتبه تقليد الميت مع غض النظر عن فتوى المجتهد والمفتى فى المسأله؟

ص: ٨١

١- جامع الشتات، ج ٢، ص ٤٢٠.

٢- مصباح الأصول، ج ٤، ص ٥٤٨.

والأخرى: ما هي وظيفة المجتهد بالنسبة لاستنباط أدله جواز تقليد الميت؟

وبالنسبة للمرحلة الأولى فلنقول: إنَّ المقلِّد وبحكم عقله يرى نفسه مخيراً بين التعيين والتخير في الحجية ويحتل جواز تقليد الحي تعييناً، وأمَّا جواز تقليد الميت فليس على نحو التعيين، لاحتمال اشتراط الحياه في حجته رأى المجتهد، وحينئذٍ يقال إنَّ أصالة التعيين حاكمه على التخير، إذن ففي دوران الأمر بين مقطوع الحجية، وهو فتوى المجتهد الحي ومشكوك الحجية وهو فتوى

الميت، فالمتعين بلا شك ترجيح مقطوع الحجية عند دروان الأمر بين مقطوع الحجية ومشكوك الحجية.

نقد ومناقشه:

ولكنَّ هذا الكلام فيه تأمل، فتقدم المجتهد الحي إنَّما يكون له وجه فيما إذا كان المجتهد الحي والميت متساويين من جميع الجهات ولا أرجحيه وأفضليه لأحدهما على الأخرى، ولكن إذا قلنا بأنَّ المجتهد الميت أعلم وأفضل فحينئذٍ يكون احتمال الحجية التعيينية في فتوى الميت أرجح من الحي بسبب الأعلمية، ومقتضى القاعده في المقام أنَّ المجتهد يحتاط ولا يقلد المجتهد الحي.

النتيجة: بالنسبة للجهة الأولى فوظيفته المقلِّد التفصيل، فإن لم يكن هناك أى ترجيح بين المجتهد الحي والميت فالعقل يحكم بأنَّ أصالة التعيين الحي في هذا المورد لحاكمه، وإلاَّ فإن كانت هناك جهة أفضليه للميت على الحي فإنَّ وظيفته المقلِّد الاحتياط في المسائل الشرعية، بل يمكن القول: إذا كان المعيار هو الأعلمية فقول الميت أرجح حينئذٍ وأصالة التعيين تؤيد قول الميت.

أمَّا بالنسبة للجهة الثانية وبيان وظيفته المجتهد وفتواه بالنسبة لجواز تقليد الميت، فلا بدَّ من ملاحظه هذا الأمر وهو أنَّ اشتراط الحياه لجواز التقليد وصل إلى حدِّ الإجماع كما ادعاه بعض الأكابر كالشهيد الأول في كتاب الذكري، وأنَّ التقليد الابتدائي للميت غير جائز إجماعاً.

ولكنَّ انعقاد مثل هذا الإجماع في المقام مورد تأمل ولا يمكن القول بأنَّ هذه المسألة الخلافية قد وصلت إلى حدِّ الإجماع، بل يمكن القول بالشهره فيها لأنَّ

الإخباريين والميرزا القمي وأهل السنه يخالفون هذا القول ويرون جواز تقليد الميت اطلاقاً، وفي مثل هذه الحال ومع وجود المخالف من الأكابر من الفقهاء فكيف ينعقد الإجماع؟

أمَّا من ذهب إلى جواز التقليد الميت ابتداءً فإنَّ هذا القول يمكن بحثه من جهات ثلاث:

فتاره: من جهة مبنايئه من قبيل رأى الإخباريين والميرزا القمي.

وأخرى: من جهة إطلاقات أدله جواز التقليد.

وآلته: من جهه استصحاب الحجّيه، حيث إنّ المجتهد عندما كان حيّا كانت فتواه حجّيه يقينا، ونشك بعد موته فى الحجّيه فيجرى استصحاب حجّيه الفتوى، وسيأتى

الكلام فى هذه الوجوه لاحقا ومورد النقد والمناقشه فيها.

ص: ٨٢

أما قول الميرزا القمي رحمه الله فيمكن البحث فيه من جهتين:

أولاً: في مبناه من أنّ باب العلم والعلمي مسدود في عصر الغيبة، ويقول: في ظرف الإسناد المطلق يكون الظنّ حجّة سواء حصل هذا الظنّ من قول المجتهد الحي أو

حصل الظنّ من قول المجتهد الميت، وهذه الحجّية للظنّ ثابتة عقلاً. وشرعا على مستوى الحكومه أو على مستوى الكشف، فعندما يحصل الظنّ من قول الميت فهو حجّة،

وحيث إنّ يجوز التقليد الابتدائي للميت.

ثانياً: إنّ الميرزا القمي يرى حجّية ظواهر القرآن لمن قصد افهامه بالخصوص وهو حجّة للمشافهين في مجلس خطاب رسول الله صلى الله عليه وآله «إنّما يعرف القرآن من خوطب به» وأمّا لمن لم يقصد افهامه ولغير المشافهين في زمان

الخطاب فالظنّ الحاصل من ظاهر القرآن هو من باب الظنّ المطلق والظنّ الإسنادي وهو حجّة لا من باب الظنّ الخاص.

ولكن هذا المبنى بدوره محل إشكال وتأمّل أيضا.

القول الثاني، لعدم اشتراط حياه المجتهد وجواز تقليد الميت قول الإخباريين الذي ينكرون رجوع العامي إلى فتوى المفتي واستنباط المجتهد، ولا يرون حجّية لقول المجتهد من باب القاعده العقلية العقلانيه في رجوع الجاهل إلى العالم بل يرونه بدعه.

إذن فتقليد العامي للمجتهد إنّما يصحّ في نظر الإخباريين إذا كان المجتهد راويا للحديث، فالفقيه الذي يروي أحاديث الإمام المعصوم عليه السلام فكلامه حجّة، والشاهد على هذا الأمر التوقيع الشريف لاسحاق بن يعقوب حيث يقول

الإمام عليه السلام فيه: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله عليهم» (1).

وحيث إنّ لا فرق في حجّية الروايه بين الحي والميت، فإذا كانت الراوى ينقل الروايه عن الإمام كان قوله حجّة سواء كان الراوى حيا أم ميتا، إذن فلا مانع من الرجوع إلى فتوى الميت ابتداءً.

النتيجه: على أساس كلام الميرزا القمي وكلام الإخباريين لا يشترط حياه المجتهد في حجّية الفتوى بل يجوز تقليد المجتهد الميت ابتداءً.

ونوقش فيه أنّ قول الميرزا القمي رحمه الله مردود سواء من جهه المبنى أو البناء، فمن حيث المبنى فكلامه غير تام، لأنّ مبناه يقوم على إسناد العلم

والعلمي وبيتنى على انكار حجّية ظاهر القرآن لمن لم يقصد افهامه، والحال أنّ باب العلم والعلمي مفتوح وباب الاجتهاد مفتوح وكذلك فإنّ ظاهر القرآن حجّة مطلقا سواء لمن قصد افهامه أم لم يقصد افهامه.

والدليل على ذلك السيره العقلائيه غير المردوعه التي تقرر أنّ الظنّ الحاصل من الظواهر حجّه مطلقاً، وعندما يكون المبني باطلاً
يعنى عدم صحه انسداد باب

ص: ٨٣

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، باب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٩.

العلم والعلمى، فمن الطبيعي أن يكون البناء باطلاً أيضاً، أى القول بأن فتوى المجتهد حجّه للمقلد من باب الظنّ المطلق ولذلك فإنّ تقليد الميت إنتدأء جائز، لأنّ حصول الظنّ فى مسأله شرعيه كافٍ مطلقاً فى الحجّيه سواء حصل هذا الظنّ من قول المجتهد الحى أو من قول المجتهد الميت.

المهم أنّه مع انفتاح باب العلم والعلمى وحجّيه الظنّ الخاص لا وجه لحجّيه الظنّ المطلق. هذا أولاً...

وثانياً: على فرض صحه مبنى الإنسداد والقول بأنّ مقدمات الإنسداد تامه فمع ذلك يمكن للمجتهد أن يحصل على الظنّ بالحكم الشرعى من أدله الظنّ المطلق وهذا

الظنّ يكون حجّه بالنسبه له، وأمّا بالنسبه للمقلد فحصول الظنّ المطلق غير ممكن، وفى صورته أن تكون فتاوى المجتهدين الحى والميت مختلفه ومتعارضه، فمع

وجود هذا التعارض فى الفتوى لا يحصل الظنّ المطلق للمقلد من قول الميت، ولا سيما وجود مخالفه المجتهد الحى الأعلم فى المسأله، ففى هذه الصوره كيف يحصل

للمقلد الظنّ الإنسدادى من فتوى المجتهد الميت؟ والقول بأنّ فتوى الميت طريق إلى الحكم الواقعى؟

النتيجه: على أساس أنّ المجتهد الحى أو المجتهدين الأحياء أعلم من الميت كلهم أو بعضهم، ففى مورد اختلاف الفتوى لا يحصل الظنّ للمقلد بأنّ فتوى المجتهد

مطابقه للواقع، ومن هنا يتبيّن وجه الخلل فى كلام الميرزا القمى فى مورد جواز تقليد الميت ابتداءً من حيث المبنى ومن حيث البناء.

أمّا كلام الإخباريين فهو أيضاً يواجه الإشكال من حيث المبنى ومن حيث البناء أيضاً، فمن حيث المبنى فالإخباريون يرون بأنّ قول المجتهد فى نقل الروايه حجّه، وهذا المبنى باطل لأنّ هناك فرق بين حجّيه الروايه وحجّيه الفتوى، فالشرط فى حجّيه الفتوى هو التفقه والفقاهاه بمقتضى أدله حجّيه الفتوى «من الآيات والروايات» كما يه نفر ومقبوله عمر بن حنظله من أنّ الفقيه ناظر إلى الحلال والحرام فى بيان الحكم الإلهى، إذن فلسان أدله الفتوى تشترط التفقه فى المفتى لبيان الفتوى، مضافاً إلى أنّ الإجماع قائم على أنّ حجّيه الروايه لا تسقط بموت الراوى، لكن ربّما تسقط حجّيه الفتوى بموت المفتى.

النتيجه: إنّ حجّيه الفتوى يشترط فيها فقاهاه المفتى والمجتهد، ولكن لا يشترط فى حجّيه الروايه سوى وثاقه الراوى لا فقاهاه كما ورد العبارة المعروفه «ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه» أى ربّما ينقل الشخص روايه إلى شخص أفقه أعلم منه، لا يعتبر فيها أن يكون الناقل فقيها الكفيايه الوثاقه نقل الألفاظ المسموعه عن المعصوم عليه السلام من غير أن يتوقف على فهم المعنى بوجه.

إذن فمبنى حجّيه المفتى للعامى يقوم على القانون العقلائى وسيره العقلاء وأدله إمضاء هذه السيره شرعا وهو جواز رجوع الجاهل إلى العالم لا بلحاظ رجوع الجاهل إلى راوى الحديث.

أمّا من حيث البناء فقول الإخباريين باطل أيضا، لأنّه على فرض أن يكون رجوع العامى إلى العالم من باب رجوعه إلى رواه الحديث ففى مقام تعارض الفتوى وتعارض روايه الحى مع روايات الميت فإنّه فى حال التساوى من جميع الجهات يتعين التساقت لا أن يتعين الأخذ بقول الراوى الميت، وفى هذه الصورة ينبغى الأخذ بمرجحات الروايه وهو مقتضى القاعده فى المقام.

ومقتضى القاعده أنّه إذا كانت الروايتان أو الفتويان مستاويتين من جميع الجهات فمقتضى القاعده هو التساقت أو التخيير لا أن تكون فتوى الميت حجّه مطلقا على المقلد.

النتيجه: إنّ كلام الميرزا القمى مردود من حيث المبنى ومن حيث البناء وكذلك قول الإخباريين فى جواز تقليد الميت ابتداءً فإنّه باطل على مستوى المبنى وعلى مستوى البناء (1).

ولكن يمكن التأمل فى هذه الأجوبه والردود، لأنّ كلام الميرزا القمى وكلام الإخباريين كلام مبنائى وفى صورته أن يكون الجواب عن قول الميرزا القمى والإخباريين فيما إذا كان المبنى المشهور لدى الأصوليين مقبولاّ لديهم، وإلاّ

فإن كانوا (الميرزا والاخباريين) لا يقبلون بنقد مشهور الأصوليين على مبناهم فربّما يسلكون طريقا آخر ويتمسكون بوجه آخر لإثبات جواز تقليد الميت

ابتداءً.

إذن فما لم يحرز موافقتهم على بطلان مبناهم لا يمكن توجيه النقد للميرزا القمى والإخباريين فى مورد جواز تقليد الميت ابتداءً. وحينئذٍ لا يوجد اتفاق وتسامح على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً فتصير المسأله مبنائيه، فعلى المبنى الميرزا القمى ومبنى الإخباريين يجوز تقليد الميت ابتداءً، وعلى مبنى مشهور الأصوليين لا يجوز تقليد الميت ابتداءً.

التمسك بالاطلاق:

الدليل الثانى على حجّيه قول الميت مطلقا، اطلاقات الكتاب والسنة من قبيل آيه النفر وروايه عمر بن حنظله وكذلك باقى الروايات حيث تدلّ على حجّيه قول المفتى بشكل مطلق على المستفتى، ولسان أدله حجّيه الفتوى لم تقيد حجّيه قول المجتهد بالحياه، وعليه فبمقتضى الأدله فإنّ فتوى المجتهد حجّه للمقلد سواء كان المجتهد حيا أم ميتا.

ص: ٨٥

والجواب على هذا الاستدلال:

أولاً: إن أدله حججه الفتوى كآيه النفر والروايات الواردة في المقام ليست مطلقة، وهي قاصره عن شمولها للمفتى الحى وغير الحى، لأنّ لسان أدله الفتوى من الآيات والروايات أخذ فيها عناوين ظاهره فى السؤال لمعرفة الحلال والحرام من الفقيه الحى والمفتى الحى، مثلاً فى آيه النفر نرى عنوان وجوب إندار الفقيه للآخرين، وفى مقبولة عمر بن حنظله عنوان العارف بالحلال

والحرام لإحراز منصب القضاء وبيان الأحكام وهذا ظاهر فى المجتهد الذى تلبس بالمبدأ بالفعل وهو مبدأ الفقاهة والإنذار، مثلاً إذا قال شخص، أكرم العلماء، فلا شك فى أنّ هذا الكلام ظاهر فى وجوب إكرام العلماء الأحياء ولا

يشمل العلماء الأموات، فعليه فإنّ هذه العناوين المأخوذة فى سياق الأدله تقرر حججه فتوى المفتى المتلبس بمبدأ الإنذار ومبدأ الفقاهة بالفعل لا أنّها مطلقة تشمل الفقه المتلبس بالمبدأ والفقيه الذى انقضى عنه مبدأ الإنذار

والفقاهة، وعندما لا تكون هذه العناوين صادقة على المجتهد الميت لأنّه غير متلبس بمبدأ الإنذار والتفقه بالفعل، فإنّ مطلقاً أدله الفقيه المنذر لا

تشمل من انقضى عنه المبدأ.

مضافاً إلى وجود روايات خاصه عن الإمام المعصوم عليه السلام تبيّن أنّ المكلف لا بدّ له من الرجوع إلى الفقيه الحى، كزراره ومحمد بن مسلم وزكريا بن آدم

ويونس بن عبد الرحمن، ولا تدلّ على لزوم الرجوع إلى الفقيه والعالم بشكل مطلق سواء كان حيّاً أو ميتاً، إذن فهذه الاطلاقات بنفسها لا تشمل التقليد الابتدائى للمجتهد الميت ومنصرفه عنه.

ثانياً: على فرض شمول الأدله للتقليد الابتدائى للميت، ولكن فى مسأله تقليد الميت ابتداءً لا يمكن التمسك بالاطلاق، لأنّ فتاوى المجتهدين الأحياء تتعارض مع فتاوى الأموات، وعلى هذا الأساس فإنّ اطلاق أدله الفتوى لا يشمل الفتاوى المتعارضة لأنّ الجمع بين المتناقضات محال

ذاتاً، وفى هذا المورد فإنّ مقتضى القاعده إمّا التساقط أو التخيير.

النتيجة: على فرض شمول مطلقاً أدله حججه الفتوى بحسب مقام الثبوت لفتوى الميت، إلاّ أنّه فى مقام الإثبات هناك مانع من شمول هذه الاطلاقات لفتوى الميت، حيث لا تشمل هذه المطلقات الفتاوى المتعارضة (1).

إلاّ أنّ هذه الجواب محلّ تأمل وإشكال.

الجواب أخص من المدعى:

إنّ هذا الكلام لا يمكنه نفي جواز تقليد الميت ابتداءً بشكل كلى، بل ينفى الجواز فى مورد المتعارض فحسب، وأمّا فى مورد

اتّفاق فتاوى الأحياء مع فتاوى الأموات، فلا يمكن لهذا البيان والجواب نفي حجّيه قول الميت، ففي حال أن تكون الفتوى متوافقه فإنّ كان أحد القولين أرجح من الآخر من جهه الأعلّميه أو من جهه مطابقه أحد الفتويين للاحتياط فهو مقدم، وإلا فمقتضى القاعده إمّا التخيير أو الاحتياط. هذا أولاً.

ثانياً: إنّ هذا الجواب أخص من المدعى، والدليل الخاص لا يمكنه إثبات المدعى

ص: ٨٦

١- التنقيح في شرح عروه الوثقى، ج ١، ص ٩٩.

العام، لأنّ المدعى هو جواز تقليد الميت ابتداءً مطلقاً سواء كان التقليد للميت ابتداءً أو استمرارياً، وسواء كانت فتوى الميت مخالفه لفتوى الحى أو غير مخالفه، وهذا الجواب ينفى تقليد الميت ابتداءً فقط، وفي صورته أن تكون فتوى الميت متعارضه مع فتوى الحى وهو مورد الاختلاف، فمطلقات أدله حجّيه الفتوى لا تشمل هذا المورد، وأمّا فى صورته التوافق فلا تنفى هذا المورد. إذن فهذا الجواب أخص من المدعى ولا يمكنه إثبات المدعى العام، وينبغى التحقيق فى أدله حجّيه الفتوى من حيث الإقتضاء.

بيان ذلك: تارة تكون فتوى المجتهد الحى والمجتهد الميت متوافقه، وتارة أخرى تكون مجهوله من جهه الموافقه والمخالفه وثالثه تكون مخالفه.

أمّا بالنسبه للشق الأول فى توافق فتوى الحى مع الميت، فمقتضى القاعده العمل بقول الميت تخبيراً، لأنّه لا يوجد اختلاف فى المسأله هنا وحينئذٍ يمكن التمسك باطلاق حجّيه الفتوى وهذه الأدله تثبت قول العالم سواء كان العالم حياً أو ميتاً، لأنّه لا كلام فى شمول أدله حجّيه الفتوى لفتوى الحى، ومن جهه أخرى فإنّ فتوى الميت لا تخالف فتوى الحى، ولذلك فإنّ مطلقات الأدله كما أنّها تشمل

فتوى الحى فكذلك تشمل فتوى الميت لعدم وجود الخلاف بينهما.

وفى صورته الثانيه وفى حال عدم العلم بالمخالفه، فما لم يتمّ احراز مخالفه فتوى الميت لفتوى الحى، ومع الشك فى المخالفه وهل أنّ فتوى الميت فى هذه المسأله مخالفه لفتوى الحى أو غير مخالفه، فيجرى استصحاب عدم المخالفه، وعندما يكون أصل الاستصحاب جارياً وهو أصل محرز حيث يقرر عدم مخالفه الحى للميت فلا- مانع من التمسك باطلاقات أدله جواز تقليد المجتهد الميت، وليس هناك فرق بين فتوى الميت وفتوى الحى، فكما يجوز تقليد الحى ابتداءً فكذلك يجوز تقليد المجتهد الميت

ابتداءً أيضاً.

الصوره الثالثه، أن تكون فتوى المجتهد الحى مخالفه لفتوى المجتهد الميت، فى هذا المورد لا تشمل أدله حجّيه الفتوى من الآيات والروايات والأدله العقليه وسيره العقلاء الفتويين المتعارضتين لأنّ الجمع بين الفتويين محال، وفى هذه الصوره يتعين ترجيح أحدهما فإن حصل الترجيح فنعم المطلوب، وإلاّ فإن لم يمكن ترجيح أحدهما المعين فمقتضى القاعده التسايط، لأنّ أدله حجّيه الفتوى لا تشمل الفتويين المتعارضتين والجمع بينهما محال وتعين أحدهما ترجيح بلا مرجح، وعليه فمقتضى التسايط أو التخيير.

قد يقال: إنّهُ يمكن التمسك باطلاق أدله التخيير حيث يمكن القول إنّ مطلقات أدله جواز التقليد من حيث الإقتضاء تشمل تقليد الميت ابتداءً، وكذلك تقتضى حجّيه قول الفقيه المتلبس بالانذار، ولا يلزم بقاء التلبس بالانذار بالفعل

إلا إذا كان هناك مانع من المقتضى، والمانع فى هذه المسأله دعوى الإجماع، وحينئذٍ يلزم التحقيق فى هذا الإجماع هل هو تام أو غير تام. هذا أولاً...

وثانياً: مع أنّ الأدله ظاهره فى فعليه العناوين، ولكنّ هذه الأدله لا يوجد فيها مفهوم حصر الانذار وحجّيه الفتوى بفتوى الحى، فلسان الأدله مطلق من قبيل: أكرم العلماء، وفى مثال أكرم العلماء فالقرينه الحالیه تستدعى ظهور

هذا الكلام فى احترام خصوص الأحياء.

استصحاب حجّيه الرأى:

الدليل الثالث على حجّيه فتوى الميت مطلقاً: الاستصحاب. ويمكن بيان الاستصحاب فى هذا المورد فى ثلاث صور:

١ - إنّ فتوى المجتهد قبل الموت كانت حجّيه يقينا ونشك بعد الموت هل أنّها حجّيه أم لا؟ فنستصحب بقاء الحجّيه.

٢ - إنّ المجتهد كان يجوز تقليده فى حياته، وبعد موته نشك هل يجوز تقليده أم لا؟ فهنا نجرى استصحاب بقاء جواز التقليد.

٣ - إنّ فتوى هذا المجتهد كانت طريقاً شرعياً إلى الواقع فى حال حياته، وبعد موته نشك هل بقيت الفتوى على طريقته إلى الواقع أم لا؟ فنستصحب بقاء الطريقيه، والحقيقه فإنّ محور حجّيه فتوى هذا المجتهد يكمن فى هذه الطريقيه، لأننا نتبع فى تحديد الحكم الشرعى الأدله الشرعيه ويجب أن نرى ما هو موضوع الحكم المأخوذ فى لسان الأدله.

إنّ الموضوع المأخوذ فى لسان الأدله فى مورد جواز التقليد ليس هو رجوع الجاهل إلى العالم، فهذا هو حكم العقل والعقلاء إذ يرجعون إلى العالم وأهل خبره فى الأمور التى لا يعلمون بها، حيث يعبرون عن ذلك بالسيره الارتكازيه العقلانيه، ولكن ما أخذ فى لسان الأدله فى جواز الرجوع إلى الغير هو اعتبار كاشفيه خبر الثقة فى باب الروايات وكاشفيه خبر الفقيه فى باب الإفتاء عن الواقع.

فتاره يكون خبر الثقة كاشفاً عن الواقع فى مورد الحكم وأخرى تكون فتوى المجتهد كاشفه عن الواقع، وفى مؤدى الروايات لم يجعل شىء آخر سوى الحكم الواقعى، فالشارع فى هذا المورد جعل خبر الثقة حجّيه أى أنّه جعل له الطريقيه إلى الواقع وفى مورد حجّيه الفتوى فإنّ الشارع جعل فتوى المجتهد طريقاً إلى الحكم الواقعى، وعندما تكون الفتوى طريقاً إلى الواقع فيجب ترتيب الأثر على هذا الطريق والعمل بالفتوى.

فإنّ كان هذا الطريق مصيباً للواقع فنعم المطلوب، وإذا أخطأ الواقع فالعبد معذور عند المولى لأنّه غير مقصّر، إذن فمحور البحث فى مورد حجّيه الفتوى، كاشفيه الفتوى عن الحكم الواقعى، فعندما كانت الفتوى فى المجتهد الحى حجّيه

للعامى وكاشفه للواقع فبعد الموت نشك في بقاء طريقه فتوى المجتهد فنستصحب بقاء الطريقه، ولذلك يجوز تقليد الميت ابتداءً.

ولكن يرد على هذا الاستصحاب إشكالات متعددة:

أولاً: إنَّ الإستصحاب هنا استصحاب تعليقى، وإنَّما يكون الاستصحاب له وجه فيما إذا كانت فتوى المجتهد بعد الموت حجّه مطلقاً سواء للأشخاص الذين كانوا يقلدون هذا المجتهد في حياته وفعلاً نشك في بقاء حجّيه الفتوى فنستصحب بقاء الحجّيه، أو للأشخاص الذين لم يكونوا من مقلّديه أو لم يكونوا موجودين في حياه المجتهد وفد ولدوا بعد ذلك أو قلّدوه بعد موته، ففي هذه الصوره تكون

فتواه حجّه فعلاً ويكون التقليد الابتدائي جائزاً وفي هذه الصوره يكون للاستصحاب وجه.

أمّا إذا كانت حجّيه فتوى المجتهد محدوده في حياته، ولمن يقلّده في حياته، ونشك في بقاء حجّيه الفتوى وطريقتها إلى الواقع بعد موته فنستصحب، أمّا الأشخاص الذين لم يكونوا موجودين في زمن حياته، أو الأشخاص الذين لم تقلّده يقلّدوه في حياته فنشك في حدوث حجّيه فتوى الميت لا- أن نشك في بقاء حجّيه الفتوى، فيكون الشك هنا هل أنّ فتوى الميت حجّه حدوثاً حتى يمكن تقلّده أو أنّ فتوى الميت غير حجّه حدوثاً فلا يجوز تقلّده ابتداءً، ومع وجود الشك في حدوث حجّيه الفتوى فلا يمكن التمسك

بالاستصحاب، لأنّ الشك هو في أصل في حدوث حجّيه الفتوى لا في بقاء الحجّيه.

مضافاً إلى أنّ المقدار المتيقن من حجّيه من فتوى المجتهد هو ما كان في زمان حياته، أمّا حجّيه الفتوى بعد موته فمشكوكه مطلقاً، ومع الشك في حجّيه الفتوى

حدوثاً فلا يجرى الاستصحاب لأنّه لا يوجد يقين سابق بحدوث حجّيه الفتوى وفعلاً يوجد شك في بقاء الحجّيه بل الشك في حدوث الحجّيه.

الجواب: إنّ اعتبار القضايا الشرعيه يقوم على أساس القضيّه الحقيقيه لا بعنوان القضيّه الخارجيه، فالحكم الذي يجعله الشارع في مسأله معينه يجعلها على الأفراد المفروض وجودهم فعلاً ويعتبر حجّيه فتوى المجتهد شرعاً لكل مكلف وكل المقلّدين الذين يفترض وجودهم في الخارج، فكل شخص يوجد في الخارج ينطبق عليه

الحكم الشرعي وحجّيه الفتوى، وهذا يختلف عن قولنا إنّ اعتبار حجّيه فتوى المجتهد بوصفها قضيّه خارجيه، لأنّه حينئذٍ لا يشمل الجاهل الآخر الذي سيوجد بعد ذلك لأنّه غير موجود فعلاً، واعتبار القضيّه الحقيقيه يكفى فيها فرض

الوجود بالفعل ولو أنّ المكلف ليس له وجود خارجي فعلاً، ولكنّ الحكم ينطبق عليه بعد أن يوجد في الخارج.

إذن فلا ترد شبهه الاستصحاب التعليقى، فإنّ فتوى المجتهد على سبيل الاطلاق حجّه للعوام، سواء كان المجتهد حياً ومورد تقليد

العوام أو سيوجد بعد ذلك،

لأنّ المسأله تدخل فى إطار القضيّه الحقيقيه «كل من

تحقق فى الخارج تكون فتوى المجتهد حجّه فى حقّه».

ص: ١٩

ثانياً: ما ذكره المرحوم الشيخ الأنصاري في «رساله الاجتهاد والتقليد»، حيث قال بأن جواز التقليد وإن كان يشمل حياه وموت المجتهد ومقتضى الاستصحاب

حجيه فتواه بعد موته لقوله «ولا تنقض اليقين بالشك» حيث يشمل بقاء حجيه فتوى الميت بالاستصحاب، ولكن هذا المقتضى يواجه المانع وهو الإجماع المعتضد

بالشهره على خلافه فإن تقليد الميت ابتداءً غير جائز باجماع الفقهاء، ولذلك فإن إثبات حجيه قول الميت بعد الموت بالاستصحاب غير تام.

الجواب: أنه يمكن القول إن هذا الإجماع غير تام، فهناك من أكابر الفقهاء يخالفون هذا القول غايه الأمر يمكن القول إن عدم جواز تقليد الميت ابتداءً مشهور لا أنه مجمع عليه، وعلى هذا الأساس فإن مقتضى حجيه الاستصحاب تام

ويشمله عموم لا تنقض اليقين بالشك حيث تقتضى بقاء حجيه فتوى الميت بعد موته، والمانع المذكور وهو ادعاء الإجماع على الخلاف لا- يصلح للمانعيه، لأن هذا المانع يصل إلى حد الشهره فقط، ولا دليل لدينا على حجيه الظن الحاصل من الشهره الفتوائيه، وحينئذ فهذا المانع لا يمكنه معارضه دليل الحجيه الاستصحاب. إذن فادعاء الإجماع لإثبات مانعيه جواز تقليد الميت ابتداءً ليس له وجه.

ثالثاً: ما ذكره المرحوم الآخوند في مباحث الاجتهاد والتقليد على استصحاب حجيه فتوى الميت، حيث قال: بما أن موضوع حجيه الفتوى هو رأى المجتهد والرأى متقوم بالحياه، ومع انعدام الحياه تنعدم حجيه الفتوى رغم أن حياه المجتهد عقلاً باقيه بعد الموت وأنه بالموت لا تنعدم النفس الناطقه والموت يعتبر انتقالاً من هذه النشأه إلى نشأه أخرى لا انعداماً.

ولكن موضوع الاستصحاب عرفياً، ففي نظر العرف فإن الموت إعدام وإزاله للحياه ولذلك يرى العرف أن المعاد بمنزله اعاده المعدوم وهو محال، وحينئذ ففي نظر

العرف لا يوجد اتحاد بين القضية المتيقنه والمشكوكه، ولذلك لا يجرى استصحاب بقاء حجيه الرأى بعد الموت، لأن موضوع الحجيه هو حياه المجتهد، ورأى المجتهد قطعي العدم لا مشكوك العدم.

إن قلت: إن حدوث الرأى والفتوى فى حال حياه المجتهد كافٍ فى جواز تقليد المجتهد بعد موته، كما فى مورد حجيه الروايه فإن حدوث الروايه فى حال حياه الراوى كافٍ فى حجيتها ولو بعد وفاه الراوى.

الجواب: فرق بين حجيه الروايه والفتوى، ففي مورد الروايه يمكن القول إن الروايه عبارته عن نقل كلام الإمام عليه السلام فحينئذ فحدوث الروايه كافٍ فى

حجيتها واستمرار الحجيه حتى بعد وفاه الراوى، خلافاً لفتوى المجتهد حيث تدور مدار بقاء رأيه وعدمه، فإذا كان رأيه باقٍ فهو حجيه وإلا فلا، ولذلك فالمجتهد الذى تبين له خطأ فتواه وعرض عليه الجنون والنسيان والهرم أو تبدل رأيه فى المسأله فإن تقليد هذا المجتهد الخاطيء والمجنون لا يجوز، لأن رأيه قد زال وانتهى وبالتالي فإن حجيه الفتوى تنتفى من أساسها، وهكذا الحال

فى زوال رأى

المجتهد بعروض الموت، فبزوال رأى تزول الحجية عنه، ولذلك لا يجرى استصحاب بقاء حجيه فتوى المجتهد بعد موته ولكن هذا الكلام غير تام بوجه.

نقد ومناقشه:

أولاً: لا شك فى اتحاد القضييه المتيقنه والمشكوكه فى المقام لأن موضوع حجيه

ص: ٩٠

الرأى ولو كان النفس الناطقه وأنها باقيه بعد الموت،

إذن فالموضوع والمحمول متحد وأركان الاستصحاب تامه فيجربى الاستصحاب.

ثانيا:على فرض أنّ النفس الناطقه تنعدم بعد الموت عرفا، إلا أنّ حدوث الرأى فى زمان حياه المجتهد يكفى لبقاء حجّيته بعد ذلك، مثل حجّيه الروايه والبيّنه حيث يكفى نقل الروايه لإيجاد الحجّيه لها ابتداءً وبقاء حجّيتها بعد ذلك، وهكذا بالنسبه للبيّنه.

ثالثا:إنّ العناوين الوارده فى سياق الدليل الشرعى قد أخذ فيها موضوع الحكم بشكل مختلف، فتاره يدور الحكم الشرعى مدار ذلك العنوان حدوثا وبقاءً، من قبيل جواز الاقتداء فى الصلاه خلف إمام العادل حيث يدور جواز الاقتداء فى الصلاه مدار بقاء عنوان العداله حدوثا وبقاءً، فإذا كانت العداله موجوده حدوثا فيجوز الاقتداء بهذا الإمام العادل فإذا انتفى بقاء العداله فينتفى الحكم بجواز الاقتداء به بلحاظ انتفاء عدالته.

وتاره أخرى يدور الحكم حدوثا وبقاء مدار حدوث العنوان فقط وبمجرد حدوث العنوان فإنّ الحكم سيطرب عليه إلى الأبد حتى لو زال ذلك العنوان بعد ذلك، من قبيل عدم جواز إقامة الصلاه خلف المحدود فوقوع الحدّ على شخص فى زمان معين يكفى لعدم جواز الاقتداء به أبداً، وفى المقام فإنّ حدوث حجّيه فتوى المجتهد فى زمان حياته يكفى لبقاء الحجّيه بعد موته أيضا حدوثا وبقاءً، وعلى هذا يجرى استصحاب بقاء حجّيه الفتوى.

أمّا ما استظهره المرحوم الآخوند بالنسبه لعروض الجنون والهزم والخطأ والنسيان على المجتهد وأنّ حجّيه فتوى المجتهد تدور مدار الرأى حدوثا وبقاءً، قياس مع الفارق، لأنّ حجّيه فتوى المجتهد فى مورد لا يتبين بطلانها، أمّا فى مورد تبدل رأيه أو خطئه أو زوال ملكه الاجتهاد

فبطلان الفتوى فى مثل هذه الموارد واضح ولا تكون حجّه على أحد من الناس، سواء كان المجتهد حيّا وتبدل رأيه أو أخطأ أو كان ميتا.

أمّا بالنسبه للجنون العارض فتقليد المجنون غير جائز لأنّ مقام المرجعيه من شؤونات منصب الإمامه، والشخص المجنون لا قابليه له عقلاً لمقام المرجعيه لكى يتبعه ويقلده الناس، مضافا إلى وجود إجماع على عدم تقليد المجنون والفاسق، وهكذا فى مورد الروايه أيضا فالراوى إذا أخطأ فى روايته أو كذب فى نقله عن الإمام وأخبر بخلاف الواقع فإنّ روايته لا تكون حجّه سواء كان الراوى حيّا أم

ميتا.

ثالثاً: أنَّ العرف يرى أنَّ موضوع حجّيه الرأى والفتوى متنّفٍ بعد الموت وأنَّ النفس الناطقه زائله، وهو واضح البطلان، لأنّه لا شكَّ أنَّ عرف المتشرعه يرى أنَّ من ضروريات الآيات والروايات الشريفه أنَّ الموت لا يعنى انعدام الإنسان كما أخبر به الوحي السماوى، بل الموت أمر وجودى ويعتبر انتقالاً من حياه دانيه إلى حياه أكمل ومن نشأه إلى نشأه أخرى، والقرآن الكريم يقرر هذه المعنى فى آيات متعدده وأنَّ الإنسان يبقى حيّاً بعد الموت:

ص: ٩١

١ - «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...» (١).

٢ - «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...» (٢). ففي هذه الآية الشريفه نسب الحياه والموت إلى الأمر الإلهي والقدرة الإلهية وهذا يعنى أنه ليس أمرا عديميا.

٣ - «وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ سوره * قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ...» (٣) وفي هذه الآية الشريفه نسب توفى النفس الإنسانيه إلى الملائكه، ومعلوم أن التوفى يرتبط

بشيء موجود لا بأمر عديمى وشيء معدوم.

٤ - «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ...» (٤)، فهل يعقل أن المعدوم يمكن السلام عليه، أو أن السلام إنما يكون على الموجود؟

٥ - «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِي * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (٥)، فالقرآن الكريم فى هذه الآية يصرح بوجود الحياه البرزخيه بعد الموت ويبيّن بوضوح وجود حياه بعد هذه الدنيا إلى يوم القيامة وهى الحياه فى عالم البرزخ.

٦ - إن الآيات والروايات الشريفه تدلّ على أن قدره الإنسان وبصيرته ستكون أقوى وأكمل بعد الموت، حيث ورد فى الحديث النبوى أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا» (٦)، وقد تكلم

رسول الله صلى الله عليه وآله مع المشركين من قتلى بدر بقوله: «فإنى قد وجدت ما وعدنى ربي حقاً فهل

ص: ٩٢

١- سوره الزمر، الآية ٤٢

٢- سوره الملك، الآية ١ و ٢.

٣- سوره السجده، الآية ١٠ و ١١.

٤- سوره النحل، الآية ٣٢.

٥- سوره المؤمنون، الآية ٩٩ و ١٠٠.

٦- بحار الأنوار، ج ٤، ص ٤٣.

وجدتم ما وعدكم ربكم حقًا، فقليل له: أنك تكلم الموتى، فقال: «هم أسمع منكم» (١).

٧- إذا رجع أمير المؤمنين عليه السلام من صفين فأشرف على القبور بظهر الكوفة، قال: «يا أهل الديار الموحشه والمحال المقفره أنتم لنا فرط سابق ونحن لكم تبعًا لاحق، أما الدور فقد سكنت، وأما الأزواج فقط نكحت، وأما

الأموال فقد قسمت. هذا خبر ما عندنا فما خبر ما عندكم، ثم التفت عليه السلام إلى أصحابه فقال: أما لو أذن لهم في الكلام لأخبروكم إن خير الزاد التقوى» (٢).

٨- ويتفق جميع المسلمين في شرق العالم وغربه على أن المحتضر يتحول وجهه إلى القبلة ويدفن باتجاه القبلة ويكفن ويلقن الشهادتين وأركان الإسلام والإيمان بعد الموت وأنه ينبغي الصدقه عنه وبذل الخيرات وارسال ثوابها له، فهل أن المسلمين في جميع العالم يعملون هذه الأعمال تجاه الأموات ويرسلون لهم الخيرات والمبرات والصدقات وفي ذات الوقت يعتبرون هؤلاء الأموات معدومين أو أنهم لازالوا موجودين وأحياء؟

وعلى أية حال فإن الآيات والروايات المتواتره وكذلك عرف المتشرعه واعتقادهم تقرر أن الإنسان لا يفنى بعد الموت بل ينتقل إلى حياه أكمل، ويصل إليه ثواب الأعمال الصالحه وعقوبه الأعمال الشريره بعد الموت.

النتيجه: أن استصحاب حججه الرأي والفتوى بعد الموت بلا مانع، وأن أدله حججه استصحاب تقتضى شمول حججه فتوى بعد الموت، إنما الكلام في المانع وتقدم أن مانعيه الإجماع غير تامه.

اصاله التعيين:

ومن جهه أخرى فإن مقتضى الأصل العقلي في مورد تقليد الميت ابتداءً في دوران الأمر بين التعيين والتخير، عدم حججه قول الميت، لأن قول المجتهد الحي حجه مطلقاً، سواء كان قول الميت حجه أم لا، وأما قول الميت فإنما يكون حجه على أساس التخير، أي أن حججه تخيريته لاحتمال اشتراط الحياه في حججه الفتوى،

وعليه فنشك في حججه فتوى الميت بلحاظ عدم توفر الحياه، وعلى فرض أن يكون حجه فإنه حجه تخييراً، وفي دوران الأمر بين الحججه التخييريته والحججه التعيينيه فالعقل يرجح الحججه التعيينيه.

وبعباره أخرى، إن مقتضى جواز أدله التقليد هو أن قول الحي مسلم الحججه وخارج عن وادي حرمه العمل بالظن، وقول الميت مشكوك الحججه وداخل في وادي العمل بالظن، ومقتضى القاعده عند الشك في الحججه عدم الحججه.

الجواب: سبق أن أشرنا أن أدله حججه الاستصحاب تشمل بقاء طريقه وحججه قول

٢- نهج البلاغه، كلمات القصار، الرقم ١٢٥.

الميت بعد الموت، وذكرنا عدّه وجوه لهذا المعنى، وعليه فإنّ جريان الاستصحاب في مورد طريقه الحجّيه لفتوى الميت بعد الموت حاكم على أصاله التعيين، لأنّ

أصاله التعيين ترد في مورد يكون قول الميت مشكوك الحجّيه، وعلى فرض وجود قول الحي يكون قول الميت حجّيه تخيرا، واستصحاب حجّيه قول الميت يزيل الشكّ تعبدامن حجّيه قول الميت، وعندما يزول الشكّ تعبدًا فلا- يبقى موضوع لجريان أصل التعيين، غايه الأمر في صورته تساوى المجتهد الحي والميت في العلم تجرى أصل التخيير.

المهم أنّه مع جريان استصحاب طريقه وحجّيه الميت بعد الموت لا يبقى موضوع أصل التعيين حتى يقال في مورد دوران الأمر بين التعيين والتخيير أنّ العقل يرجح أصل التعيين.

سيره العقلاء على عدم اشتراط الحياه:

الدليل الرابع على حجّيه قول الميت مطلقا جريان السيره العقلانيه على عدم اشتراط الحياه في حجّيه قول المفتى، لأنّ السيره تقرر رجوع الجاهل إلى العالم مطلقا بلا- فرق بين العالم الحي والعالم الميت، ولذلك فالأطباء يراجعون في علاج الأمراض آراء العلماء والأطباء قبل مئات السنين، وهذا يعنى أنّ الأطباء يراجعون نظريات وآراء الأطباء السابقين والذين ماتوا قبل مئات السنين ويعملون بها، مثلاً- ابن سينا الذى كتب كتاب «القانون» لعلاج الأمراض قبل ألف سنه والأطباء المعاصرون يراجعون كتاب القانون لابن سينا لعلاج الأمراض ويعلمون أنّ آراء ابن سينا فى هذه الوقعه وفى علاج هذا المرض كاشف عن الواقع وأقرب إلى الواقع.

بيان ذلك: إنّ السيره العقلانيه فى هذا المورد ليست تعبديه، وفى هذا الرجوع، أى رجوع العقلاء فى موارد الجهل بالمسأله إلى العالم والخبير بتلك المسأله، له جذور عقليه وارتكازيه، فعندما يعمل العلماء بقول السابقين لأنّه يرون أنّ

هذا الرأى كاشف عن الواقع، وفى مجال الكاشفيه عن الواقع لا ربط للحياه وعدمه، وحتى لو كان العالم بتلك المسأله قد كتب كتابه قبل ألف سنه ورحل عن الدنيا فإنّ كتابه صالح للتطبيق والعمل به لدى العقلاء حيث يرجعون إلى كتابه، إلاّ أن ينكشف أنّه خلاف الواقع، فمادام لم

يحرز بطلان ذلك الرأى فالعقلاء يرجعون إلى آراء ونظريات الأموات ويعملون بها كما يعملون برأى الخبير الحي، إذن فعمل العقلاء بقول الخبير وقول الثقة من باب كاشفيه هذا القول عن الواقع، والأدله الشرعيه قد أمضت سيره العقلاء

فى العمل بقول الثقة وذلك فى مورد العمل بقول المجتهد الجامع للشرائط بلحاظ كاشفيته عن الواقع.

إن قلت: نعم إنّ سيره العقلاء إنّما تكون معتبره شرعا إذا لم يردع عنها الشرع، وكان هناك دليل على امضاءها من قبل الشارع، ولكنّ ظهور الآيات والروايات تدلّ على حجّيه قول الفقيه بالفعل والعارف بالحلال والحرام بالفعل، وهذا الظهور

فى الآيات والروايات يختص بحجته قول المجتهد الحى وبالتالى ىردع عن سيره

ص: ٩٤

العقلاء في مورد كاشفيه قول الميت عن الواقع، وعندما يردع الشارع عن سيره العقلاء بالنسبة للعمل بفتوى الميت، فهذا يعني أنّ فتوى الميت غير كاشفه عن

الواقع وليست بحجّه.

الجواب: إنّ رادعيه الآيات والروايات في المقام غير تامه، فما يقال بأنّ هذه الآيات والروايات ظاهره في اختصاص الحجّيه والكاشفيه بقول الحى، ليس له وجه.

وشبهه الرادعيه إنّما تتمّ إذا كانت الآيات والروايات ظاهره في اختصاص الحجّيه والكاشفيه بقول الحى، والحال أنّ الآيات والروايات ليس فيها مثل هذا الظهور والاختصاص، وعندما لا يكون مثل هذا الظهور والاختصاص في الآيات والروايات فلا يمكن تقييد سيره العقلاء بمورد حياه المجتهد، ولذلك فالآيات والروايات لا صلاحيه لها في الردع عن سيره العقلاء، لأنّ المستفاد من الآيات والروايات الرجوع إلى خبر

الثقة وإلى فتوى المجتهد بلحاظ معيار الكاشفيه عن الواقع لا بلحاظ التعبد، ومعيار الكاشفيه عن الواقع مطلق.

اطلاق أدله التعليم والتعلم من العالم:

إنّ الآيات والروايات في باب جواز رجوع الجاهل إلى العالم على قسمين:

أحدهما: طائفه من الآيات والروايات كآيه النفر وآيه السؤال في مقام بيان وجوب تعلّم الأحكام الإلهيه وتعليمها، وذلك بأن يتحرك الناس لتعلم ونشر العلوم والمعارف الإلهيه، وبالتالي فإنّ نشر العلوم والمعارف الإلهيه واجب

على الفقيه والعالم سواء كان وجوبا عينيا أو كفاثيا، ويجب على الناس الاستفاده من علم العالم، وهذه الاستفاده من علم العالم مطلقه وليست مقيده بقيد الحياه، فالعالم سواء كان حيا أم ميتا، فإنّه يجب على الناس الاستفاده

من علمه وكتبه وآثاره، بل ورد في بعض الروايات أنّ الإمام عليه السلام قال لأصحابه: «سيأتى زمان لا يأنس العلماء إلاّ بكتبهم وأعطاهم الله بكل حرف نورا يوم القيامة»^(١) والشاهد على هذا المعنى روايه عبدالمؤمن الأنصارى

التي وردت في تفسير آيه النفر.

عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله عليه السلام ليتعلموا ثم يرجعوا إلى قومهم يعلموهم»^(٢)، أى أنّ الله تعالى أمر الناس أن ينفروا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله ويتعلموا

الأحكام منه ثم يأتوا ويعلموا الناس.

إذن فهذه الروايات تدلّ على وجوب نشر المعارف الدينيه والأحكام الإلهيه، ومعلوم أن نشر المعارف والأحكام الدينيه تاره يتمّ من خلال بيان الأحياء، وأخرى من خلال فتوى الميت في الكتب.

- ١- وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٢، الباب ٨ أبواب صفات القاضي، ح.
- ٢- وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ح ١٠.

الطائفة الأخرى وفيها يوصى الإمام عليه السلام بالناس بالرجوع إلى أصحابه لاقتباس معالم الدين وأخذ الأحكام من : زكريا بن آدم، محمد بن مسلم، يونس بن عبد الرحمن، وبشكل عام فإن الإمام عليه السلام في هذه الروايات يأمر

الناس بالرجوع إلى هؤلاء الفقهاء والأصحاب لأخذ معالم دينهم، وكما نعرف أنّ المبيّن لأحكام الشريعة في هذه الروايات مطلق، ولذلك فالإمام الرضا عليه السلام يقول في إحدى هذه الروايات : «رحم الله عبداً أحيا أمرنا، قلت

: كيف يحيى أمركم؟ قال عليه السلام : «يتعلم علومنا ويعلمها الناس» (١).

وفي روايه أخرى عن جميل بن دراج قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«بشر المختبين بالجنّة، بريد بن معاوية العجلي، وأبوبصير ليث البختری المرادي، ومحمد بن مسلم، وزراره أربعة نجباء أمناء الله على حلاله وحرامه، لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست» (٢)، في إشارة لأصحابه، ونرى في

هذه الرواية أنّ الإمام عليه السلام يأمر الناس بأخذ معالم الدين من الثقات والرواه المبيّنين لأحكام الدين.

النتيجة: إنّ الوارد في سياق هذه النصوص أخذ معالم الدين من الثقات والمبيّنين للأحكام الإلهية بشكل مطلق، فلم يرد في هذه الروايات لزوم الأخذ بفتوى المجتهد الحيّ فقط، بل ورد أخذ معالم الدين من الثقة والعالم بشكل

مطلق، غايه الأمر أنّه يمكن القول أن أدله حجّيه الفتوى سواءً الأدله اللفظيه أم العقليه أم سيره العقلاء، لا تشمل موارد تعارض الفتاوى لأنّ ذلك من قبيل الجمع بين الضدين والنقيضين، وفي مورد الاختلاف في الفتاوى إذا كان هناك مرجح لأحد الفتويين كأعلميه أحدهما أو المطابقه

للاحتياط فترجح هذه الفتوى سواءً كانت صادرة من الحيّ الأعلم أم الميّت.

وإذا لم يكن هناك مرجح في هذه الفتاوى فمقتضى القاعده التساقط أو التخيير، وعلى هذا الأساس فالاشكالات المذكوره على الاستدلال بالآيات والروايات وبسيره العقلاء التي تدلُّ على جواز تقليد الميّت ابتداءً غير وارده ولا تشير

إلى موضوعيه وسببيه جواز تقليد الحيّ فيها، إنّما الكلام في المانع وهل هناك مانع في جواز تقليد الميّت ابتداءً كالإجماع مثلاً وهل أنّ الإجماع يصلح للمانع أم لا ؟

مانعيه الإجماع:

إنّ المانع المذكور لجواز تقليد الميّت ابتداءً هو الإجماع، ومن جملة العلماء الذين تعرضوا لهذا الإجماع صاحب معالم الأصول، وكذلك الشهيد الأول رحمه الله في كتاب الذكري، والشيخ الأنصاري رحمه الله في رساله الاجتهاد والتقليد، ولكن تقدّم مرّات عديده أن هذه الإجماع غير تام لوجود الخلاف بين العلماء من الاخباريين والأصوليين في هذه المسألة فلا- ينعقد مثل هذا الإجماع وإنّما يصل إلى حدّ الشهره فقط.

- ١- وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ح ١١.
- ٢- اختيار معرفة الرجال، الشيخ الطوسي، ج ٢، ص ٣٥٨، ح ٢٨٦.

إذن فأولاً: إن عدم جواز تقليد الميِّت ابتداءً غير متفق عليه.

وثانياً: على فرض وجود الإجماع فإنَّ الإجماع المنقول ليس بحجِّه.

ثالثاً: إنَّ الإجماع في مورد المسائل العقلية والسيره العقلانيه غير معتبر وهو اجماع مدركى - ومدرکه السيره - لا يكشف عن قول المعصوم. والنتيجه ممَّا

تقدّم أمور :

١ - إنَّ أدله جواز التقليد العقلية والنقلية لا تختصّ بتقليد المجتهد الحيّ فهي أدله مطلقه ولا تنحصر بجواز تقليد المجتهد الحيّ وحجّيه فتواه، والعقلاء في سياق هذه الأدله يرون جواز رجوع الجاهل إلى العالم بدون اشتراط الحياه في الرجوع إليه، وأدله الرجوع ليس لها مفهوم في عدم جواز الرجوع إلى فتوى العالم الميِّت.

٢ - إنَّ العمده في أدله جواز التقليد، سيره العقلاء وذلك من باب لزوم كبرى رجوع الجاهل إلى العالم، ومعلوم أنّ سيره العقلاء لا تقتضى التعبد بقول المخبر أو قول المفتى، بل هذه السيره تمتد في جذورها إلى الحاله الارتكازيه

لدى العقلاء، فبما أنّ العقلاء يحصل لديهم الوثوق والاطمئنان من قول المخبر أو من قول المفتى في اخباره عن واقعه معيّنه أو مسأله شرعيه، فلذلك يعمل

العقلاء بقول المخبر وقول المفتى من باب الوثوق به وكاشفيه قول المجتهد عن الحكم الواقعي وكاشفيه قول الراوى عن الواقعه.

ومن هنا فإنَّ قول العالم وخبر الثقه حجّه بحكم سيره العقلاء، لأنهما طريق إلى الواقع وكاشفان عنه، ومن حيث الكاشفيه عن الواقع لا دخل لموت أو حياه المخبر أو المفتى، فكما أنّ فتوى المجتهد الحيّ كاشفه عن الواقع فكذلك فتوى المجتهد الميِّت كاشفه عن الواقع أيضاً، والأدله اللفظيه الشرعيه وكذلك سيره العقلاء الممضاءه من قبل الشارع تقرر في المقام أن قول المخبر وقول المفتى

كاشف عن الواقع بحكم ذلك الارتكاز العقلى والسيره العقلانيه.

إن قلت: إنَّ الأدله اللفظيه الامضائيه كآيه نفر وآيه السوءال والروايات في المقام ظاهره في طريقه وكاشفيه قول المفتى الحيّ، وليس فيها إمضاء لطريقه وكاشفيه قول المفتى الميِّت.

الجواب: تقدّم أنّ سياق الأدله اللفظيه لا يختصّ بخصوص الحيّ وكذلك فإنَّ الأدله اللفظيه في المقام لم تردع عن سيره العقلاء في إثبات الكاشفيه لقول المفتى على الاطلاق، وعدم الردع المطلق هذا يكشف عن إمضاء السيره في مورد رجوع الجاهل إلى المجتهد والمفتى مطلقاً سواء كان المفتى أو المجتهد حياً أو ميِّتاً، فهذه الفتوى تعتبر طريقاً إلى الواقع.

٣ - إنَّ الحياه ليست موضوعاً وسبباً لجواز التقليد، لأنَّ معيار الرجوع إلى المخبر الثقه والمجتهد الجامع للشرائط هو طريقه

الواقع، وفي هذا المعيار لا فرق بين فتوى الحَيِّ وفتوى المَيِّت، فالعقلاء يتحركون على مستوى الرجوع إلى فتاوى الأموات وكتبهم فيما إذا لم يتبين بطلانها، أو يتبين عدم كونهم من أهل الخبره، وهذا يعنى أنّ العقلاء يعتبرون فتوى وخبر المَيِّت حجّه كما هو الحال في فتوى وخبر الحَيِّ.

٤ - لا - مانع من استصحاب بقاء حجّيه وطريقه قول المفتى بعد الموت، لأنّ أركان الاستصحاب في هذا المورد - وهي اليقين السابق والشك اللاحق - تامه، ومن حيث

اقتضاء الأدله فإنّ حجّيه الاستصحاب وقوله: لا تنقض اليقين بالشك، يشمل هذا المورد، والمانع مفقود، ومع جريان الاستصحاب يتمّ رفع الشكّ تعبدًا، فجريان أصل عدم حجّيه قول المَيِّت أو أصل تعيين فتوى الحَيِّ لا موضوعيه له، لأنّه لا يوجد هناك شكّ حتّى يجرى موضوع هذا الأصل، غايه الأمر إنّ المانع الذي يدعى في المقام أمران:

أحدهما، الإجماع على عدم جواز تقليد المَيِّت، والذي تبين فيما سبق أن هذا الإجماع غير تام بل هو شهره.

وحينئذٍ هل أنّ هذه الشهره فتوائيه أو شهره عمليه؟ فإذا كانت شهره فتوائيه فالظنّ الحاصل من الشهره الفتوائيه ليس بحجّه، وإذا كانت شهره عمليه فعلى المبني وبالتالي تخرج عن مورد البحث.

الأمر الآخر، ادعاء انصراف أدله جواز التقليد عن تقليد المَيِّت ابتداءً.

والجواب: أوّلاً: لا يوجد مثل هذا الانصراف بل إنّ سياق أدله جواز التقليد مطلقه.

وثانياً: إنّ الظنّ الحاصل من غلبه الانصراف غير معتبر.

إذن يمكن القول: لا مانع من تقليد المَيِّت ابتداءً بنفس الدليل الذي قام على جواز تقليد الحَيِّ ابتداءً، والموانع المذكوره من قبيل الإجماع أو ادعاء انصراف الأدله إلى تقليد الحَيِّ ابتداءً غير تامه، غايه الأمر إن تقليد المَيِّت يتمّ ضمن شروط معيّنه وهو أن يكون قوله موافقاً لقول الأعلام أو يكون قوله مطابقاً للاحتياط، فمع توفر هذه الشروط يمكن القول بجواز تقليد المَيِّت ابتداءً في باب الاحكام إلّا في موارد القضاء مثلاً لأنّ باب القضاء إنّما يكون في مقام فصل الخصومات، فيجب أن يكون القاضي مجتهداً حيّاً، وكذلك في باب المسائل المستحدثه وفي باب الوكاله حيث لا بدّ من الرجوع إلى الحَيِّ، ولا ملازمه بين باب الفتوى وباب القضاء، لا ملازمه شرعيه ولا ملازمه عقليه ولا ملازمه عرفيه.

النتيجه: لا مانع من تقليد المَيِّت ابتداءً بمقتضى القواعد وكما يستفاد من سياق الأدله النقليه والعقليه بتلك الصوره المتقدمه، وبنفس الأدله التي تجيز تقليد المجتهد الحَيِّ ابتداءً، فهذه الأدله تكفي لاثبات جواز تقليد المَيِّت

ابتداءً، لأنّ المعيار في جواز التقليد عبارته عن كاشفيه رأى المجتهد عن الواقع لا أن معيار جواز التقليد هو المجتهد بما هو مجتهد، وفي معيار الطريقه والكاشفيه عن الواقع لا يختلف الحال بين فتوى المجتهد الحَيِّ وفتوى

المجتهد الميِّت ولا يوجد مثل هذا التفاوت بينهما فى سياق الأدله النقليه والعقليه.

والشاهد على ذلك أمر الإمام الصادق عليه السلام لأبان بن تغلب فى الجلوس فى المسجد والإفتاء للناس، وفى هذه الروايه يتبين بوضوح أن ما له موضوعيه فى ذلك هو افتاء أبان بن تغلب للناس، لا أنّ الموضوع هو جلوس أبان بين الناس، إذن فالموضوع فى هذه الروايه هو الفتوى وبيان الأحكام الإلهيه للناس.

وكذلك ما ورد عن الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام فى قوله لثم بن العيَّاس بأن يجلس للناس فى أيام الحجّ ويبيِّن لهم الأحكام الإلهيه، إذن فالمعيار فى حجّيه فتوى المجتهد هو بيان الأحكام الإلهيه، سواءً كانت تلك الفتوى صادرة من مجتهد حيّ أو من مجتهد ميِّت، فهى حجّه.

٥ - إنّ جواز تقليد الميِّت ابتداءً ليس من باب الإنسداد أو من باب نقل الروايات، أمّا عدم كونه من باب الإنسداد فلأنّ صغرى الإنسداد وكبراه غير تامه بالنسبه للمقلد، أمّا كون الصغرى غير تامه فلأنّ باب العلم والعلمى وباب الاجتهاد غير مسدود، وأمّا الكبرى فإنّ مقدّمات الإنسداد غير تامه للمقلد العامى حتّى يمكن القول بأنّ الظنّ الحاصل من قول الميِّت وبسبب الإنسداد حجّه، لأنّ باب تقليد المجتهد الانفتاحى مفتوح أمام المقلد.

٦ - إنّ مبنى الاخباريين فى مورد جواز تقليد باطل، لأنّ فتوى المجتهد ليست بمنزله نقل الروايه، بل هو بيان واستنباط للحكم الشرعى، ومن هنا لا يمكن التمسك بحجّيه الفتوى بأدله حجّيه الخبر الواحد، لأنّ أدله

حجّيه الخبر الواحد اخبار عن حسّ حيث ينقل الراوى ما سمعه من الإمام المعصوم عليه السلام وبالتالي فهو حجّه، لا الإخبار عن حدس كما هو الحال فى فتاوى المجتهد.

٧ - إن مبنى أهل السنّه فى مورد تقليد الميِّت ابتداءً باطل أيضاً حيث أنهم يقولون بانسداد باب الاجتهاد وضروره تقليد الميِّت ابتداءً، لأنّ باب الاجتهاد غير مسدود ولا يوجد أى دليل شرعى وعقلى يثبت الحجّيه المطلقه لفتوى الإنسان

العادى، لأنّ رأى الإنسان العادى مقترن عادة باحتمال خلاف الواقع.

مضافاً إلى أنّ الواجب عقلاً تقليد الأعلم على نحو التعيين، وما أكثر أن يكون الفقيه المتأخر أعلم من المتقدم، ففى هذه الصوره لا يعقل أن تكون فتوى المتقدم غير الأعلم مطلقه وثابته على امتداد الزمان، فما هو ثابت وغير قابل

للتغيير هو كلام ورأى المعصوم لا- رأى الإنسان العادى فى مسأله شرعيه أوواقعه معيّنه، وعليه فما يدعى من وجود موانع فى مقابل جواز تقليد الميِّت ابتداءً إمّا من طريق الإنسداد أو من طريق نقل الروايه أو من طريق انسداد باب

الاجتهاد، ليس له وجه.

والدليل على جواز تقليد الميِّت ابتداءً هو تلك الأدله اللفظيه والعقليه وكذلك ما يفهم من سيره العقلاء وسياق الأدله العقليه على حجّيه وطريقيه فتوى المجتهد الميِّت بعد الموت، فعندما تكون سياقات الأدله شامله لجواز تقليد

المّيت ابتداءً مع مراعاة الشروط المذكورة فبمقتضى القواعد ليس هناك مانع من تقليد المّيت ابتداءً، والموانع المذكورة كالإجماع وانصراف الأدلة اللفظية غير تامه.

ص: ٩٩

موضوع البحث جواز البقاء على تقليد الميِّت، فمن جملة الأدلة التي استدل بها على جواز البقاء الاستصحاب، وذلك بالأنحاء الثلاثة المذكورة في جواز تقليد الميِّت ابتداءً:

١ - أن تقليد المجتهد كان جائزاً في زمان حياته، والآن يشك المقلد في جواز التقليد بعد موت المجتهد، فيستصحب بقاء الحكم بالجواز.

٢ - كانت فتوى المجتهد في زمان حياته حججاً على المقلد، ونشك في الحجج بعد وفاته، فنستصحب بقاء الحجج.

٣ - إن فتوى المجتهد كانت في زمان حياته طريقاً إلى الواقع، والآن نشك في طريقه هذه الفتوى فنستصحب بقاء الطريقه والكاشفيه عن الواقع، وفي هذه

الصورة فالإجماع المدعى على عدم جواز تقليد الميِّت ابتداءً وأنه مانع من تقليده، غير تام، لأن أكابر الأصحاب ذهبوا إلى جواز البقاء على تقليد الميِّت، ومن ذلك ما ذكره في تحرير الوسيله المسأله ١٣ حيث يقول بجواز البقاء

على تقليد الميِّت مطلقاً، سواءً بالنسبه للمسائل التي عمل بها المقلد أو التي لم يعمل بها.

وذهب السيّد الحكيم في المستمسك إلى القول بالتفصيل، فإذا كان المجتهد الميِّت أعلم من الحيّ، فحينئذٍ يجب البقاء على تقليده، وإذا كان المجتهد الحيّ أعلم

فيجب العدول من الميِّت إلى الحيّ، وإذا كانا متساويين ففي هذه الصورة يتخير المقلد بين البقاء والعدول.

على أيه حال فإن هذه المسأله مورد خلاف بين العلماء من سالف الزمان، ومع وجود مثل هذا الخلاف لا ينعقد الإجماع ولا يكون مانعاً من جواز البقاء.

ثانياً: على فرض ثبوت الإجماع فإنه إجماع منقول، ولا دليل على حججه الإجماع المنقول لا على أساس الحجج العلميه ولا الحجج التعبديه، أما كونه ليس بحججه علميه لأن الإجماع لا يفيد العلم الوجداني بالمسأله، وكذلك ليس بحججه

تعبديه، لأن أدله حججه الخبر الواحد تشمل الاخبار عن الحسّ لا الاخبار عن الحدس، والإجماع المنقول هو إخبار عن حدس.

أما الأدله اللفظيه في المقام فتاره يكون المجتهد الحيّ والميِّت متفقين في الفتوى.

وتاره تكون الفتويان مختلفتين.

وثالثه لا يعلم وجود الموافقه والمخالفه بينهما.

فى الصورة الأولى فمقتضى القاعده العمل بفتوى الميت، لأنه لا اختلاف فى المسأله، وحينئذ يكون قول الميت حججه بشكل مستقل بمقتضى مطلقات الأدله أو يكون مصداقاً لفتوى الحى لأنها موافقه لفتوى الحى وحينئذ تنطبق عليها حججه فتوى الحى، وعلى آيه حال فالعمل بفتوى الميت فى هذه الصورة حججه.

وأما إذا لم يحرز الموافقه أو المخالفه بينهما فيمكن التمسك باطلاقات الأدله التى تقرر جواز رجوع الجاهل إلى العالم من قبيل آيه النفر وآيه السوءال وكذلك الروايات الواردة فى المقام وذلك على فرض القول بأن الآيات تدل على حججه قول الفقيه، بالرغم من وجود إشكالات على دلاله هذه الآيات لاثبات حججه قول الفقيه، إذن فاطلاقات هذه الأدله تشمل حججه خبر الواحد

وحججه فتوى العالم وتدل على جواز رجوع الجاهل إلى العالم سواء كان ذلك العالم حياً أم ميتاً.

إن قلت : إن الأدله تدل على أن قول المنذر إنما يكون حججه بعد الإنذار، والمجتهد الميت لا يعتبر مندرأً، وعندما لا يكون مندرأً فلا يكون قوله حججه.

الجواب : إن هذا المجتهد كان قد انذر الناس فى زمان حياته، وحدث الإنذار يكفى فى وجوب الحذر ووجوب قبول قوله حتى بعد زمان موته، وعليه فإن اطلاقات

الأدله تدل على لزوم قبول قول الميت أيضاً، كما هو الحال فى بيان رسول الله وبيان الله تعالى حيث إن كلام الله ورسوله يحقق مفهوم الإنذار مطلقاً القرآن منذر رسول الله صلى الله عليه وآله منذر وإلى الأبد، وطبعاً فإن قياس المفتى العادى على كلام الله ورسوله قياس مع الفارق، ولكن الكلام فى اطلاق الأدله فى المقام.

إن قلت : إن أدله جواز التقليد، كما استظهر ذلك صاحب الكفايه، تبين أصل جواز ومشروعيه التقليد وأنه يجوز للعامة تقليد المجتهد شرعاً وليست فى مقام بيان

خصوصيات التقليد وهل يجوز البقاء على تقليد الميت أم لا، وحينئذ فأدله جواز التقليد إما نقله أو عقله، والدليل العقلى عبارته عن سيره العقلاء ورجوع الجاهل إلى العالم حيث يوجب العقل على الجاهل الرجوع إلى العالم لتحصيل

العلم بالمسأله ولا يحكم العقل بأكثر من ذلك وليس ناظراً إلى أن هذا العالم حى أم ميت، فالعقل يحكم هنا بلزوم الرجوع إلى الأعلم فى أى مورد، سواء كان

الأعلم حياً أم ميتاً فقله هو المتعين وهو الحججه، فإذا كان العالم الحى والميت متساويين فى العلم فالعقل يحكم بالتخير وأن الجاهل مخير فى الرجوع إلى أى منهما.

أما الأدله اللفظيه فبشكل عام تجعل الحججه لقول الفقيه بعنوان القضيهِ الحقيقه بدون التعرض لشروط الفقيه من الأعلميه والعدليه والذكوريه وأمثال ذلك، وحينئذ فإن الدليل النقلى مجمل والقدر المتيقن الخارج من ذلك الإجمال هو قول المجتهد الحى، ولا

دليل لدينا على خروج جواز تقليد الميِّت.

الجواب: إنّ هذا المدّعى بلا دليل، لأنّ ظاهر الآيات والروايات تدلُّ على جواز تقليد المجتهد في مورد الوظيفة الفعلية والعملية للناس، من قبيل الروايات

ص: ١٠١

التي يسأل فيها الراوى الإمام المعصوم عليه السلام : عن من يأخذ معالم دينه ؟

فيجيب الإمام عليه السلام : من يونس بن عبدالرحمن، زكريا بن آدم، محمّد بن مسلم، زراره، أبان بن تغلب و... فهنا نرى أنّ سوءال الراوى ناظر لمقام تعيين الوظيفة الشرعيه، والأدله فى مقام بيان تعيين وظيفه المقلد وتعيين وظيفه السائل ولا تنحصر فى مقام بيان مشروعيه جواز السوءال وفى مقام مشروعيه جواز التقليد والرجوع إلى العالم.

ومن جمله الأدله التي استدل بها على عدم جواز تقليد الميت انصراف الآيات والروايات إلى تقليد الحيّ، وقد تقدّم أنّه لا وجه لهذا الانصراف، فلسان الأدله اللفظيه من الآيات والروايات وكذلك سيره العقلاء على فرض أنّها تدلُّ

على اثبات الحجّيه لقول المجتهد، فسياق هذه الآيات والروايات مطلق والأدله الامضائيه وهى حكم العقل والعقلاء بلزوم رجوع الجاهل إلى العالم مطلقه أيضاً وتشمل الرجوع إلى العالم الحيّ والميت، لأنّ ذلك هو مقتضى تناسب الحكم والموضوع فى اطلاق الأدله، لأنّ موضوع جواز التقليد الخبرويه والبصيره لدى العالم ولا دخل لحياته وموته فى موضوع جواز التقليد أو البقاء على التقليد ولا سيّما عندما نرى أنّ العقلاء يقررون أنّ تمام الملاك فى رجوعهم لأهل الخبره هو العلم والخبرويه.

النتيجه: إنّ الخبير أو العالم هو المرجع لدى العقلاء سواءً كان حيّاً أم ميتاً، وهذا الرجوع والعمل بقول العالم مطلق ويشمل تقليد المجتهد الحيّ أو العمل بفتوى المجتهد الميت، ويشمل ما إذا قلنا إنّ التقليد هو الالتزام بفتوى

المجتهد أو العمل بفتوى المجتهد، ويشمل ما إذا كان المقلد قد عمل بفتوى المجتهد أو لم يعمل، فالاختلاف فى معنى التقليد لا يوجب الاختلاف فى جواز الرجوع إلى العالم والعمل بقول الخبير ولا يوجب الاختلاف فى حجّيه فتوى

الفقيه، فمقتضى اطلاق جواز رجوع الجاهل إلى العالم يجيز البقاء على تقليد الميت مطلقاً أعمّ من أن يكون المقلد قد عمل بفتوى المجتهد أم لا، وأعمّ من أن يكون معنى التقليد هو الالتزام أو العمل.

التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه:

قد يقال فى المقام أنّه لا- يجوز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه، لأنّ أدله حجّيه الفتوى لا تشمل موارد الاختلاف فى الفتاوى وإلاّ فلا يمكن للأدله أن تجعل الحجّيه لفتاوى المجتهدين المتناقضه لأنّ اجتماع المتناقضين محال

ذاتاً، ولا- تشمل الواحد المعين منها لأنّه ترجيح بلا مرجح، وأمّا أحدها غير المعين فليس له وجود خارجى، وعليه فإنّ حجّيه الفتوى مقيّده عقلاً- بعدم الاختلاف فى الفتوى، وفى صورته احتمال الاختلاف فلا يجوز التمسك باطلاق الأدله لأنّه من قبيل التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه.

الجواب: إنّ هذه الشبهه مبنايه، فعلى مبنى الشيخ وبعض الفقهاء الآخرين لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، وأمّا بناءً على مبنى المرجوح الآخوند فلا مانع من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه إذا كان المخصص

اللبى منفصلاً، وحينئذٍ فعندما يكون المخصص لبياً وعقلياً ففي هذه الصورة لا مانع من التمسك بالعام في الشبهات المصدقيه والتمسك بعموم الأدله لعدم وجود الخلاف في الفتوى.

مضافاً إلى ذلك يمكن التمسك بالاستصحاب لإثبات عدم وجود الاختلاف في الفتوى، فعندما لم يكن هذان الفقيهان مجتهدين لم يكن هناك خلاف في الفتوى، ونشك

فعلاً في الخلاف فنستصحب عدم الخلاف في الفتوى، وطبعاً فإن استصحاب عدم الخلاف في الفتوى مورد تأمل، لأنه إذا كان موضوع الأدله حجتيه فتوى المجتهد

نفسه فهناك وجه لاستصحاب عدم الخلاف، ولكن موضوع الأدله حجتيه فتوى المجتهد، وكذلك عند العقلاء فإن موضوع الحجتيه هو الخبره والمعرفه بالحلال والحرام، وعليه فإن اختلاف الرأيين أو عدم اختلافهما من لوازم الذات والماهيه للرأى، ولا يجرى الاستصحاب في لوازم الذات لأنه من قبيل الاستصحاب المثبت والأمر العقلي.

على أيه حال فقد استدلووا لإثبات جواز البقاء على تقليد الميِّت بدليلين :

أحدهما: الاستصحابات الثلاثه وكذلك بسيره العقلاء أيضاً، فالعقلاء يرون أن تمام الملاك في حجتيه الفتوى هو خبرويه لدى العالم سواء كان هذا العالم حياً أم ميِّتاً ولا سيما في المقام حيث يدور البحث في جواز البقاء على تقليد الميِّت لا في تقليد الميِّت ابتداءً.

مضافاً إلى أن العقلاء لا يهتمون في مورد احتمال الخلاف ولا يرتبون الأثر على ذلك، فما لم يتم احراز وجود الخلاف، فإنه يجرى العمل بقول الخبير، مثلاً إذا راجع العقلاء إلى خبير وعالم في مسأله معينه واحتملوا وجود خبير آخر

يخالفه في هذه المسأله فإنهم لا يطرحون قول الخبير الأول، لأن تمام الملاك عند العقلاء في حجتيه رأى الخبير هو خبرويته وعلمه ولو مع وجود احتمال الخلاف لخبير آخر فالعقلاء لا يهتمون بهذا الاحتمال.

ولكن هذا الكلام بدوره مورد تأمل وإشكال ويمكن القول في خصوص جواز البقاء على تقليد الميِّت أن العقلاء يرون تمام الملاك والمناطق في الحجتيه هو خبرويه الخبير.

ولكن العقلاء لا يتحركون في جميع الموارد وخاصه في الأمور المهمه بهذه الصوره، مثلاً في مورد العمليه الجراحيه للقلب فإذا راجعوا لطبيب جراح في اجراء هذه العمليه واحتملوا أن يكون رأى جراح آخر مخالف له، فهنا يلتزم

العقلاء بالاحتياط في هذا المورد لا أنهم يتمسكون برأى الطبيب الأول ويطرحون نظر الطبيب الآخر، ولا شك أن أهميه الحياه الدينيه أعلى وأشد من أهميه الحياه الماديه، وعلى هذا الأساس فمع وجود احتمال الخلاف يمكن القول

إن بناء العقلاء يقوم على أساس الاحتياط والتوقف للتحقيق في المسأله واستجلاء القول المورث للاطمئنان، ولا أقل من الشك في مورد الخلاف بين الحى والميِّت نشك في تحقق سيره العقلاء، ومع وجود الشك في تحقق سيره العقلاء لا يمكن الاعتماد

على هذه السيره في مورد احتمال الخلاف في حجيه قول الميت.

ص: ١٠٣

بالنسبة لمورد احتمال الخلاف بين فتوى الحَيِّ والمَيِّت ما هو مقتضى الأصل العملي ؟

وقد استدلَّ في المقام بجريان استصحاب حجَّيه فتوى المَيِّت، ببيان أنَّ حجَّيه فتوى العالم تقوم على أساس القضية الحقيقيه، وكلما تحقَّق أن هذا الشخص عالم فإنَّ

كلامه حجَّه للجاهل سواءً كان ذلك العالم موجوداً في الفعل أو غير موجود، لأنَّ القضية الحقيقيه متقومه بفرض وجود الموضوع لا الوجود الخارجى للموضوع، وعليه ففي زمان حياه المجتهد كانت فتوى المجتهد حجَّه للمقلد يقيناً، ونشك فعلاً في زمان موته في الحجَّيه فنستصحب بقاء الحجَّيه.

بيان ذلك: إنَّ الحجَّيه في اللغه بمعنى الغلبه وما يحتج به الإنسان في مقام التخاطب والاحتجاج، وأما في اصطلاح الأصوليين فالحجَّيه لها أربعة معان:

١ - الحجَّيه بمعنى المنجزيه والمعدريه العقليه، مثلاً خبر الثقة حجَّه، أى أنَّ العقل يعتبر المنجزيه له عند الاصابه والمعدريه عند الخطأ.

٢ - الحجَّيه بمعنى المنجزيه والمعدريه الشرعيه، فالبيته حجَّه شرعيه لأنَّ الشارع جعل لها الحجَّيه بمعنى المنجزيه والمعدريه.

٣ - الحجَّيه بمعنى الطريقيه والكاشفيه عن الواقع، فخير الثقة حجَّه، يعنى أنه طريق شرعى إلى الواقع وكاشف عن الحكم الواقعى ومقام الثبوت.

٤ - الحجَّيه بمعنى الأمر الاعتبارى والجعلى، فهذا الشىء مثلاً حجَّه شرعاً أى أنَّ الشارع جعل له الحجَّيه، ففي موءدى خبر الثقة فالشارع يعتبر الحكم

الظاهرى مماثلاً للواقع، مثلاً عندما ينقل زواره عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: تجب صلاه الجمعه فى زمان الغيبه، فالشارع فى هذا المورد قد اعتبر موءدى خبر زواره وهو الوجوب الظاهرى لصلاه الجمعه مماثلاً للواقع،

إذن فالحجَّيه تعنى ما يقبل الجعل والاعتبار شرعاً، فوجوب صلاه الجمعه مماثل للواقع وقابل للاعتبار الشرعى.

وحيثُ إذا قلنا إنَّ المراد من الحجَّيه معنى الأول وهو المنجزيه والمعدريه العقليه فهى غير قابله للاستصحاب، لأنَّ هذه الحجَّيه جزء من الأحكام العقليه والأحكام العقليه غير قابله للشك حتى يمكن اجراء الاستصحاب ويقال بأنَّ هناك يقين سابق وهو مشكوك فعلاً فنستصحب، لأنَّ الشك فى مورد الأحكام العقليه مساوق لعدم ذلك الشىء، وعليه فإنَّ أركان الاستصحاب غير تامه فى المقام فلا يجرى الاستصحاب.

وإذا أخذنا بالاستصحاب بمعنى المجعول الشرعى للحجَّيه فهنا يجرى الاستصحاب عند الشك من قبيل حجَّيه شهاده الشاهد وحجَّيه إخبار ذى اليد ومن قبيل حجَّيه فتوى المجتهد وحجَّيه خبر الثقة، لأنَّ هذه الحجيات قابله للجعل والاعتبار الشرعى، وعندما

تكون كذلك فهي قابله للاستصحاب، ففي زمان حياه المجتهد كانت

فتواه حجه شرعيه والآن نشك في ذلك فنستصحب.

يقول الإمام عليه السلام: «إنهم حجّتي عليكم» فقد جعل الإمام الحجّيه لقول

ص: ١٠٤

الفقيه، وعندما تكون الحجية مجعوله شرعاً فعند الشك في بقائها يمكن اجراء الاستصحاب.

وأما لو كانت الحجية بمعنى الطريقيه والكاشفيه عن الواقع ولو أن هذاالكشف فى مورد الدليل الظنى بمعنى تتميم الجعل والكشف الناقص، فمثل هذه الحجية قابله للجعل والاعتبار، وهنا أيضاً يجرى الاستصحاب عند الشك، فرأى

المجتهد حجه من باب الطريقيه وقد جعله الشارع حجه وطريقاً إلى الواقع كما أن خبر الثقة طريق إلى الواقع فكذلك الفتوى طريق إلى الواقع، غايه الأمر أن

الروايه طريق إلى الواقع فى الأمور الحسيه كالاخبار عن موت أو حياه زيد، والفتوى طريق إلى الواقع فى الأمور الحدسيه وبما يراه المفتى.

والدليل على هذا المدعى وأن فتوى المجتهد حجه أى أنها طريق وكاشف عن الحكم الإلهى الواقعى، سيره العقلاء، فالعقلاء يرون أن الفتوى طريق إلى الواقع مثل رأى الطبيب فى علاج المريض وبيان الدواء الذى ينبغى على المريض تناوله، فكلام الطبيب لدى العقلاء كاشف عن الواقع، ولذلك فالشخص الذى لا يعمل بقول الطبيب ولا يهتم لنظره ورأيه فإنه يبتلى بزياده المرض ويقع مورد ذم العقلاء

فى تركه للعمل بقول الطبيب، وإذا عمل المريض بقول الطبيب ولم ينفعه الدواء فحينئذ يكون معذوراً لدى العقلاء، غايه الأمر أن الفتوى لها كاشفيه عن الواقع من حيث الجعل والاعتبار، أى أن كاشفيتها ليست ذاتيه بل جعليه

واعتباريه، وعندما تكون كاشفيه الفتوى قابله لجعل واعتبار الشارع، فحينئذ تكون قابله للاستصحاب فى مورد الشك.

الحية التعليه والتقيديه:

هنا يطرح هذا السؤال: هل يمثل حدوث رأى المجتهد حية تعليه للحجه بأن يكون حدوث الفتوى علّه وواسطه لثبوت الحجية لرأى المجتهد، أو أنها حية تقيديه بحيث إن الحجية حدوثاً وبقاءً تدور مدار وجود الرأى والفتوى ؟

يرى الآخوند فى الكفايه فى بحث الاجتهاد والتقليد أن رأى المجتهد بالنسبه للحجه هو حية تقيديه ولها موضوعيه لحجه رأى المجتهد حدوثاً وبقاءً، ومن جمله الأدله التى استدل بها فى المقام، انتفاء الحجية عند انتفاء الرأى

والفتوى، مثلاً إذا عرضت على المجتهد عوارض بسبب كهوله السنّ من قبيل المرض والجنون وفقد علمه واجتهاده، فإن حجيه رأيه ستزول عنه بالإجماع، وكذلك عند

الموت، فبالرغم من أن النفس الناطقه باقيه عقلاً، ولكنها عرفاً معدومه بعد الموت، والرأى متقوم بالنفس الناطقه وعندما تنعدم النفس الناطقه فإن الرأى ينعدم أيضاً، وهكذا تنتفى حجيه رأى الميت ولا يجرى حينئذ استصحاب بقاء

الحجيه لأن ذلك من قبيل السالبه بانتفاء الموضوع كما تقدّم بيانه.

ولكن سبق وأن أوردنا بعض الإشكالات على نظر الآخوند منها:

أولاً: إنَّ استصحاب حجّيه رأى الميّت يجرى بعد الموت، لأنَّ شروط وأركان

ص: ١٠٥

الاستصحاب متوفره وهى اليقين السابق بالحجيه والشك اللاحق.

ثانياً: بالنسبه لعروض الهرم والنسيان والجنون على المجتهد فإن ملكه الاجتهاد ستعرض للزوال وفى هذه الصوره لا يكون رأيه حجّه لأنه غير مجتهد فعلاً وحكمه حكم العامى لا حكم العالم.

والنتيجه: لا توجد ملازمه بين عدم حجّيه زوال الرأى بالعوارض وعدم حجّيه فقدان الرأى بالموت.

أمّا القول المقابل لقول الآخوند المتقدّم فهو أنّ حجّيه الفتوى تعليليه لثبوت حجّيه رأى المجتهد، كما فى الحجّيه التعليليه فى الروايه لثبوت الحجّيه لقول الراوى، ومن هنا فإنّ حجّيه الخبر لا- تدور مدار بقاء حياه المخبر، فكذلك حجّيه الفتوى لا تدور مدار حياه المجتهد.

الجواب: إنّ الدليل على حجّيه رأى المجتهد أمّا دليل نقلى أو عقلى، أمّا بالنسبه للدليل العقلى فإنّ العقلاء يرون أنّ الفتوى كاشفه عن الواقع وحالها حال كاشفيه خبر الثقة عن الواقع، والعقلاء لا يرون أنّ موت المخبر يوجب سقوط

حجّيه خبره، وكذلك بالنسبه للفتوى فإنّ موت المفتى لا توجب سقوط حجّيه وكاشفيه الفتوى عن الواقع. لأنّ مناط الحجّيه عند العقلاء هو الكاشفيه عن الواقع وهذا

المناط متوفر فى فتوى المجتهد سواء فى زمان حياته أم بعد موته، والقائل بوجود الفرق بين كاشفيه الخبر وكاشفيه الفتوى يحتاج إلى دليل لا ثبات مطلوبه.

والشاهد على أنّ رأى المجتهد الميّت كاشف عن الواقع ما نراه من تعليم وتعلّم الناس من خلال مطالعه آراء الأموات وكتبهم، فإذا لم يكن رأى الميّت كاشفاً عن الواقع وكان مخالفاً للواقع فلماذا يرجع الأطباء لحدّ الآن إلى كتاب القانون لابن سينا والذى ألفه قبل ألف سنه ويعملون بما ورد فيه من آراء ونظريات؟

وهكذا بالنسبه للعمل بفتوى المجتهد فالعقلاء يرجعون إلى فتوى المجتهد ويعملون بها لأنّهم يعتقدون بأنها كاشفه عن الحكم الشرعى الواقعى ولا يختلف الأمر فى نظرهم فى أن يكون المجتهد حيّاً أو ميّتاً من حيث توفر المناط

والكاشفيه عن الواقع، إلاّ- إذا توفرت بعض العوارض المانعه من حجّيه فتوى الميّت من قبيل أعلميه الحيّ أو كون فتوى الحيّ مطابقه للاحتياط، ففى هذه الصوره يرجحون العمل بفتوى الحيّ من باب العمل بالاحتياط، لأنّ العمل

بالاحتياط يضمن للمكلّف فراغ الذمّه اليقيني بينما العمل بالفتوى يتضمن فراغ الذمّه الظنى.

النتيجه: إنّ سيره العقلاء جاريه على عدم اشتراط حياه المجتهد فى جواز التقليد، فالعقلاء يرون أنّ رأى العالم كاشف عن الواقع وعن الحكم الإلهى مطلقاً.

وأما بالنسبه للدليل النقلى من الآيات والروايات الشريفه فكذلك نرى أنّ الرجوع لنظر رواه الحديث مطلق وليس مشروطاً بحياه

المرجوع إليه، ولذلك عندما يسأل الراوى الإمام عليه السلام عمّن يأخذ معالم دينه، فيجيبه الإمام : خذّ

ص: ١٠٦

من يونس بن عبدالرحمن، زكريا بن آدم، محمّد بن مسلم و... وأنهم مأمنون في الدين والدنيا. وهذا الكلام للإمام المعصوم عليه السلام ظاهر في طريقه أخذ معالم الدين والعمل بقول الراوى مطلقاً.

إن قلت: إذا عرضت بعض العوارض للمجتهد كالهرم والجنون والنسيان فلا يجوز تقليده بالإجماع، وبطريق أولى إذا عرض له الموت فإنّ رأيه يسقط عن الحجّيه، لأنّ عوارض الكهولة والنسيان تجمد جميع قواه الإدراكية، وفي حال الموت فإنّ

جميع مشاعر الإنسان وأحاسيسه ستبطل عن الفاعليه، فعندما لا تكون فتوى المجتهد حجّه بعروض الكهولة والنسيان، فإنّ سقوط الحجّيه بعروض الموت يكون

بطريق أولى.

الجواب: أولاً: إنّ هذا الإجماع غير تام، لأنّ هذه المسأله لم تبحث في كتب قدماء الأصحاب وأنّه إذا عرض على المجتهد النسيان والكهولة فإنّه يخرج بذلك عن صلاحيه التقليد فهذه المسأله طرحت في كتب المتأخرين فقط، ولذلك فإنّ

انعقاد صغرى الإجماع مورد تأمل.

ثانياً: على فرض ثبوت الإجماع فلا يمكن إثبات الأولويه القطعيه في المقام، لأنّ الإنسان الناسى والمجنون ليس له صلاحيه التقليد، لأنّ التقليد يجب أن يكون للمجتهد، ومن زالت عنه ملكه الاجتهاد فليس بمجتهد فعلاً ولا

تشمله أدله جواز التقليد حيث إنّ موضوعها رجوع الجاهل إلى العالم لا رجوع الجاهل إلى الجاهل، وعليه فإنّ هذه المسأله خارجه عن مورد البحث تخصصاً.

إن قلت: إنّ ملكه العالميه لا تزول عن العالم بطرو عوارض الهرم والنسيان، لأنّ ذلك لا ينسجم مع لطف البارى تعالى بحيث إنّ الإنسان الذى قضى عمره فى متراس العلم والتعلم وبذل الجهود المضنيه حتّى صار مجتهداً ولكن فجأه تزول عنه ملكه الاجتهاد.

الجواب: إنّ جميع عالم الوجود يعتبر من فيض الله تعالى وكلّ ما فى الكون من الملك والملكوت بيده وملكه وأنّ الفيض الإلهي لا ينقطع لحظه واحده عن الكائنات، وفى ذات الوقت فإنّ هذا الفيض قابل للزوال عن بعض المخلوقات لأنّ الله تعالى حكيم على الاطلاق وعالم بعواقب الأمور، فلو سلب فيضه من بعض الأشخاص بسبب وجود حكمه فى ذلك فإنّه ليس خلاف اللطف بل هو عين اللطف وعين

اقتضاء الحكمه الإلهيه.

إن قلت: مع الشك فى بقاء حجّيه قول الميّت فإنّ استصحاب الحجّيه غير تام، لأنّ الاستصحاب يجب أن يكون له أثر شرعى أو حكم شرعى أو موضوع شرعى حتّى يترتب عليه الأثر الشرعى، وفى المقام فإنّ رأى المجتهد يسقط بالموت عرفاً ولذلك لا يقبل الشك فيه وفى بقاء الحجّيه.

وعلى فرض جريان الاستصحاب فإنّ الحكم الذى يستصحب فى هذا المقام إمّا أن يكون حكماً واقعياً أو حكماً ظاهرياً، ولكن الشك فى الحكم الواقعى إمّا أن يكون بلحاظ

نسخ ذلك الحكم كما فى مورد نسخ الشرائع السابقه، أو الشك فى بقاء الحكم بلحاظ انتفاء قيد وشرط فى الحكم، وإلاّ

ص: ١٠٧

إذا لم ينسخ الحكم وكانت الشروط متوفرة فلا معنى للشك في الحكم حينئذٍ، وعلى ضوء ذلك فلا يوجد احتمال النسخ في رأى المجتهد حتى يقال بوجود الشك في

حجتيه ويستصحب بقاء الحجته.

وكذلك لا- يجرى استصحاب الحكم الظاهري، لأن أدله حجته الفتوى ليست ناظره إلى جعل الحكم الظاهري في مورد رأى المجتهد، بل إن هذه الأدله إمضاء لطريقه

وكاشفيه الفتوى وفي مقام إمضاء سيره العقلاء برجوع الجاهل إلى العالم وكاشفيه الرأى والفتوى عن الواقع. وعندما لا تكون الفتوى مجعوله للحكم الظاهري فإنه عند الشك لا يجرى استصحاب بقاء الحكم الظاهري أيضاً.

الجواب : أولاً: إن استصحاب بقاء رأى المجتهد بعد الموت هو موضوع الحكم الشرعى وهو جواز تقليد العامى، بمعنى أن العامى كان يجوز له تقليد المجتهد قبل موته، وبعد الموت نشك في الجواز ونستصحب جواز تقليد العامى برأى الميت.

ثانياً: يمكن القول في المقام بأن الحجته بمعنى المنجزية والمعدريه الشرعيه، فعندما يكون رأى الفقيه منجزاً شرعاً عند الإصابه ومعدراً عن الخطأ، فحينئذ تكون لحجته الرأى منجزيه ومعدريه شرعاً وقابله للجعل والاعتبار الشرعى،

والشئ القابل للجعل والاعتبار الشرعى فإنه عند الشك يجرى استصحاب ذلك الحكم والأثر الشرعى المترتب عليه.

النتيجه : فى مورد اتفاق فتوى الميت والحي وكذلك فى مورد عدم احراز مخالفه فتوى الحي لفتوى الميت فإن رأى الميت حجه وذلك لوجوه متعدده :

أولاً: بحكم استصحاب الحجته.

ثانياً: بحكم سيره العقلاء فى رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً سواء كان العالم حياً أم ميتاً، فالعقلاء يرون جواز الرجوع إلى رأيه.

ثالثاً: إن النصوص الشرعيه مطلقه فى هذا الشأن وفى أخذ معالم الدين من العالم.

رابعاً: إن الأدله اللفظيه كآيه النفر وآيه السوء ال التى ادعى أنها رادعه عن سيره العقلاء فى الرجوع إلى قول الميت غير تامه، لأنه:

أولاً: إن هذه الأدله لا تدل على اثبات حجته فتوى الفقيه.

وثانياً: على فرض دلالتها على حجته قول الفقيه فإن هذه الآيات والروايات ليست أوامر مولويه بل هى ارشاديه، أى ارشاد لحكم العقل وسيره العقلاء، وهذه الأدله فى مقام إمضاء الحكم الشرعى.

خامساً: لم يرد فى سياق الأدله اللفظيه أن حجته الفتوى مشروطه بحياه المجتهد، فلا يوجد مفهوم لهذه الأدله بأن فتوى المجتهد الميت لا- طريقه لها للواقع، وعليه فى صورته تساوى الفتويين وتساوى الفضيله العلميه للمجتهدين فإن فتوى المجتهد حجه

وإمكان المقلد اختيار فتوى الميِّت للعمل بها، أي أنه مخيّر عملاً بين تقليد الحيّ أو الميِّت.

ص: ١٠٨

هذا تمام الكلام فى مورد توافق الفتويين للمجتهد الحى والميت فى حال تساويهم فى الفضيله العلميه، والنتيجه: الحكم بالتخير العملى للمقلد وأن كلا هاتين الفتويين حجّه بمقتضى أدله حجيه قول الفقيه.

اختلاف الفتاوى فى المسأله:

أما فى صورته اختلاف الفتاوى فمقتضى حكم العقل التساقط، لأن أدله حجيه الفتوى لا تشمل مورد الاختلاف لأن ذلك يوءدى إلى الجمع بين النقيضين.

وأما الأخذ بأحدهما المعين فهو ترجيح بلا مرجح، وأخذ واحد لا بعينه فليس له وجود خارجى، فعندما تكون جميع طرق الامتثال الشرعى والعقلى فى المقام مسدوده فلا يبقى إلا التخير بينهما والاكتفاء بالامتثال الظنى والامتثال الاحتمالى.

الجواب: إن الوجوب التخييرى فى المقام لا ينحصر بالوجوه المذكوره آنفاً، أولاً: إذا كان لأحدهما مرجح على الآخر كأعلميه أو الموافقه مع الاحتياط فالمتعين عقلاً هو العمل بقول الأعلم.

ثانياً: إذا لم يكن هناك مرجح فى المقام فمقتضى القاعده عقلاً التساقط كما تقدّم.

ثالثاً: بالنسبه للفتويين المختلفين لا يوجد تسالم واجماع عند الأصحاب على التخير، وهذا الكلام إنما طرح فى كتب المتأخرين ولا يوجد فى كلام قدماء الأصحاب.

وأما ما يستدل به على التخير فى مورد الخبرين المتعارضين فى صورته عدم وجود مرجح، فالتخير بين الفتويين المتعارضتين يستند على وحده المناط، فمناط

حجيه الخبر الظنّ الخاصّ، وهكذا فيما نحن فيه من المناط فى الفتوى، ولذا يمكن القول بمقتضى وحده المناط فى مورد الفتويين المتعارضتين العمل بالتخير فى الفتوى أيضاً.

ولكن وحده المناط غير تامه فى المقام لأن المناط فى مورد الخبرين المتعارضين هو النصّ وهو الدليل على التخير حيث يقول الإمام إذا لم يكن هناك مرجح إذن فتخير.

وأما فى مورد الفتويين المتعارضتين فلا يوجد نصّ على التخير، ثم إنه لا يوجد اطلاق فى الروايات المتعارضه حتى يمكن التمسك به فى مورد الفتوى أيضاً، لأنّ مورد السوءال من الإمام فى خصوص الروايات المتعارضه وما هى وظيفه المكلف فى هذه الصوره، لا أنّ السوءال فى مورد الفتويين

المتعارضتين.

يقول الإمام: إذا لم يكن لأى منهما مرجح على الآخر بلحاظ الافقيه، والاعدليه، والاورعيه، والأوثقيه، والشهره، إذن فتخير.

والتمسك بهذا

ص: ١٠٩

المضمون في غير مورد الروايه يحتاج إلى وحده المناط وإثبات قطعيه المناط حتى يمكن القول بأن الروايه بما أنها مفيده للظن الخاص فهي حجّه وهكذا في مورد الفتوى بما أنها تفيد الظن الخاص فهي حجّه، في حين أنه يحتمل أن

الروايات إنما صارت حجّه من باب التعيّد لا من باب إفاده الظن الخاص. وعليه فإنّ هذا المناط في مورد تعارض الفتويين ليس بقطعي.

إن قلت: إن مقتضى القاعده في مورد تعارض الفتويين هو الاحتياط وهذا الاحتياط ساقط بلحاظ العسر والجرح، وحينئذٍ فإنّ وظيفه العامى في مورد اختلاف الفتاوى هو التخيير.

الجواب: إذا كان معيار قاعده الحرج هو الحرج النوعى فنقول إنّ اختلاف الفتوى يمكن أن يتسبب في الحرج لنوع الناس فهذا الكلام له وجه، لأنّ نوع الناس وغالبيه الأفراد الذين يتتلون بتلك الفتاوى يكون الاحتياط بالنسبه لهم حرجى ولذلك فهو ساقط.

وأما إذا كان المعيار هو الحرج الشخصى فالاحتياط في المسائل المبتلى بها لا يورث الحرج للأشخاص، مثلاً الشخص الذى لا يتلى بمسأله الحجّ والجهاد والطلاق

و... فهذه الموارد لا يكون الاحتياط فيها حرجى عليه ما لم يتبل بها، والمقدار الذى يتلى به من هذه المسائل لا يكون الاحتياط حرجيا عليه.

وعليه فمع وجود امكان الاحتياط لا وجه للتخيير والامثال الاحتمالى، لأنّ الاحتياط يتضمن الامثال اليقيني وفراغ الذمه اليقيني، وفي التخيير هناك امثال احتمالى لفراغ الذمه، ولاشك أنّ اليقين بفراغ الذمه أرجح من احتمال فراغ الذمه.

النتيجه: في مورد الفتويين المتعارضتين إذا كان لأحدهما مرجح فنعم المطلوب وهو مقدّم على الآخر، وإذا لم يكن هناك مرجح فمقتضى القاعده التساقط عقلاً
وفي هذه الصوره فإنّ وظيفه المكلف العمل بالاحتياط.

مثلاً- إذا افتى أحد المجتهدين بوجوب قراءه السوره فى الصلاه، وافتى المجتهد الآخر باستحباب قراءه السوره فى الصلاه، فمقتضى الاحتياط الإتيان بالسوره فى الصلاه، أو إذا افتى أحدهما بوجوب الإتمام فى الصلاه فى مسافه أربعه فراسخ وافتى المجتهد الآخر بجواز القصر فى هذه المسافه، ففي هذا المورد يكون مقتضى الاحتياط الجمع بين التمام والقصر فيجب عليه أن يصلى قصرًا وتامًا.

إذن يمكن القول أن مقتضى القاعده في مورد الفتويين المتعارضتين التساقط مع عدم وجود المرجح، وحينئذٍ فإنّ وظيفه

المكلف هي العمل بالاحتياط لا التخيير.

سيره المتشرعه على جواز تقليد الميت:

الدليل الآخر على جواز تقليد الميت سيره المتشرعه، فلا شك أن كبار الأصحاب في زمان حضور الأئمه عليهم السلام مثل زراره، محمد بن مسلم، أبي

ص: ١١٠

بصير و...، كانوا مرجعا للناس وكان الناس يرجعون إليهم في تعلم المسائل الشرعيه، وكذلك لم يتوقف العمل بفتواهم بعد موتهم حيث كان الناس يعملون بفتواهم في حال حياتهم وبعد موتهم حيث كانوا يرجعون إلى رواياتهم التي

دونها في كتبهم، فإذا لم يكن البقاء على فتوى المجتهد جائزاً فيجب على الناس في ذلك الوقت ترك العمل بفتوى أصحاب الأئمة عليهم السلام بعد موتهم، ولكن لم يرد في كلام المعصوم منع الناس عن ذلك في زمان حضورهم، ولو صدر مثل هذا المنع لوصل إلينا، فعدم وصول المنع يكشف عن أنّ مسلك الأصحاب والمشرع هو العمل بفتاوى الأصحاب بعد موتهم أيضاً وأن سيره المشرع هذه مستوحاه من الشارع نفسه، فمن عدم منع الشارع ونكشف ونحز أن هذه السيره مستوحاه من الشارع نفسه، وعليه يمكن القول على أساس هذه السيره للمشرع بأن فتوى الميت حجه.

ولكن أشكل على هذا البيان من وجوه :

نقد ومناقشه:

أولاً: يمكن أن يقال إنّ حجّيه سيره المشرع ليست دليلاً مستقلاً في مقابل سيره العقلاء، وسيره العقلاء تقوم على العمل بالخبر سواء كان المخبر حياً أم ميتاً، فالعقلاء لا يشترطون حياه الخبير للعمل بقوله، إذن فسيره المشرع

ليست دليلاً مستقلاً ومنفصلاً عن سيره العقلاء.

ثانياً: إنّ الناس كانوا يعملون بقول الأصحاب في زمان الأئمة عليهم السلام بلحاظ نقل الأصحاب لقول الإمام المعصوم عليه السلام فالناس كانوا يعملون بالروايه وبقول المعصوم لا بقول الأصحاب وما يستنبطونه من أحكام شرعيه، ومورد البحث العمل برأى الأصحاب بعد الموت لا بروايه الأصحاب، وسيره المشرع جاريه على العمل بروايه الأصحاب لا برأى الأصحاب.

ثالثاً: على فرض القول بأنّ سيره المشرع جاريه على العمل بقول الأصحاب من باب الرأى والفتوى، ولكن ذلك بلحاظ كون رأيه مفيداً للقطع والاطمئنان، وهذا

القطع والاطمئنان حجّه عقليه وعقلائيّه، والبحث في مورد جواز التقليد وأنّ التقليد عباره عن تبعيه قول المفتى تعبداً ولو لم يكن مفيداً للقطع والاطمئنان بل كان يورث الظنّ بالواقع بل ولو كان الظنّ على خلافه فهو حجّه.

بل إذا أحرز أنّ فتوى الأصحاب في زمان الأئمة لا يحصل منها القطع ولا الاطمئنان فإنّه مع ذلك ينبغي عليه العمل برأيه تعبداً، فإذا كانت سيره المشرع على هذا المنوال فالاستدلال بها له وجه، ولكن مثل هذا الاحراز مشكل.

رابعاً: إنّ المشرع يعملون بفتوى الأصحاب من باب أنّ فتوى الميت موافقه لفتوى الحيّ، وأدله حجّيه الفتوى كافيّه للدلاله على الجواز ولا يحتاج إلى التمسك بسيره المشرع، والإشكال في جواز البقاء على تقليد الميت في

المسائل الخلافيه واثبات سيره المشرع في هذا المورد وارد.

ومن جمله ما استدلل به على حجّيه فتوى الميت، اطلاق روايه محمّد بن يعقوب حيث يسأل عدّه مسائل من الإمام صاحب الزمان

عليه السلام ، فيقول الإمام في جوابه

: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجّتي عليكم

ص: ١١١

وأنا حجّج الله عليهم». فمفاد هذه الرواية مطلق حيث يتضمن لزوم الرجوع إلى المجتهدين والفقهاء فى المسائل الحادّثة ويشمل المجتهد الحىّ والميت، حيث يصدق على المسأله «أما الحوادث الواقعة فأرجعوا فيها إلى رواه حدِيثنا».

ومن جهه الموضوع فإنّ كلّ مجتهد هو راوٍ للحديث وليس العكس فليس كلّ راوٍ مجتهد.

المهم أنّ المرجوع إليه فى هذه الروايه مطلق ويشمل الراوى والفقيه، الحىّ والميت، ولو كان فى الابتداء اسناد الحجّيه فى هذه الروايه للراوى نفسه ولكن فبمقتضى القرينه الحاليه والعقليه فإنّ ذلك يعنى حجّيه الروايه نفسها لا حجّيه الراوى.

وكذلك بالنسبه للمجتهد فالمراد حجّيه الفتوى لا حجّيه المجتهد نفسه. والمقصود من الروايه التعليل بشكل مطلق حيث يقول الإمام عليه السلام: «وأما الحوادث الواقعة فأرجعوا فيها إلى رواه حدِيثنا فإنّهم حجّجى عليكم»، والمراد من الحجّيه هنا موضوعيه الروايه وفتوى الراوى لا حجّيه الراوى نفسه.

الجواب: إنّ هذه الروايه من حيث السند ضعيفه ومرسله وكذلك من حيث الدلاله مورد تأمل واجمال، إذن فلا يمكن التمسك بهذه الروايه لإثبات حجّيه قول الراوى وحجّيه قول الفقيه.

النتيجه: توصلنا لحدّ الآن فى هذا البحث لأمر:

أولاً: فى صورته تساوى علمى المجتهدين وتوافقهما فى الفتوى فإنّ مقتضى أدله حجّيه الفتوى شمولها للفتويين المتساويين سواءً كان كلا المجتهدين حيّين أو كان أحدهما حياً والآخر ميتاً، وكذلك فى مورد الشك فى توافق الفتويين، فما لم يحرز مخالفه أحدهما للأخرى فإنّ كلا الفتويين حجّج بمقتضى استصحاب عدم المخالفه وبحكم سيره العقلاء الممضاه من قبل الشارع، فسيره العقلاء جاريه على الرجوع إلى كلّ واحد من الخبيرين ما دام لم يحرز اختلافهما.

الثانى: إن فتوى المجتهد الميت حجّج لاستصحاب بقاء الحجّيه.

الثالث: إن سيره العقلاء الممضاه شرعاً حاكمه برجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً سواءً كان حياً أم ميتاً.

الرابع: إن توهم أنّ النصوص الشرعيه كآيه النفر وآيه السوءال رادعه عن سيره العقلائيّه فى المقام ليس له وجه، لأنّها أولاً: أنّ هذه الأدله لا تدلّ على اثبات حجّيه فتوى المجتهد، وثانياً: على فرض دلالتها فإنّها ليست بياناً

مولوياً وتعبدياً للشارع بل هى ارشاد لحكم العقل وسيره العقلاء فى جواز رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً.

الخامس: إنّ الأدله اللفظيه لا تتضمن بأنّ حجّيه فتوى المجتهد مشروطه بحياه المجتهد وليس لهذه الأدله مفهوم، ففى صورته تساوى الفتويين يكون كلاهما حجّج

والمقلد مخير في العمل بالرجوع إلى فتوى المجتهد الحي أو الرجوع إلى فتوى المجتهد الميت.

السادس: في صورته اختلاف الفتويين فإن أدله حجته الفتوى لا تشملهما لأن ذلك من الجمع بين المتناقضين وهو محال، وشمول أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح،

وشمول أحدهما لا بعينه ليس له وجود خارجي، إذن فمقتضى القاعده التساقط عقلاً والمرجع الاحتياط إن لم يكن لأحدهما ترجيح من خلال الأعلمية أو

المطابقه للاحتياط وإلا فهو المتعين عقلاً وشرعاً.

السابع: الحكم بالتخير في صورته اختلاف الفتويين ليس مورد تسالم واجماع، لأن الحكم بالتخير لم يكن له وجود في كلام قدماء الأصحاب وإنما طرحت هذه المسأله في كلام المتأخرين.

استدل للتخير في المقام بما ورد من التخير في الخبرين المتعارضين وذلك بوحده المناط، فمناط الحجته في الخبرين المتعارضين حصول الظن الخاص بالحكم وهذا المناط موجود في الفتويين المتعارضتين، وحينئذٍ نحكم بالتخير في باب الإفتاء.

الجواب: إن الحكم بالتخير في الخبرين المتعارضين إنما هو بسبب وجود النص حيث يسأل الراوي الإمام عن الوظيفة في الخبرين المتعارضين، فيقول الإمام:

لولم يكن لأحدهما مرجح كالأفقيه والأعدليه والاصدقيه في الحديث والأورعيه والشهره، إذن عليك بالتخير بالعمل بأحدهما، ولا يوجد مثل هذا النص في مورد تعارض الفتويين، فالقدر المتيقن من العمل بالتخير إنما هو في مورد الروايتين المتعارضتين هذا أولاً....

وثانياً: يحتمل حجته الروايات تعييناً أو تخييرياً لأجل التعبد الشرعي لابلحاط حصول الظن، وحينئذٍ لم يثبت المناط في مورد الفتويين المتعارضتين.

الثامن: لقائل أن يقول في مورد اختلاف الفتويين أن مقتضى القاعده العمل بالاحتياط، ولكن بما أن الاحتياط حرجي فتكون النتيجة التساقط وحينئذٍ تكون وظيفه العامى العمل بالتخير وكفايه الاطاعه الاحتماليه. نقول: إن كان

معيار الحرج في الاحتياط هو الحرج النوعى فله وجه إذ إن غالبية أفراد المكلفين المبتلين بالمسائل الشرعيه هو أن يكون الاحتياط حرجياً عليهم، وأما إذا قلنا بأن معيار الحرج في الاحتياط هو الحرج الشخصى فربما لا يكون المكلف مبتلياً بأغلب المسائل الشرعيه كمسائل باب الحج والنكاح والطلاق والعتاق والجهاد و...، وفي بعض المسائل التي يتلى بها المكلف فإن الاحتياط ليس بحرجى عليه.

التاسع: وخلاصه البحث في مورد اختلاف الفتويين إن لم يكن لأحدهما مرجح فمقتضى القاعده التساقط عقلاً ووظيفه المكلف حينئذٍ العمل بالاحتياط.

العاشر: وقد استدل على حججه فتوى الميِّت بسيره المتشرعه، ولا ريب أن الناس

ص: ١١٣

كانوا في عصر الأئمة عليهم السلام يعملون بفتوى زراره ومحمد بن مسلم وأبي بصير وأمثالهم، وهذا العمل لم يكن منحصرًا في عصر حياتهم ولم يكن مشروطًا بحياتهم، والأئمة عليهم السلام لم يردعوا عن العمل بعد موت الأصحاب وإلا لوصل إلينا، إذن فمن عدم الردع ثبت حججه فتوى الأصحاب بعد موت المفتي، ومن عدم الردع نكتشف حججه فتوى الأصحاب والفتوى بعد موت المفتي.

الجواب : أولاً: إن سيره المتشرعه ليست مستقلة عن سيره العقلاء، وعلى فرض أنها مستقلة فهي موعده للسيره العقلانيه وحكم العقل.

ثانياً: إن الناس كانوا يعملون في عصر المعصوم بفتوى الأصحاب باعتبارهم ناقلين لكلام الإمام عليه السلام لا باعتبار أنهم كانوا مفتين للحكم الشرعي وكانوا يستنبطون الحكم من الروايات، وحججه الروايات ليست مشروطه بحياه الراوي فهذا الكلام خارج عن البحث في حججه فتوى الميت.

ثالثاً: إن العمل بقول الأصحاب باعتبار كاشفيته عن الواقع وعن الحكم الواقعي وحدوث القطع والاطمئنان بالحكم الواقعي من قول الأصحاب ولذلك فهو حجه مطلقاً.

أمّا الكلام في حججه الفتوى وجواز التقليد فهو حجه تعديديه حتى لو لم يحصل للمقلد القطع والاطمئنان بالحكم الواقعي من فتوى الفقيه، فليس المناط في حججه قول الأصحاب هو المناط في حججه الفتوى.

رابعاً: يحتمل أن يكون عمل المتشرعه بفتوى الأصحاب بعد موتهم باعتبار توافق فتوى الميت مع فتوى الحي، وصححه العمل حينئذٍ ليست بسبب سيره المتشرعه بل إن

أدله حججه الفتوى كافي له لصححه العمل بقول الميت لأن فتواه موافقه لفتوى الحي وهي مشموله لاطلاق أدله حججه الفتوى.

الحادي عشر: يمكن التمسك بروايه محمد بن يعقوب في حججه فتوى الميت : «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجه

الله عليهم»، واطلاق هذه الروايه يدل على حججه روايه الراوي مطلقاً، سواء كان حياً أم ميتاً.

الجواب: إن هذه الروايه مورد مناقشه سنداً ودلاله ولا يعتمد عليها في المقام، وحينئذٍ نعتد على اطلاق حججه فتوى الميت بسيره العقلاء الممضاه وأصل عملي الاستصحاب واطلاق أدله التنفيذ والإمضاء، وأمّا مانعيه الإجماع والشهره فهي غير تامه كما تقدمت الاشاره إليه، وسيأتي تفصيل الكلام عن ذلك إن شاء الله.

قال الله تبارك وتعالى

«إِنَّمَا وَئِيكُمُ اللَّهُ رَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ

يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (١)

ص: ١١٤

١- سورة المائدة، الآية ٥٥.

بعد أن انتهينا من البحث في تقليد المجتهد، فهل يجوز العدول من المجتهد الحي إلى مجتهد حي آخر، أو لا يجوز؟

وفي هذا المقام ثلاثة أقوال:

١ - المشهور ذهبوا إلى عدم جواز العدول إلا أن يكون المعدول إليه أعلم، أو يكون هناك مرجح آخر.

٢ - القول بجواز العدول، وهو ما ذهب إليه المحقق الثاني والشهيد الثاني رحمهما الله .

٣ - القول بالتفصيل بين المسائل التي عمل بها المقلد والمسائل التي لم يعمل بها، ففي المسائل التي عمل بها لا يجوز العدول، وفي المسائل التي لم يعمل بها أو نسي أنه عمل بها فيجوز العدول.

أما أدله القائلين بالجواز فاستدلوا بدليلين:

أحدهما: إطلاقات الأدله، لأنّ الدليل يقول: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه وحافظاً لدينه ومطيعاً لأمر مولاه ومخالفاً على هواه فللعوام أن يقلدوه».

إنّ أدله حجّيه فتوى المجتهد وجواز رجوع العامى إلى العالم مطلقه ولم تقيده بعدم رجوع المقلد إلى مجتهد آخر، فأدله جواز التقليد تشمل ما إذا كان المقلد قلد مجتهداً سابقاً أو أنه يريد الرجوع إلى المجتهد ابتداءً.

الثاني: استصحاب التخيير، لأنّ المكلف قبل اتخاذ فتوى أحدهما كان مخيراً في التقليد بين هذين المجتهدين، وطبعاً مع فرض تساوى المجتهدين وتوفر شروط

الحجّيه في كلا- الفتويين، فعندما يرجع إلى أحدهما ثم يشك في أنّ الحجّيه باقيه لكليهما تخييراً أم لا-؟ فيستصحب التخيير الاستمراري وتجري حجّيه بقاء التخيير.

النتيجه: أنّ المقلّد مخيّر بين البقاء على تقليد المجتهد الأول وبين العدول والرجوع إلى المجتهد الثاني.

نقد ومناقشه:

أمّا الإشكال الوارد على أدله القائلين بالجواز:

أولاً: إنّ الوجه الأوّل ساقط، لأنّه إذا كان كلا- المجتهدين أو أكثر من المجتهدين متفقين في الفتوى فإنّ اطلاق أدله اعتبار الفتوى تشمل جميع هذه الفتاوى ولا مانع من جواز العدول والرجوع إلى كلّ واحد منهم.

وأما إذا كان المجتهدان مختلفين في الفتوى ففي هذه الصوره لا- تكون أدله حجّيه الفتوى مطلقه، لأنّ أدله حجّيه الفتوى إما بحكم العقل ودليل الإنسداد أو بسيره العقلاء على جواز الامتثال الظنّي للحكم الإلهي، وحكم العقل لا يشمل حاله الاختلاف في الفتاوى، لأنّ الجمع بين المتناقضات عقلاً محال، وهكذا بالنسبه لسيره العقلاء في مورد اختلاف الآراء والفتاوى حيث تقوم سيره على

التوقف والاحتياط لا على التخيير.

إذن فالأدله العقليه ليست مطلقه في مورد اختلاف الفتويين بحيث تشمل كلّ منهما بنحو التخيير ابتداءً واستمراراً.

وأما الأدله اللفظيه لحجّيه الفتوى من الآيات والروايات كآيه النفر وآيه السوءال فهي أيضاً لا تشمل مورد الاختلاف في الفتوى، لأنّه لا يمكن الجمع بين المتناقضات، مثلاً إذا كان الدليل على جواز الفتوى الأدله الخاصه وأنّ الإمام

يعين أشخاصاً معينين للفتوى كأبان بن تغلب، وزكريا بن آدم، ومحمّد بن مسلم، فهذه الروايه لا- اطلاق لها، لأنّها تقرر جواز الرجوع إلى افراد خاصين ومعينين وليس لها اطلاق شامل لكلّ فقيه وعالم.

وكذلك إذا كانت أدله الجواز عامه وتوصى بالرجوع إلى العارف والفقيه فهي أيضاً لا تشمل باطلاقها مورد الخلاف لأنّه جمع بين المتناقضات وهو محال، فهذه الأدله (أدله جواز الرجوع إلى الفقيه العارف بالحلال والحرام) لا تشمل

أحدهما المعين لأنّه ترجيح بلا مرجح وقبيح، ولا تشمل أحدهما لا بعينه لأنّه ليس له وجود خارجي. وعليه فالدليل الأوّل على جواز العدول غير تام لاطلاقه.

وهكذا بالنسبه للدليل الثاني وهو التمسك بالاستصحاب حيث يرد عليه إشكالات متعدده :

الاستصحاب:

أولاً: إنّ الشرط في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنه والمشكوكه، وهذا الشرط إنما يتحقق فيما إذا كانت هناك وحده في الموضوع في القضية المتيقنه

والمشكوكه، وفي المقام فإنّ هذا الشرط غير محرز، لأنّ موضوع القضية المتيقنه هو التخيير لمن لم تكن له حجّه فعليه على الحكم، وهذا الموضوع يرتفع باختيار

ص: ١١٦

أحد الفتويين، لأنَّ أخذ أحد الفتويين والرجوع إلى أحد المجتهدين يكون حجّه فعليه بالنسبه للمكلف، وعليه فإنّه لا يبقى موضوع للاستصحاب التخييري بل إنّ الموضوع مقطوع الارتفاع.

إن قلت: إن مورد تعارض الفتويين حال تعارض الخبرين، وفي تعارض الخبرين فموضوع التخيير باق على حاله حيث يقول الإمام: إذا لم يكن هناك مرجح للروايتين المتعارضتين وكانتا متساويتين من جميع الجهات إذن فتخير. وهكذا الحال في مورد الفتويين المتعارضتين حيث يبقى موضوع التخيير.

الجواب: إنّ موضوع استصحاب التخيير في مورد الروايات المتعارضه له وجه، حيث إنّ الموضوع هو الأخذ بأحدهما قبل الأخذ وبعده فالروايه تدلُّ باطلاقها على التخيير (إذن فتخير) خلافاً لما نحن فيه، فالموضوع دائر بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء فإذا أخذ بأحدهما فالتخيير قطعاً مرفوع، ولذلك فلا يبقى الموضوع بعد الأخذ بأحد الفتويين حتّى يقال بأنّ أركان الاستصحاب تامه. وعلى فرض جريان استصحاب بقاء جواز التخيير، فإنّه معارض مع استصحاب الحجّيه الفعلية وهو القول المأخوذ به، لأنّه قبل الرجوع لأحدهما كان قول كلّ منهما

حجّه تخيريّه، وبعد الرجوع لأحدهما نشك في قول المعدول إليه هل أنّه حجّه تخيريّه أم لا؟ فيجرى استصحاب بقاء التخيير ولكنه معارض مع استصحاب بقاء

الحجّيه الفعلية في فتوى المعدول عنه لأنّه عندما يتم الأخذ بفتوى من قلده فالحجّيه فعليه، فلو رجع من هذه الفتوى وأخذ بفتوى الآخر، فهل تسقط فتوى من قلده عن

الحجّيه الفعلية أم لا؟ الأصل عدم السقوط عن الحجّيه ويبقى استصحاب الحجّيه الفعلية جارياً، وهذا هو التعارض بين استصحاب حجّيه العقلية وبين التخييريّه.

مضافاً إلى أنّ استصحاب التخيير بنفسه أمر شأني، لأنّ حجّيه التخييريّه معناها بالفرض أخذ التخيير المكلف في مقام العمل وفي أمر الشأني والتعليقي لا يجرى الاستصحاب.

النتيجه: إنّ المتعين عدم جواز العدول لأنّ حجّيه الاستصحاب في قوله: ولا تنقض اليقين بالشك، لا تشمل التعارض وعليه لا يمكن القول بجريان الاستصحاب

في مورد التعارض بأدله حجّيه الاستصحاب والقول باستصحاب بقاء جواز التخيير بعد الأخذ بأحد الفتويين المتعارضتين.

ثانياً: إنّ الاستصحاب حجّيه تخيريّه تعليقيه لأنّ هذا هو معنى الحجّيه التخييريّه في المقام والشارع أمضى هذه الحجّيه، فلو أنّ المكلف اختار أياً منهما في مقام العمل فهو حجّه، وعليه فحجّيه الاستصحاب تخيريّه تعليقيه ولا يجرى في المقام لعدم احراز الحاله السابقه وعدم توفر أركان الاستصحاب.

ثالثاً: مع غصّ النظر عن التعارض والتمانع نشك في اقتضاء جريان الاستصحاب وهل أنّ الاستصحاب التخييري مع وجود الحجية الفعلية يجري في المقام أم لا ؟

والصحيح عدم جريان الاستصحاب، لأنّ بعد التعيين ليس موضوع للتخيير.

ص: ١١٧

رابعاً: بعد تعيين الحجّة الفعلية نشك في بقاء الحجّة التخيريّة وعدم بقائها، والشك في الحجّة عقلاً مساوق مع عدم الحجّة.

كلام الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله :

كان البحث في مورد وجود فتويين للمجتهدين تتوفر فيهما شروط الحجّة وأن المقلد مخير في الأخذ بأي واحد منهما، إنّما الكلام بعد الأخذ بفتوى أحدهما هل يبقى التخير على حاله ويمكن للمقلد أن يرجع إلى المجتهد الآخر ويأخذ بفتواه أم لا ؟

وقد تبين سابقاً أنّ المكلف قبل الأخذ بأحد الفتويين كان مخيراً، وبعد الأخذ بأحدهما نشك في بقاء التخير وعدمه، فنستصحب بقاء التخير. وقلنا أن هذا الاستصحاب معارض مع استصحاب الحجّة التعيينية الفعلية لقول المجتهد الأول الذي قلده المكلف.

وقد أجاب الشيخ الأنصاري رحمه الله عن هذا التعارض بأن استصحاب التخير حاكم على استصحاب التعيين، لأنّ الشك في بقاء حجّة قول المجتهد الذي قلده

سابقاً مستفاد من الشك في بقاء التخير وعدمه، فقبل الأخذ بفتوى المجتهد الذي قلده كان العامي مخيراً بين تقليده وتقليد المجتهد الآخر، وبعد التقليد

فإنّ فتوى المجتهد الأول تكون حجّة فعلية للمقلد ويحتمل بواسطة ثبوت الحجّة الفعلية للمقلد زوال التخير، فإذا زال التخير أو لم يكن التخير موجوداً منذ البداية فلا يمكن استصحاب تخير فتوى من قلده، وإن كان التخير باقياً فيمكن استصحاب تخير من قلده.

إذن نشك في الحجّة التخيريّة لقول المجتهد الذي قلده وبقاء التخير وعدمه، ومع وجود الاستصحاب السببي والتخير قبل من مقلده فلا تصل النوبة للاستصحاب التخيري المسببي (1).

نقد ومناقشه:

أولاً: إن قاعده الشك السببي والمسببي في المقام غير تامه، لأنّ استصحاب الحجّة التخيريّة متعارض مع استصحاب الحجّة التعيينية، ولا يوجد ضدّ يكون سبباً لضدّ آخر.

ثانياً: إن عدم الحجّة التعيينية لازم عقلي للحجّة التخيريّة ولا أثر شرعي لها لأنّ اللازم العقلي لاستصحاب التخير عدم الحجّة

التعيينه للعامى

ص: ١١٨

١- التنقيح، ج ١، ص ١٢٣.

والمقلد، وعندما لا يوجد أثر شرعى للاستصحاب فلا يجرى.

ثالثاً: فى مورد الفتوى المتعارضتين فإن كلاهما حجّه وطريق إلى الواقع، والحجّيه هنا بمعنى المنجزيه والمعدريه، والمنجزيه والمعدريه أمر عقلى لاحكم شرعى، وعندما لا يكون هناك حكم شرعى فى مورد الفتوى فلا وجه للحاكم والمحكوم بينهما.

النتيجه: مع وجود هذه الإشكالات على كلام المرحوم الشيخ الأنصارى فإن الاستصحاب الحاكم والمحكوم لا وجه له.

كلام المرحوم الكمباني:

وثمه كلام للمرحوم الكمباني فى المقام وهو أن أدله حجّيه الفتوى لا تخرج عن ثلاث حالات :

١ - إمّا أن تكون أدله حجّيه الفتوى بمثابه جعل للحكم المماثل للواقع لفتوى المجتهد، غايه الأمر أن هذا الحكم ظاهرى ومماثل للحكم الواقعى.

٢ - أو أن أدله حجّيه الفتوى يؤخذ فيها اعتبار الموضوعيه لا اعتبار الطريقيه والكاشفيه عن الواقع.

٣ - إن مدلول أدله حجّيه الفتوى تجعل الطريقيه للفتوى.

وهذه الحالات الثلاثه وارده فى مورد أدله حجّيه خبر الواحد حيث إنّ أدله حجّيه خبر الواحد إمّا أن تجعل الحكم المماثل للواقع على طبق موءدى خبر الواحد، أو تجعل الطريقيه والكاشفيه عن الواقع من موءدى خبر الواحد، أو تعتبر الموضوعيه والسببيه لخبر الواحد.

فإن كان مفاد أدله اعتبار الفتوى جعل الحجّيه بمعنى الطريقيه فإن الحجّيه حكم وضعى، وأدله اعتبار الفتوى تقرر أنّ الفتوى حجّه، وهكذا فى مورد خبر الواحد

حيث يعتبر حجّه، والحجّيه حكم وضعى ويترتب عليها أمران

أحدهما: التنجيز، والآخر، التعذير.

وجهه التنجيز مترتب على الحجّيه لأنّ ذلك الشىء أعم من الفتوى أو خبر الواحد طريق إلى الواقع وحينئذٍ فهو منجز للحكم من جهه المولى على العبد عقلاً، لأنّه طريق منصوب إلى الواقع من قبل المولى، فإذا ارتكب العبد مخالفه لهذا الطريق فإنّه يستحق العقاب.

وكذلك يترتب عليه جهه التعذير، فلو أنّ العبد امتثل حجّه المولى فإنّه يكون له عذر أمام المولى فى صورته مخالفته للواقع، لأنّه عمل بأمر المولى وسلك فى الطريق المنصوب من قبل المولى إلى الواقع، فإذا أخطأ الواقع ولم يكن هذا

الحكم حكماً إلهياً فإنّ عدم البيان من ناحيه المولى وارد فى المقام وحينئذٍ تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ثم إن جعل المنجزيه للفتويين المتخالفتين غير ممكن لأنه جمع بين النقيضين

ص: ١١٩

ومحال. نعم، يمكن جعل عذرین فی المقام، وعندما يكون جعل عذرین ممكناً فعند الشك يجرى الاستصحاب معذريه كل واحد منهما، أى يجرى استصحاب معذريه الفتوى

الأولى عند الشك وكذلك استصحاب معذريه الفتوى الأخرى عند الشك.

وعندما يجرى استصحاب المعذريه سواءً كان قبل الأخذ بفتوى أحدهما أو بعد الأخذ بفتوى أحدهما فالتخيير باق، ولذلك يجوز العدول، ولو أخذ بفتوى أحدهما

فإنه يشك حيث إنه كان قبل الأخذ مخيراً يقيناً بين الأخذ بفتوى هذا المجتهد والأخذ بفتوى ذلك المجتهد، وبعد الأخذ بفتوى أحدهما يشك ببقاء التخيير وعدمه، فيستصحب بقاء التخيير ويمكنه حينئذ العدول من هذا المجتهد إلى مجتهد آخر.

وإذا كان المجعول فى مورد حجته الفتوى هو الحكم المماثل للواقع، ففي البدايه يكون الحكم المجعول هو التخيير بين الفتويين، وبعد الأخذ بفتوى أحدهما فالحكم تعيينى، لأنَّ الحجة قد تعينت للمقلد بأن يأخذ بأحدهما الذى قلده، ومثل هذا الانقلاب للحكم التخييرى إلى التعيينى غير ممكن أى لا يمكن انقلاب الحكم التخييرى الذى كان قبل الأخذ بفتوى أحدهما إلى حكم تعيينى بعد

الأخذ بفتوى أحدهما، وعليه فإنَّ جريان استصحاب التخيير ممكن أيضاً.

النتيجة: إنَّ التخيير استمرارى فكما أنَّ العامى كان مخيراً قبل الأخذ بفتوى أحد المجتهدين بين الأخذ بفتوى الأول أو الأخذ بفتوى الثانى، فبعد الأخذ بفتوى أحدهما نشك فى بقاء التخيير وعدمه، فنستصحب بقاء التخيير ولا مانع من

جريانه فكما أن موضوع جواز التخيير كان موجوداً قبل تقليد أحدهما، فبعد تقليد أحدهما يبقى موضوع جواز التخيير وجواز تقليد أحدهما.

وكذلك فى مجال ثبوت التخيير يمكن التمسك باطلاق الأدله اللفظيه، فكما أنَّ موضوع التخيير فى مورد تعارض الخبرين هو من جاء بالخبرين المتعارضين وهذا الموضوع متوفر فى المقام حيث يقول الإمام: إذن فتخير، فالتخيير يبقى قبل الأخذ بخبر زراه وكذلك بعد الأخذ بخبره.

وهكذا فى المقام فإنَّ موضوع التخيير هو من جاء بالفتويين المتعارضتين، وهذا الموضوع موجود فى المقام والمقلد مخير بين الأخذ بأحدهما حيث إنه كان قبل الأخذ بأحد الفتويين مخيراً بين الأخذ بالأول والثانى فبعد الأخذ بقول أحدهما يبقى التخيير لبقاء موضوعه.

إن قلت: فى الخبرين المتعارضين فإنَّ موضوع التخيير هو الحيره، فعندما تصل روايتين متعارضتين من الراوى أحدهما تقول: تجب صلاه الجمعة فى زمان الغيبه، والروايه الأخرى تقول: تحرم صلاه الجمعة فى زمان الغيبه، فالمكلف

ففي هذه الصورة يعيش الحيره في هذه المسأله، وفي مورد التحير يجرى التخيير عندما لا يوجد مرجح لأحد الخبرين على الآخر ويكونان متساويين من جميع الجهات.

فالإمام يقول : إذن فتخير، وأما بعد الأخذ بأحد الروايتين والعمل بها فإنّ

ص: ١٢٠

موضوع التخيير وهو الحيره والتخير سيزول، وعندما يزول موضوع التخيير بعد الأخذ بأحد الروايتين فلا يبقى التخيير، وهكذا في مورد الفتويين المتعارضتين حيث لا يبقى تخيير بعد زوال موضوعه.

الجواب: إنَّ التخير من العناوين الانتزاعيه العقلية حيث نتزع الحيره والتخير في مورد الخبرين المتعارضين، ومناطق جريان الاستصحاب ليس هو العناوين الانتزاعيه بل العناوين المأخوذه في لسان الأدله الشرعيه، والمأخوذ في لسان الأدله الشرعيه هو عنوان: من جاء بالخبرين المتعارضين،

أو من جاء بالفتويين المتعارضتين وعندما يكون مناط الاستصحاب هو العناوين المأخوذه في لسان الأدله، فحينئذ يكون الشخص مختيراً في اختيار أحد الفتويين المختلفتين، فعباره من جاء برأيين مختلفين مطلقه وتشمل ما قبل الأخذ بفتوى أحدهما وما بعد الأخذ، ولذلك يمكن

القول بالتخيير بأنَّ التخيير استمرارى وبعد العمل بفتوى أحدهما يبقى التخيير ويمكن للمكلف العدول عن فتوى الأول والعمل بفتوى المعدول إليه.

مستند التنجيز والاعذار في الإفتاء:

إنَّ الفتوى حالها حال خبر الواحد في التنجيز والتعذير، غايه الأمر أن مستندالتنجيز والتعذير في الفتوى يعود إلى أمرين: أحدهما سيره العقلاء، والآخر الأدله الخاصه من الروايات الشريفه في المقام.

فالعقلاء يرون بأنَّ فتوى العالم كاشفه عن الواقع ويترتب عليها المنجزيه والمعذريه، ففي صورته إصابتها للواقع تكون منجزه، وفي صورته الخطأ وانكشاف الخلاف يترتب عليها المعذريه، لأنَّ المولى نفسه أمر بسلوك هذا الطريق والعمل به ويكون حججه على المكلف، وعليه فإن جعل المنجزيه والمعذريه في مورد الإفتاء لا يكون بصوره مباشره، فالعقلاء ينتزعون المنجزيه والمعذريه من الحججه الشرعيه والطريق الذى أمر المولى بسلوكه، ويرون أن هذا الطريق منجز في صورته إصابتها للواقع ومعذر في صورته الخطأ. إذن فالأدله الشرعيه في مورد الفتوى لا تؤسس الحكم الشرعى.

وهكذا في مورد حججه الخبر فالشارع لا ينشئ ولا يؤسس الحكم الشرعى بأدله اعتبار الخبر، فالشارع في هذه الموارد يمضى سيره العقلاء وعملهم لا أنه

يؤسس الحكم الشرعى، فعندما يسأل الراوى من الإمام:

ممن آخذ معالم ديني؟ يقول الإمام: من يونس بن عبد الرحمن، ومن زكريا بن آدم، وهنا يعلل الإمام هذا الأخذ بقوله: لأنه ثقه.

النتيجه: إنَّ كاشفيه الفتوى وكاشفيه خبر الواحد عن الواقع تنتهى إلى ما فى الذات فى الأدله الأوليه التى تقرر اعتبار الخبر والفتوى، وحينئذ لا يمكن أن يعتبر الشارع فتويين متعارضتين على أساس الطريقيه والكاشفيه للواقع لأنَّ

هذا الاعتبار للنقيضين محال، ولذلك لا يمكن وجود تعبدين في مورد الفتويين المتعارضتين وفي اعتبار الكاشفيه لهما، وعندما لا يمكن التعبد بالحجيه بكلا الفتويين في مسأله واحده فالعقل حينئذ يحكم بالتخير.

ص: ١٢١

ومن جمله الإشكالات المطروحة على بقاء التخيير أنه في مورد الامارتين المتعارضتين أو في مورد الفتويين المتعارضتين فإن موضوع التخيير لأحدهما ليس بمرجح على الآخر ولو احتمالاً، ولكن بعد الأخذ بأحد الفتويين فإن الحجّة

للمقلد تكون متعيّنه وعليه فإنّ التخيير القبلي متنفّ قطعاً، لأنّ المكلف أخذ بأحد الفتويين، والتخيير الحدوثي وهو التخيير الجديد الحادث بعد ذلك مشكوك الحدوث وليس له حاله سابقه وحينئذٍ فلا موضوع لاستصحاب بقاء التخيير بعد الأخذ بأحد الفتويين.

النتيجة: في هذه الصورة يدور الأمر بين التعيين والتخيير، وأصالة تعيين الحجّة الفعلية مرجح على أصالة التخيير.

الجواب: بالنسبة للخبرين المتعارضين فإنّ موضوع التخيير هو الخبرين المتساويين الذي لا يرجح أحدهما على الآخر ولو احتمالاً، فالتخيير هنا له وجه، وأمّا في التخيير بين الفتويين المتعارضتين المتساويتين فلا دليل على وجود موضوع التخيير، وحينئذٍ ينبغي حساب موضوع تخيير في دوران الرأيين، وهما أربعة احتمالات لتعيين موضوع التخيير في المسألة:

١ - إنّ موضوع التخيير مأخوذ من الأدلة الأوليه.

٢ - إنّ موضوع التخيير مأخوذ من الأدلة الواردة في مورد الخبرين المتعارضين من باب تنقيح المناط.

٣ - إنّ الموضوع قد أخذ من سيره العقلاء.

٤ - إنّ الموضوع قد أخذ من طريق الإجماع.

فإن كان المرجع في تعيين الموضوع هو الأدلة الأوليه كآيه السوءال وآيه النفر فإنّ الموضوع هو عدم العلم، أي أنّ العامى الذي لا يعلم بالمسألة فإنه يجب عليه أن يسأل من العالم، أو أنّ الموضوع عدم التفقه للشخص الجاهل

بالمسألة وعليه تحصيل التفقه في الدين، وعلى هذا الأساس فالأدلة الأوليه لا تشمل الفتويين المختلفتين لأنه جمع بين الضدين، ولا تشمل أحدهما المعين لأنه ترجيح بلا مرجح، ولا تشمل أحدهما لا بعينه لأنه لا وجود خارجي لها.

إذن فالمستفاد من الأدلة الأوليه هو الحجّيه التعيينيه وأن قول كلّ فقيه حجّيه على نحو التعيين لا حجّيه على نحو التخيير، والحجّيه التخييريّه مجعوله بجعل آخر ثبوتاً، وفي مقام الاثبات نحتاج إلى دليل آخر ويجب اثباته من غير طريق الأدلة الأوليه.

وإذا كان موضوع التخيير في الصورة الثانيه من باب تنقيح المناط في الفتويين المتعارضتين فبالرغم من أن أدله الترجيح والتخيير وارده في باب الخبرين المتعارضين إلا أنّ كلام الإمام عليه السلام لا يعين أحد الخبرين

بالخصوص، فنظر الإمام عليه السلام هو تعيين الحجّة للسائل في مورد تعارض الخبرين، فعندما يسأل الراوى من الإمام عن وظيفته فيما إذا كان الخبران متعارضين، فالإمام يقول: خذ بما وافق القرآن واترك ما خالف القرآن.

ويسأل الراوى الإمام: إذا كان كلا الخبرين موافقين للقرآن أو مخالفين للقرآن وكان كلا الراويين للخبرين من الثقات والعدول فيقول الإمام: إذا لم يكن هناك مرجح إذن فتخير. وبالنسبة للمقلد في باب التقليد يوجد أمامه فتويين وحجتين متعارضتين، وعندما تكون كلتا الحجتين متكافئتين فإنّ وظيفه المقلد التخيير.

إذن فمن باب تنقيح المناط في مورد الفتويين المتعارضتين نحكم بالتخيير كما هو الحال في الخبرين المتعارضين، فكما أن مناط الخبرين المتعارضين تعيين الحجّة وكذلك في مورد الفتويين المتعارضتين، حيث يقول الإمام عليه السلام في

مقبوله عمر بن حنظله: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر. وكذلك ما ورد في مرفوعه زراره قال: سألت أبا جعفر... فقال عليه السلام: إذن فتخير أحدهما فتأخذه وتدع الآخر.

ولكن اثبات المناط مشكل لأنه من الممكن أن تكون حجّيه الروايه تعييناً أو تخييراً من باب التبعّد الشرعى.

وإذا كان موضوع التخيير عقلياً وعقلايياً فإنّ حكم العقل لا يقبل الشك حتى يقال بجريان استصحاب التخيير، فالشك في حكم العقل مساوق لعدم ذلك الحكم، وهكذا بالنسبة إلى الإجماع فلا يوجد إجماع على التخيير، وعلى فرض وجوده فإنه إجماع مدركى.

التخيير الابتدائى والاستمرارى:

كان البحث في جواز العدول من مجتهد لآخر أو عدم جوازه، ففي صورته أن يكون للمجتهد المعدول إليه أرجحيه في المقام كالأعلميه أو الموافقه مع الاحتياط فلا شك في جواز العدول. وكذلك في صورته أن يكون المجتهدان متساويين من حيث العلم والفضل، حيث يجوز أيضاً العدول من المجتهد الذى قلده إلى مجتهد آخر، لأن أدله حجّيه الفتوى تشمل مورد الفتويين المتساويين وفي عرض واحد.

إنّما الكلام في صورته اختلاف الفتويين بأن يقول أحد المجتهدين بوجوب الصلاه قصراً في مسافه أربعه فراسخ، ويقول المجتهد الآخر بوجوب اتمام الصلاه في هذا

الحدّ والمسافه، ففي البدايه يكون المقلد مخيراً في تقليد أىّ منهما، فإذا قلّد أحدهما فهل يجوز له العدول إلى مجتهد آخر أم لا؟ هذه المسأله وقع الخلاف والبحث فيها.

القائلين بالجواز استدلووا لذلك بوجهين :

أحدهما: اطلاقات أدله جواز التقليد من قبيل: من كان من الفقهاء صائناً لنفسه وحافظاً لدينه ومطيعاً لأمر مولاه ومخالفاً على هواه فللعوام أن يقلدوه.

وهكذا الآيات الشريفة فى المقام كآيه السوءال وآيه النفر الداله على وجوب

ص: ١٢٣

التفقه حيث إنها مطلقة وتشمل مورد جواز التقليد الابتدائي من أحدهما وجواز تقليد الآخر في صورة العدول.

ثانيهما: استصحاب التخيير، حيث إنَّ المقلِّد قبل الأخذ بأحد بالفتويين كان مخيراً في تقليد أحدهما، وبعد أن قلَّد أحدهما يشك في بقاء التخيير وعدمه وأنه هل يجوز له العدول إلى مجتهد آخر أم لا؟ فيستصحب بقاء التخيير.

ولكن كلا هذين الدليلين محل تأمل وإشكال بعد أخذ أحد الفتويين.

عدم جواز العدول:

أمَّا القائلون بعدم جواز العدول فيقولون: إنَّ المكلف مخير في البدايه في تقليد أي واحد من المجتهدين، ولكن عندما يقلد أحدهما فلا يحق له العدول إلى مجتهد آخر. وبعبارة أخرى إنَّ التخيير ابتدائي لا استمراري، لأنه:

أولاً: إذا كان التخيير الاستمراري جائزاً فإنه يستلزم المخالفة القطعية تفصيلاً أو اجمالاً، لأنه عدل عن المجتهد الأول إلى المجتهد الثاني، والتخيير مستمر وبإمكانه العدول من المجتهد الثاني إلى المجتهد الأول وهذا يستلزم

المخالفة القطعية، مثلاً إذا قلد زيداً وعمل بفتواه وصلى صلاة الظهر قصراً في أربعه فراسخ، ثم عدل إلى تقليد عمرو وكانت فتوى عمرو وجوب التمام في أربعه

فراسخ فبمقتضى فتوى عمرو يجب عليه الصلاة في هذه المسافة وقد أتى هذا المكلف تماماً، ففي هذه المورد نعلم بأن أحد الصلاتين مخالفه للواقع ومخالفه للترتيب وباطله قطعاً، لأنه في الواقع إما أن تجب الصلاة قصراً أو تماماً ولا

يمكن أن تكون الصلاة في وقت واحد واجبه قصراً وتاماً.

ولقائل أن يقول: إذا قلنا في هذا المورد بطريقه الاماره فإنَّ المخالفة القطعية لها وجه، لأنَّ فتوى المجتهد اماره وكاشف عن الواقع كما هو الحال في خير الواحد وأنه اماره وكاشف عن الواقع.

وأما على القول بسببيه الاماره فلا تحدث مخالفه قطعية، لأنَّ كل واحد من هاتين الفتويين يعتبر في موردها وجود المصلحه، إما بلحاظ نفس الحكم الواقعي في مورد الاماره والسبب أو بلحاظ بدل أو مثل الحكم الواقعي في مورد الاماره.

سببيه الاماره:

وفي هذه الصورة فإنَّ كلاً من صلاة القصر وصلاة التمام واجده للمصلحه، ولا مانع من وجود مصلحتين طوليتين ولا تعارض بينهما، ولذلك لا يمكن القول في هذه الصورة بأنَّ جواز العدول يستلزم المخالفة القطعية. لأنَّ معنى السببيه هو أنَّ الاماره ليست طريقاً إلى الواقع، بل بمثابة جعل الحكم المماثل للواقع، إذن فإذا عمل بالواقع أو عمل بما يماثل الواقع ففي صورته الخطأ توجد هناك مصلحه الواقع، ولا تتحقق مخالفه الواقع.

وعليه فإنَّ العمل بفتوى المجتهد إمَّا أن توءدى إلى العمل بالواقع نفسه أو العمل بما يماثل الواقع والذي يتضمن المصلحه. فإن كان المكلف قد عمل بالفتوى الأولى ثم عدل عنها إلى فتوى المجتهد الثاني فإنَّ هذه الفتوى واجده

للمصلحه أيضاً وقابله للجمع، فالمقلد عندما عمل بفتوى زيد وصلى صلاة الظهر قصرًا فإنَّ هذه الصلاة واجده للمصلحه، وبعد أن عدل عن هذه الفتوى إلى فتوى

عمره وصلى تماماً فإنَّ هذه الصلاة واجده للمصلحه أيضاً ولا تمانع بينهما، لأنَّ فتوى المجتهد الثاني حين تقليده كانت ذات مصلحه ولا تتعلق بالماضى، ولا يوجد تعارض وتمانع فى مصلحتين طويلتين وبالتالي لا يستلزم المخالفه القطعيه.

وهكذا يمكن القول بالنسبه لطريقه وكاشفيه الاماره عن الواقع أيضاً، فالعمل بفتوى أى منهما لا يستلزم المخالفه القطعيه، لأنَّ فتوى كلٍّ منهما حجّه وعندما يعمل المكلف بأى واحده منهما فهو عمل بالحجّه الشرعيه، فإذا قال المجتهد الأول بوجوب الصلاة قصرًا فى مسافه أربعة فراسخ فإنَّ المكلف الذى يعمل بهذه الفتوى إنّما يعمل بالحجّه، وهكذا بالنسبه للمجتهد الثانى الذى يرى وجوب

الإتمام فى الصلاة عند أربعة فراسخ فالعمل بهذه الفتوى يعتبر عملاً بالحجّه، وعندما يكون عمل المكلف بالفتوى عملاً بالحجّه فلا وجه للمخالفه القطعيه.

النتيجه: إنّ جواز العدول من فتوى مجتهد إلى فتوى مجتهد آخر فى مورد اختلاف الفتوى لا يستلزم المخالفه القطعيه ولا الترخيص فى المعصيه سواءً كانت الاماره والفتوى على مستوى الطريقه أو السببيه.

الجواب: نتساءل: ما هى الأدله على مشروعيه جواز التقليد؟

بيان المسأله: إنّ كلّ إنسان ملتفت للشريعه الإسلاميه يحصل لديه علم اجمالى بوجود أحكام الزاميه فى عهده المكلف فى الشريعه الإسلاميه، وهذا العلم

الاجمالي منجز للواقع على المكلف واشتغال الذمّه اليقيني بالتكاليف الإلهيه يحتاج إلى الامتثال اليقيني وفراغ الذمّه، وحينئذٍ فطريق الامتثال تاره يكون من خلال العلم الوجدانى بالتكليف من قبيل ما ورد فى نصوص القرآن من أنّ

الخمير حرام، أو قول الإمام المعصوم عليه السلام بأنَّ صلاة الظهر أربع ركعات، بلحاظ أنّ كلام الإمام المعصوم عليه السلام عين الواقع ومن كلامه يحصل العلم

الوجدانى والتفصيلى بالواقع وأن تكليف العبد هو وجوب صلاة الظهر، وبمقتضى تنجز العلم التفصيلى يجب على العبد الامتثال وافراغ الذمّه والعلم الوجدانى بفراغ الذمّه من ذلك التكليف.

فتاره يكون طريق افراغ الذمّه العمل بالاحتياط.

وتاره أُخرى يكون طريق افراف الذمه من تكليف المولى العمل بالامارات العلميه وظواهر النصوص والروايات.

وثالثه، من خلال العمل بالاجتهاد والاستنباط، فالشخص غير القادر على الاجتهاد ولا على العمل بالاحتياط فإنَّ الطريق لفراف الذمه بالنسبه له ينحصر فى تقليده للمجتهد الجامع للشرائط.

ص: ١٢٥

إذن فالدليل على وجوب التقليد هو العلم الاجمالي بالتكاليف الشرعيه، وحينئذٍ مقتضى قانون العبوديه وكذلك مقتضى العلم الاجمالي بتكاليف المولى هو وجوب

اطاعه العبد لهذه التكاليف وامثالها، إمّا من طريق العلم الوجدانى أو من طريق العلم التعبدى أو من طريق الاحتياط أو من طريق الاجتهاد أو من طريق التقليد.

وعندما يقلد العامى المجتهد الأوّل ويصلّى صلاه الظهر تماماً فى مسافه أربعه فراسخ، ثم يقلد المجتهد الثانى فى حال قولنا بجواز العدول ويصلّى صلاه الظهر

فى آخر الوقت قصراً، فالمكلّف حينئذٍ يحصل لديه علم بأنّ أحدهما خلاف الواقع، وعلى فرض كاشفيه الاماره فلا يمكن أن يجعل المولى الكاشفيه لأمرين متضادين، وهكذا فى صوره عدم اصابه الاماره للواقع فلا- يمكن أن يجعل المولى عذرين متضادين يعلم المكلّف بأنّ أحدهما خلاف الواقع.

النتيجه: إنّ مقتضى القاعده والأصل على مبنى طريقيه الفتوى، عدم جواز العدول من المجتهد الأوّل إلى المجتهد الثانى، لأنّ مقتضى العلم الاجمالي هو فراغ الذمّه اليقيني، وفراغ الذمّه اليقيني إنّما يتحصل فى صوره ما إذا كان الطريق للعمل بالتكليف متعيناً، وأمّا فى صوره عدم

تعيين تقليد أحدهما فإنّ ذلك يستلزم الوقوع فى المخالفه القطعيه ولا- يتحصل منه فراغ الذمّه، مضافاً إلى أنّه إذا كان قول المجتهد الأوّل حجّه عليه يشك فى حجّيه قول المعدول إليه، والشك فى الحجّيه عقلاً يساوق عدم حجّيه المشكوك.

ثالثاً: إنّ قول المعدول عنه (الأوّل) معلوم الحجّيه، وبعد تقليده يكون الرجوع إلى الثانى مشكوك الحجّيه تخيراً. وأصالة التعيين حاكمه عقلاً على أصاله التخير.

على أيّه حال ففى صوره أن يكون المجتهدان متساويين من حيث الفضيله والعلم مع اختلافهما فى الفتوى، فقد ذكرت وجوه لعدم جواز العدول من المجتهد الأوّل إلى

المجتهد الثانى، منها:

١ - الإجماع على عدم جواز العدول كما صرّح بذلك الميرزا القمى.

٢ - استصحاب الحجّيه التعيينيه لفتوى المعدول عنه عند الشك فى بقاء حجّيته.

٣ - استصحاب بقاء الحكم الوجوبى أو التحريمى الذى افتى به المجتهد الأوّل عند الشك فى بقاءه.

٤ - وجوب التقليد بشكل عام يقرر لزوم البقاء على تقليد المجتهد الأوّل، والعدول عنه يستوجب نقض حكم المجتهد الأوّل وهو غير جائز.

٥ - إن جواز العدول يوءدى إلى الوقوع فى المخالفه القطعيه والترخيص فى المعصيه كما تقدم ذكره.

٦ - إن الأصل العقلى فى مورد التعيين والتخير هو ترجيح اصاله التعيين، لأنه عندما يقلد العامى المجتهد الأول فىكون قوله حججه فعليه وتعيينه، فلوقلنا بجواز العدول إلى المجتهد الثانى فإن حججه قول

ص: ١٢٦

المجتهد الثاني تعتبر حججه تخيرييه حيث يكون المقلد مخيراً في البقاء على فتوى الأوّل أو الرجوع لفتوى الثاني، وفي مورد دوران الأمر بين الحجّه التعيينيه والحجّه التخيرييه فإنّ الحجّه التعيينيه مرجحه، وبذلك يتقدم قول المجتهد الأوّل عقلاً، لأنّ قول المجتهد الأوّل مقطوع الحجّيه بعد تقليده وقول المجتهد الثاني مشكوك الحجّيه، والشك في الحجّيه مساوق لعدم الحجّيه، لأنّ الحجّيه لا تجتمع مع الشك.

النتيجه: على أساس طريقه فتوى المجتهد، فبعد تقليد المجتهد الأوّل لا يجوز العدول عنه إلى المجتهد الثاني بالوجه المتقدمه.

أمّا على أساس سببيه الأماره والفتوى فهل يجوز العدول أم لا ؟

الجواب : في مورد توافق الفتويين يجوز العدول كما تقدّم الكلام في ذلك، وفي صورته اختلاف الفتويين فعلى مبنى السببيه يدخل المورد في باب التراحم، فالمتراحمان واجدان للملاك والمصلحه كليهما، وحينئذ إذا كان أحدهما مقطوع

الأهميه من قبيل أن يكون أحد الغريقين معصوماً أو موءمناً فإنّه يرجح قطعاً، وهكذا إذا كان أحدهما محتمل الأهميه، وإلاّ فمقتضى القاعده في المتراحمين التخيير.

أمّا فتوى المجتهد الأوّل فإنّها محتمله الأهميه، فإنّ فتواه حتّى لو لم يكن لها مرجح فإنّها حجّه فعليه لأنّ المقلد قد قلده في هذه الفتوى، ومن هنا كانت فتواه أهم من فتوى المجتهد الثاني دون العكس فإنّ فتوى المجتهد الثاني لا

تكون في مستوى حجّيه فتوى الأوّل، وبذلك فمع وجود احتمال الأهميه فإنّ هذا الاحتمال مانع من فعليه فتوى غير محتمل الأهميه، وبما أنّ فتوى المجتهد الأوّل يحتمل فيها الأهميه حينئذ لا يجوز العدول عنه إلى فتوى المجتهد

الثاني التي لا يحتمل فيها الأهميه، لأنّ احتمال الأهميه مانع من الرجوع إلى فتوى المجتهد الثاني غير محتمل الأهميه.

قد يقال : في المقام لا يوجد قطع ويقين بمانعيه محتمل الأهميه عن غير محتمل الأهميه، لأنّه يحتمل بحسب الواقع أن تكون الفتويان متساويتين، غايه الأمر أن مانعيه محتمل الأهميه فعليه ومانعيه غير محتمل الأهميه غير فعليه، ولكن ذلك لا يمنع من إمكان مانعيه غير محتمل الأهميه.

النتيجه: مع وجود تساوي الفتويين نشك في مانعيه محتمل الأهميه فتجرى البراءه، يعنى أننا نشك في أنّ محتمل الأهميه هل يمنع من الرجوع إلى فتوى

المجتهد الثاني أم لا يمنع من ذلك، ومقتضى القاعده عدم المانعيه نقلاً وعقلاً.

الجواب : إنّ البراءه إنّما تجرى فيما إذا لم يكن هناك دليل اجتهادي في المقام، ومع وجود الدليل الاجتهادي لا مورد لجريان البراءه. بيان ذلك : في مورد الدليلين المتراحمين يكون لكلّ منهما اطلاق، مثلاً دليل أقم الصلاه يدلّ

على وجوب الصلاه سواء كانت إزالة النجاسه من المسجد واجبه أم لا، ومن جهه أخرى فإنّ دليل وجوب إزالة النجاسه عن

المسجد يدلّ على أنّ وجوب الإزالة واجب مطلق، سواءً كانت الصلاة واجبه في هذا الوقت أم غير واجبه، والمكلف غير قادر

ص: ١٢٧

فى آن واحد على إمتثال كلا التكليفين، فعلى فرض تساوى هذين الأمرين المطلقين فإنَّ كلَّ واحد منهما مقيد بعدم امتثال الآخر بلحاظ عدم قدره المكلف على امتثال كلا التكليفين فى آن واحد.

وحينئذٍ نعلم يقيناً بتقييد اطلاق غير محتمل الأهميه، لأنَّ غير محتمل الأهميه إما مساوٍ لمحتمل الأهميه فيجب أن يقيد كلَّ منهما باطلاق الآخر، وعندما يختار المقلد فتوى المجتهد الأوّل وهو المحتمل الأهميه فإنَّ اطلاق غير

محتمل الأهميه يكون مقيداً، أو أنّ اطلاق غير محتمل الأهميه مرجوح ويكون ساقطاً فى مقابل اطلاق محتمل الأهميه.

أمّا بالنسبه لسقوط اطلاق محتمل الأهميه فنشك فى صورته التساوى فإنَّ اطلاقه عندما يتعارض مع اطلاق غير محتمل الأهميه فإنَّه يحكم بالتساقط، ولكن عند عدم

التساوى فإنَّه يرجح على الآخر ولا يسقط اطلاقه، فنشك فى سقوط وعدم سقوط اطلاق محتمل الأهميه ومقتضى القاعده عدم السقوط.

النتيجه: إنّ أصاله الاطلاق فى المقام حاكمه على جريان البراءه، ولذلك فى مورد احتمال مانعيه محتمل الأهميه لا تجرى البراءه بمقتضى حكومه أصاله الاطلاق على البراءه، ولذلك فى المقام يرجح فتوى المجتهد الأوّل المحتمل

الأهميه وعدم جواز العدول إلى المجتهد الثانى بالوجه المذكوره آنفاً.

مضافاً إلى أنّ التخيير الاستمرارى يستلزم الوقوع فى المخالفه القطعيه والترخيص بالمعصيه وهو ممنوع عقلاً، وعلى هذا الأساس وبسبب هذا المحذور العقلى ينبغى رفع اليد عن القول بالتخيير الاستمرارى.

وذهب البعض إلى التخيير وجواز الرجوع إلى المجتهد الثانى بعد الأخذ بفتوى المجتهد الأوّل، ومن جمله القائلين بجواز العدول المرحوم الشيخ الأنصارى حيث ذهب إلى استصحاب الحجّيه التخييريّه.

بيان ذلك: إنّ المقلد مخير في البدايه في الأخذ بأحد الفتويين، ويكون كلّ واحد منهما حجّه تخيريّه عند اختياره لها، وبعد أن يقلد أحدهما يأخذ بأحد الفتويين نشك في أنّ فتوى المجتهد الآخر باقيه على حجّيتها التخييريّه حتّى يمكن القول بجواز الرجوع إليه أو أنّ الحجّيه التخييريّه غير

باقيه وبالتالي لا- يجوز العدول من المجتهد الأول إلى المجتهد الثاني؟ هنا يجرى استصحاب الحجّه التخييريّه، والنتيجه جواز العدول.

إن قلت: إنّ استصحاب الحجّه التخييريّه معارض مع حجّيه فتوى المجتهد الأوّل الفعليه ويتساقطان.

الجواب: وقد أجاب المرحوم الشيخ الأنصارى عن هذا الإشكال بأنّ استصحاب الحجّه التخييريّه حاكم على استصحاب الحجّه التعينيّه الفعليه، لأنّ استصحاب الحجّه

التعينيّه مسبب عن استصحاب الحجّه التخييريّه، فعندما يجرى الاستصحاب التخييري فلا يبقى مورد لاستصحاب الحجّه الفعليه والتعينيّه.

إلا أنّ كلام الشيخ الأنصارى في جريان استصحاب الحجّه التخييريّه يواجه إشكالا وتأملاً من جهات عديده :

أولاً: عندما يأخذ المقلد بفتوى المجتهد الأوّل وتتعين عليه الحجّه فلا يبقى حينئذٍ مورد للتخيير حتّى يقال باستصحاب الحجّه التخييريّه في مورد الرجوع إلى فتوى المجتهد الثاني.

ثانياً: على فرض جريان استصحاب التخيير فإنّه معارض مع استصحاب الحجّه الفعليه والتعينيّه، لأنّهما في عرض واحد والجمع بين الضدين غير معقول ولا يعقل أن يكون الضد سبباً للضد الآخر، فالنتيجه التساقط لا السببيه والمسببيه.

ثالثاً: إنّ استصحاب الحجّه التخييريّه لا يجرى في المقام لأنّه أصل مثبت ولا أثر شرعى له، لأنّه عندما يجرى استصحاب الحجّه التخييريّه فاللازم العقلى له عدم الحجّيه الفعليه والتعينيّه لقول المجتهد الآخر، وعدم الحجّه

الفعليه ليس حكماً شرعياً حتّى يترتب على استصحاب الحجّه التخييريّه.

رابعاً: على أساس الطريقيه والكاشفيه للإماره في مورد الفتويين فلا يوجد حكم شرعى في المقام حتّى يصل الأمر إلى أصل الحاكم والمحكوم والقول بأنّ استصحاب

التخيير حاكم على استصحاب التعيين، فعندما تكون الفتويين (الإمارتين) كاشفيتين عن الواقع فاللازم العقلى لذلك هو المنجزيه عند الاصابه والمعدريه عند الخطأ، وعليه ففيه مورد الإمارة لا يكون هناك حكم شرعى مجعول حتّى نقول بأنّ أحدهما حاكم على الآخر كما ورد في كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله .

خامساً: على فرض أنّ المجعول في مورد الإمارة هو الحكم الظاهرى الشرعى المماثل للواقع وعلى القول بجريان الاستصحاب

تخييراً أو تعييناً فإنّ ذلك أمر مبنائي وعلى أساس المبنى يكون جعل الحكم المماثل في مورد الإماره على هذا الموءدى فإنّ الاستصحاب له وجه ولكن لا على الاطلاق، لأنّه على المبنى المذكور بأنّ موءدى الاماره ليس حكماً شرعياً فإنّه لا يكون طريقاً وكاشفاً عن الواقع، وعليه فإنّ استصحاب الحكم الشرعى ليس له وجه لأنّ المجعول ليس حكماً شرعياً.

سادساً: إنّ استصحاب الحجّه التخيريّه تعليقي، أى أنّ كلّ واحده من الفتويين حجّه على تقدير أخذ المقلد بأى واحده منهما لا مطلقاً، لأنّ معنى الحجّه التخيريّه هو أن تعيين الحجّه قد فوض لانتخاب المكلف، ومعلوم أنّ جريان الاستصحاب التعليقى يواجه إشكالاً ولا تشمله أدله

حجّيه الاستصحاب فى : ولا تنقض اليقين بالشك، لأنّه ليس له حاله سابقه متيقنه.

والحاصل إنّ جريان استصحاب الحجّه التخيريّه بعد الأخذ بأحد الفتويين غير تام من وجوه متعدده، فهو غير تام من حيث الاقتضاء لأنّ أركان الاستصحاب غير محرزّه، وكذلك من حيث المانع حيث إنّه يتلى بالمعارض فلا يجرى.

النتيجة: في مورد كون المجتهدان متساويين من حيث الفضيله والعلم إذا اتفق عدول المقلد من المجتهد الأول إلى المجتهد الثاني لا مانع من ذلك باقتضاء اطلاق أدله حجيه الفتوى الشامله لمورد التوافق في الفتوى سواءً على نحو التخيير الابتدائي أم على نحو التخيير الاستمراري، وإذا كان المجتهدان متساويين في الفضل والعلم ومختلفين في الفتوى فهنا المقلد مخير ابتداءً في الأخذ بفتوى أيّ منهما بمقتضى أدله حجيه الفتوى التي تدلّ على حجيه فتوى كلّ واحد منهما، ولكن بعد الأخذ بفتوى أحدهما لا وجه للتخيير الاستمراري لأنّ الأخذ بأحد الفتويين يعتبر حجّه فعلية للمقلد ولا يبقى موضوع للتخيير حينئذٍ،

وفي هذه الصورة يدور الأمر بين الحجّه التعيينيه والحجّه التخييريّه، والحجّه التعيينيه حاكمه عقلاً.

وطبعاً فإنّ التحكيم لهذا الأصل العقلي وتقديم الحجّه التعيينيه على الحجّه التخييريّه إنّما يكون في صوره عدم جريان استصحاب التخيير، وإلاّ- فإن قلنا بجريان استصحاب الحجّه التخييريّه فإنّ ذلك يعنى بيان شرعي، ومع وجود الدليل التعبدي الشرعي فلا يبقى مورد ولا- موضوع للأصل العقلي، ولكن بمقتضى الوجوه المتقدمه فإنّ استصحاب الحجّه التخييريّه لا يجرى سواءً بلحاظ عدم المقتضى، أي

عدم تماميه أركان الاستصحاب، أم بلحاظ وجود المانع المعارض. وعليه فلا- مسوغ لجواز العدول الاستمراري في صوره الاختلاف إلاّ بأن يكون المعدول إليه أعلم أو يكون قوله

مطابقاً للاحتياط، وفي هذه الصورة يكون للعدول وجه لأجل الترجيح.

النتيجه :

تبيين ممّا تقدّم في أحكام العدول أمور :

١ - على المشهور لا- يجوز العدول من المجتهد الحيّ إلى مجتهد حي آخر إلاّ- أن يكون المعدول إليه أعلم أو تكون فتواه موافقه للاحتياط.

٢ - وفي مقابل ذلك ذهب بعض الفقهاء كالشهيد الثاني والمحقّق الثاني إلى جواز العدول بدليلين :

الأوّل : إن مقتضى اطلاق أدله حجيه الفتوى كالمقبوله : «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه وحافظاً لدينه ومطيعاً لأمر مولاه ومخالفاً على هواه فللعوام أن يقلده»، فإنّ هذه الروايه لم تقيد جواز تقليد الفقيه بشرط عدم الرجوع إلى مجتهد آخر، فالروايه تدلّ باطلاقها على جواز التقليد.

الثاني : الاستصحاب، لأنّ المقلد قبل الأخذ بأحد الفتويين كان يجوز له تقليد أيّ منهما، وبعد الأخذ بأحد الفتويين نشك في جواز الرجوع إلى الآخر وعدمه، فنستصحب بقاء التخيير.

إلاّ أنّ الدليل الأوّل وكذلك الدليل الثاني يواجهان بعض الإشكالات، فالدليل الأوّل يرد عليه أنّه إذا كان المجتهدان متفقين في الفتوى فإنّ أدله حجيه الفتوى تشملهما ولا مانع من الرجوع إلى كلّ واحد منهما على الاطلاق، ولكن

إذا كان مختلفين في الفتوى فإنّ أدله حجّيه الفتوى لا

ص: ١٣٠

تشمل الفتاوى المتعارضة، والتعبد بالنقيضين غير ممكن.

وكذلك فإن سيره العقلاء في هذا المورد جاريه على التوقف والاحتياط، المهم أن استصحاب التخيير لا موضوع له، لأنّ العامى كان مخيراً ابتداءً في اختيار أى واحد منهما، ولكن عندما يختار فتوى أحدهما فإنّ موضوع التخيير وهو تحير المقلد سيزول في المقام، وإن قلنا إنّ موضوع التخيير من لم يحم عنه حجّه فعلية أيضاً فلا شبهه في أنّ ذلك يرتفع بالأخذ باحدى الفتويين لأنها صارت حجّه فعلية بأخذها فلا- موضوع لاستصحاب التخيير وهو ظاهر، إذن فأركان الاستصحاب في هذا المورد وهى اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنه غير تامه، ولذلك لايجرى الاستصحاب. مضافاً إلى أنّ استصحاب بقاء التخيير يواجه المانع من جريانه

ويتعارض مع استصحاب الحجّه الفعلية والتعيينيه وبالتالي يتساقطان.

إن قلت: إنّ استصحاب التخيير وكما قال المرحوم الشيخ الأنصارى، حاكم على استصحاب التعيين.

قلنا: أولاً: إنّ استصحاب بقاء التخيير في المقام مثبت، والأصل المثبت ليس بحجّه.

ثانياً: إن معنى حجّيه الفتوى أنّها طريق إلى الواقع، واللازم العقلى لها هو منجزيه الفتوى عند الإصابه ومعدريتها عند الخطأ، إذن ليس في مورد الفتوى والاماره مجعول لحكم شرعى لكى يستصحب عند الشك في البقاء.

ثالثاً: لا يبقى موضوع التخيير بعد أخذ العامى بأحد الفتويين فكيف يستصحب بقاء التخيير؟

أدله القول بعدم جواز العدول:

٣- وأما أدله القائلين بعدم جواز العدول، فيمكن بيانها في سته أوجه:

١- إنّ التخيير يستوجب الوقوع في المخالفه القطعيه والترخيص في المعصيه وهو حرام شرعا وممنوع عقلاً.

٢- إنّ الإجماع قام على عدم جواز العدول كما صرح بذلك الميرزا القمى.

٣- جريان استصحاب حجّيه فتوى المعدول عنه عند الشك في بقائها.

٤- جريان استصحاب حكم المجتهد الأول الذى افتى بوجوب التقليد أو بعدم وجوب التقليد عند الشك.

٥- إنّ الأصل العقلى في مورد دوران الأمر بين الحجّه التعيينيه والحجّه التخييريّه هو ترجيح الحجّه التعيينيه، لأنه بعد الأخذ بأحد الفتويين فإنّ الفتوى المأخوذه ستكون معلومه الحجّيه، وبما أنّ المقلد إمّا أن تكون لديه حجّه

تعيينيه أو حجّه تخييريّه، وعلى كلّ حال فهو مقطوع الحجّيه، وأمّا الرجوع إلى فتوى المجتهد الثانى فهو مشكوك الحجّيه، والشك في الحجّيه يساوق عدم حجّيه

المشكوك.

ص: ١٣١

٦ - إن مقتضى أدله حجّيه الفتوى الوجوب الكلي الطبيعي للتقليد على العامي، وبعد تقليده للمجتهد الأوّل يكون الرجوع إلى المجتهد الثاني نقضاً لتقليد

الأوّل ولا يجوز.

النتيجة: على أساس طريقه الإمامه والفتوى وبمقتضى هذه الوجوه الستة لا يجوز العدول من المجتهد الأوّل إلى الثاني.

أمّا على مبنى سببيه الإمامه والفتوى فإنهما من قبيل المتزاحمان وتدخل هذه المسألة في باب التزاحم، ومقتضى القاعده في باب التزاحم تقديم من يملك المرجح على الآخر، فإذا كانت الفتوى المأخوذه محتمله الأهميه

فإنها ترجح على فتوى الثاني ولا- يجوز العدول حينئذٍ، وإن لم تكن محتمله الأهميه بل كانت الفتويان متساويتين فمقتضى القاعده التساوط، ثم تكون وظيفه المقلد العمل بالاحتياط، فإن لم يمكن الاحتياط فللتخير وجه لأجل الامتثال الاحتمالي.

٤ - إن استصحاب الحجّيه التخييريّه لا- يجرى في المقام سواء من حيث المقتضى، لأنّ أركان الاستصحاب وهي اليقين السابق والشكّ اللاحق غير تامه، أم لوجود

المعارض والمانع وهو استصحاب الحجّيه التعيينيه، وعليه فلا مسوغ لجواز العدول والتخير الاستمراري إلا بأن يكون للمعدول إليه مرجح كالأعلميه أو موافقه الاحتياط.

٥ - إذا كان المعدول إليه أعلم من الأوّل سواء ابتداءً أو صار أعلم بالتدريج، فإنّ العدول من غير الأعلم إلى الأعلم واجب، ومستند العدول إلى الأعلم ثلاثه أمور:

١ - سيره العقلاء، حيث ان العقلاء يرجحون في مورد الفتويين المتعارضتين قول الأعلم.

٢ - حكم العقل في مورد دوران الأمر بين التعيين والتخير حيث إنّ قول الأعلم مقطوع الحجّيه، لأنّه في هذا المقام إمّا أن تكون الحجّيه تخيريّه والقول بأنّ المكلف مخير في حجّيه قول العالم، أو تكون الحجّيه تعيينيه ومع وجود قول

الأعلم فإن قول العالم ليس بحجّيه، وعلى أيّه حال فإن قول الأعلم مقطوع الحجّيه وقول العالم مشكوك الحجّيه، ولاشكّ بأنّ مقطوع الحجّيه مرجح عقلاً على مشكوك

الحجّيه الذي يساوي القطع بعدم الحجّيه.

٣ - أن مستند الأدله اللفظيه الوارد في الروايات عند تعارض الخبرين قول الإمام عليه السلام: خذّ بأعدلهم وأفقههما و...، وحينئذٍ بتفويض مناط الحجّيه يمكن القول في مورد الفتويين أنّ فتوى الأفقه مرجحه على فتوى غير الأفقه.

إن قلت: بالنسبه للفتويين المتعارضتين فإنّ الاستصحاب التخييري يعتبر بياناً شرعياً، ومع وجود البيان الشرعي فلا مورد للأصل العقلي واصاله التعيين.

وأما ما هو مناط التخيير؟ إمّا أن يكون مناط التخيير هو تنقيح المناط أو أن مناط التخيير هو الإجماع، فإن كان مناط التخيير تنقيح المناط، فإنّ الشخص الذى لديه روايتين وكلّ منهما حجّة فإنّه شرعاً مخيّر فى الأخذ بأحدهما، وهذا

المناط يجرى فى مورد الفتويين إذا كانت كلّ واحده منهما حجّة على المقلد، ولذلك فالمكلف مخيّر شرعاً فى هذا المورد فى الأخذ بأحدهما.

الجواب: إنّ تنقيح المناط إمّا يكون فى مورد لا يكون هناك ترجيح لأحد الحجّتين على الأخرى، ولكن عندما يكون هناك ترجيح لأحد الحجّتين فبعد الأخذ بأحد الحجّتين والفتويين فإنّ المقلد يكون ذا حجّة فعلية، وحينئذٍ لا يشمل

إطلاق أدله التخيير فى مورد يكون المقلد ذا حجّة فعلية.

مضافاً إلى أنّ التخيير الشرعى إمّا يكون فى مورد تكون الحجّتان متساويتين من جميع الجهات، وفيما نحن فيه فإنّ الأعلمية مرجح، ومع وجود ترجيح أحد الحجّتين لا يبقى مورد للتخيير.

وأما إذا كان مستند التخيير هو الإجماع، فمثل هذا الإجماع على التخيير إمّا يكون فى صورته ما إذا كانت الفتويان متساويتين، وإلاّ فإن كان أحدهما أعلم فإنّ الإجماع لا يدلّ على التخيير، لأنّ الإجماع دليل لثبوت، والقدر

المتيقن منه فيما إذا كان الدليلان متساويين.

والحاصل: إن مستند وجوب تقليد الأعلّم سواء كان على أساس الأصل العقلى أم سيره العقلاء أم الأدله اللفظية فإنّه مع وجود ترجيح أحدهما لا يبقى تخيير شرعى.

هذا تمام الكلام فى مورد الشرط الأوّل لتنفيذ الاجتهاد وهو شرط حياه المجتهد.

النتيجة: إنّ اشتراط حياه المجتهد فى مسأله التقليد فيه تأمل.

قال الله تبارك وتعالى

«هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (١)

ص: ١٣٣

الكلام في اشتراط الأعلمية، فهل يجب تقليد الأعلّم تعييناً أو لا يجب؟ ذهب المشهور إلى اشتراطه كما قال في العروه: يجب تقليد الأعلّم مع الإمكان على

الأحوط.

وفي هذه المسألة فروع متعددة (١):

١ - هل يجب تقليد الأعلّم أم لا؟

٢ - هل يجب الفحص عن الأعلّم أم لا؟

٣ - إذا كان المجتهدان متساويين من حيث الفضيله والعلميه إلا أن أحدهما

أعدل وأورع، فهل تكون الأعدليه والأورعيه مرجحه لقوله أم لا؟

٤ - إذا لم يعرف العامى الأعلّم فإنّ وظيفته التخيير إلا أن يكون أحدهما أعدل وأورع.

٥ - إذا احتمل الأعلّميه فى أحدهما فهل أنّ المتعين فى مقام التقليد هو هذا الشخص أم لا؟

٦ - إنّ هذه المسألة مطروحة بين أهل السنّه أيضاً حيث يوجد فيها قولان: فذهب أحمد بن حنبل وأصحاب الشافعى وجماعه من الأصوليين والغزالي إلى وجوب تقليد الأعلّم، وذهب القاضى أبو بكر وجماعه من الأصوليين والفقهاء منهم إلى التخيير والسوءال ممّن شاء من العلماء سواءً تساوا أم تفاضلوا (٢).

بيان ذلك: إنّ تقليد الأعلّم لم يكن فى البدايه واجباً تعيينياً، لأنّ المكلف فى البدايه له علم إجمالى بوجود تكليف المولى فى ذمته، وهذا العلم الإجمالى منجز للتكليف الواقعى بل إنّ احتمال التكليف منجز أيضاً، وحينئذٍ فبمقتضى العلم الاجمالى يعلم المكلف باشتغال ذمته بالتكليف الإلهى وهو مخير فى مقام امثال التكليف بين الاجتهاد والاحتياط، فإن عجز عن الاجتهاد والاحتياط

فوظيفته التقليد.

ص: ١٣٤

١- العروه، المسألة ١٢.

٢- المستصفى، ج ٢، ص ١٢٥، و الآمدى فى إحكام الأحكام، ج ٣، ص ١٧٣.

إذن فالتقليد واجب تخيري عقلي في البدايه، غايه الأمر مع وجود الأعلّم يتعين عليه التقليد، وبالنسبه لقبول فتوى الأعلّم فيما أن مخالفه قول الأعلّم يحتمل فيها العقاب، ودفع العقاب المحتمل والضرر المحتمل واجب عقلاً، فلذلك يجب قبول فتوى الأعلّم.

إن قلت: إنّ الواجب على المكلف هو إمتثال التكليف الواقعي، والتكليف الواقعي إمّا أن يكون ضمن قول الأعلّم أو ضمن قول العالم، وعليه فما يستلزم العقاب هو مخالفه الواقع وذلك يكون فيما إذا لم يقلد العامي أى واحد منهما، ولكن إذا ترك تقليد الأعلّم واحتمل ترتب العقاب وعدم ترتبه، ففي مورد الشك تجرى البراءة.

والنتيجه: إنّ قول الأعلّم ليس متعيناً قطعاً فالمكلف مخير بين الأخذ بقول الأعلّم وقول العالم، وعليه لا يمكن القول بأن تقليد الأعلّم متعين.

الجواب: نعم إنّ العلم الاجمالي بالتكليف أو احتمال التكليف منجز للواقع على العامي، ولكن قول الأعلّم يعتبر طريقاً تعيينياً للواقع، لأنّ ذمّه المكلف مشغوله بتكليف المولى بمقتضى العلم الاجمالي بالتكليف أو بمقتضى احتمال

التكليف الواقعي، وحينئذٍ يكون قول الأعلّم متيقن الحجّيه ومفرغ للذمّه قطعاً، وأمّا قول العالم فغير متيقن الحجّيه بل مشكوك الحجّيه، والعمل بمشكوك الحجّيه

ليس مفرغ للذمّه، لأنّ قول الأعلّم حجّه مطلقاً سواء كان قول العالم حجّه أم غير حجّه، وأمّا قول العالم فمشكوك الحجّيه، ومع وجود قول الأعلّم فإن قول العالم

لا يكون حجّه أو يكون حجّه تخيريّه، أى أن قول الأعلّم حجّه مطلقاً أو حجّه تعيينيه.

وعلى فرض أن يكون قول العالم حجّه فإن قول الأعلّم يكون فرداً من الحجّه التخيريّه، وفي دوران الأمر بين الحجّه التعيينيه والحجّه التخيريّه فالمرجح هو الحجّه التعيينيه، لأنّ قول الأعلّم معلوم الحجّيه وقول العالم فى المقام

مشكوك الحجّيه، والشك فى الحجّيه مساوق لعدم الحجّيه، لأنّ العقل فى مورد الشك ليس له حكم، فحكم العقل دائمي ومعلوم وعندما لا يكون له حكم فى مورد الشك فإن قول العالم حينئذٍ يكون كالعدم.

الحاصل: إنّ فى مورد تعيين حجّيه قول الأعلّم ووجوب تقليد الأعلّم فقد استدللّ لذلك بحكم العقل بلحاظ ترجيح أصاله التعيين على أصاله التخير وترجيح معلوم الحجّيه على مشكوك الحجّيه.

الدليل الثانى، على وجوب تقليد الأعلّم: الإجماع، كما ذكره المحقق الثانى والشهيد الثانى رحمهما الله واعتمد عليه المرحوم الشيخ الأنصارى (1).

ولكن يمكن القول: إنّ هذا الإجماع غير تام لا صغرياً ولا كبروياً، أمّا من حيث الصغرى فإنّه غير تام لأنّ المسأله خلافه بين

الفقهاء، وأما عدم تمامه

ص: ١٣٥

١- مستمسك العروه، ج ١، ص ١٣٤.

من جهة الكبرى فلائذ هذا الإجماع منقول بخبر الواحد وليس بحجّه، هذا أولاً.

ثانياً: على فرض وجود تسالم واجماع فى هذه المسأله فإنّ هذا الإجماع اجماع مدركى وذلك بمدرك أصله تعيين قول الأعلم عقلاً، وكذلك فهذا الإجماع مدركى

عقلانياً لأنّ العقلاء فى مورد دوران الأمر بين قول الأعلم والعالم يرون أن قول الأعلم أرجح من قول العالم، فالإجماع مدركى بلحاظ الروايات أيضاً، وعليه فمثل هذا الإجماع لا يكون إجماعاً تعدياً وليس كاشفاً عن قول المعصوم وبالتالي ليس بحجّه.

الدليل الثالث : على وجوب تقليد الأعلم، الروايات. والعمده منها ثلاث روايات :

١ - مقبوله عمر بن حنظله التى رواها المشايخ الثلاثة (الكلىنى، الصدوق،

الشيخ الطوسى) قال عمر بن حنظله سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث فتحاكما... وكلاهما اختلفا فى حديثكم فقال عليه السلام : «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر» (١).

وقد استدل بهذه الروايه بكلمه : أفقههما، الوارده فى هذه الروايه حيث تقرر أنّ الرجوع إلى الأعلم واجب.

٢ - الروايه الأخرى لعمر بن حنظله، قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاء أيحل ذلك (٢) ؟

والبحث فى هاتين الروايتين يتم من جهتين : من جهة السند ومن جهة الدلاله.

أمّا من جهة السند فالروايه الأولى ضعيفه لأنّ عمر بن حنظله لم يوثق فى كتب الحديث، بالرغم من أنّ الأصحاب تلقوا هذه الروايه بالقبول، فغايه ما نستفيدة من توثيق الروايه فى أبواب مواقيت الصلاه فى الوسائل الباب ٥ أن يزيد بن خليفه نقل عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه سأله : هل أنّ عمر بن حنظله نقل عنكم هذا الحديث إلينا.

فقال الإمام عليه السلام : «إذن لا يكذب علينا» (٣) ، وهذا الكلام يدلّ على وثاقه عمر بن حنظله، إلا أنّ هذا الكلام يواجه إشكالاً وهو أن يزيد بن خليفه بدوره لم يوثق فى كتب الحديث، ولذلك فإنّ نقله لا يوجب وثاقه عمر بن حنظله.

وأمّا من حيث الدلاله فالاستدلال بالروايه تام لأنّها تصرّح بأنّ حكم الأفقه هو المتعين ولا يلتفت إلى حكم غير الأفقه وغير الأعلم، إلا أنّ الروايه أجنبيه عن المقام، لأنّ الروايه وارده فى باب القضاء وأنّ حكم الأفقه متعين فى باب

القضاء ولا ملازمه بين القضاء والفتوى، لأنّ فى باب

- ١- وسائل الشيعة : ج ١٨ أبواب صفات القاضى باب ٩.
- ٢- وسائل الشيعة : ج ١٨ الباب ١١، من أبواب صفات القاضى، ح ١.
- ٣- وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى، ح ٣٠.

القضاء لا يعقل التخيير في الحكمين، لأنّ القضاء يستدعى حسم وقطع ماده النزاع والخصومه، والتخيير بين المتحاكمين بحيث يقال لهما أنتما مخيران في

قبول هذا الحكم أو ذاك يوجب استمرار النزاع لا قطع النزاع. ولذلك فالأفقه في مورد القضاء عندما يحكم بحكم يتعين قبوله لأنّه يفصل الخصومه، والتخيير يتنافى مع القضاء وحسم ماده النزاع.

بخلاف باب الفتوى حيث يكون تخيير المقلد بين الفتويين معقول، والنتيجه هي أنّه على فرض أن مقتضى روايه عمر بن حنظله ناظره إلى قول الأعلام فإنّهما منحصره في موردها الخاص وهو باب القضاء، والتعدى من باب القضاء لباب الفتوى بلا وجه، ولكن استفدت من درس سماحه آيه الله العظمى وحيد (دام ظلّه) يرى أن هذه الروايه تامه سنداً ودلاله، وعليه فلاشكال الوارد على المقبوله إنّما يرد على المبني، أي أن من لا يرى هذه الروايه تامه سنداً ودلاله فإنّ الاستدلال بهذه الروايه لا يكون سليماً ولا ينطبق على باب الفتوى بل ينحصر في مورد القضاء.

أمّا على مبني أن تكون الروايه معتبره سنداً ودلاله فيمكن القول: إنّ هذه الروايه من جهه السند لا إشكال فيها، ولكن من حيث الدلاله فهل يمكن التعدى من باب القضاء إلى باب الفتوى أو لا يمكن؟ فيه تأمل.

ثالثاً: إنّ البحث في باب الفتوى يدور حول الأعلاميه المطلقه، ولكن هذه الروايه تدلّ على الأعلاميه النسبيه والإضافيه وذلك بأنّ حكم الأفقه نافذ في

باب القضاء ويعتبر أحد المرجحات، فهذه الروايه ناظره إلى الأعلاميه الإضافيه والأفقيهيه النسبيه في باب القضاء وهو خارج عن بحث باب الفتوى.

أمّا الروايه الثانيه لعمر بن حنظله فقد نقلت بطريقتين: أحدهما، من طريق الصدوق وفي هذا الطريق داود بن حصين وهو محل تأمل حيث كان من الواقفيه، والثاني أن هذه الروايه نقلت من طريق الشيخ حيث ينتهي سندها إلى علي بن محبوب وبالتالي فهي صحيحه السند.

الروايه الثالثه: داود بن حصين عن أبي عبدالله عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهم في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضى الحكم؟ قال عليه السلام: «ينظر

إلى افقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر»(1).

وهذه الروايه ورد الإشكال في سندها لأنّ في طريقها داود بن حصين وهو محل تأمل، مضافاً إلى أنّ الإشكالات الوارده على روايه عمر بن حنظله ترد على هذه

ص: ١٣٧

الروايه أيضاً وذلك فى مسأله الملازمه وعدم الملازمه بين باب القضاء الإفتاء.

توضيح ذلك:

كان البحث فى كيفيه الاستدلال بالروايه الثالثه على وجوب تقليد الأعلم وذلك بما ورد فى الروايه من عباره (ينظر إلى أفقهما وأعلمهما فينفذ حكمه) والحكم على قسمين : فتاره يكون المراد من الحكم ما يشمل الفتوى والقضاء،

مثلاً فى قوله تعالى : «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (١).

وكذلك قوله تعالى : «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (٢).

وفى الآيه الثالثه : «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفٰسِقُونَ» (٣).

ويستفاد من هذه الآيات الشريفه أنّ الحكم ورد فيها بعنوان القضيّه الحقيقيه، يعنى كلّ ما يحكم به سواءً كان حكماً افتائياً أو حكماً قضائياً.

وتاره أخرى يكون الحكم بمعناه الاصطلاحى وهو عباره عن خصوص القضاء، فالحكم القضائى فيه اعتبار وانشاء لقضيّه شخصيه فى مورد خاصّ بأنّ هذه الدار ملك لزيد وهذا البستان ملك لعمر، فالحاكم فى هذه القضيّه الشخصيه يعتبر وينشئ حكماً جزئياً، أو أنه ينشئ حكماً فى باب القضاء ويعمل على تطبيقه على الجزئيات، وهنا يقول المرحوم الشيخ الأنصارى أنّ الحكم فى هذه الروايه هو الحكم بمعناه الاصطلاحى أو بمعنى القضاء فى مقابل الفتوى، ولكن الإجماع المركب فى مورد اختلاف الفتوى يدلُّ على اعتبار الأعلميه ولا يقبل بالتفكيك بين باب القضاء

والفتوى.

والجواب هو ما تقدّم، أولاً: إنّ مثل هذا الإجماع المركب الذى يعتبر الأعلميه فى مورد القضاء وفى مورد الفتوى غير متحقق أى أن صغرى الإجماع غير موجوده، لأنّ هذه المسأله مورد خلاف بين العلماء.

ثانياً: على فرض تحقق صغرى الإجماع فإنه إجماع منقول خبر الواحد وليس بحجّه، وهذه المسأله من المسائل المستحدثه فى : هل أنّ تقليد

ص: ١٣٨

١- سورة المائده : الآيه ٤٤.

٢- سورة المائده : الآيه ٤٥.

٣- سورة المائده : الآيه ٤٧.

الأعلم واجب، أو أنّ تقليد الأعم من باب الاحتياط؟ وهكذا في التساؤلات الأخرى في هذا المقام التي لا يوجد بحث تفصيلي في كلام القدماء فيها وإنما هناك إشاره في كلام القدماء إلى أن تقليد الأعم واجب من دون بحث واستدلال

حتى يمكن ادعاء الإجماع على ذلك، بل كان هناك خلاف في هذا المورد أيضاً، إذن فهذا الإجماع يواجه إشكالاً في الصغرى والكبرى أيضاً.

ثالثاً: على فرض تمامية الإجماع صغرياً وكبروياً في المقام فإنه اجماع مدركي عقلاً وعقلائياً وشرعاً، يعني أن هذا الإجماع له مدرك عقلي وهو دوران الأمرين معلوم الحجته ومشكوك حجته، ومعلوم الحجته يرجح عقلاً على مشكوك الحجته أي يرجح فتوى الأعم.

وكذلك له مدرك عقلائى وهو سيره العقلاء في دوران الأمر بين قول العالم والأعلم فالعقلاء يرجعون إلى الأعم.

وكذلك له مدرك شرعى وهى روايات عمر بن حنظله وباقي الروايات الأخرى ومثل هذا الإجماع غير كاشف عن قول المعصوم وليس اجماعاً تعبدياً.

قد يقال: إنّ هذه الروايه مطلقه وتشمل الحكم الاصطلاحى (القضاء) والحكم غير الاصطلاحى (الفتوى) لأنه ورد في الروايه أنه لو صدرت فتويين أو حكمتين مختلفتين فما هى وظيفه المكلف؟ فيقول الإمام: خذ بأعدلهم وأفقههما، أى خذ بفتوى من كان أعدل وأفقه من الآخر، ولا يلتفت إلى فتوى الآخر حينئذٍ، وعليه ففى مورد الاختلاف يرجح قول الأعم فى مورد الحكم مطلقاً سواء كان الحكم فى

مورد الإفتاء أو فى مورد القضاء.

الجواب: أولاً: إنّ الوارد فى الروايه كلمه (المترافعين) حيث يسأل الراوى من الإمام عن شخصين متنازعين ومترافعين يرجعون إلى رجلين ليحكمان بينهما وأن هذين الرجلين يصدران حكمتين مختلفتين، فما هى وظيفه؟

فيقول الإمام عليه السلام: فليترم بأعلمهما وأفقههما، وهذه الكلمه تتناسب مع الترافع والحكم فى باب القضاء ولا تتناسب مع الحكم فى باب الإفتاء.

ثانياً: ورد فى هذه الروايه أنّ الإمام عليه السلام يقول: جعلته عليكم حاكماً، وفى هذا المورد عندما يرجع المتخاصمان إلى الحاكم فيقول الإمام:

فليظر من كان ناظراً فى حلالنا وحرامنا فإنى قد جعلته عليكم حاكماً، والجعل والنصب للحاكم يتناسب مع باب القضاء لا باب الإفتاء، ففى باب الإفتاء لا اعتبار للجعل، ووظيفه المفتى والمجتهد فى باب الإفتاء الاخبار عن حكم الله تعالى مستنداً إلى الحجّه ولا يحتاج إلى جعل خاص من الشارع.

ولكن مع وجود هذه الإشكالات فى الروايه وأنها وارده فى باب القضاء، فمع ذلك يمكن القول بوجود اطلاق فى مورد الروايه،

لأنّ السوءال فى هذه الروايه ناظر إلى اختلاف الحاكمين فى الحكم، فىقول الإمام عليه السلام : خذ بحكم افقههما وأعلمهما، وفى هذا المورد لا يوجد تفصيل فى المقام حيث إنّ الإمام لم يفصل الكلام فى اختلاف هذين الشخصين وهل أنهما من الفقهاء أو لىسا من الفقهاء،

ويستفاد من ترك التفصيل فى الروايه الاطلاق بحيث يشمل مورد الاختلاف فى الفتوى أيضاً وبالتالى تثبت هذه الروايه لزوم الرجوع إلى الأعلم مطلقاً.

ص: ١٣٩

وسياتى تفصيل أكثر فى هذا البحث لاحقاً إن شاء الله.

السيره العقلائيه:

الدليل الرابع: على وجوب تقليد الأعلّم، سيره العقلاء، فلا شك أنّ العقلاء يرجعون فى أمور الصناعات والحرف إلى الأعلّم والأخبر ولا سيّما فى الأمور المهمه حيث نرى بوضوح رجوع العقلاء إلى الأَخبر والأعلّم، مثلاً بالنسبه للمسائل العاديه كمرض الزكام والأمراض السطحيه الأخرى التى تحدث للإنسان فإنّ العقلاء يرجعون فيها إلى الطبيب العمومى ولا يهتمون بمسأله الأعلّم والأخبر، وتاره أخرى يكون المرض مهماً من قبيل مرض القلب أو مرض السرطان، ففى هذه الصوره يهتم العقلاء فى الرجوع إلى الأَخبر والمتخصص فى هذا المرض، ومع وجود المتخصص والأخبر فإنّ العقلاء لا يرجعون إلى غير المتخصص وغير الأَخبر.

وهذه السيره العقلائيه كانت مستمره بين العقلاء منذ زمان الأئمه ولم يردع عنها الشارع، فعندما لا يكون هناك ردع عن هذه السيره فى المسائل المهمه، فبلاشك أنّ المسائل الدينيه أهم وأخبر من جميع المسائل الدينويه ولذلك يمكن القول بأنّ مقتضى سيره العقلاء الرجوع إلى الأعلّم، والدليل المهم على وجوب الرجوع إلى الأعلّم هو السيره العقلائيه.

إن قلت: إذا كانت سيره العقلاء تقضى بالتبعية للأعلّم فلازمه أنّ الناس يرجعون إلى عالم واحد لأنّ الأعلّم ينحصر بفرد واحد لا أكثر وهذا المعنى يستلزم الحرج وذلك فى رجوع جميع الناس فى جميع مسائلهم الدينيه إلى شخص واحد والحرج مرفوع فى الإسلام.

الجواب: إن مورد البحث فى هذه المسأله ليس هو وجوب الرجوع إلى الأعلّم فى المسائل المتفق عليها بين الأعلّم والعالم، ففى مورد المسائل الاتفاقيه يجوز الرجوع إلى الأعلّم والعالم على سواء، فإنّ قول العالم بمقتضى

اطلاق أدله حجّيه الفتوى حجّه بنفسه أو من باب أن قول الأعلّم حجّه وأنه ينطبق على فتوى العالم أيضاً بلحاظ أنّ فتوى العالم مصداق الحجّه لأنّه يتفق مع الأعلّم فى هذه المسأله، ولذلك ففى مورد الاتفاق يجوز الرجوع إلى العالم ولا خصوصيه لقول الأعلّم.

وكذلك فى مورد أن يتمكن المقلد من تحصيل الأعلّم، ولكن فى الموارد التى لا يمكن تحصيل الأعلّم ويكون حرجياً على المكلف فهذا المورد أيضاً خارج عن البحث حيث تكون وظيفه المقلد هنا إما الاحتياط أو الرجوع إلى العالم.

ويبقى مورد واحد وهو المسائل خلافيه بين العالم والأعلّم وفى هذه الصوره يجب الرجوع إلى الأعلّم، وهذه المسائل قليله ولا تستلزم الحرج على المكلف.

النتيجه: إنّ مقتضى سيره العقلاء يجب الرجوع إلى الأعلّم إلاّ أن يستلزم الحرج على المكلف أو يكون قول العالم مطابقاً للاحتياط.

الوجه الآخر الذى استدلل به على وجوب تقليد الأَعلم، الملازمه بين القضاء والإفتاء، ففى مورد الاختلاف فى القضاء يجب الرجوع إلى القاضى الأَعلم، لأنّ القضاء يهتم بموارد الفروج والدماء والنواميس الناس وحقوق الأفراد، وديدن الشارع الاهتمام والاحتياط فى هذه الموارد حيث يجب الرجوع فيها إلى القاضى الأَعلم، وهناك ملازمه بين الرجوع إلى الأَعلم فى باب القضاء والرجوع إلى الأَعلم فى باب الإفتاء والنتيجه أنه يثبت من هذه الملازمه ترجيح قول الأَعلم.

الجواب: إنّ دعوى الملازمه ممنوع، لأنّ الحكم الاصطلاحى فى القضاء يختلف عنه فى باب الفتوى، ففى باب القضاء يمكن أن يرجع مجتهد إلى مجتهد آخر ويعمل بفتواه وقضائه. وأمّا فى باب الفتوى فالمجتهد لا يحقّ الرجوع إلى فتوى مجتهد آخر وتقليده، ونفس هذا التفاوت يأتى فى عدم إمكان تسريه جواز الحكم فى مورد القضاء إلى باب الإفتاء، هذا أولاً.

ثانياً: فى باب القضاء لا تجوز مخالفه حكم الحاكم حتّى بالنسبه للمجتهد، لأنّ مخالفه الحكم فى القضاء يتنافى مع حكمه القضاء التى تهدف لفصل النزاع والخصومه بين المتخاصمين، فإذا كانت المخالفه جائزه فليس بالإمكان فصل الخصومه، خلافاً لباب الفتوى حيث يجوز للمجتهد مخالفه فتوى مجتهد آخر.

ثالثاً: فى باب القضاء القاضى ينشئ الحكم سواءً فى الشبهات الحكميه وتطبيقها على الموارد الجزئيه أم فى الشبهات الموضوعيه حيث يحكم بأنّ هذا البستان ملك لزيد وهذه الدار ملك لعمر، خلافاً للفتوى التى هى عبارته عن

إخبار عن الحكم الإلهى، فالمجتهد يخبر عن الحكم الإلهى الشرعى بأنّ هذا واجب أو حرام أو مكروه أو مستحب أو مباح طبقاً للحجّه التى استنبطها من النصوص ولا

ينشئ الحكم.

رابعاً: إنّ المناط فى باب الفتوى يختلف عن المناط فى باب القضاء، فالمناط والحكمه فى باب القضاء هو فصل النزاع والخصومه، ولذلك لا يجوز للقاضى فى باب القضاء الاحتياط فى الحكم، وكذلك لا يجوز له التخيير فى مقام القضاوه،

لأنّ الاحتياط والتخيير فى مورد القضاوه مخالف للحكمه من القضاء وهى قطع النزاع، فالاحتياط والتخيير يوجبان

استمرار النزاع والخصومه، وهذا على خلاف باب الإفتاء ففى مورد الفتوى يمكن للمجتهد الاحتياط فى الحكم الإلهى أو القول بالتخيير، والمناط فى باب الاختيار وهو أيضاً حكم إلهى مستندا بالحجّه.

خامساً: على فرض القول فى مقبوله عمر بن حنظله بسرايه الحكم للأَعلم من باب القضاء إلى باب الإفتاء ومعلوم أن مورد الروايه ناظر إلى المنازعه فى مورد

الدين والميراث حيث يقول الإمام: خذ بقول أعدلهما وأفقههما، فعلى فرض إمكان التعدى وتسريه الحكم إلى سائر موارد القضاء وأنّ الرجوع إلى الأَعلم فى القضاء هو المرجح سواءً كان القضاء فى مورد الروايه وهو مسأله الدين

والميراث أو في غيرها من الموارد الأخرى، ولكن لا يجوز تسريه الحكم هنا من باب القضاء إلى باب الإفتاء، لأنه لا توجد ملازمه بين القضاء والفتوى لاعرفاً ولا شرعاً ولا عقلاً.

الوجه الآخر الذى استدل به على ترجيح قول الأعلّم هو أنّ روايه عمر بن حنظله وردت فى مقام بيان الفتويين المتخلفين حيث يقول الإمام عليه السلام فى تشخيص الوظيفه فى الفتويين المختلفين : خذّ بأعدلها وأفقههما، وعندما يكون قول الأعلّم مرجح فى مورد اختلاف الفتوى فإنّه سيكون هو المتعين والحجّه.

النتيجه: إنّ المستفاد من مقبوله عمر بن حنظله أن موردها هو مورد الفتوى فيما لو كانت هناك فتويان مختلفتان لا فى مورد القضاء، وعندما يكون مورد الروايه هو الفتويين المختلفين فإنّ الإمام يأمر الراوى بأن يأخذ بقول الأعلّم والأفقه، وحينئذٍ يرجح قول الأعلّم فى مقام تعارض الفتوى مع العالم.

وبيان ذلك: أن هذا الوجه من الاستدلال يمكن تصويره على ثلاثة أنحاء :

١ - إن المترافعين عندما يتنازعان فى الدين والميراث يرجعون إلى حاكمين وكلّ واحد من هذين الحاكمين يحكم بحكم معين فى المسأله.

٢ - يحتمل رجوعهما إلى حاكمين أحدهما يحكم بشيء والآخر يعينه على ذلك الحكم.

٣ - أن يحكم أحدهما بحكم معين ويكون حكم الآخر ناظراً للحكم الأوّل ولا يعمل على تخطئه.

إن حمل الروايه على القسم الأوّل بحيث يكون رجوع المترافعين إلى حاكمين يحكم كلّ واحد منهما بحكم معين يختلف عن الآخر هو حمل على الفرد النادر حيث يقال

أنّ المراد من الروايه هو ذلك الفرد النادر الذى يكون فيه حكمان مختلفان، وتبقى الاحتمالات الأخرى على حالها، فحينئذٍ سيكون موضوع الروايه قهراً الرجوع فى فتوى المترافعين إلى أعدلها وأفقههما.

النتيجه: أن مورد الروايه هو الرجوع إلى فتوى الأعلّم لا- الرجوع إلى الحكم الاصطلاحى فى باب القضاء، ولكن هذا البيان خلاف ظاهر الروايه حيث إنّ الروايه ظاهره فى الحكم الاصطلاحى فى باب القضاء لأنه:

أوّلاً: وردت فى الروايه كلمه المترافعين، وهذان يرجعان إلى رجل وحاكم يصدر حكماً مختلفاً فى هذا المورد، فالترافع إنّما يكون فى باب القضاء لا- فى باب الفتوى، فالروايه تقول: أنّ المترافعين يترافعان إلى حاكمين وعليهما الرجوع إلى أفقههما وأعدلها، والمرافعه غير معقوله فى باب الفتوى للمقلد.

ثانياً: إنّ الإمام عليه السلام فى هذه الروايه يقول: عليهما الرجوع إلى رجل نظر إلى حلالنا وحرامنا فإنى قد جعلته عليكم حاكماً، أى أنّ الإمام عليه السلام فى هذا المورد جعل ونصب حاكماً فى باب القضاء ومثل هذا الجعل

والنصب لا- يكون فى باب الفتوى لأنّ الفتوى لا تحتاج إلى جعل ونصب فكلّ عالم يجب عليه أن يعمل بوظيفته الشرعيه ويبين للناس مسائل الدين وأحكامه سواءً

راجعه شخص أم لا، وعليه فالمراد من الحكم فى الروايه هو الحكم الاصطلاحى فى باب القضاء.

وطبعاً سبق وأن أشرنا إلى إمكان استفاده اطلاق الروايه فى المقام من ترك الإمام عليه السلام للتفصيل، وهنا يدور الأمر بين التعيين والتخير وأيضا بين معلوم الحجّيه ومشكوك الحجّيه فقول الأعلّم معلوم الحجّيه وقول العالم مع

وجود الأعلّم مشكوك الحجّيه، فالعقل يحكم بترجيح معلوم الحجّيه، وكذلك على المشهور يمكن التمسك باطلاق روايه عمر بن حنظله فى شموله لترجيح الأعلّميه فى باب القضاء وفى باب الإفتاء أيضاً، وعليه فالواجب تقليد الأعلّم وترجيح قوله بهذه الوجوه الخمسه المذكوره.

وسياتى فى البحوث اللاحقه إن شاء الله كلام القائلين بعدم وجوب تقليد الأعلّم.

عدم اشتراط الأعلّميه:

بالنسبه للمسائل المتفق عليها فإنه يجوز تقليد العالم مع وجود الأعلّم، وهذا ممّا لا مناقشه فيه، إنّما الكلام فى المسائل الخلافيه فقد استدّلوا لعدم اشتراط الأعلّميه بوجوه.

الوجه الأوّل: استدل لذلك باطلاق أدله جواز التقليد حيث تدلّ على حجّيه رأى الفقيه مطلقاً من قبيل آيه النفر: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» (١)

وهكذا ما ورد فى الروايات من الأمر بجواز أخذ معالم الدين من يونس بن عبدالرحمن وزكريا بن آدم، وهكذا سائر أدله التقليد حيث تدلّ على جواز تقليد الفقيه مطلقاً ولم يرد قيد فى هذه الأدله باشتراط أن يكون الفقيه أعلّم من الآخرين أو بشرط أن تكون الفتاوى متساويه وغير مخالفه لفتوى الآخرين، فمثل هذه القيود لم ترد فى لسان أدله جواز تقليد الفقيه، ومقتضى الاطلاق جواز الرجوع إلى كل من الأعلّم وغيره، لأنه ينطبق على كلّ واحد منهم عنوان الفقيه.

نقد ومناقشه:

ويمكن المناقشه فى هذا الوجه بما يلى:

أولاً:- إنّ حجّيه أدله الفتوى لا- تشمل الفتاوى المتعارضه لأنّ ذلك يوءدى إلى الجمع بين الضدين، ولا يمكن أن يأمر الشارع بالتعبد بحكمين مختلفين فى مورد واحد. والتعبد بأحدهما ترجيح بلا مرجح، والتعبد بأحدهما لا بعينه لا وجود

خارجى له.

ثانياً: ما ورد فى كلمات المرحوم الكمباني الذى أورد على هذا الاطلاق أن نقل الفتاوى فى زمان الأئمّه عليهم السلام يختلف

عن زمان الغيبه، فالأدله والروايات التي تقرر وجوب أخذ معالم الدين من يونس بن عبدالرحمن ومن زكريا بن آدم تدلُّ على أنَّ الراوى فى زمان حضور الأئمه عليهم السلام كان يفتى الناس بكلام الإمام وينقل إليهم ما قاله الإمام عليه السلام،

ص: ١٤٣

١- سورة التوبه : الآيه ١٢٢.

حيث يقول الإمام لزراره ومحمد بن مسلم وأبان بن تغلب : إفت للناس، أى بين لهم الحكم الذى ذكره الإمام فى الروايه لا أن يستنبط الراوى الحكم الشرعى من الروايه ويبينه للناس، إذن فجاز الإفتاء فى هذه الروايات يختصّ بزمان حضور الأئمه، وبيان كلام الإمام للناس ولا يشمل فتوى المجتهد فى زمان الغيبه.

ولكن يمكن القول أن هذا الكلام غير تام وأنّ القول باختصاص الفتوى فى زمان حضور الإمام خلاف للمعنى اللغوى والعرفى للإفتاء، فالإفتاء فى اللغه عباره

عن بيان المسائل المشكله للناس سواءً كان المفتى ينقل الروايه أو ينقل نظره ورأيه الشخصى، لأنّ الأحكام الشرعيه قد جعلت بعنوان القضيه الحقيقيه، فالإمام يأمر أبان بن تغلب : اجلس فى المدينه وإفت للناس، وهذا المضمون عام ويشمل الفتوى بمضمون الروايه أو الفتوى بأدوات الاستنباط والرأى.

وهكذا بالنسبه لآيه النفر حيث إنّ مضمونها عام ويقرر وجوب الإنذار على المنذر بعد التفقه، وهذا المعنى يشمل الإنذار على شكل نقل الروايه أو الإنذار على شكل نقل الرأى والاستنباط، غايه الأمر أنّ المشكل هنا ماورد فى

صحيحه أبى عبيده حيث يقول الإمام عليه السلام : «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته الله ملائكه الرحمه وملائكه العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»(١).

فهذه القضيه وردت بنحو عام وأن كل من يفت الناس بدون علم وبدون هدى من الله فإنه يستحق لعنه الله، وهذه الفتوى لا تختص بنقل الروايه.

النتيجه: إنّ إشكال المرحوم الكمباني على اطلاق أدله جواز التقليد غير وارد.

الوجه الثانى :وقد استدل على المطلوب باطلاق الأفراد فى هذه الروايات حيث ورد الأمر بالافتاء للناس، فحتّى لو قلنا بأنّ الروايات لا يوجد فيها اطلاق أحوالى فى بيان كيفية الروايه وكيفية النظر والاستنباط، ولكن هناك اطلاق

افرادى فى هذه الروايه، فبمقتضى أصاله البيان وقول الإمام عليه السلام فى هذه الروايه : إفت للناس، فإنّ هذا الأمر يشمل جميع أفراد المفتى أعم من الأعلم والعالم.

الجواب :إذا كانت أصاله البيان تقتضى شمول الاطلاق لجميع أفراد العالم، فإنّها من جهه الاطلاق الاحوالى تقتضى أيضاً شمول جميع الحالات، لأنّ الاطلاق الاحوالى تابع للاطلاق الافرادى، إذن فالاطلاق بهذه الكيفيه أى الاطلاق

ص: ١٤٤

الافرادى غير تام، هذا أولاً.

وثانياً: إذا كان قول العالم وقول الأعلّم حجّة في مورد الاختلاف فإنّ ذلك يستلزم اجتماع النقيضين، ولو قلنا بشموله لأحدهما فإنّه ترجيح بلا مرجح، وكذلك أحدهما لا بعينه فإنّه لا وجود خارجي له، وعليه فإنّ شمول أدله حجّيه الفتوى لقول العالم يلزم منه سقوط حجّيه قول العالم، لأنّه يستلزم اجتماع النقيضين وهو محال.

ولكن يجب التأمّل في كيفية حجّيه الاماره والفتوى، فهل أنّ حجّيه الاماره والفتوى على نحو الطريقيه والكاشفيه عن الواقع، أو على نحو السببيه؟ فعلى مسلك السببيه يكون كلّ طريق منهما واجدا للملاك فطريق فتوى العالم واجد

للمالك والمصلحه وكذلك طريق فتوى الأعلّم، وعليه فلا مانع من شمول الأدله لكلّ منهما لأنّ كلّ واحد من الفتويين

واجد للملاك، إذن فمن حيث المقتضى والملاك فإنّ كلّ واحد من الفتويين المختلفين يملك الحجّيه، وحينئذ إذا كانت فتوى الأعلّم تتضمن الملاك فإنّها مرجحه، وإلا فإنّ اقتضاء الحجّيه يشمل كلا الفتويين على نحو سواء، وبالتالي يصل الأمر إلى التخيير.

وعلى هذا الأساس فعلى مسلك طريقيه الامارتين والفتويين يحصل هناك تمناع بلحاظ أصل حجّيه الفتوى والاماره أو تمناع بلحاظ اطلاق حجّيه الاماره والفتوى، والتمنع ليس بلحاظ أصل اقتضاء حجّيه فتوى العالم وفتوى الأعلّم فكلّ منهما في الجملة يقتضى الحجّيه على أساس أدله حجّيه الفتوى، إنّما المحذور والتمنع في اطلاق حجّيه كلّ منهما فإنّ اطلاق الحجّيه في كلّ منهما ينفي حجّيه

الآخر في مورد الاختلاف، والتعبد باطلاق كلّ واحد منهما يعنى التعبد بالمتناقضين وهو محال، وحينئذ فمقتضى القاعده التخيير، النتيجة أنّه في مورد اختلاف حجّيه قول العالم والأعلّم يكون الحكم هو التخيير.

دليل الإسداد:

الوجه الثالث: على جواز تقليد العالم وعدم اشتراط الأعلّميه، دليل الإسداد حيث تمسك به الميرزا القمي على أساس أنّ باب العلم والاجتهاد في المسائل

الشرعيه مسدود للعامي، والاحتياط بدوره يفرض إلى الحرج، وحينئذ فالمتعين على العامي تبعيه قول الفقيه مطلقاً سواء حصل الظنّ الإسدادي للمقلد بالحكم

الشرعي من فتوى العالم أو من فتوى الأعلّم.

الجواب: أولاً: إنّ هذا المبني في الإسداد في المسائل الشرعيه باطل، لأنّ باب الاجتهاد مفتوح والاحتياط لا يستدعي الوقوع في الحرج.

ثانياً: إنّ أدله جواز التقليد لا تنحصر بدليل الإسداد، فالآيات والروايات وسيره العقلاء غير المردوعه تدلّ على جواز التقليد في المسائل الشرعيه.

ثالثاً: على فرض تماميه دليل الإنسداد فى المقام فإنما يصحّ التمسك به فيما

ص: ١٤٥

إذا لم يحصل للمقلد التردد والشك في حجّيه قول العالم مع وجود قول الأعلّم، فمع وجود قول الأعلّم يكون هو الحجّج المتعيّن ولا أقل من احتمال أن يكون قوله حجّج تعيينه، ومع وجود الحجّج التعيينه لا وجه للقول بالانسداد.

سيره المتشرعه:

الوجه الرابع: الذى استدل به على حجّيه قول العالم، سيره المتشرعه، فالمتشرعه يرجعون فى المسائل التى لا يعلمون بها إلى العالم وهذا الرجوع غير مشروط بأن يكون هذا العالم أعلّم من الآخرين، فالمتشرعه يرجعون إلى الفقيه فى هذه المسائل على الاطلاق.

الجواب: إنّ سيره المتشرعه لا تخرج عن حالتين: إمّا أن تكون هذه السيره هى سيره العقلاء نفسها أو أن تكون هذه السيره للمتشرعه دليلاً مستقلاً، فإذا

قلنا بإنها دليل مستقل فيحتاج ذلك إلى إثبات ولا يوجد دليل لا ثبات هذا المعنى، لأنّ عمل المتشرعه يستند إلى حيثيتهم العقلانيه وتقدّم أنّ سيره العقلاء فى مورد اختلاف العالم والأعلّم فى الفتوى أنهم لا يرجعون إلى العالم مع وجود الأعلّم بل بالعكس، فالعقلاء يرجعون فى هذا المورد إلى الأعلّم تعييناً، أو أنّ سيره العقلاء لا تشمل أساساً مورد التعارض. وعليه فلا يمكن التمسك بسيره العقلاء لجواز تقليد العالم فى مورد الاختلاف مع قول الأعلّم.

الوجه الخامس: الذى استدل به على جواز تقليد العالم، نفى الحرج، لأنّ تشخيص الأعلّم حرجى لعامة الناس والحرج منفى فى الإسلام، ولذلك يجوز تقليد العالم.

بيان ذلك: فى مورد تشخيص الأعلّم تارة تكون الشبهه مفهوميه والاستفهام عن معنى الأعلّم، وتارة أخرى تكون الشبهه مصداقيه أى من هو الأعلّم؟

وتشخيص مصداق الأعلّميه يتضمن الحرج للعامة والحرج منفى فى الإسلام، ولذلك فالعامة مخير بين تقليد العالم والأعلّم.

الجواب: إنّ الأعلّميه فى كلّ فن من الفنون تقتضى أمرين:

أحدها: أن يكون العالم محيطاً بكبريات المسائل ويملك دقّه النظر فى القواعد والكبريات من المسائل.

الثانى: أن يعمل على تطبيق الكبريات والقواعد على مصاديقها، مثلاً الطيب الحاذق هو الشخص الذى لديه علم بكبريات مسائل الطبّ من القوانين والقواعد والأدويه والتغذيه، ثمّ يتحرك على مستوى تطبيق هذه الكبريات على مصاديقها ومعرفة أن هذا الدواء من مصاديق تلك الكبرى فى العلاج، ويعلم بالتالى هل أنّ هذا المرض من مصاديق تلك الكبريات فى المسائل الطبيه أو لا.

وهكذا بالنسبه للفقيه فى المسائل الشرعيه فيجب عليه أن يعلم بقواعد علم الأصول وما هى قاعده الترتب مثلاً، وقاعده التراحم والتعارض، وقاعده لا ضرر ولا حرج، وقاعده التجاوز والفراغ، ودوران الأمر بين

المحدورين وبين المتباينين وهكذا فى قواعد باب العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات، ثم يتحرك على مستوى تطبيق تلك القواعد الكليه الاستنباطيه على مواردها ومصاديقها وهل أنّ هذا المورد مثلاً من مصاديق قاعده الترتب أو لا، وهل أنّ هذا المورد من موارد قاعده لا ضرر أو لا؟

إذن فمفهوم الأعلم واضح وأنه مركب من هاتين الجهتين، أحدهما: معرفه كبريات المسائل الأصوليه والفقيهيه، والثانيه تطبيق تلك الكبريات والقواعد على مصاديقها ومواردها الجزئيه. وحيثُذِ فإذا كان العامى فى مفهوم الأعلم مجتهداً أو كان يعلم بأن مفهوم الأعلميه مركب من هذين الأمرين فحيثُذِ لا- يكون معرفه الأعلم حرجياً عليه، لأنه يعرف معنى الأعلم وأنه مركب من هاتين الجهتين،

وأما الأشخاص السذج والبسطاء فمن العسير عليهم فهم مفهوم الأعلم، وحيثُذِ يمكنهم تقليد الآخرين فى هذه المسأله والسؤال من البيئه وأهل الخبره عن

معنى الأعلم إذن فتعيين معنى الأعلم ليس بحرجى عليهم.

وأما فى مقام تطبيق معنى الأعلم على مصداقه ومن هو الأعلم؟ فإنّ عين تطبيق معنى المجتهد على مصداقه ومن هو المجتهد والخبير حتى يمكن الرجوع إليه ومن هو الذى يملك إحاطه بالمسائل الشرعيه أو لا يملك، ففى هذه المورد يتمكن العامى من تشخيص المجتهد من خلال السؤال وبالاستعانه بالبيئه وبواسطه الرجوع إلى أهل الخبره وسوء الهم: هل أنّ زيدا أو عمرا يملكون قدره تطبيق

الكبريات واستنباط المسائل الشرعيه أم لا؟ فإنّ تشخيص المجتهد سيكون أمراً يسيراً مع الواسطه ولا يكون هناك حرج على العامى لتشخيص مصداق الأعلم أيضاً من خلال السؤال من أهل الخبره والبيئه.

وعلى فرض وجود حرج وأصل فإنّ قاعده نفى الحرج تنفى الحرج الشخصى والجزئى لا- النوعى والكلى، وحيثُذِ إذا كان تشخيص الأعلم حرجياً عليه فإنّ هذا الحرج منفى

عنه، وعلى من لا يكون تشخيص الأعلم حرجياً عليه يبقى الوجوب على حاله، وعليه فهذا الوجه مخدوش أيضاً وغير تام.

الخلاصه: استدلّوا لإثبات جواز الرجوع إلى قول العالم فى مقابل الأعلم بوجوه خمس:

١ - اطلاقات الأدله.

٢ - دلالة الروايات على أنه مع وجود الإمام المعصوم عليه السلام الذى هو أعلم ما فى الكون يجوز الرجوع إلى فتوى الأصحاب (زراره، محمّد بن مسلم، زكريا بن آدم، يونس بن عبدالرحمن) ولذلك يجوز الرجوع إلى قول العالم مع وجود الفقيه الأعلم.

٣ - سيره المتشرعه حيث يرجعون إلى العالم مع وجود الأعلم فى المسأله.

٤ - دليل الإسداد.

٥ - دليل نفى العسر والحرج.

ص: ١٤٧

ولكن تقدّم أنّ جميع هذه الوجوه محل نقد ومناقشه، ويكفى نفس بطلا تلك الوجوه لإثبات عدم جواز تقليد العالم في مورد الخلاف مع قول الأعلّم.

الأصل العملي:

وقد رأينا أنّ أدله الطرفين غير تامه والأدله اللفظيه من الآيات والروايات لا تدلُّ بوضوح على تماميه مدّعى الطرفين، فحينئذٍ فإنّ مقتضى القاعده هو الرجوع إلى الأصل العملي، ففي دوران الأمر بين التعيين والتخير هل ترجح أصاله

التعيين أم لا-؟ وهل أنّ مقتضى الأصل العقلي والعملي في المقام هو تعيين حجّيه قول الأعلّم أم لا؟ وتفصيل الكلام في هذا البحث سيأتي إن شاء الله.

وقد تبين أنّ اطلاق الأدله اللفظيه كتاباً وسنّه لا- يدلّ على تعيين وجوب تقليد الأعلّم في مورد الاختلاف مع قول العالم، لأنّ شمول هذه الأدله مورد اختلاف بين العلماء وأنها متعارضه فيما بينها والتعبد بالجمع بين الضدين والنقيضين

محال، وفي صورته القول بتضاد الأحكام الخمسه والقول بأنّ هذه الأحكام أمور اعتباريه فلا استحاله في الجمع بين المختلفين في مورد واحد، ولكن الاستحاله في مقام العمل والامثال عقلاً فلا يمكن للمكلّف أن يمثّل تكليفين متناقضين في مورد واحد في آن واحد.

وهكذا بالنسبه لاطلاق أدله وجوب تقليد العالم في مورد الاختلاف فإنّ هذا الاطلاق غير تام، السؤال إذن: ما هو مقتضى الأصل العملي في هذا المورد؟

وكيف يمكن تصوير الحجّيه في مورد دوران الأمر بين التعيين والتخير؟

الجواب: إنّ دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجّيه يمكن تصويره على ثلاثه أنحاء:

١ - دوران الأمر بين الحجّيه التعيينيه والتخيريه في مقام الامثال.

٢ - دوران الأمر بين التعيين والتخير في مقام الجعل والثبوت، وهذا بدوره ينقسم إلى قسمين:

تاره يكون دوران الأمر بين التعيين والتخير في مقام جعل الأحكام الواقعيه، وتاره أخرى يكون دوران الأمر بين التعيين والتخير في مقام جعل الأحكام الظاهريه.

أمّا في مقام الامثال فإنّ الحجّيه التعيينيه تقدّم على الحجّيه التخييره لأنّ أصل التكليف مسلم في مقام الامثال بمقتضى العلم الاجمالي بالتكليف، ولا يوجد شك في التكليف وإنما الشك في الامثال، فهنا مورد أصاله الاشتغال لامورد أصاله البراءه، لأنّ كلا الفتويين في مقام الامثال واجدان للملاك، وحينئذٍ يكون المورد من موارد قاعده باب التراحم، غايه الأمر أنّ المكلّف غير

قادر على امثال كلا الفتويين في آن واحد، وحينئذٍ إذا أتى المكلّف بغير

محتمل الأهميه وامثل قول العالم، ففي صورته الخطأ لا يرى العقل هذا الاتيان معذراً لدى المولى، لأن المكلف ترك محتمل الأهميه وهو قول الأعلّم، ومع وجود محتمل الأهميه فإن امتثال غير محتمل الأهميه لا يكون معذراً للمكلف.

ولكن لو انعكس الحال وأتى المكلف بمحتمل الأهميه واتفق خطأه فإنّ العقل يرى في هذا الامتثال معذراً للمكلف، لأنّه أتى بالأهم ولا- شك أنّ العقل يرى أنّ الأهم مقدم على المهم ويرى أنّه معذر في صورته الخطأ، وبلحاظ لسان الخطاب أيضاً فإنّ إمتثال المكلف غير الأهم فسوف يبقى سقوط دليل الأهم مشكوكاً لاحتمال تعيين الأهم في مقام الامتثال، وأما بالعكس إذا أتى بالأهم وترك المهم فإنّ سقوط دليل المهم بالاتيان بالأهم سيكون قطعياً، لأنّ اطلاق حجّيه قول الأعلّم حاكم على اطلاق حجّيه قول العالم وغير الأهم لأجل احتمال الأعلّميه.

النتيجه: في مقام دوران الأمر بين مقطوع الامتثال ومشكوك الامتثال لا شكّ في تقدّم مقطوع الامتثال على مشكوك الامتثال، لأنّه مع الاتيان بالأهم لا يبقى

وجه للإتيان بالمهم وليس المهم فعليه.

أمّا في صورته دوران الأمر بين التعيين والتخير في مقام الجعل والثبوت للأحكام الواقعيه فهذا المورد خارج عن البحث، لأنّ البحث في مقام جعل وثبوت الحكم عند الشكّ في الأحكام الظاهريه وهل جعلت الحجّيه لقول العالم مع وجود قول الأعلّم أم لا؟ وهل أنّ قول الأعلّم حجّه تعيينيه؟ فمقتضى الأصل العملي هنا تعيين الحجّيه أو التخير.

الجواب: إنّ مقتضى القاعده عقلاً أصاله التعيين بالوجه المتقدّم.

وذهب بعض إلى الحاق مورد دوران الأمر بين حجّيه قول الأعلّم والعالم بدوران الأمر بين المحذورين، مثلاً إذا دلّت روايه على وجوب صلاه الجمعه في زمان الغيبه ودلت روايه أخرى على حرمة صلاه الجمعه في زمان الغيبه أي أنّها

اشترطت في وجوب صلاه الجمعه حضور المعصوم، فأحد الروايتين حجّه والأخرى ليست بحجّه، غايه الأمر اشتبه علينا الحكم، فهنا مورد دوران الأمر بين الحجّيه واللا حجّه، وفي المقام على فرض أن لا يكون لدينا دليل على حجّيه قول الأعلّم على التعيين فإنّ مقتضى الأصل التوقف والاحتياط، ولكن الإجماع قام على خلاف الاحتياط، فعندما لا يكون الاحتياط ممكناً لعدم إمكان أن تكون كلتا

الروايتين حجّه فحينئذٍ تكون أحدهما حجّه والأخرى لا- حجّه وعلى المبني فإنّ الأصل في دوران الأمر بين المحذورين هو التخير.

الجواب: أوّلاً على فرض عدم إمكان الاحتياط في المقام بعد تعارض الدليلين نصل إلى التساقت، ومع ذلك لا يمكن الحكم بالتخير لأنّ الروايه صادرة عن المعصوم وأحدهما متعينه الحجّيه والأخرى غير حجّه تعييناً، غايه الأمر اشتبه

الحال علينا في أيهما حجّه تعيينيه، فهنا ما هو ملاك الحكم بالتخير؟ لأنّ التخير إنّما يكون في مورد أن يكون كلّ من الدليلين يقتضى الحجّيه، وفي المقام لا يوجد هذا الملاك لأنّ أحدهما حجّه تعييناً والآخر غير حجّه تعييناً،

وغير الحجّج لا يقتضى الحجّجه.

ثانياً: عندما لا يكون الاحتياط ممكناً فى المقام فمن عدم إمكان الاحتياط نكشف هل أنّه فى الواقع جعلت الحجّجه التعيينيه لقول الأعلّم، أو الحجّجه التخيريّه؟ ونفس هذا الاحتمال يكفى فى عدم اندراج المقام فى الموارد التى

تشبه فيها الحجّجه مع عدم الحجّجه لأنّ احتمال الحجّجه التخيريّه وارد فى مورد قول العالم أيضاً.

ثالثاً: إنّ الحاق المقام بدوران الأمر بين المحذورين أخصّ من المدعى، لأنّ تعارض قول العالم مع قول الأعلّم لا يندرج فى خصوص دوران الأمر بين المحذورين حتّى يمكن جريان القاعده فى المقام، مثلاً إذا افتى أحد المجتهدين

بوجوب ثلاث تسيّحات فى الصلاه والآخر بكفايه تسيّحه واحده فى الصلاه، فهنا لا يوجد دوران الأمر بين المحذورين حيث يمكن العمل بالاحتياط.

تنافى الاطلاقين:

يمكن القول فى مورد اختلاف قول الأعلّم والعالم أن قول الأعلّم متعين الحجّجه لوجود تضاد بين الفتويين وأدله حجّجه الفتوى لا تشمل هذا المورد لأنّه من باب الجمع بين الضدين ولا يمكن أن يأمر المولى بالتعبد بالمتناقضين، فهل أن هذا التضاد بينهما ظهر من أصل حجّجه الفتويين أو أنّ

التضاد والتعارض نشأ من اطلاقهما؟

لا- شك ولا ريب فى أنّ هذا التعارض ليس فى أصل حجّتيهما فأصل حجّجه قول الأعلّم لا يتعارض مع أصل حجّجه قول العالم، والدليل على عدم وجود التعارض بينهما فى

أصل الحجّجه أنّه إذا جعل المولى الحجّجه لأحدهما مشروط بعدم الأخذ بالآخر فلا مانع من ذلك. إذن فالتعارض إنّما يكون فى اطلاق حجّجه قول الأعلّم واطلاق حجّجه قول العالم لا فى أصل حجّتيهما، وثبوت اطلاق قول الأعلّم مشكوك فى مقام التعارض، ومع الشك فى سقوطه فالأصل عدم سقوط الحجّجه.

النتيجه: أوّلاً- فى مقام أصاله الاطلاق يكون قول الأعلّم حاكماً على اطلاق حجّجه قول العالم لأجل احتمال الأعلّميه، ولا يوجد دليل على رفع هذه الحاكميه.

ثانياً: إنّ مقتضى العلم الإجمالى بالتكليف الإلهى لدى المكلف اشتغال الذمّه اليقيني وذلك يقتضى فراغ الذمّه اليقيني من تكليف المولى، والعمل بقول العالم فى المقام لا يقتضى فراغ الذمّه يقيناً بل هو مشكوك الفراغ للذمّه من التكليف الإلهى مع الشك فى الفراغ ليس للمكلف عذر للواقع وبينما يكون العمل بقول الأعلّم مفرغ للذمّه يقيناً.

إن قلت: ينبغى التخير، لأنّ ما هو غير جائز ترك قول الأعلّم وترك العمل بقول العالم، لأنّ ترك كلا القولين يوءدى إلى الوقوع فى المخالفه القطعيه ويستلزم العقاب، وأمّا فى خصوص ان تكون موافقه قول الأعلّم واجبه فلا- دليل لدينا على التعيين،

ومع الشك في ذلك تجرى البراءة، ولذلك

ص: ١٥٠

فإن مقتضى القاعده التخيير.

الجواب: إن الغرض فى مقام التكليف ليس تحصيل وتنجز الواقع بحيث إن كل واحد محتمل المنجزيه ويأتى به المكلف فله وجه، الغرض أن يتحرك المكلف فى مقام امتثال التكليف ليكون معذراً له فى الواقع، لأنّ الواقع وبمقتضى العلم الاجمالي فى التكليف منجز على المكلف والخروج من هذا التكليف واجب، وحينئذ فإنّ العمل بقول العالم لا يستدعى فراغ الذمه يقيناً بل يشك فى فراغ الذمه،

ومع الشك فى فراغ الذمه فإنّ المكلف ليس له عذر فى الواقع، وحينئذ يتعين العمل بقول الأعم لتحصيل العذر فى الواقع، لأنّه أقرب إلى الواقع.

وطبعاً فهذا الكلام والجواب محل تأمل وإشكال، لأنّه أولاً: إنّ احتمال التكليف فى مورد قول العالم لا يمكن نفيه، ومع وجود احتمال التكليف فى مورد قول العالم لا يمكن القول بأنّ العمل بقول الأعم يعتبر عذراً قطعياً.

ثانياً: إنّ الأقربيه للواقع لأحد الخبرين أو أحد الفتويين ليس مرجح فى باب تعارض الخبرين ولا فى باب تعارض الفتويين، لأنّ نفس أقربيه أحدهما للواقع مشكوك وغير متعين، وعلى فرض تعيين أقربيه قول الأعم فإنّ الأقربيه ليست

بخارجه عن حالين، إمّا أن يكون المراد من ترجيح الأقربيه بشكل مطلق بأن يكون مطلق الأقربيه للواقع مرجح، أو ترجيح الأقربيه بشكل خاصّ ومرتبّه مخصوصه من

الأقربيه، وترجيح مطلق الأقربيه غير معقول لأنّه فى هذه الصوره فإنّ كلّ خبر بالنسبه لخبر آخر وكلّ فتوى بالنسبه لفتوى أخرى يحتمل فيها الأقربيه، مثلاً

خبر الثقة أقرب بالنسبه لخبر الأورع، وخبر الأورع يحتمل أن يكون أقرب بالنسبه لخبر غير الأورع، والخبر القليل الواسطه يحتمل كونه أقرب بالنسبه للخبر كثير الواسطه... وهكذا فى باب الفتوى أيضاً.

إذن الأقربيه المطلقه لا يمكن أن تكون مرجحه فى المقام لأنّه يستلزم الإجمال وبالتالى السقوط عن الاعتبار.

أمّا الأقربيه الخاصّه بأن تكون مرتبه خاصّه من الأقربيه راجحه غير معلوم، يعنى لا يعلم ترجيح مرتبه خاصّه من الأقربيه وما هى هذه المرتبه الخاصّه، هل هى الأقربيه بمقدار خمسين بالمئه، أو الأقربيه باحتمال ستين بالمئه، أو الأقربيه باحتمال مئه بالمئه، فهذا غير معلوم.

النتيجه: إنّ أقربيه أحد الخبرين وأحد الفتويين للواقع لا يمكن أن تكون ملاكاً للترجيح مطلقاً لا فى باب تعارض الأخبار والروايات ولا فى باب تعارض الفتاوى، فيبقى ترجيح قول الأعم فى مقام التعارض بين اطلاقين ويكون اطلاق

حجّيه قول الأعم حاكماً على اطلاق حجّيه قول العالم لأجل احتمال الأهميه فى مورد قول الأعم.

النتيجة: في مورد دوران الأمر بين قول الأَعلم وقول العالم إذا كان قول الأَعلم وجداناً محتمل الأهميّه فإنّ اطلاق قول الأَعلم حينئذٍ حاكم على اطلاق قول العالم غير محتمل الأهميّه، واطلاق أدله حجّيه قول العالم مقيد باطلاق

أدله قول الأَعلم المحتمل الأهميّه، وإذا قلنا بإمكان الترتب في هذا المورد فحينئذٍ يزول التنافي والتعارض بين اطلاق الأهم واطلاق المهم، لأنّ اطلاق المهم سيكون مقيداً باطلاق الأهم ويزول التنافي بينهما.

أمّا في مورد توافق فتوى العالم مع فتوى الأعلّم وكذلك مورد الشك في الاختلاف فيبقى هذا المورد تحت اطلاقات الأدله، إذن فإذا كانت هذه المطلقات تامه فإنّها ستكون حاكمه على الأصل العقلي والاحتياط، ولذلك ففي مورد توافق فتوى العالم مع الأعلّم يجوز الرجوع لفتوى العالم بمقتضى اطلاقات الأدله.

قد يقال: في مورد الشك في المخالفه نشك في أنّ فتوى العالم مخالفه لفتوى الأعلّم أم لا، وهذه شبهه مصداقيه ولا يمكن التمسك بعموم الاطلاق في مورد الشك في المخالفه، لأنّه من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه لأنّه يحتمل أن تكون كلا الفتويين مخالفتين للواقع ولا يمكن بواسطه التمسك بالاطلاق تعيين المصداق وعدم المخالفه.

بيان ذلك: إنّ اطلاقات الأدله كآيه النفر وآيه السوءال والروايات الوارده في المقام لا تشمل كلا الفتويين لأنّ ذلك يعني التعبد بالمتناقضين وهو محال، ولا تشمل أحدهما المعين لأنّه ترجيح بلا مرجح، ولا تشمل أحدهما لا بعينه

لأنّه الفرد المردد لا- هويه له ولا ماهيه. وحينئذٍ فإنّ اطلاقات الأدله تخصص بمورد عدم المخالفه، يعني أن أدله حجّيه الفتوى مطلقه وتشمل حجّيه فتوى الأعلّم وحجّيه فتوى العالم، وذلك في مورد عدم المخالفه بينهما، ومع الشك في المخالفه نقول أنّه بمقتضى اطلاقات الأدله فإنّ فتوى العالم لا- تخالف فتوى الأعلّم، وهذا تمسك بالعام في الشبهات المصداقيه لاثبات عدم المخالفه، والتمسك بالعام في الشبهات المصداقيه لا يجوز.

الجواب: إذا كان المخصص والمقيّد لهذا الدليل العام لفظي، فحينئذٍ لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه، وأمّا إذا كان المخصص دليلاً لبيّاً فلا مانع من التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه كما هو مسلك صاحب الكفايه.

ولكن يمكن القول على المبنى أنّ المخصص والمقيّد يمنح الدليل المخصص عنواناً، يعني إذا تمّ تخصيص الدليل العام وتمّ تقييد الدليل المطلق فإنّ هذا التخصص والتقييد يعطى للدليل العام والدليل المطلق عنواناً ويعين مراد المولى من:

اكرم العلماء، عندما يقول المولى بعد ذلك: لا تكرم العالم الفاسق، فيتبين أنّ المراد الجدى والنفس الأمرى للمولى من أوّل الأمر هو العالم العادل، غايه الأمر أنّ بيان المولى في قوله: لا تكرم العالم الفاسق، قد تأخر صدوره عن ذلك العام.

إذن عندما يعطى الدليل المخصص عنواناً بالدليل العام ويتبين من ذلك المراد الجدى للمولى وأنّه كان يقصد من أوّل الأمر العلماء العدول، فحينئذٍ سواء كان المخصص لفظياً أم لبيّاً فلا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه، لأنّه بعد أن علمنا بأنّ العام قد تمّ تخصيصه وأنّ المطلق تمّ تقييده فحينئذٍ يتبين أنّ العام أو المطلق ليس هو المراد الجدى للمولى بل المراد الجدى هو المقيّد وتبقى الموارد الأخرى غير مشموله ثبوتاً، لأنّ مورد العام في الواقع وفي عالم الثبوت إمّا مجملاً أو مطلقاً أو مقيّد، ولا يمكن أن يكون مهملاً لا مطلقاً ولا مقيّداً، وعندما يأتي الدليل المخصص فإنّه يعين المراد الجدى للمولى في مورد الدليل العام ويجعله في دائره الخاصّ (أى العالم العادل)، وعندما يأتي

الدليل المقيد فإنه يعين المراد الجدى للمولى من ذلك المطلق حيث يقول :

اعتق رقبه موءمنه، فعندما تأتي صفه (موءمنه) فإن المراد الجدى للمولى من اطلاق كلمه رقبه يتعين فى الرقبه الموءمنه، وعندما نشك فى عنوان العام أو المطلق هل يصدق على هذا الفرد المشكوك أم لا، فإن التمسك بالعام لتعيين المصداق لا يجوز.

وما نحن فيه من هذا القبيل فإن تعيين المصداق فى مورد اختلاف الفتويين هو تمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، لأن اثبات الموضوع والمصداق لا- يمكن من خلال الدليل والحكم، إلا بأن نقول فى المقام بوجود الأصل الموضوعى وهو الاستصحاب، يعنى أن الأصل الموضوعى أن يكون المصداق العام أو مصداق المطلق معيناً، وعندما يجرى الأصل الموضوعى وهو استصحاب عدم المخالفه فإن ذلك يعين مصداق الدليل ولا يكون من باب التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه، لأن كلا الفتويين أمران حادثان، وعند الشك فى حدوث المخالفه بين الفتويين يمكن استصحاب عدم المخالفه، لأنه عندما لا يكون هناك أى من هذين المجتهدين ولا تكون هناك أى واحده من الفتويين فى المسأله فإنه لا يوجد موضوع للمخالفه فى السابق،

وفعلاً عندما ظهرت فتوى المجتهدين نشك فى المخالفه فنستصحب عدم المخالفه الإزليه، وبركه هذا الأصل الموضوعى نحرز عدم المخالفه، وعندما لا تكون هناك مخالفه بين الفتويين تبقى كلا الفتويين تحت عموم واطلاق أدله حجيه الفتوى، وعندما تكون كلا- الفتويين أى فتوى الأ-علم وفتوى العالم، باقيه تحت اطلاق أدله حجيه الفتوى، ففى هذه الصوره يمكن الرجوع لقول العالم.

الأصل الموضوعى واستصحاب عدم الازلى:

إن جريان الأصل الموضوعى للاستصحاب من أجل تعيين مصداق العام فى المقام يمكن تصويره بنحوين :

أحدهما: استصحاب عدم الازلى المحمولى.

والآخر: استصحاب عدم الازلى النعتى.

وطبعاً لا يوجد فى الخارج عدمان بل عدم واحد، غايه الأمر يختلفان فى اللحاظ، فإذا لوحظ فى المقام اختلاف الفتويين بنفسهما فهذا يعنى عدم الازلى المحمولى، وإذا لوحظ عدم اختلاف الفتويين بلحاظ الموضوع الخارجى فإنه يسمى استصحاب عدم الازلى النعتى.

وعلى أيه حال ففى الانزل عندما لم يكن هناك وجود للعالم والأعلم فلم يكن بينهما اختلاف، ولكن نشك فعلاً فى حدوث الاختلاف بينهما، فنستصحب عدم الاختلاف الازلى السابق، وعندما نحرز تعبداً عدم الاختلاف فإن هذا الإحراز

التعبدى يكفى فى المقام وحاله حال العلم الوجدانى بعدم الاختلاف.

أما استصحاب عدم النعتى فيتبين عندما لم يكن هذان الشخصان متصفاً

بالعالمية فلم يكن بينهما اختلاف في الفتوى ونشك فعلاً. في حدوث الاختلاف فنستصحب عدم الاتصاف بالاختلاف في الفتوى السابق.

النتيجة: عند استصحاب العدم الازلي للاختلاف يرتفع الشك في اختلاف الفتوى بين العالم والأعلم وتكون فتوى العالم وفتوى الأعلم مشمولتين لإطلاقات أدله حجيه الفتوى وبالتالي تكون كلاهما حجه.

إن قلت: إذا كان الموضوع في لسان أدله حجيه الفتوى نفس العالم والأعلم، فحينئذٍ يجرى استصحاب العدم الازلي النعتي، ولكن موضوع الحجيه في لسان الأدله هو رأى العالم والأعلم، وعليه لا يجرى الاستصحاب في المقام، لأنه

عندما يكون الموضوع هو الرأى فليست له حاله سابقه نعتيه، لأنّ الصفه لا يمكن أن تكون بدون موصوف، سواءً في زمان كان العالم والأعلم متصفين بعدم اختلاف

الفتوى والتي نشك فيها فعلاً فجرى استصحاب عدم الاختلاف في الفتوى وذلك ليس له حاله سابقه وفي أى زمان كان العالم والأعلم متصفان بعدم اختلاف الفتوى،

ولكن الآن نشك ونستصحب، وليست هذا الاتصاف حاله بسابقه.

وعليه فالاستصحاب ينحصر بالكيفيه الأولى وهو استصحاب العدم الازلي المحمولي الذي لازمه عدم اختلاف الفتوىين وهو أصل مثبت وليس بحجه ولا أثر شرعى له.

ثالثاً: إنّ الاختلاف أو الاتفاق في الفتوى يعتبر من ذاتيات الفتوى، والاستصحاب لا يجرى في الأمور الذاتيه وجريان الاستصحاب إنّما يكون في الأوصاف العرضيه لا الذاتيه.

النتيجة: إنّ استصحاب العدم الازلي النعتي ليس له حاله سابقه فلا يجرى، وأما استصحاب العدم الازلي المحمولي فإنه يجرى لكنه أصل مثبت ولا زمه العقلي عدم

اختلاف الفتوىين وأمر عقلي ولا- أثر شرعى له، لذلك لا- يمكن التمسك باستصحاب العدم الازلي في مقام رفع اختلاف الفتوىين.

الفحص في الشبهه الحكيمه:

الإشكال الآخر في المقام أنّ التمسك باطلاق أدله حجيه الفتوى قبل الفحص لا يجوز، وذلك لوجوه:

أولاً:- احتمال أن تكون فتوى الأ-علم مخالفه في الواقع لفتوى العالم، ولذلك يجب الفحص والتحقيق ليتبين أنّ فتوى العالم مخالفه لفتوى الأ-علم حيث تكون غير مشموله لمطلقات أدله حجيه الفتوى، لأنّ ذلك يستلزم اجتماع المتناقضين وهو محال، أو أن تكون فتوى العالم موافقه لفتوى الأ-علم فتكون حينئذٍ مشموله لمطلقات أدله حجيه الفتوى، إذن يجب الفحص والتحقيق حتّى يتبين الأمر.

ثانياً: لدينا علم إجمالي بأن الكثير من العمومات في الشريعة الإسلامية قد خصّصت والكثير من المطلقات قد قيدت (وما من عام إلا وقد خصّ)

ص: ١٥٥

وهذا العلم الاجمالي مانع من التمسك بالعام قبل الفحص، فيجب الفحص عن وجود معارض أو مقيد أو مخصص أو عدم وجوده وحينئذ يمكن التمسك بالعام والاطلاق وإلا فلا.

ثالثاً: نعلم أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يعيشون في عصر التقيه وكان بناء الأئمة عليهم السلام على عدم ذكر خصوصيات ومقيدات الحكم الشرعى فى مجلس

واحد لأجل حفظ النفوس والدماء ولذلك فقد عملوا على بيان الأحكام بالتدرىج، وبعبارة أخرى أنّ العام كان فى معرض التخصيص دائماً، ولذلك نرى أنّ الإمام فى روايه يصدر حكماً معيناً وبعد ذلك يأتى الإمام الآخر ويعمل على تخصيص أو تقيد ذلك الحكم، وعليه لا يمكن التمسك باطلاقات أدله حجّيه الفتوى لإثبات حجّيه قول العالم فى مورد الشك فى الاختلاف قبل الفحص.

الجواب: نعم يجب الفحص فى مورد العموم والاطلاق بمقتضى ذلك العلم الاجمالي للعثور على المقيدات والمخصصات لذلك العموم والاطلاق فى الشبهه الحكميه لكن يخرج مورد الشبهه فى طرفى العلم الاجمالي بالتخصيص والتقيد وبذلك ينحل العلم الاجمالي بعروض المخصصات .

وأما فى الشبهه الموضوعيه فلا- يجب الفحص، لأنّه أولاً: إنّ وجوب الفحص فى الشبهه الموضوعيه لا مورد له والقضيه سالبه بانتفاء الموضوع، لأنّه ما دام لم يثبت حجّيه عموم واطلاق الدليل العام والمطلق بواسطه الفحص فإنّ العام ليس له موضوع ومصداق، فالدليل الذى لا يوجد له صغرى ومصداق فما معنى الفحص عن موضوع ومصداق الحكم، ولذلك لا يجب الفحص فى الشبهه المصداقيه، لأنّ اثبات

الموضوع محال بنفس دليل الحكم، حيث لا يمكن تقدم الحكم على نفسه.

ثانياً: إنّ الإجماع قام على عدم لزوم الفحص فى الشبهه الموضوعيه، مثلاً لو قامت البيّنه العادله على أن هذه الدار ملك لزيد، فالتعبد بالبيّنه حجّه بدون فحص ولو كُنّا نحتمل وجود بيّنه عادله أخرى تقول أن هذه الدار ملك لعمرو،

فالفحص هنا غير واجب بالإجماع.

وفى مقام الشبهه الموضوعيه نشك أنّ فتوى الأعلام مخالفة لفتوى العالم أو أنّهما متفقتان فى الفتوى، فكلاهما مشمولان لاطلاقات أدله حجّيه الفتوى، ولا

يجب الفحص لتعيين الموضوع، بذلك الوجه المذكور لعدم لزوم الفحص فى الشبهات المصداقيه وهى سالبه لانتفاء الموضوع، مضافاً إلى أنّ الإجماع قائم على عدم لزوم الفحص فى الشبهات المصداقيه.

ثالثاً: إنّ المقلد أساساً لا يعلم باختلاف الفتوى بين الأعلام والعالم حتّى يقال بوجود الفحص عليه، لأنّه بالرغم من أن قول العالم فى الواقع مخالف لقول الأعلام، ولكن يحتمل أن يكون قول العالم مطابق للاحتياط أو أن قول العالم

موافق للواقع وقول الأَعلم مخالف للواقع، وهذا الاحتمال موجود في البين، إذن مع وجود احتمال موافقه قول العالم للاحتياط فكيف يعلم المكلف بالمخالفه؟

رابعاً: على فرض وجود العلم الاجمالي في المخالفه وأنه لا بدّ من وجود اختلاف في المسائل الفقهيّه بين قول العالم والأَعلم فإنّ مثل هذا العلم الاجمالي غير منجز، لأنّ العوام كثيراً ما لا يتلون بمسائل شرعيه من قبيل مسائل باب

الديّات والقصاص حتّى يقال بلزوم الفحص

ص: ١٥٦

والتحقيق فى هذه الموارد والبحث فى هل أنّ فتوى الأعلّم مخالفه لفتوى العالم أم لا.

وأما مسائل العبادات والمعاملات التى تقع مورد الابتلاء فلو لم تكن جميع أطراف العلم الاجمالى فى مورد العبادات والمعاملات مورد ابتلاء المكلف فإنّ العلم الاجمالى غير منجز لكن يفحص فى الشبهه المصداقيه وهل أنّ قول الأعلّم مخالف لقول العالم أو غير مخالف؟

النتيجه: فى مورد الشك فى مخالفه فتوى العالم مع فتوى الأعلّم لا يمكن التمسك بعموم واطلاقات أدله حجّيه الفتوى للرجوع إلى العالم، لأنّ التمسك بالدليل فى الشبهات المصداقيه لا يجوز، والتمسك بالأصل الموضوعى وهو الاستصحاب لتعيين عدم الاختلاف بينهما غير تام أيضاً، لأنّ استصحاب العدم الازلى النعتى وعدم اختلاف الفتوى كليهما لا يوجد له حاله سابقه، وعلى فرض

جريان استصحاب العدم الازلى وعدم اختلاف الموضوع فإنّ الاستصحاب يجرى عند الشك فى الأوصاف المعارضه لا عند الشك فى الأمور الذاتيه، لأنّ الأمور الذاتيه ليست حادثه على الذات حتى يجرى استصحابها.

عصر الأئمه عليهم السلام :

الدليل الثانى، على جواز تقليد العالم فى مورد احتمال الاختلاف فى الفتوى مع الأعلّم، أنّ الأئمه عليهم السلام كانوا يرجعون الناس فى مسائل الدين إلى زواره ومحّمّد بن مسلم وزكريا بن آدم القمى ويونس بن عبدالرحمن وأمثالهم، مع احتمال وجود خلاف فى أخبارهم لقول الإمام ومع امكان تحصيل العلم بالواقع من خلال السوءال من الإمام المعصوم عليه السلام نفسه لأنّ قول الإمام وقول

المعصوم عليه السلام لا- يحتمل فيه الخطأ لأنّ ما يقوله الإمام هو عين الواقع، إذن فمع وجود احتمال الخطأ فى قول الأصحاب وعدم وجود عدم الخطأ للواقع فى كلام الإمام، فإنّ كلام الأصحاب فى المسائل الشرعيه كان حجّه ومورد

قبول الإمام، وحينئذٍ ففى مورد احتمال وجود خلاف بين قول العالم والأعلّم حيث لا يوجد علم بالواقع بل يوجد تعبد بالظاهر فبالأولويه القطعيه ومع احتمال الخلاف يجوز الرجوع إلى العالم.

الجواب: فى عصر الأئمه عليهم السلام كان الأصحاب يأخذون أحكامهم وأجوبه مسائلهم من الإمام عليه السلام وكانوا ينقلون نفس كلام الإمام ورأيه إلى الناس، وكان الإمام عليه السلام يعلم بذلك وأنّ كلام أصحابه كان تقريراً

لكلامه ولا- يوجد اختلاف فى نقل كلامه للناس، وبالتالي كان الأئمه عليهم السلام يرجعون الناس إلى أصحابهم، وحينئذٍ لا يمكن إحراز أنّ فى كلام الأصحاب احتمال الخلاف مع قول الإمام عليه السلام بحيث تكون فتوى الأصحاب

حجّه تعبدية.

الدليل الثالث: على الرجوع إلى قول العالم، سيره العقلاء، فإنهم فى جميع الصناعات والحرف أعم من الأمور الطبيه وغير الطبيه

وفى صورته عدم علمهم بمخالفته قول العالم للأعلم يرجعون إلى العالم، ومن هنا نرى تنوع وحركة الفنون والعلوم، وإلا فإن كان العقلاء يرجعون إلى خصوص الأعلم فينبغي أن

ص: ١٥٧

تتوقف جميع معاهد وأعمال غير الأعم مع وجود الأعم، وهذه السيره العقلانيه سواءً في الرجوع إلى العالم أو الأعم في عرض واحد لم يرد الردع عنها من قبل

المعصوم عليه السلام، وعدم الردع هذا كاشف عن إمضاء المعصوم.

إلا أن هذا الكلام من حيث انعقاد حجته السيره كبروياً وصغروبياً محل تأمل فهل الاستدلال بهذه السيره تام أم لا؟

توضيح ذلك: من جهه الكبرى نتساءل: هل أن هذه السيره العقلانيه قدورد الردع عنها من قبل الشارع أم لا؟ ومن جمله طريق احراز حجته السيره في المقام أن الآيات الناهيه عن العمل بالظن لا تصلح للردع عن سيره العقلاء في المقام، وقد تقدم في بحث حجته الظنون الخاصه أن العمل بغير العلم لا يجوز ولو قلنا بأن الآيات الناهيه من قبيل: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (١)، «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْأَفْئَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْءُلاً» (٢) تكفي لإثبات عدم حجته الظن، ولكن هذه الآيات منصرفه عن مورد العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد الثقه ومن العمل بالظن الحاصل من ظواهر الكلام، فالآيات الناهيه لا صلاحيه لها عند العقلاء للردع عن هذه السيره، وسيره العقلاء جاريه في هذه الموارد على لزوم التبعية للظواهر ولخبر الثقه، وهذه السيره في هذه الموارد لم يرد الردع عنها من جهه المعصوم عليه السلام.

وهكذا في مورد تقليد العالم مع وجود الأعم حيث يمكن القول: إن الآيات الناهيه لا تصلح للردع عن سيره العقلاء في هذا المورد، لأنه: أولاً: إن الآيات الناهيه ترتبط بأصول الدين ولا ترتبط بفروع الدين، وثانياً: إن الآيات الناهيه وإن كانت ناهيه عن العمل بالظن إلا أن هذه الآيات نفسها

مفيدة للظن أيضاً وبذلك يسقط الاستدلال بها لأنه يستلزم من وجوده عدمه.

إلا أن هذه المقاييسه غير تامه، لأن انعقاد كبرى السيره في المقام محل تأمل، لأنه مع وجود كل تلك الروايات الوارده في باب الاحتياط في مورد الشبهه:

«احتط لدينك، أخوك دينك، قف عند الشبهات، فإن الوقوف

عند الشبهه خير من الوقوع في الهلكه»، فمع وجود هذه الروايات لا يمكن الكشف عن إمضاء الشارع لسيره العقلاء في مورد الشبهه.

وأما من جهه صغرى السيره فلا شك أن العقلاء يتوقفون في مورد الأمر المهم عند الشبهه، مثلاً إذا احتمل المريض أو ولي المريض أن هذه المرض خطير وهو مرض السرطان مثلاً ففي صورته احتمال وجود خلاف بين الطبيب العالم والأعم في تشخيص المرض فهنا لا يراجع ولي المريض لتشخيص هذا المرض المهم إلى الطبيب

العالم بل يرجع إلى الطبيب الأعم قطعاً، وهكذا إذا أراد أن يبني عماره وكان هناك خلاف في فن البناء وهندسه العماره بين مهندسين ففي هذا المورد لا- يرجع العقلاء إلى المهندس العالم مع كون الثاني أعلم منه وإذا رأينا أحياناً رجوع العقلاء إلى العالم والمهندس الأول فإن ذلك من باب المسامحه العرفيه لا من باب الوثوق والاطمئنان بنظر هذا المهندس.

ولاشك أن مسائل الدين من أهم المسائل التي يعيشها الإنسان في الحياه، والعقلاء قطعاً لا يرجعون في المسائل المهمه مع وجود شبهه احتمال الخلاف بين قول العالم والأعلم، إلى العالم كما ورد في الروايات الشريفه: «اجعل مالك دون عرضك واجعل عرضك دون دينك».

إذن ففيما نحن فيه إمّا أن نقول إن مسائل الدين ليست مهمه وهذا خلاف الضروره والوجدان والإجماع، وإذا كانت مسائل الدين مهمه فإن سيره العقلاء تقتضى الاحتياط والتوقف في المسائل المهمه والرجوع إلى الأعم إلا أن يكون الرجوع إلى الأعم حرجياً، ونفى الحرج في هذه الصوره لا- يرتبط بسيره العقلاء، أو يكون قول العالم مطابقاً للاحتياط والعمل بالاحتياط لا يرتبط بسيره العقلاء

كذلك.

مقتضى القاعده:

النتيجه: في مورد احتمال وجود خلاف بين قول العالم وقول الأعم فإن مقتضى القاعده إما الاحتياط والتوقف أو أن مقتضى سيره العقلاء الرجوع إلى الأعم، غايه الأمر هناك كلام لآيه الله الخوئي في شرح التنقيح حيث يقول في هذا المورد، يعنى مع وجود احتمال الخلاف بين قول العالم وقول الأعم أن سيره العقلاء تامه في هذا المورد حيث يرجعون إلى العالم أيضاً وهذه السيره لم يرد الردع عنها. ومن الواضح أن هذا الكلام في التنقيح يخالف ما تقدّم آنفاً.

الثالث: (الدليل الثالث على جواز العمل بقول العالم مع وجود احتمال الخلاف مع قول الأعم) السيره العقلانيه الجاريه على الرجوع إلى غير الأعم في جميع الحرف والصنائع عند عدم العلم بمخالفته لمن هو أعلم منه لعدم التزامهم بالرجوع إلى الأعم مطلقاً حتى لا يبقى غير الأعم عاطلاً، وهذا أمر نشاهده في مراجعاتهم إلى الأطباء والمهندسين وغيرهم من أرباب العلوم والفنون وحيث

لم يردع عنها في الشريعه المقدسه فنستكشف أنها ممضاه عند الشارع. نعم عند العلم بالمخالفه لا بد من الرجوع إلى الأعم كما مرّ هذا كله في وجوب تقليد

الأعلم.

والمتحصل أنه لا- دليل على وجوب تقليد الأعم في هذه الصوره أى في صوره احتمال الخلاف بين قول العالم وقول الأعم، وإن كان ظاهر عبارته الماتن وجوب تقليد الأعم مطلقاً ولو في صوره عدم العلم بالمخالفه (1).

الغرض أنّ الوجوه المذكوره آنفاً في اشتراط الأعلّميه تقرر في الجمله

ص: ١٥٩

١- التنقيح، ج ١، ص ١٦٣ - ١٦٤.

وجوب تقليد الأَعلم إلاّ- أن يكون قول العالم مطابقاً للاحتياط، والاحتياط هنا لا يمنع من العمل بقول العالم عند التوافق، إذن فعمل المكلف يجب أن يكون مستنداً إمّا إلى العلم الواقعي حيث إنّ العلم حجّجه في المسأله، أو مستنداً إلى

الامتنال الواقعي والعمل بالاحتياط أو عمل المكلف المستند إلى الحجّجه، وفي مقام احتمال وجود الخلاف بين قول العالم والأعلم فالمتعين حجّجه قول الأَعلم بالوجوه المذكوره سابقاً، إلاّ بأن يكون قول العالم مطابقاً للاحتياط، نعم على

أساس قول صاحب التنقيح فإنّه في صورته احتمال الخلاف بين قول العالم والأَعلم لا يرى وجوب تقليد الأَعلم تعييناً.

وأما في صورته توافق قول العالم مع الأَعلم فلا- شك في جواز تقليد العالم مع وجود الأَعلم، وفي هذه الصوره لا يكون لقول الأَعلم أثر خاصّ لأنّه متفق مع قول العالم، أو يقال بأن قول العالم بنفسه حجّجه تخيريّه وكما أنّه في مورد

التوافق يكون قول الأَعلم حجّجه فبمقتضى اطلاق أدله حجّجه الفتوى في مورد توافق قول الأَعلم مع العالم، فإنّها تدلّ على حجّجه قول الأَعلم وحجّجه قول العالم على

السواء، أو يقال بأن قول العالم في مورد التوافق يعتبر مصداقاً لحجّجه قول الأَعلم. إذن في هذه الصوره أي في مورد التوافق بين فتوى العالم مع فتوى الأَعلم فإن قول العالم يكون حجّجه في عرض فتوى الأَعلم، لأنّه إمّا بحجّجه بنفسه ويكون مشمولاً لاطلاق أدله حجّجه الفتوى أو يكون مصداقاً لحجّجه قول الأَعلم.

لزوم الفحص:

بعد أن تبين أن تقليد الأَعلم في الجملة وفي مورد الاختلاف واجب، فهل يجب الفحص لتعيين الأَعلم أم لا؟ المسأله لها صور متعدده:

١ - إذا كان المكلف يعرف المجتهد الأَعلم فلا يجب عليه الفحص لأنّ الأَعلم معين ومعلوم.

٢ - إذا كان المكلف يعلم بأحدهما اجمالاً لا على التعيين، ففي هذه الصوره إذا أراد العمل بالاحتياط والجمع بين الفتويين فلا يجب عليه الفحص أيضاً، مثلاً كان أحدهما يفتى بوجوب اتمام الصلاه في مسافه أربعه فراسخ، والآخر

يفتى بوجوب القصر في هذه المسافه، وأراد المكلف العمل بالاحتياط في هذا المورد وأن يأتي بالصلاه قصراً وتاماً، فحينئذ لا يجب عليه الفحص، لأنّه لا مورد للتقليد في هذه الصوره بل العمل بالاحتياط.

٣ - إذا لم يعمل المكلف بالاحتياط وأراد تقليد الأَعلم فيجب عليه الفحص لأنّ اشتغال الذمّه بالتكليف الإلهي يقيني، فإذا أراد العمل بفتوى أحدهما بدون فحص فإنّ فراغ الذمّه لا يحصل له يقيناً لأنّه يحتمل أنّ المجتهد الآخر أعلم ممّن قلّده، إذن ففي هذا المورد يحتمل العقاب في تقليد أحدهما بدون فحص، ولذلك فبمقتضى العلم الإجمالي بالتكليف وبمقتضى دفع الضرر المحتمل والعقاب

المحتمل يجب عليه الفحص، ويمكن القول إنّ وجوب الفحص في هذا المورد ارشاد إلى عدم وقوع المكلف في معرض

المخالفة والعقاب، هذا أولاً.

وثانياً: سيره العقلاء الجارية على أساس لزوم الفحص في الموارد المهمة.

ص: ١٦٠

ثالثاً: الإجماع على لزوم الفحص بدليل وجوب تعلم الأحكام على كل مكلف.

رابعاً: دليل حجته الامارات وحجته الأصول العمليه والذي لا يواجه مانعاً ومعارضاً من الحجته، وهذه الجبهه يصير واضح بعد الفحص، وأما قبل الفحص فأدله حجته الفتوى والاماره قاصره عن شمولها للامارتين المتعارضتين ولمحتمل المعارضه.

وحينئذ إذا تمكن المكلف من تعيين الأعلم بالفحص فنعلم المطلوب، وإذا لم يتمكن من تعيينه وأمكنه الاحتياط فيجب عليه العمل بالاحتياط، لأن الأحكام الواقعيه منجزه على المكلف بمقتضى العلم الاجمالي، وطريق امتثالها تتحقق بالعمل بقول الأعلم، والمفروض أن قول الأعلم مردد بين المجتهدين فمع امكان الاحتياط يجب عليه العمل بالاحتياط بلحاظ دفع الضرر المحتمل والعلم الاجمالي بالتكليف، وفي هذه الصوره فإنّ الظن بأعلميه أحدهما واحتمال أعلميه أحدهما لا أثر لها، لأن أدله حجته الفتوى لا تشمل الفتويين المتعارضتين ولو محتمل المعارضه، فالاحتمال والظن في امثال الحكم الشرعى في مورد القطع بالامثال والتمكن من الاحتياط لا أثر له.

٤ - إذا لم يتمكن من الاحتياط وكان أحدهما يقول بوجوب الصلاه قصراً وأن إتمام الصلاه حرام، والآخر يقول بالعكس، ففي هذا المورد لا يمكن العمل بالاحتياط لأنه جمع بين الواجب والحرام وليس عمل بالاحتياط أو امثال التكليف الواقعي، فأحدهما يقيناً خلاف الواقع، فهنا يرجح عقلاً الظن بأعلميه أحدهما، فإذا لم يكن هناك ظن بأعلميه أحدهما فمقتضى القاعده التخيير بينهما.

هذا كله في صوره ما إذا كان المكلف يعلم بأن أحدهما أعلم اجمالاً أو تفصيلاً وكان هناك اختلاف في الفتوى فحينئذ يجب الفحص في بوجوه المذكوره آنفاً.

وأما إذا علم المكلف بوجود اختلاف في الفتوى بين المجتهدين، ولكن لم يكن يعلم بأعلميه أحدهما تفصيلاً أو اجمالاً، ففي هذا المورد يجب الفحص أيضاً بنفس

ذلك الملاك الذي كان يعلم بأعلميه أحدهما، لأن العلم الاجمالي بالتكليف يقتضى فراغ الذمه اليقيني، فإذا قلّد أحدهما بدون فحص فيحتمل أن يكون الآخر أعلم منه وهو الحجّه في الواقع على المقلد، ويكون قوله هو الحجّه لا قول ذلك الشخص الذي قلده بدون فحص، ومع وجود احتمال الخلاف فإنه لا يحصل للمقلد فراغ الذمه اليقيني، ولذلك يجب الفحص حتى يحصل على الاطمئنان بأن الآخر ليس أعلم ممن قلده، فإذا فحص ولكنه لم يتمكن من تشخيص الأعلم، أو لم يتمكن من الفحص، ففي هذه الصوره إذا كان يتمكن من الاحتياط فيجب عليه الاحتياط

والجمع بين القولين وإلا تخير.

وإذا كان أحدهما مظنون الأعلميه أو محتمل الأعلميه فإنه مرجح عقلاً لأن العمل بقول مظنون الأعلميه أو محتمل الأعلميه معذر

على كلّ حال تعييناً أو تخيراً.

إن قلت: في هذا المورد لا يوجد علم بأعلميه أحدهما، والظنّ بأعلميه أحدهما

ص: ١٦١

أو احتمال أعلمية أحدهما مجرى استصحاب عدم الأعلمية لأنّ هذا المجتهد قبل أن يصل إلى مرتبه الاجتهاد لم يكن بينهما أعلمية، وفعلاً وصل إلى مرحله الاجتهاد فنشك في الأعلمية فنستصحب عدم أعلمية كل واحد منهما على الآخر، وعندما لا يكون هناك مرجح لأحدهما على الآخر بالاستصحاب فمقتضى القاعده التخيير.

الجواب: إنّ هذين الاستصحابين لعدم أعلمية أحدهما على الآخر متعارضان بالدلاله الالتزاميه، فعندما تستصحب عدم أعلمية زيد، فإنّ المدلول الإلزامى لهذا الاستصحاب أعلمية عمرو، وبالعكس عندما تستصحب عدم أعلمية عمرو فإنّه يدلّ بالدلاله الالتزاميه على أعلمية زيد، وعندما يكون

هذان الاستصحابان لعدم الأعلمية متعارضين بالدلاله الالتزاميه فإنّ أدله حجّيه الاستصحاب وقوله لا تنقض اليقين بالشك، لا تشمل مورد تعارض الاستصحابات.

وعلى فرض جريان استصحاب عدم الأعلمية في المورد فإنّه لا يثبت التساوى حتّى يقال بالتخيير، وعلى فرض اثباته للتساوى فإنّه أصل مثبت وليس بحجّه، لأنّه

عندما يجرى هذان الاستصحابان لعدم الأعلمية فإنّ اللازم العقلى لذلك هو تساويهما في العلم وهذا من الأصل المثبت ولا يترتب عليه أثر شرعى. وعليه فإنّ استصحاب عدم الأعلمية في المقام مخدوش.

وأما إذا لم يكن لديه علم بالخلاف بينهما في الفتوى لا- تفصيلاً ولا اجماً ولم يكن يعرف أنهما مختلفان في العلم والفضل، ففي هذه الصوره لا- يجب عليه الفحص عن الأعلم، لأنّه في صوره الجهل وعدم العلم بالأعلمية، فإنّ تقليد الأعلم للجاهل غير واجب، وعندما لا- يكون تقليد الأعلم واجباً على الجاهل فلا يلزم الفحص، وفي هذه الصوره الأصل هو التخيير حيث إنّ اطلاق حجّيه الفتوى شامل لكلا القولين.

هذا تمام الكلام في مورد لزوم الفحص وعدم لزوم الفحص في مورد العلم بأعلمية أحدهما أو الظنّ بأعلمية أحدهما واحتماله.

التخيير في صوره تساوى المجتهدين في العلم:

إذا لم يتمكن المكلف من تشخيص أعلمية أحدهما وكان المجتهدان متساويين في العلم أو كان هناك احتمال أعلمية أحدهما على الآخر، فما هي وظيفه المقلد؟

الجواب: في هذه الصوره فإنّ المقلد تاره لا يعلم باختلافهما في الفتوى.

وتاره أخرى يعلم باختلافهما في المسائل التي يتلى بها المقلد.

وفي الصوره الأولى فالمكلف مخير في الأخذ بفتوى أحدهما، لأنّه عندما يكون تقليد غير الأعلم في المسائل غير الخلافيه جائزاً مع وجود الأعلم، ففي صوره عدم تعيين أعلمية أحدهما أى في صوره المساواه بطريق أولى يكون تقليد أى منهما جائزاً وتكون فتوى كل منهما مشموله لاطلاق أدله حجّيه الفتوى والمكلف

مخير بين أن يقلد هذا أو ذاك، لأنّ الواقع منجّز بمقتضى العلم الاجمالي بالتكليف أو بمقتضى أدله اقيموا الصلاه وآتوا الزكاه، ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا، أو بمقتضى احتمال التكليف، وتنجز الحكم

الواقعي على المقلد لا يستند إلى فتوى المجتهد، وحيثُ في مقام الامتثال يكون العمل بفتوى أى من المجتهدين المتساويين حجّه بمقتضى اطلاق أدله حجّيه

الفتوى وتكون هذه الفتوى طريق إلى الواقع، ففي صورته اصابته للواقع فإنّها تنجز الواقع، وفي صورته مخالفتها للواقع فإنّها تكون معذره للمكلّف عند المولى، ولذا فإنّ المكلّف في هذه الصوره مخير بالعمل بفتوى أى منهما ويكون عمله عملاً بالحجّه عند المولى.

النتيجه: في صورته أن يكون المجتهدان متساويين في الفضل والعلم فإن قول أى منهما حجّه بمقتضى شمول أدله اعتبار الفتوى ولا يوجد مانع أو مرجح لأحدهما

على الآخر، ففي مقام الامتثال يكون المقلد مخيرا في الأخذ بفتوى أى منهما.

أمّا في الصوره الثانيه بأن يعلم المكلّف باختلاف فتوى المجتهدين المتساويين في المسائل المبتلى بها ففي هذه الصوره ذهب الأصحاب أيضاً إلى التخيير وذلك لوجوه :

١ - شمول اطلاقات أدله حجّيه الفتوى لكلا الفتويين.

٢ - إن سيره العقلاء في المقام جاريه على التخيير بينهما، لأنّ كلّ واحد منهما من أهل الخبره والعلم، بل يمكن القول أنّ سيره المتشرعه تقرر اعتبار كلا الفتويين أيضاً.

٣ - الإجماع على التخيير.

ولكن في المقام فإنّ الحكم بالتخيير ثبوتاً واثباتاً محل تأمل.

الحكم بالتخيير ثبوتاً واثباتاً:

أمّا على مستوى الثبوت، فأولاً: إنّ جعل الحجّه تخيريّه بين أحد الفتويين في المقام بأن يكون إمّا هذا أو ذاك حجّه، هو محل تأمل، لأنّه من غير المعقول أن يلزم الإمام عليه السلام المكلّف بأنك إمّا عالم بالحرمة أو عالم بعدم

الحرمة، وإمّا عالم بالوجوب أو عالم بالحرمة، لأنّ ذلك يستلزم الجمع بين المتنافيين ويستلزم الاجمال والابهام في مقام الجعل والثبوت وهو محال، لأنّ جعل واعتبار المولى في مرتبه الثبوت اما مطلق أو مقيد، وأمّا وجوب أو حرمة.

إذن فالاهمال في مقام الثبوت غير معقول.

وأما إذا كان جعل الحجّج التخييريّه بعنوان أحدها فإنّ مثل هذا الجعل التخييريّ للحجّج يستلزم التناقض أيضاً، لأنّ المولى يعتبر لزوم الحرمة في فتوى زيد، ولازمه عدم وجوب الحكم في تلك المسأله، ومن جهه أخرى يجعل اعتبار الوجوب لفتوى عمرو، ولازمه عدم الحرمة في تلك المسأله. وحينئذٍ يقع تعارض في المدلول الالتزامي، أي أنّ هذين الفتويين متناقضتان في الدلاله الالتزاميه

ولا يمكن أن يلتزم المكلف بالواجب

ص: ١٦٣

وبعدم الواجب فى مسأله واحده، أو الالتزام بالحرمة وعدم الحرمة كذلك، ولذلك فإن هذه الكيفيه من جعل الحجّه التخيريّه بعنوان أحدهما محل تأمل أيضاً.

ثانياً: عدم امكان الامتثال فى المقام فلا يستطيع المكلف الإتيان بتكليفين متناقضين فى آن واحد.

ثالثاً: إذا كان جعل الحجّه تخيريّه بهذه الكيفيه بأن تكون فتوى زيد حجّه بشرط العمل بها وهكذا تكون فتوى عمرو حجّه بشرط أخذها والعمل بها فهذا المعنى وإن كان لا يستلزم محذوراً فى مقام الثبوت بأن يجعل المولى الحجّيّه لفتوى زيد بشرط الالتزام بها أو جعل الحجّيّه لفتوى عمرو بشرط الالتزام بها، لأنّ جعل الحجّيّه أمر اعتبارى وليس فيه محذور عقلى، ولكن فى مقام الاثبات فإنّه لادليل على إثبات مثل هذا الجعل التخيريّ ثبوتاً، مضافاً إلى أن جعل الحجّه تخيريّه ثبوتاً بالكيفيات الثلاثه المتصوره محل تأمل، وفى المقام فإنّ إثبات شمول المورد لأدله حجّيّه الفتوى مشكل.

وكيف كان فعلى فرض امكان جعل الحجّه تخيريّه ثبوتاً، ولكن فى المقام فإنّ أدله حجّيّه الفتوى قاصره فى شمولها واثباتها، لأنّ آيه النفر والروايات الأخرى التى تقرر بأن كلّ فقيه منذر فإنّ فتواه حجّه على التعيين لا تبين أن هذا حجّه أو ذاك بشرط الالتزام والعمل بها على سبيل التخير، فمثل هذا المعنى لا يستفاد من أدله حجّيّه الفتوى.

أمّا ما استدل به فى مقام اثبات شمول أدله حجّيّه الفتوى لاعتبار الحجّه التخيريّه بالأوجه الثلاثه المتقدّمه، فالوجه الأوّل : اطلاق أدله الفتوى.

الجواب: إنّ أدله اعتبار الفتوى لا- تشمل الفتويين المتناقضتين، لأنّ شمول أحدهما على التعيين ترجيح بلا مرجح، وشمول أحدهما لا بعينه ليس له وجود خارجى، وشمول كليهما يفضى للجمع بين النقيضين وهو محال، وعليه فإنّ مقتضى أدله حجّيّه الفتوى فى المقام سقوطها عن الاعتبار.

مضافاً إلى أنّ الوارد فى الروايه أنّ الراوى يسأل من الإمام فى مورد تعارض الحكّمين وما هى الوظيفه للمكلف؟ فيقول الإمام عليه السلام: إنّك فى وسع حتّى تلقى إمامك، وهذا يدلّ على التوقف إلى أن يتمكن المكلف من ملاقاه الإمام عليه السلام، والسوءال منه ومعرفه الوظيفه الشرعيّه.

وأما سيره العقلاء فلا تدلّ على الحجّه التخيريّه، لأنّه:

أولاً: إنّ سيره العقلاء فى مورد الاختلاف بين العالمين هى التوقف لا التخير.

ثانياً: إنّ سيره العقلاء إنّما تكون معتبره فيما إذا كانت كاشفه عن إمضاء الإمام المعصوم، وفى مورد تعارض الفتويين لا يوجد مثل هذا الإمضاء الشرعى للسيره، لأنّ الإمام لا يوجب التعبد بالمتناقضين.

ثالثاً: فى مورد الروايات المتعارضه هناك بحث بأنّ مقتضى القاعده هل هو الترجيح أو التخير؟ فإذا لم يكن هناك مرجح فمقتضى القاعده فى الروايات

المتعارضه هو التساقت لا التخيير.

قد يقال : إذا لم تكن سيره العقلاء جاريه فى المقام فإن سيره المشرعه جاريه على التخيير.

الجواب : إن سيره المشرعه إنما تكون حجّه فيما إذا كانت مستوحاه من الإمام نفسه لا من الفقهاء والأصحاب، فإنّ الفقيه الذى يستنبط الحكم الشرعى لمسأله معينه ويقول لمقلديه بأن سيره المشرعه فى هذا المورد قائمه

على التخيير مع العلم أن هذه السيره ليست مستوحاه من الشارع نفسه فليس لها اعتبار، وعليه فإنّ سيره المشرعه فى المقام أمر مستحدث ولم تكن فى عصر الشارع ومثل هذه السيره المتأخره عن عصر الشارع ليس لها اعتبار.

أما الإجماع المدعى على التخيير فغير تام، لأنه :

أولاً : إنّ هذا الإجماع منقول وهو غير حجّه.

ثانياً : إنّ الإجماع إنما يكون حجّه إذا كان كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام ، وأما الإجماع الذى نقله الفقهاء فهو اجماع مدركى وغير كاشف عن قول المعصوم.

النتيجه : إن مقتضى القاعده فى المقام بعد تساقت أدله حجّيه الفتوى لوجود التعارض بينها، هو الاحتياط فى حال عدم وجود المانع الشرعى للاحتياط كالعسر والحرج، أو المانع العقلى كدوران الأمر بين محذورين، لأنّ مقتضى العلم الاجمالى بالتكليف هو الاحتياط، وحينئذٍ فإنّ أدله حجّيه الفتوى ساقطه عن الاعتبار تعييناً وتخييراً، ويصل الأمر إلى الاحتياط إلاّ أن يكون هنا مانع عقلى وشرعى، فإن كان هناك مانع من الاحتياط شرعاً وعقلاً فيكفى الامتثال الاحتمالى والتخيير، وفى هذه الصوره يكون التخيير عقلياً، لأنه لا يمكن فى المقام الامتثال التنجيزى والمكلف عاجز عن الامتثال التنجيزى، وحينئذٍ فالعقل يتنزل عن وجوب الإمتثال التنجيزى إلى الامتثال الاحتمالى، والامتثال

الاحتمالى يتحقق بالتخيير والأخذ بأحد الفتويين.

الأورعيه:

مسأله : إذا كان المجتهدان متساويين فى العلم أو مختلفين فى العلم ولكنهما متفقين فى الفتوى، وأحدهما أورع وأعدل من الآخر، فهل يعتبر ذلك من المرجحات

فى التقليد أم لا ؟

والبحث فى هذا الموضوع يقع فى جهتين : فتاره يكون المجتهدان مختلفين فى العلم، وأحدهما أعلم من الآخر ولكنهما غير مختلفين فى الفتوى، أو كانا مختلفين فى الفتوى إلاّ أنّ المكلف لا يعلم بذلك.

فهنا مقتضى اطلاق أدله حجّيه الفتوى أنّ فتوى كلّ منهما حجّه وحينئذٍ يجوز تقليد أى منهما، فإذا كان أحدهما أورع من الآخر

فذلك ليس بمرجح سواءً كانت أورعيه

ص: ١٦٥

أحدهما على مستوى العمل من حيث اجتنابه عن الشبهات، أو الأورعيه فى مقام الاستنباط والنظر بمعنى أن أحدهما فى مقام استنباط الحكم الشرعى يتحرك بشكل

أدق ويحقق ويفحص فى المسأله أكثر من الآخر، أو تكون الأورعيه فى مقام الفتوى بأن يكون أحدهما يحتاط فى المسائل الخلافيه ولا يصدر فتوى فى تلك المسائل والآخر لا يحتاط بل يصدر فتواه.

على أيه حال أن الأورعيه فى تمام الجهات لا توجب ترجيح فتوى المجتهد الأورع بالنسبه للمجتهد الآخر، لأنه بعد شمول أدله حجتيه الفتوى لفتوى كل واحد منهما فلا وجه لترجيح فتوى الأورع، لأن دليل حجتيه الفتوى إما أن يكون عباره عن الأدله اللفظيه من الآيات والروايات فهو مطلق ولا وجه لتقييده بالأورع، وأما أن يكون الدليل هو سيره العقلاء، فالملاك فى هذه السيره هو رجوع الجاهل إلى العالم والخبير، والعلاء فى هذه الموارد لا يقدمون أحد الخبرين على الآخر بمجرد أنه أورع، لأن ملاك العمل عند العقلاء هو خبرويه والاطلاع على المسائل وهذا الملاك متوفر فى

كل واحد من العالمين والخبرين، وهذه السيره لم يرد الردع عنها من قبل الشارع.

النتيجه: لا وجه لترجيح الأورع بالنسبه لغير الأورع فى مسأله التقليد.

إن قلت: إن مقبوله عمر بن حنظله تدل على لزوم ترجيح قول العالم الأورع حيث يقول الإمام فيها: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما.

الجواب: أولاً: إن هذه الروايه ضعيفه سنداً وغير قابله للاستدلال.

ثانياً: على فرض القول بجبران سندها بالشهره على المبنى، فإن مورد الروايه هو ما إذا كان هناك علم بالمخالفه بين الحكمين القضائيين والتعارض بينهما،

وهذا لا يرتبط بما نحن فيه وهو مورد العلم بالمخالفه بين الفتويين.

ثالثاً: إن مورد الروايه فى باب القضاء حيث يرجح حكم أعدلهما وافقههما ولادليل على أن الأعدل والأورع مرجح فى باب الفتوى لأن باب القضاء وباب الإفتاء ملاكاً وحكماً يختلفان.

أمّا ملاك فى الحكم فى باب القضاء فهو فصل الخصومه ولذلك لا يجوز الاحتياط بحيث يتوقف القاضى عن اصدار الحكم لأن الاحتياط يستلزم استمرار الخصومه والنزاع وهذا مخالف للحكمه من القضاء.

والملاك فى باب الإفتاء هو الاستنباط والإخبار عن الحكم الإلهى المستدل للحجّه لا فصل الخصومه، ولذلك يجوز الاحتياط فى مورد الإفتاء والتقليد.

ومن حيث الحكم فإن القضاء فيه إنشاء للحكم وإلزام الحاكم للمقضى عليه، خلافاً للإفتاء الذى هو عباره عن إخبار عن الحكم

الإلهى لا إلهام للمستفتى، إذن لا توجد ملازمه شرعيه ولا ملازمه عقليه ولا ملازمه عرفيه بين باب

ص: ١٦٦

القضاء وباب الإفتاء، وإسراء حكم القضاء إلى باب الإفتاء قياس باطل.

النتيجة: إنَّ الأورعيه فى باب الإفتاء لا- تعتبر مرجحاً، لأنَّه لا دليل على ترجيح الأورعيه، ومن الجواب فى مورد روايه المقبوله يتبين الجواب عن سائر الروايات فى باب القضاء التى تدلُّ على ترجيح قضاء الأورع، فقياس الفتوى على

القضاء قياس مع الفارق.

ثانياً: إنَّ الإجماع قام على عدم أرجحيه الأورعيه لا فى باب نقل الروايات ولا فى باب الإفتاء.

ثالثاً: فى باب الإفتاء فالأعلميه بدورها لا- توجب الرجحان، وفى صورته عدم العلم باختلاف العالم والأعلم فإنَّ ملاك حجته الفتوى موجود فى كليهما وهو العلم، فكيف تكون الأورعيه موجهه للترجيح؟

هذا تمام الكلام فى صورته اختلاف المجتهدين فى العلم.

وأما فى صورته أن يكون المجتهدان متساويين فى العلم، فهل أنَّ الأورعيه توجب الرجحان أم لا؟ فيه خلاف، ويمكن تصوير المسأله على ثلاثه أنحاء:

١ - تارة يكون كلا المجتهدين متساويين ومتوافقين فى الفتوى، يعنى أن كل واحد منهما يساوى ويمائل الآخر من حيث العلم والفضل ولا يوجد بينهما اختلاف

فى الفتوى فى مسأله معينه، وفى هذه الصوره فإنَّ مقتضى القاعده عدم ترجيح الأورع، لأنَّ مقتضى اطلاق أدله حجته الفتوى شامل لكليهما ودليل جواز التقليد لا يعين أحدهما.

٢ - وتارة أخرى يكون للمكلف علم باختلافهما فى الفتوى بالرغم من تساويهما فى العلم والفضل، وفى هذه الصوره هل تكون الأورعيه مرجحاً أم لا؟ فى هذه الصوره ذكرت وجوه لتقديم وترجيح فتوى الأورع:

١ - ادعاء الإجماع على ترجيح فتوى الأورع.

الجواب: إنَّ هذا الإجماع مخدوش سواءً بلحاظ الكبرى لأنه إجماع منقول وغير حجته، أو بلحاظ الصغرى فإنَّ اعتبار الأورعيه غير تام لأنَّ قدماء الأصحاب لم يطرحوا مسأله الأورعيه، والمتأخرون هم الذين تعرضوا لهذه المسأله ولذلك فإنَّ شمول الإجماع فى المقام مشكل. إذن فهذا الإجماع ليس له وجه لا من حيث الكبرى ولا من حيث الصغرى.

٢ - واستدلَّ لترجيح فتوى الأورع بمشهوره ومقبوله عمر بن حنظله فى صورته تساوى المجتهدين فى العلم، إلاَّ إنَّ الإشكالات السنديه والدلالتيه المذكوره سابقاً وارده على هذه المقبوله فى هذا المورد، فمن جهة الدلاله فإنَّ المقبوله إنما تكون معتبره ويكون الاستدلال بها له وجه فيما إذا كانت هناك ملازمه بين باب القضاء وباب الإفتاء، والحال أنَّه لا ملازمه بينهما لا ملاكاً ولا حكماً. إذن فهذه الصوره أيضاً لا تعتبر وجهاً لترجيح الأورع.

مضافاً إلى ذلك في صورته تعارض قول الأعمش مع قول العالم فقول الأعمش مقدم ولو كان العالم أورع، وهذه قرينه على أن الأورع لا تستوجب الرجحان في الفتوى.

ص: ١٦٧

٣ - دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية، فمقتضى الأصل تعيين قول

الأورع لأن فتوى الأورع إما أن تكون عدلاً لحجته غير

الأورع أو متعينه الحجية. وعليه فالعمل بفتوى الأورع يستوجب فراغ الذمه اليقيني، أمّا العمل بغير الأورع فإن فراغ الذمه فيه مشكوك، فمقتضى قاعده اشتغال الذمه اليقيني، فراغ الذمه اليقيني.

ولقائل أن يقول بالتفصيل إن اختلاف المجتهدين تارة يكون في ملاك حجته الفتوى، وتارة أخرى في شرائط حجته الفتوى، فإذا كان اختلافهما في ملاك الحجية فأصالة التعيين حاكمه ومرجحه، ولكن إذا كان اختلافهما في شرائط الحجية فلا وجه لأصالة التعيين.

مثلاً، إذا قال المجتهد بالاحتياط في مورد الطعام المشتبه وعمل بقوله: قف عند الشبهة، وأمّا المجتهد الآخر فأجرى البراءة في هذا المورد استناداً إلى قوله: كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام، فهنا يكون الاختلاف بينهما في

شرائط الاستنباط وعليه لا وجه لأصالة التعيين، وحينئذٍ فإذا كانت الأورعية من شرائط استنباط المجتهد ففي هذا المورد لا مجال للتمسك بأصالة التعيين.

ولكن يمكن القول أن الأورعية ليست من شرائط حجته الفتوى بحيث أنه لو لم يكن المجتهد أورعاً فإنه فتواه ليست بحجته. إذن فهذا التفصيل ليس له وجه.

والتحقيق في مسأله الأورعية للمجتهد يتم من جهتين: فتارة تكون الأورعية موءثره في استنباط الحكم الواقعي، وتارة أخرى لا تكون موءثره في استنباط الحكم الواقعي، مثلاً الشخص الذي يصلى صلاه الليل أو يعيش في العزله أو لا يتناول الطعام المشتبه، فمثل هذه الأورعية العمليه لا توءثر في طريق استنباط الحكم الواقعي.

وتارة تكون الأورعية على مستوى النظر حيث إن المجتهد يدقق في مورد استنباط الحكم الشرعي ويحقق في أدله الأحكام وفي تطبيق القواعد الأصوليه على فروعها الشرعيه، ففي هذه الصورة تكون الأورعية ذات

اثر في طريق الحكم الواقعي، مثلاً يرى أحد المجتهدين أن ظاهر الروايات يقرر الحكم الفلاني ويقنع بذلك ويصدر فتواه طبقاً لظاهر الروايات، ولكن المجتهد الآخر لا يقنع بذلك بمجرد مطالعته للروايات بل يفكر ويتدبر ويبحث عن وجود

روايه معارضه أو عدم وجودها، وهل أن هذه الفتوى مخالفه للمشهور أم لا؟

وحينئذٍ يستنبط الحكم الشرعي ويصدر فتواه باطمئنان قوي. إذن فتتبع هذا المتورع في مقام الاستنباط له أثر في أقربيه الفتوى إلى الواقع.

ولكن مع ذلك الأورعية الموءثره في أقربيه الفتوى إلى الواقع لا يمكن القول بأنها مرجح من المرجحات، لأنه سبق وأن قلنا إن

الأورعيه والأقريبه للواقع لا تستوجب ترجيح الروايه ولا ترجيح الفتوى.

ثانياً: لا يوجد دليل على ترجيح الأورعيه في مقام الفتوى أو في مقام نقل الروايه.

ص: ١٦٨

ثالثاً: الإجماع قام على عدم الترجيح بالأورعيه، بحيث يشترط الفقهاء مضافاً إلى العدالة في مورد افتاء المجتهد، الأورعيه، غايه الأمر أن هذا الإجماع غير حجّه، وعلى فرض تماميه الإجماع فإنّه له وجه في صوره اختلاف الفتويين لا في مورد اتحادهما وتوافقهما.

النتيجه: في مورد اختلاف وتعارض الفتويين فإن مقتضى القاعده التساقط وأدله حجّيه الفتوى لا تشمل الفتويين المتعارضتين، وعليه ففي المقام لا توجد حجّه

حتى يمكن القول بالترجيح على أساس الأورعيه. ففي هذه الصوره فإنّ وظيفه المكلف العمل بالاحتياط لأن مقتضى العلم الاجمالي بالتكليف هو تنجيز الواقع

على المكلف، والاحتياط إلا أن يكون هناك مانع شرعي كالعسر والحرج أو مانع عقلي كدوران الأمر بين

المحذورين فلا سبيل إلى الاحتياط، وإلا فمع وجود المانع الشرعي والعقلي للاحتياط يكفي الامتثال الاحتمالي.

والمكلف والمقلد مخير عقلاً- بين اختيار فتوى أحدهما والعمل به حيث يتحقق بذلك الامتثال الاجمالي سواء عمل بفتوى الأورع أو عمل بفتوى غير الأورع.

إذن ففي جميع هذه الصور للمسأله لا يوجد دليل على ترجيح قول الأورع.

قال الله عزّوجلّ

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (١)

الفصل الخامس عشر

إشاره

اشتراط العدالة والإيمان والرجوليه والعقل والبلوغ وطهاره المولد والاجتهاد المطلق في تنفيذ الفتوى والرأى

ص: ١٦٩

لا شك أن الإسلام يعتبر العدالة صفة ضرورية ينبغي أن تتوفر في المتصدى لبعض المقامات والمناصب المهمة من قبيل: مقام المرجعية، باب الشهادة، القضاء، الطلاق، إمام الجمعة والجماعة وأمثال ذلك.

ومن جملة الموارد التي ذكر فيها اعتبار العدالة، مقام الاجتهاد وأنه يجب أن يكون المجتهد عادلاً، فلا يعقل أن يكون المتصدى لمقام الاجتهاد والإفتاء والمتصدى للنيابة عن الإمام المعصوم عليه السلام غير عادل، فيجب توفر

السنخية في النيابة عن الإمام والتصدى للولاية والشريعة وإلا فإن المجتهد غير العادل ينزل بنفسه عن هذا المقام ولا يترتب على حكمه وفتواه أثر شرعي، لأن الإنسان العاصي والفاسق معتد على حرم الله، والشخص المعتدى على حرم الله فإنه ظالم كما ورد في صريح المحكمات القرآنية، والإنسان الظالم ليست له القابلية واللياقة للتصدى لمقام نيابة الإمام المعصوم عليه السلام:

«وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (١).

«وَلَا تَزْكُوتُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (٢).

إنما الكلام في تعريف العدالة، فقد ذكر للعدالة تعاريف متعددة:

١ - إن العدالة ملكة نفسانية تدفع بالإنسان في طريق امتثال الأوامر الإلهية والإتيان بالواجبات وترك المحرمات، فكل من سار في خط الشريعة وأتى بالواجبات وترك المحرمات فهو بحسب ظاهر الشرع عادل.

٢ - العدالة عبارة عن أن الإنسان يأتي بالواجبات ويترك المحرمات في الخارج، وعلى هذا الأساس فإن تعريف العدالة عبارة عن عمل خارجي ناشئ من تلك الصفة

النفسانية التي تحث الإنسان على سلوك هذا الطريق، فنسب العمل لتلك الصفة النفسانية هي نسبة المقتضى والمقتضى.

ويمكن القول أن كلا التعريفين يرجعان إلى شيء واحد، لأن الملكة النفسانية الباعثة على الطاعة والامتثال بما هي هي لا توجد العدالة في واقع الإنسان، بل إن الملكة النفسانية المقترنة بالعمل وإتيان الواجبات وترك المحرمات هي التي تحقق العدالة في واقع الإنسان، وبسبب الأعمال العادلة التي تصدر من الإنسان يتصف هذا الشخص بالعدالة، فالعدالة عبارة عن العمل الخارجي الناشئ

من تلك الملكة النفسانية التي تدفع الإنسان إلى السير في خط الطاعة

١- سورة البقرة: الآية ٢٢٩.

٢- سورة هود: الآية ١١٣.

والعبودية لله تعالى.

٣ - العدالة عبارته عن الإسلام وعدم ظهور الفسق في الخارج، وعليه فإن أكثر المسلمين عدول لأنه لا يظهر منهم فسق في الخارج ولذلك فإن مثل هذا المسلم الذي لا تظهر عليه معالم الفسق والمعصية يعتبر عادلاً.

٤ - العدالة عبارته عن حسن الظاهر، وعليه لا يمكن الحكم بعدالة أكثر المسلمين، لأن العدالة في هذه الصورة تتوقف معرفتها على إحراز حسن الظاهر، وإحراز حسن الظاهر متوقف على معاشرته هذا الإنسان المسلم بحيث تؤدي هذه المعاشره إلى معرفته أن هذا الشخص متشرع ومتدين وعامل بأحكام الشرع أم لا.

٥ - العدالة في اللغة بمعنى الاستقامه وعدم الاعوجاج وعدم الانحراف سواء كانت الاستقامه والاعتدال في الأمور المحسوسه التكوينيّه أم في الأمور المعنويّه وغير المحسوسه، مثلاً نقول : هذا الجدار عدل، يعنى مستقيم وليس له عوج، وهذه العصا عدل، يعنى ليست منحنيه، كما قال الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام عن العدل التكويني للأرض والسماء : وبالعدل قامت السماوات والأرض.

والاستقامه والاعتدال يمكن أن تكون في الأمور الاعتقاديّه والأخلاقيّه، فالشخص المستقيم والمعتدل في عقيدته يقال عنه : هذا عدل في عقيدته وأخلاقه، أى أنّ عقيدته سليمة ومستقيمه، أو أن فهمه وعقله مستقيم وليس بمعوج أو مشوش، بمعنى أنّه لا افراط ولا تفريط فيه.

وأحياناً ينسب العدل إلى الذات، فنقول : زيد عادل، عمرو عادل و...، أى أنّه مستقيم ومعتدل في أداء تكاليفه وأعماله الشرعيّه والإلهيّه والشارع يراه سائراً في الطريق المستقيم وفي جاده الشرعيّه، فهو شرعاً عادل وغير منحرف عن طريق الشرعيّه، أو أنّه ليس بعادل يعنى أنّه لم يسلك الطريق المستقيم في جاده الشرعيّه.

بالإمكان القول إنّ التعريف الخامس من هذه التعاريف الخمسه المذكوره للعداله هو المطلوب، لأنّ العدالة ليست لها حقيقه شرعيّه أو حقيقه متشرعه مسلم بها،

إنّما هي بمعناها اللغوي عبارته عن الاستقامه وعدم الاعوجاج وعدم الانحراف عن جاده الشرعيّه، غايه الأمر أن موارد استعمالات العدالة مختلفه ومتعدده.

فالشخص العادل هو المستقيم في مسار الشرعيّه اعتقاداً وعملاً، وباقي التعاريف سواء كان اتيان الواجبات وترك المحرمات أو حسن الظاهر الناشئ من الملكه

النفسانيّه أو غير الناشئ من الملكه النفسانيّه فكلاً محلّ تأمل لأنه من الممكن أن يصدر من الإنسان العمل الخارجي أو يترك العمل في الخارج بلحاظ وجود مقتضى أو بلحاظ وجود مانع، ولذلك فالشخص الذي لا يجد في نفسه مقتضى للمعصيه فإنّه يترك المعصيه ولا يمكن القول أن مثل هذا الشخص عادل لأنه تارك للمحرمات، لأنّ ترك المعصيه كان بسبب عدم وجود المقتضى وليس بسبب توفر ملكه العدالة في نفسه.

إذن فمعنى العدالة عبارته عن الاستقامة في جاده الشريعة، فكل إنسان مستقيم وثابت اعتقاداً وعملاً في جاده الشريعة بدافع الخوف من الله أو بداعي الثواب

الإلهي فهو عادل، وذلك مشروط بشرطين :

أولاً: أن يكون ثابت القدم في مساره وحركته في جاده الشريعة لا أنه أحياناً يكون مستقيماً وأخرى منحرفاً، مثلاً أحياناً يصوم شهر رمضان المبارك ويتحرك في

الإتيان بالطاعات وترك المحرمات في هذا الشهر ولكنه في غير شهر رمضان لا يكون كذلك ولا يتحرك في خط الشريعة، فمثل هذا الشخص الذي يعيش الاهتزاز في حركته ومسيرته لا يسمى عادلاً.

ثانياً: إذا اتفق أن انحرف عن جاده الحق وارتكب معصية بدافع من الأهواء النفسانية وأدى ذلك إلى تلوين صفه العدالة في نفسه فإنه يسارع إلى التوبة والعودة إلى جاده العدل والشريعة كما قال القرآن الكريم عن المتقين: «إِذَا مَسَّهُمْ طَأْفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا» (١). وللمزيد من التفصيل في هذا الموضوع راجع كتاب التنقيح (٢).

على أية حال فمعنى العدالة عبارته عن حركة الإنسان في جاده الشريعة المستقيمة، ومن الأدلة على أن كل من يسير في الخط المستقيم للشريعة اعتقاداً وعملاً- ولو لم يكن عمله هذا ناشئاً من ملكه نفسانيه فهو عادل: أولاً: أن ذلك هو مقتضى اطلاقات الأدلة التي تعتبر العدالة شرطاً في مورد المجتهد، وفي مورد الشاهد، وفي مورد إمام الجمعه والجماعه، لأننا نشك في أن صفه العادل هل

يعتبر بها مضافاً إلى الاستقامه العمليه في جاده الشرع، قيود وخصوصيات زائده على ذلك أم لا، فتمسك باطلاق الأدله لحذف اعتبار الأمر الزائد.

ثانياً: الروايات التي تدل على أن الشرط في إمام الجماعه، الثقة في الدين، وهي: أبو علي بن رشد قال قلت لأبي جعفر عليه السلام ان مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً فقال عليه السلام: «لا تصل خلف من لا تثق بدينه» (٣).

النتيجه: إن العدالة شرط في إمام الجماعه بأن يكون إمام الجماعه موثق في دينه، والثوق والأمانه في الدين لا تحصل إلا أن يكون الإنسان سائراً في الجاده المستقيمه للشريعة سواء حصل الوثوق في دينه من ملكه العدالة أو من غير ملكه العدالة وذلك بالعمل الخارجي والسير في خط الشريعة.

ثالثاً: يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن أبي عبدالله عليه السلام قال

ص: ١٧٢

١- سورة الأعراف: الآية ٢٠١.

٢- التنقيح: ج ١، ص ٢٥٠ - ٢٧٠.

سألته عن البيّنه إذا اقيمت على الحقّ أيحل للقاضي أن يقضى بقول البيّنه فقال عليه السلام: «خمسه أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم:

الولايات، المناكح، الذبائح، والشهادات، والأنساب، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً، جازت شهادته، ولا يُسأل عن باطنه» (1)

رابعاً: صحّحه عبدالله بن أبي يعفور، محمّد بن علي بن الحسين باسناده عن عبدالله بن أبي يعفور قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام بم تُعرف عداله الرجل بين المسلمين حتّى تُكمل شهادته لهم وعليهم، فقال عليه السلام: «أن

تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويُعرف باجتنب الكبائر التي أوعده الله عليه النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك، والدلاله على ذلك كلّه أن يكون ساتر الجميع عيوبه، حتّى يُحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه...» (2).

فالعدل إذن هو الشخص الذي يتوفر فيه الستر والعفاف وترك المعاصي والذنوب الكبيره والصغيره، ولكن ينبغي الاكتفاء بظاهر الستر والعفاف ولا ينبغي التحقيق في عدم ارتكاب المعاصي الأخرى، بأن يدقق الشخص في سلوكياته لأجل العثور على عيوبه، (والدلاله على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتّى يُحرم على المسلمين ما وراء ذلك من أعرثاته) فلا يجوز للمسلمين أن يدققوا في

أعمال الشخص الظاهر الصلاح للعثور على عيوبه (ويجب عليهم تركه) فعندما يكون الإنسان ظاهر الصلاح فحاله الستر والعفاف وعدم ارتكاب المعاصي، وعلى المسلمين أن يعتقدوا بعدالته وطهارته (وإظهار عدالته في الناس ويكون منه التعهد للصلوات الخمس).

وهكذا يجب أن يعتبر المسلمون هذا الشخص عادلاً إذا تعاهد صلواته اليوميه وواظب عليها (إذا واطب عليهن وحفظ مواعيتهن) وذلك بحضور صلاه الجماعه مع المسلمين (وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علّه ومرض) فمثل هذا الشخص يعتبر عادلاً في الموازين الشرعيه (فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمسه... فإذا سئل عنه في قبيله ومحلته، قالوا: ما رأيانته إلا خيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلاه، فإن ذلك يجيز شهادته) لأنّ (الصلاه ستر وكفاره للذنوب وليس يمكن للشهادة على الرجل بأنّه يصلّى إذا كان لا يحضر مصلاه) يعني أنّه إذا واطب على صلواته فإنّ صلواته

هذه تمنعه من ارتكاب المعاصي والذنوب ولا يمكن للشخص أن يشهد للناس ويصلّى ولكنه لا يحضر مكان مصلاه في وقت الصلاه ولا يتعاهد صلاه الجماعه.

وبعد أن بيّن الإمام عليه السلام فلسفه الحضور في صلاه الجماعه قال: «وإنما جعلت الجماعه والاجتماع إلى الصلاه، لكي يُعرف من يصلّى ممّن لا يصلّى، ومن يحفظ مواعيت الصلاه ممّن يضيع» (3) وكما ورد في الروايات أن من يوءخر صلواته ويضيعها فإنّ الصلاه ستناديه بالنداء الملكوتي: (ضيعك الله كما ضيعتني) ويقول الإمام عليه السلام: «لولا ذلك لم يمكن لأحد أن يشهد على آخر

- ١- وسائل الشيعة : ج١٨، ص ٢٩٠، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح٣.
- ٢- وسائل الشيعة : ج١٨، ص ٢٨٨، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح١.
- ٣- وسائل الشيعة : ج١٨، ص ٢٨٨، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح١.

بصلاتهم، لأنَّ من لا يصلى لا صلاه له بين المسلمين، فإنَّ رسول الله همَّ بأن يحرق قوماً فى منازلهم لتركهم الحضور لجماعه المسلمين وقد كان فيهم من يصلى فى بيته، فلم يقبل منه ذلك»(١) وعندما لا تكون الصلاه منفرداً مقبوله عن المولى فكيف تقبل شهادته؟

«وعدالته بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عزّوجلّ ومن رسوله فيه الحرق فى جوف بيته فى النار وقد كان يقول : لا صلاه لمن لا يصلى فى المسجد مع المسلمين إلاّ من علّه»(٢).

إذن فمثل هذا الشخص المجرم هل يعقل أن تقبل شهادته أو أن يقال بأنّه عادل ؟

كلا أبداً، وقد كان يقول رسول الله عليه السلام : «لا صلاه لمن لا يصلى فى المسجد مع المسلمين إلاّ من علّه»(٣) وأما كيفية الاستدلال بهذه الروايه فى معرفه العداله فإنّه على نحوين، وسيأتى لاحقاً إن شاء الله.

ماهيه العداله والفسق:

يمكن القول : إنّ صحيحه ابن أبى يعفور عزّفت العداله بنحوين : تاره من خلال التعريف المنطقى وأخرى من خلال التعريف الأصولى واللغوى، فعندما سئل الإمام

عن كيفية معرفه عداله الرجل لقبول شهادته بين المسلمين، فقال الإمام عليه السلام : «أن تعرفه بالستر والعفاف» فعنوان الستر والعفاف حد منطقى

لتعريف العداله، نظير من يسئل عن الإنسان ما هو ؟ فيجيب : حيوان ناطق، وفى مقام العداله يسئل الإمام عليه السلام ما هى ؟ فيقول عليه السلام :

العداله، المشهور بالستر والعفاف، كما ذكر المرحوم الشيخ الأنصارى ذلك فى تعريف العداله وأنّ التعريف الوارد فى هذه الروايه للعداله بالستر والعفاف

أنّه تعريف منطقى بالحدّ والرسم(٤).

ص: ١٧٤

١- المصدر السابق.

٢- وسائل الشيعة : ج ١٨، ص ٢٨٨، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ١.

٣- المصدر السابق، ج ٥، ص ٣٧٧، الباب ٢ من أبواب صلاه الجماعه، ح ٨.

٤- التنقيح، ج ١، ص ٢٦٧.

النحو الثانى : أن يوءخذ عنوان الستر والعفاف فى تعريف العدالة من جهه أصوليه ولغويه، فالمعرف يعنى ما ينكشف به الشىء، لأنه سئل من الإمام عليه السلام : بما تعرف عداله الرجل ؟ يعنى : بمن ينكشف به العدالة، لا أنه

سئل عن حقيقه وماهيه العدالة وعن حدودها ورسومها، بمعنى أن تعريف العدالة بالحدّ والرسم المنطقيين هو خلاف المتفاهم العرفى والحقيقه العرفيه، إذن فسوءال الراوى من الإمام لمعرفه العدالة ظاهر فى ما ينكشف به عداله الإنسان ليتعرف عليها المسلمون ويعرفونه بأنه عادل ليقبلوا شهادته.

فالإمام عليه السلام يقول : تعرفه بالستر والعفاف، فمعرف العدالة هناشتهار الرجل بهاتين الحالتين الستر والعفاف، فالعداله تعرف بواسطه هاتين الحالتين، فلم يذكر الإمام تعريف العدالة بالبيان المنطقى وأنّ الستر والعفاف يمثلان ماهيه وحقيقه العدالة فى حدّها المنطقى، بل قال : إنّ حقيقه العدالة اشتهاار الرجل بالستر والعفاف، ومعنى العفاف أن تتوفر حاله فى الإنسان تمنعه من ارتكاب المعاصى الذنوب.

فالعفيف هو الشخص الذى لا- يرتكب المعاصى الذنوب فى الخارج، والستر يعنى تغطيه الشىء وهو كناية عن أنّ العادل لا يرتكب المعصيه حيث يحول بينه وبين المعصيه سترًا وستارًا وهو عباره عن تلك الحاله النفسانيه التى تمنعه من ارتكاب المعصيه والاثم.

النتيجه : أنّ العادل هو الشخص الذى يتحرك فى جاده الشريعه باستقامه ولا يرتكب المعاصى بالاختيار سواءً بجوارحه وأعضائه أم بقلبه وفكره أم بلسانه فلا يرتكب الهتك والغيبه للأشخاص ولا يستمع المحرمات باذنه ولا يتناول الأطمه المحرمه ويخاف الله سرًا وعلنًا أو بداعى الشوق إلى الثواب، فبواسطه هذا العفاف والستر وعدم ارتكاب المعاصى والذنوب فى الخارج يعرف بأنه عادل، وفى مقابل ذلك الفاسق.

فالفاسق هو الشخص المنحرف والخارج عن جاده الشريعه بواسطه عدم الستر وعدم العفاف عن معاصى الله.

ومن جملة الأدله التى استدلل بها على اشتراط العدالة فى المجتهد، روايه الاحتجاج : «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم» (1) .

وهذه الروايه تثبت اشتراط العدالة بالمعنى الأخصّ وهو ما فوق مرتبه ترك المحرمات والإتيان بالواجبات، فيجب أن يكون عمل الفقيه إلهياً بتمام المعنى، فطبقاً لهذه الروايه فالفقيه لا ينبغى أن يرتكب حتى المباحات لأنّ هذه الروايه تدلّ على لزوم أن يكون الفقيه مخالفاً لهواه ومجاهداً لنفسه.

ولكن يرد على الاستدلال بهذه الروايه إشكالات متعدده سواءً فى أصل حجيه اجتهاد الفقيه أم فى جهه اثبات العدالة للفقيه :

أولاً : إنّ هذه الروايه ضعيفه سنداً لأنّ صاحب الاحتجاج ينقل هذه الروايه من التفسير المنسوب للإمام الحسن العسكرى عليه

السلام ، ولم تثبت صحّحه نسبه هذا

التفسير إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام .

ص: ١٧٥

١- وسائل الشيعة : ج ١٨ باب القضاء، باب عدم جواز تقليد غير المعصوم.

ثانياً: ومن حيث الدلالة فإنّ دلالة الروايه على اشتراط العدالة للفقيه مخدوشه، لأنّه كما أنّ حجّيه الروايه ترتبط بكاشفيتها عن الواقع، وهكذا فتوى الفقيه ينبغي أن تكون طريقاً إلى الواقع، وفي مورد الراوى للروايه فلا- يشترط فيه العدالة بل تكفى الوثاقه فقط إلاّ على مبنى من يقول في باب الروايات بأصالة العدالة كالمرحوم العلامه، وهكذا يمكن القول أنّ حامل الفتوى والفقيه لا تشترط فيه العدالة بل تكفى الوثاقه.

ثالثاً: يرى المرحوم السيّد الحكيم أن هذه الروايه وارده في باب التقليد في أصول الدين لا في فروع الدين، والحال أنّ التقليد في أصول الدين باطل ويستلزم الدور المحال.

رابعاً: إذا أخذنا بظاهر الروايات فنواجه مشكله لا يلتزم بها أى فقيه، لأنّ مثل هذا الإنسان غير المعصوم نادر بحيث تكون جميع أعماله مورد رضا الله تعالى ويكون مخالفاً لهواه ومطيعاً لأمر مولاه بما في الكلمه من معنى. إذن فلا يمكن الالتزام باطلاق هذه الروايه لاثبات العدالة بالمعنى الأعم.

النتيجه: لا يمكن التمسك بروايه الاحتجاج سنداً ودلاله لإثبات العدالة المطلقه للفقيه.

ومن جمله الروايات التامه السند التي تقرر أنّ العالم لا ينبغي أن يكون محباً للدنيا هي :

«إذا رأيتم العالم محباً للدنيا فاتهموه على دينكم ولو كان عادلاً فإنّ كلّ محبّ يحوط بما أحب»(١).

فهذه الروايه تشترط على العالم عدم كونه محبباً للدنيا فإنّ حبّ الدنيا في الحقيقه رأس جميع الخطايا والذنوب، وما أكثر الروايات التي تدلّ على أنّ العالم يجب أن يكون زاهداً في الدنيا وراغباً في الآخره لا راغباً في الدنيا.

على أيّ حال فإنّ جميع هذه الروايات تقيّد العناوين المطلقه كالعالم، والفقيه، والمفتى، والمجتهد، والقاضى، سواءً من حيث العمل أم من حيث الاعتقاد والحالات النفسيه أم من جهه العقل والدرايه بأن يكون الفقيه على

مستوى العمل مطيعاً لأمر المولى، وعلى مستوى الأمور النفسانيه لا ينبغي أن

ص: ١٧٦

يكون محباً للدين، وعلى مستوى العقل والفهم أن يكون له درايه بالأحكام الإلهية.

والحاصل أن الروايات تقرر هذه الحقيقة وهي أن الفقيه يحتاج إلى تصفيه وتهذيب النفس لكي يحصل على الهدايه الإلهية كما يقول القرآن الكريم :

«وَالَّذِينَ جَاءُوا فِينَا لِنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (١) إذن فيجب على الفقيه أن يعمل على تهذيب نفسه وتصفيه باطنه لتحصيل القوه القدسيه

الإلهية والإمداد الغيبي وإلا فالفقيه الذي لا يهتدى بنور الله لا يكون فقيهاً.

النتيجة: أن العدالة شرط للمجتهد كتاباً وسنّه وعقلاً وإجماعاً وبالسيره القطعيه للمتشرع، وإلا فلا يمكن تقليده، وهكذا بالنسبه لقضائه وحكمه فليس له أثر شرعي بدون توفر العدالة، لأن المجتهد هو المتصدى لمقام النيابة عن الإمام المعصوم عليه السلام ولا يمكن للفاسق أن يتصدى لهذا المقام الإلهي ويأخذ على عاتقه اجراء أحكام الحلال والحرام الإلهية.

وأما بالنسبه للآيات القرآنيه فإنّ الإنسان الفاسق والعاصي يعتبر متعدياً على الحريم الإلهي، والمتعدى على الحريم الإلهي ظالم «وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ

فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (٢)، «وَلَا تَزْكُوتُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (٣). إذن فهذه الآيات القرآنيه المحكمه تنهى عن اتباع الظالم والفاسق، فاتباع الظالم ممنوع شرعاً وعقلاً.

ومن جهه الروايات الشريفه فقد ورد أنّ المجتهد وإمام الجمعه والجماعه يجب أن يكون عادلاً، والشخص المتهمك والذي لا يملك الستر والعفاف ويرتكب المعاصي

الإلهية فهو مرفوض وليست له القابليه واللبايه لتصدى مقام التقليد وإمامه الجمعه والجماعه.

وكذلك بالارتكاز القطعي للمتشرع فالشخص المرتكب للفسق والفجور وشارب الخمر وللاعب القمار وأمثال ذلك ليست له القابليه للتصدى لمقام الإفتاء ومقام القضاء الإلهي، والشارع المقدس لا يرضى أبداً بأن يسلم زمام أمور المسلمين بيد الفاسق والمتعدى على الحريم الإلهي ولا يرضى بأن يكون مثل هذا الشخص محل تقليد واتباع المسلمين.

وبعبارة أخرى، إن الميّن للأحكام الإلهية والمتصدى لمقام الولاية يجب أن يكون أميناً إلهياً، والفاسق ليس أميناً في الأحكام الإلهية ولا يمكن الاعتماد على فتواه، فكيف يكون كلامه في أحكام الدين حججه، والحججه الإلهية يجب أن

يكون ثقه وأميناً في الدين لا خائناً وظالماً.

الوجه الآخر لاعتبار العدالة في المجتهد هو أنّ الفاسق لا يجوز

١- سورة العنكبوت : الآية ٦٩.

٢- سورة البقره : الآية ٢٢٩.

٣- سورة هود : الآية ١١٣.

الاعتداء به في الصلاة وهكذا لا- يجوز الاعتماد على فتواه، وطبعاً يمكن القول أن ذلك من خصوصيات الصلاة فقط لا من خصوصيات الفتوى.

وقد ورد في الروايات أن الشخص الذي تجعلونه إماماً في صلاتكم سيكون شفيعكم يوم القيامة، والفاسق لا يصلح للشفاعة، وعليه فاشتراط العدالة في الصلاة لا

يرتبط بالعدالة في باب الفتوى.

نعم، إذا كان هذا الشخص زعيماً للمسلمين وكانت بيده الأمور الحسبية فإنّ العدالة معتبره فيه، ولكن الكلام فعلاً في الفتوى فقط.

الوجه الآخر لاشتراط العدالة هو أن الفاسق لا تقبل شهادته، وهكذا لا تكون فتواه حجّة.

والجواب: أنه من الممكن أن تكون الشهادة لها خصوصيات من قبيل الإمامة في الصلاة ولا يشترط توفر هذه الخصوصيات في باب الفتوى، والشاهد على ذلك أنه

يشترط في باب الشهادة تعدد الشاهد، بخلاف باب الفتوى وباب الرواية حيث لا يعتبر تعدد الراوي والمفتي في الإخبار والإفتاء.

ومن جملة الأدلة التي استدلت بها على اشتراط العدالة في الفتوى، الرواية الواردة في خصال الصدوق حيث تقول: «أتق الله من الفساق العلماء» (1)

ومتقضى اطلاق الأمر بالتقوى في هذه الرواية تجنب فتوى العالم الفاسق، إذن فهذه الرواية تدلّ بمفهومها على تجنب العالم الفاسق في مورد بيان الأحكام الإلهية.

الوجه الآخر لاشتراط عدالة المفتي ما ذكره الشهيد رحمه الله في الذكري حيث استدلت بمقبوله عمر بن حنظله في الخبرين المتعارضين والحكمين المتعارضين الواردين عن الأئمة عليهم السلام حيث يسأل الراوي عن تكليفه في هذه الصورة، فيقول الإمام عليه السلام: خذ بأعدلتهما، ومعلوم أنّ العدالة شرط في الأخذ بالخبر والحكم الشرعي، وإلا لا وجه للأمر بالأخذ بأعدلتهما.

ولكن الإشكال في هذه الرواية هي أن هذه الرواية واردة في مورد القضاء وحكم القاضي لا في باب الفتوى، مع أنّ المستفاد من كلمات الفقهاء التعميم بحال الملازمة بين باب القضاء وباب الفتوى فكلّ ما يشترط في باب القضاء يشترط أيضاً في باب الفتوى. ولكن تقدّم أنه لا ملازمة بين باب القضاء وباب الفتوى لا على مستوى الملاك ولا على مستوى الحكم ولا على مستوى الملازمة العرفية،

حيث إنّ القاضي يختلف عن المفتي والمخبر في الحكم.

إن قلت: إنَّ الوارد في الروايه عنوان العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام، وهذا العنوان مطلق ويشمل العارف العادل وغير العادل.

الجواب: توجد في هذه الروايه قرينه على أنَّ عنوان العارف بالأحكام ليس مطلقاً، لأنَّه ورد في هذه الروايه قول الإمام: الراد عليهم كالراد على الله، ولا يعقل أن يكون رد قول الفاسق رداً على الله، والقرآن الكريم يقول في موارد

عديده: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (١)، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الفَاسِقِينَ» (٢)، «وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمْ النَّارُ» (٣)، «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» (٤).

والإنسان العاصي والفاسق ظالم، ولا شك أنَّ العمل بقول الظالم واتباع فتوى الظالم من المصاديق البارزه للركون إلى الظالم المنهى عنه.

إن قلت: إنَّ عنوان التفقه في الدين والرجوع إلى الفقيه في آيه النفر عام، وموضوع الحجية في آيه النفر وجوب انذار الفقيه بشكل مطلق سواء كان الفقيه عادلاً أم غير عادل.

الجواب: إنَّ المتكلم في القرآن الكريم هو ذات الباري تعالى، والله تعالى ينهى الناس والعلماء عن أن يقولوا شيئاً ولا يعملون به «لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ» (٥)، «كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ» (٦) فالقرآن الكريم يهدد الموءمنين في هذه الآيه الشريفه أن يقولوا شيئاً ولا يعملون به وأنه ذنب عظيم وكبير، ومن المعلوم أن هذه الآيه المباركه تنهى عن الشخص الذى يبين للناس الحكم الإلهي ولكنه لا يعمل به، وعليه فإنَّ انذار المنذر

والفقيه بدون أن يعمل بكلامه فهو عاصياً وفاسق ولا اعتبار لقوله، ولا يجتمع الإنذار مع نهى الله تعالى عن الإنذار.

إن قلت: إنَّ سيره العقلاء تدلُّ على لزوم الرجوع إلى الخبير، سواء كان الخير عادلاً أم غير عادل.

الجواب: إنَّ سيره العقلاء إنَّما يتم اعتبارها شرعاً إذا لم تكن مردوعه، ومع وجود كلِّ هذه الآيات والروايات التى تدم عالم السوء وتنهى عن الرجوع إلى العالم الفاسق، فإنَّ هذه السيره العقلانيه فى المقام مردوعه وغير مشروعه،

والفقيه الفاسق لا دليل على وجوب الإنذار عليه بل هو ممنوع الإنذار، ومضافاً إلى عدم وجود الدليل على الإنذار فإنَّ السيره فى

ص: ١٧٩

١- سورة القصص: الآيه ٥٠.

٢- سورة المنافقون: الآيه ٦.

٣- سورة هود: الآيه ١١٣.

٤- سورة هود: الآيه ١٨.

٥- سورة الصف: الآيه ٢.

المقام مردوعه بالأدله الشرعيه والعقليه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (١).

إن قلت: قوله: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا»، مطلق ويشمل الراوى العادل وغير العادل.

الجواب: إن هذه الشبهه مردوده بمقتضى ذيل الروايه حيث يقول الإمام عليه السلام: «لأنهم حجّتى عليكم»، والفاسق لا يمكن أن يكون حجّه الإمام.

إن قلت: ورد فى الروايه لزوم تعلم العلم والحكمه ولو كان التعلم من غير العالم وغير الإمامى.

الجواب، أولاً: إن هذا السنخ من الروايات وارد فى مقام ترغيب وتشويق الناس لتحصيل العلم لا فى مقام بيان وظيفه المكلف وهى أخذ الفتوى والحجّه الإلهيه

من غير العادل، والدليل على ذلك الروايه المنقوله عن الإمام الحسن العسكرى عليه السلام حول رواه بنى فضال من الواقفيه حيث سئل الإمام عليه السلام عنهم فقال: خذوا ما رووا وأتركوا ما رأوا، وهذا يعنى لزوم ترك ما أفتوا به

وعدم العمل به.

إذن فهذه الروايات التى تدلُّ على كسب العلم والحكمه على الاطلاق إنما هى فى مقام ترغيب وتشويق الناس لتحصيل العلم والحكمه لا فى مقام بيان الوظيفه

الشرعيه للمكلفين.

ثانياً: إن الروايات التى تدلُّ على لزوم طلب العلم والحكمه وبمقتضى القرينه الحاليه والمقاميه، فى مقام بيان تعلم العلم لا فى مقام بيان الوظيفه العمليه والعمل بقول أى عالم مطلقاً، فما أكثر الروايات الوارده فى تخصيص هذه المطلقات والتى تقرر منع قراءه كتب الضلال والعمل بها بل تحرم حفظ كتب الضلال.

ثالثاً: ذكر المفسّرون فى تفسير الآيه الشريفه «فَلْيَنْظُرِ الْأَعْيُنُ إِلَىٰ طَعَامِهِ» (٢)، إن المراد من الطعام فى هذه الآيه الشريفه هو طعام العلم وينبغى على الإنسان أن يدقق فى العلوم التى يكتسبها وما هى ومن أين يحصل عليها، ومن هو المعلم الذى يتعلم منه هذه العلوم وهل أن هذه العلوم، توءدى إلى هدايه الإنسان إلى الصراط الإلهى المستقيم والسير فى جاده الشريعه أم

ص: ١٨٠

١- سورة التوبه : الآيه ٢٤.

٢- سورة عبس : الآيه ٢٤.

توجب سقوطه في وادي الضلالة والانحراف؟

على أنه حال فإن اعتبار العدالة للمجتهد يعتبر أمراً مسلماً وقطعياً بمقتضى الأدلة اللفظية من الآيات والروايات كتاباً وسنّه، وكذلك بحكم الأدلة العقلية والإجماع وسيره المتشرعة، فالفتوى صادرة من المجتهد بدون هداية إلهية

وبدون ملكه العدالة لا- أثر شرعي لها ولا يترتب على تقليده أثر «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (١)، «وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (٢).

ومع الشك في حجّيه فتوى الفاسق بمقتضى الأصل اللفظي وكذلك بمقتضى الأصل العقلي، وبمقتضى الأصل العملي، عدم الحجّيه، أما مقتضى الأصل اللفظي فهو «إِنَّ

الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (٣)، «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» وأما الأصل العقلي فالشك في حجّيه الفتوى مساوق لعدم الحجّيه بل القطع بعدم الحجّيه، وأما الأصل العملي فمقتضى الاستصحاب عدم

الحجّيه، لأنّ الحجّيه أمر شرعي وحادث ويحتاج إلى دليل واعتبار شرعي، وما لم يصل الشخص إلى درجة الاجتهاد فإن فتواه ليست بحجّه، والآن بعد أن أصبح مجتهداً نشك في أنّ فتوى المجتهد الفاسق حجّه أم غير حجّه، فنستصحب عدم الحجّيه.

الغرض أنّه لا يوجد دليل نقلي وعقلي على جعل واعتبار الحجّيه الشرعيه لفتوى المجتهد الفاسق.

الإيمان:

أمّا الكلام في اشتراط الإيمان للمجتهد وأنّ المجتهد والمفتي يجب أن يكون مسلماً وموئناً وشيعياً اثني عشرياً لا فطحيّاً ولا ناقوسياً ولا زيديّاً ولا واقفياً ولكن هذا الشرط بلحاظ سيره العقلانيه غير وجيه، لأنّ ملاك سيره

العقلاء الرجوع إلى الخبير مطلقاً، سواء كان ذلك الخبير موئناً أم غير موئناً.

أمّا من حيث الأدلة اللفظيه فإنّ السيّد الخوئي في هذه الجبهه تمسك باطلاق الأدله وناقش في الأدله التي تدلّ على اشتراط الإيمان في المجتهد سنداً ودلالةً، وحمل الإيمان فيها على الأفضليه، إلّا أنّ هذا الكلام مردود بضروره

ارتكاز المتشرعه.

فلا يعقل أن تكون فتوى غير المسلم حجّه على المسلم في الشريعة الإسلاميه، غايه الأمر أنّ الوارد في الروايات هو جواز الرجوع إلى الثقة مطلقاً ولكن في نقل الروايه لا يجوز الرجوع إلى الراوي الكافر والراوي الثقة هو الذي ينقل

الخبر عن الإمام ويجب أن يكون مسلماً، وفي باب

١- سورة القصص : الآيه ٥٠.

٢- سورة هود : الآيه ١١٣.

٣- سورة يونس : الآيه ٣٦.

الفتوى هناك اعمال للاعتقاد والنظر، ولا شك أنّ الإسلام شرط في المفتى، إنّما الكلام في الإيمان بالمعنى الأخصّ وهل هو شرط في المفتى أم لا ؟

ومن جمله الأدله التي استدللّ بها على اعتبار واشتراط الإيمان في المفتى مقبولة عمر بن حنظله حيث ذكر الإمام فيها : لزوم الرجوع إلى رجل منكم، والمقصود بهذه الكلمه (منكم) أي من الشيعة لا من المخالفين، إلا أنّ هذه

الروايه بدورها ضعيفه سنداً ودلالةً، أمّا بالنسبه لضعف السند فلأن عمر بن حنظله لم يوثق في كتب الرجال بالرغم من أنّ البعض ذهب إلى جبران ضعف السند

فيها بالشهره، وهذا على المبني.

أمّا من حيث الدلاله فإنّ هذه الروايه محلّ تأمل أيضاً، لأنّ الروايه وارده في باب القضاء، وسرايه الحكم فيها إلى باب الفتوى يحتاج إلى الغاء الخصوصيه ووحده المناط واثبات الملازمه بين باب القضاء والفتوى، إلا أنّ مثل هذا

التلازم لم يثبت فليس كلّ ما يشترط في القاضى يشترط في المفتى. إذن فلا يمكن الاستدلال بهذه الروايه في باب الفتوى على اشتراط الإيمان للمفتى والمجتهد.

ومن جمله الروايات التي استدللّ بها في المقام، مشهوره أبي خديجه، حيث يحدد الإمام في هذه الروايه مصدر الحكم بأن يكون هذا الحكم صادراً من حاكم منكم، إلا أنّ الإشكال الوارد على المقبولة سنداً ودلالةً وارد على هذه الروايه

أيضاً، لأنّ هذه الروايه ترتبط بباب القضاء ولا ملازمه بين القضاء والإفتاء.

ومن جمله ما يتمسك به في المقام روايه علي بن سويد السابى، قال : كتب إليّ أبي الحسن عليه السلام وهو في السجن، «أمّا ما ذكرت يا عليّ ممّن تأخذ معالم دينك، لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا» (١).

ومعلوم أنّ هذه الروايه ضعيفه سنداً ومرسله وكذلك ضعيفه من حيث الدلاله، فإنّ الروايه تمنع من الرجوع إلى المفتى غير الموءمن وتعلل ذلك بعدم أمانته لا أنّها تمنع منه لمجرد الاختلاف في العقيده.

ومن جمله ما ذكر في المقام أنّ غير الموءمن فاسق، لأنّ ترك ولاية أئمّه الهدى عليهم السلام من أعظم الكبائر يقول الله تعالى في مسأله الولاية والإمامه:

«وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغَتْ رِسَالَتُهُ وَاللَّهُ مَعَهُ...» (٢).

وقال الإمام الباقر عليه السلام : «بنى الإسلام على خمس: على الصلاه والزكاه والصوم والحج والولاية ولم يناد بشيء كما نودى بالولاية» (٣).

والفاسق لا ينبغى الأخذ برأيه وبخبره بدون فحص وكلامه غير حجّه.

وعلى أيّ حال فإنّ اعتبار الإيمان في المجتهد شرط، لأنّ الرجوع لفتوى المخالف إمّا أن يكون من باب اطلاق سيره العقلاء أو من جهة اطلاق الأدلة اللفظية، وهذه الاطلاقات مع وجود النصّ الصريح على المنع غير تامه ولا- يمكن التمسك بها وذلك لصريح الروايات التي تقول: لأنّهم معزولون عن دين الله (محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن أبي جعفر عليه السلام: «كلّ من دان الله عزّوجلّ بعباده من لا إيمان له سعيه غير مقبول لأنّهم معزولون عن دين الله ضال

ص: ١٨٢

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ١٠٩ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٢.

٢- سورة المائدة، الآية ٦٧.

٣- أصول الكافي، ج ٢، ص ١٨، باب دعائم الإسلام، ١.

ومع وجود هذه النصوص الصريحة التي تقرر بأن غير الموء من ضال ومضل فإنّ الاطلاقات قطعية الانصراف أى منصرفه عن الرجوع إلى غير الموء من والمخالف، والسّر في ذلك أنّ باب الفتوى يختلف عن باب نقل الرواية، ففي باب

الرواية فالناقل الثقة ينقل خبر الإمام ولا مانع من قبوله لأجل صدور هذا الخبر من الإمام.

أمّا في باب الفتوى فهناك إعمال لرأى المفتى والمجتهد وهذا يحتاج إلى هداية من الله، وفتوى الضال والمضل ليست بحجّه. إذن فالإيمان شرط للمجتهد كما أنّ

الإمام الحسن العسكري عليه السلام قال في مورد كتب بنى فضال الواقفيه :

خذوا من رووا وأتركوا ما رأوا، وبمقتضى هذا الكلام يكون الإيمان شرطاً للمجتهد والمفتى.

ومن جملة ما ذكر في عدم جواز الرجوع إلى غير الموء من، مرتكزات المشرعه، حيث سئل الإمام الرضا عليه السلام : إلى من نرجع إذا لم يكن من مواليكم أحد

؟ فالإمام عليه السلام نهى السائل عن الرجوع إلى غير الموالى وأنكر عليه الرجوع للمخالف.

النتيجة: إنّ الإيمان شرط للمجتهد والمفتى بمقتضى الوجدان الارتكازى للمشرعه، وبمقتضى بعض النصوص والروايات، وبمقتضى إجماع الإماميه أيضاً، فالمجتهد لو لم يكن موءناً لا يجوز الرجوع إليه، لأنّ غير الموء من لا يكون

أميناً على دين الله، وقول غير الأمين في مقام بيان الدين والأحكام الشرعية ليس له اعتبار وأثر.

الرجوليه:

قال لله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الدُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (٢).

ص: ١٨٣

١- وسائل الشيعة : أبواب مقدمات العباده، باب ٢٩.

٢- سورة النحل، الآية ٤٣.

ومن جمله شرائط حجّيه الفتوى (الرجولية) وهذا الشرط ورد في روايه أبى خديجه سالم بن مكرم الجمال حيث قال الإمام عليه السلام في هذه الروايه : «تحاكموا

إلى رجل منكم... فقد جعلته عليكم حاكماً» (١) وكذلك ما ورد في مقبوله عمر بن حفصه حيث قال الإمام عليه السلام : «انظروا إلى رجل منكم تحاكموا

إليه» (٢) وهنا نرى أن كلمه «رجل» وردت في كلتا الروايتين وكان الإمام عليه السلام يأمر الناس في مقام القضاء والحكم بالرجوع إلى رجل منهم،

وبالرغم من أن هاتين الروايتين يمكن المناقشه فيهما سنداً ودلاله، إلا أنّ ذلك لا يوّثر على اشتراط الرجوليه في الفتوى، لأنّ الأدله الوارده في باب القضاء والإفتاء يتبادر منها تقليد الرجل ومنصرفه عن غير الرجل.

مضافاً إلى أنّ السيره القطعيه للمتشرع منذ عصر المعصوم عليه السلام إلى يومنا هذا لا- تجيز تقليد المرأه، فتقليد المرأه وقضاؤها لا اعتبار له عندالمتشرع، بل كما ورد في القرآن الكريم في سوره الأحزاب عند الحديث عن نساءرسول الله صلى الله عليه وآله قوله تعالى : «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» (٣).

وهذا يكفي لعدم دخول المرأه في الميدان السياسى والاجتماعى من أجل الحفاظ على الستر والعفاف للمرأه وبقرينه إقامه الصلاه والزكاه واطلاق وشمول الآيه

لعموم النساء واضح، لأنّ وجوب الصلاه والزكاه وإطاعه الله تبارك وتعالى ليست من مختصات أزواج النبي الأكرم صلى الله عليه وآله .

وفي حديث قال رسول الله صلى الله عليه وآله : «النساء عوره فاحبسوهن في البيوت، واستعينوا عليهن العرى» (٤)

ويقول الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام : «المرأه ريحانه وليست قهرمانه» (٥) ويكفى هذا الكلام في أن تهتم المرأه بتربيته الأولاد وترتيب أمور المنزل والاهتمام بالأعمال المناسبه لها، وهذه النصوص كافيه لعدم حضورالنساء في الميدان الاجتماعى لأنّه مع ورود النساء في الميدان الاجتماعى والسياسى فإنّها ستكون ملعبه للشيطان ومن يسير في خط الشياطين ولا نتيجته له سوى ازدياد مظاهر الفساد الاجتماعى والتعاون على الاثم.

مضافاً إلى أنّ المسلمين بالإجماع لا- يرون جواز إمامه المرأه لصلاه الجماعه للرجال فكيف الحال بمقام الفتوى والقضاء وهو مورد ابتلاء الناس ؟ إذن فاشتراط الرجوليه للمجتهد والمفتى يعتبر أمراً مسلماً وقطعياً، فالشارع المقدس يهتم غايه الاهتمام بعفاف وستر المرأه والسيره الارتكازيه للمتشرع القطعيه تمنع من تصدى المرأه لمقام المرجعيه ومقام القضاء، وعليه فإنّ مذاق واهتمام

الشارع وسيره المتشرع تصلح للردع عن السيره العقلانيه في المقام.

١-.

٢-.

٣- سورة الأحزاب : الآية ٣٣.

٤- مستدرک وسائل الشیعه، ج ١٤، ص ١٨٢، الباب ٢١ من أبواب مقدمات النکاح، ح ١

٥- نهج البلاغه، الكلمه ٣١.

ومن جملة الوجوه المذكوره لعدم اشتراط الرجوليه، الاطلاقات وسيره العقلاء حيث إنّ العقلاء يرجعون إلى الخبير سواء كان رجلاً أم امرأة، وما يعتبر في سيره العقلاء هو أن يرجع الجاهل إلى العالم والخبير فالعقلاء يرجعون إلى الطبيب الرجل والطبيب المرأة، وأمّا ما ورد من كلمه «رجل» في معتبره أبي خديجه وفي مقبوله عمر بن حنظله فهو من باب الغلبه، بمعنى أنّ الغالب أن يتولى الرجل مقام القضاء ومن النادر أن تتولى المرأة هذا المقام،

لا- أن يكون قيد «رجل» من باب الانحصار والموضوعيه في القضاء. إذن فعندما يقول الإمام عليه السلام: تحاكموا إلى رجل منكم، فهو بلحاظ الأغلبيه.

الجواب: إنّ شبهه الغالبية في المقام مردوده، لأنّ كلّ عنوان وقيد يوءخذ في الكلام فهو ظاهر في الاحترازيه والموضوعيه، فما دامت لا- توجد قرينه على الخلاف وعدم احراز ذلك تكون الكلمه قيد في الموضوع، مع أنّ كلمه رجل نصّ في الرجوليه ولا يحتمل أبداً أن يكون المقصود منها الغالبية. إذن فبحسب دلاله الروايات فإنّ مقام القضاء والحكم منحصر بالرجال، مضافاً إلى أنّ اهتمام الشرع

وسيره المتشرعه رادع عن سيره العقلاء.

إنّما الكلام في سند الروايه، فالشيخ الطوسي ضعّف سند روايه أبي خديجه ووثقه أيضاً، والنجاشي يصرّح في توثيق السند، إذن فتضعيف الشيخ لا يمكنه معارضه توثيق النجاشي، لأنّ أدله حجّيه الخبر الواحد لا تشمل موارد تعارض الخبرين وعليه فإنّ خبر الشيخ في مورد روايه أبي خديجه متناقض وساقط لأنّه وثقه مرّه وضعفه مرّه أخرى، وأدله حجّيه الخبر الواحد لا تشمل الخبرين المتناقضين،

وحيث إنّ يبقى خبر النجاشي بلا معارض.

مضافاً إلى أنّ التمسك بكلام الشيخ، تمسك بالعام في الشبهه المصداقيه، حيث إنّ أبي خديجه مشتبه بين سالم بن مكرم الذي لم يوثقه الشيخ، وأبي خديجه سالم بن سلمه الذي هو ثقّه، وعليه لا يمكن الاستناد إلى

كلام الشيخ في توثيق أو تضعيف الروايه، لأنّ التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه لا يجوز، وحيث إنّ يتعين الرجوع إلى توثيق النجاشي.

على أيّه حال يمكن القول على أساس توثيق النجاشي بأنّ روايه أبي خديجه معتبره، ودلالاتها على المطلوب وكون المفتي رجلاً تامه، وخلاف ذلك يحتاج إلى قرينه، غايه الأمر يمكن القول إنّ الروايه تختصّ بباب القضاء، وعلى المبني لا

ملازمه بين باب القضاء والإفتاء إلاّ بالقرينه الخاصّه في هذا المورد وهو

وجود روايات مستفيضه بل متواتره فى باب القضاء تدلّ على عدم جواز قضاء المرأة، وحينئذٍ فإنّ مورد القضاء هو من الموارد الجزئيه ولا يجوز للمرأة القضاء فى مثل هذه الموارد، وموارد الإفتاء عامه وتشمل القضاء وغير القضاء

فبطريق أولى لا يجوز للمرأة احراز منصب المرجعيه والفتوى.

ومن جمله الروايات التى استدلووا بها على اعتبار واشتراط الرجوليه فى الفتوى قوله: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه وحافظاً لدينه ومطيعاً لأمر مولاه ومخالفاً على هواه فللعوام أن يقلدوه»^(١) وهذه العناوين الواردة فى هذه

الروايه ظاهره فى الرجوليه بلا- إشكال، وحتّى لو قلنا إنّ بعض الوجوه المذكوره سابقاً لاشتراط الرجوليه فى الفتوى محل تأمل فإنّ ذلك لا يوءثر فى اشتراط الرجوليه فى الفتوى، لأنّ المهم فى قضيه الفتوى هو أن تكون المرجعيه والفتوى مسانحه لمذاق الشرع وارتكاز المتشرعه، وفى مقام الأدله اللفظيه لا يوجد اطلاق لإثبات حجّيه قول المرأة، فجميع الأدله اللفظيه على خلاف هذا المعنى فى جميع الموارد سواءً فى باب القضاء أم فى باب الإفتاء أم فى باب الجمععه والجماعه فقد ورد النهى عن تصدى المرأة لهذه المناصب، ويبقى اطلاق سيره العقلاء فى المقام، وتقدّم أن مذاق الشارع فى اهتمامه بستر وعفاف المرأة والسيره الارتكازيه القطعيه للمتشرعه تمثل رادعاً

عن اطلاق سيره العقلاء.

وعندما تكون سيره العقلاء مردوعه فى هذا المورد فلا يوجد دليل لفظى ولا اطلاق لسيره العقلاء يدلّ على جواز تصدى المرأة لمقام المرجعيه والفتوى، ومن الشواهد المؤيده لهذا المعنى وأن مذاق الشارع والارتكاز القطعي للمتشرعه

يقران عدم قابليه المرأة لتصدى مقام المرجعيه والإفتاء والقضاء، ما ذكره المرحوم آيه الله الخوئى فى هذا المقام حيث قال :

«والصحيح أنّ المقلد (بالتفتح) يعتبر فيه الرجوليه ولا يسوغ تقليد المرأة بوجه وذلك لأننا قد استفدنا من مذاق الشارع أنّ الوظيفه المرغوبه من النساء إنّما هى التحجب والتستر وتصدى الأمور البيتيه دون تدخل فيما ينافى تلك

الأموار. ومن الظاهر أنّ التصدى للإفتاء - بحسب العاده - جعل للنفس فى معرض الرجوع والسوءال لأنهما مقتضى الرئاسه للمسلمين، ولا يرضى الشارع بجعل المرأة معرضاً لذلك أبداً، كيف ولم يرض بإمامتها للرجال فى صلاه

الجماعه فما ظنك بكونها قائمه بأموارهم ومديره لشؤون المجتمع ومتصديه للزعامه الكبرى للمسلمين.

وبهذا الأمر المرتكز القطعي فى أذهان المتشرعه يقيد الاطلاق ويردع عن السيره العقلانيه الجاربه على رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً رجلاً كان أو امرأة».

ص: ١٨٦

وكلامه هذا صريح في مجال عدم وجود اطلاق في الأدله والردع عن اطلاق السيره العقلائيه باهتمام الشرط لعفاف المرأه وبالارتكاز القطعي لسيره المشرعه في

عدم جواز تصدى المرأه لمقام المرجعيه والإفتاء والقضاء والجمعه والجماعه وهكذا بعض الأمور الأخرى.

الرجوع في مسائل الحج:

هناك روايه صحيحه في باب الحج تبين أحكام حج الصبيه حيث يوكل الإمام الصادق عليه السلام بيان هذه المسائل الحميده ولأهله، فالراوى يسأل الإمام عليه السلام عن تكليف الصبيه التي جاء بها معه إلى الحج، نقل محمد بن

يعقوب... عن صفوان بن عبدالرحمن بن الحجاج، عن أبي عبدالله عليه السلام :

في حديث قال: قلت له: إن معنا صبيا مولودا فكيف نصنع به؟ فقال: مرَّ أمه تلقى حميده فتسألها كيف تصنع بصبيانها، فأنتها فسألته كيف تصنع، فقالت: «إذا

كان يوم الترويه فاحرموا عنه وجرّوه وغسلوه كما يجرد المحرم، وقفوا به المواقف، فإذا كان يوم النحر فارموا عنه واحلقوا رأسه...»(1).

أى أنه ينبغي عليك أن تسأل مسائل الحج للصبيه من أم حميده، وهذه الروايه أوردت شبهه للبعض في جواز تقليد المرأه وفي حجّيه فتواها شرعاً.

ولكن من البديهي أن هذه الروايه لا- تصلح للاستدلال لإثبات حجّيه فتوى المرأه، لأنّ الإمام عليه السلام قال : تسأل عنها أم حميده كيف تصنع بصبيانها، فعليك أن تعمل بذلك أيضاً، وهذا محتمل بل ظاهر في أنّ أم حميده

كانت تتلقى أحكام الحج من الإمام عليه السلام وتبينها للآخرين، فهذه الروايه لا تدلُّ على أن كلام أم حميده كان اجتهاداً منها لا نقلاً للفتوى عن الإمام.

النتيجه: إنّ هذا الاستدلال أعم من المطلوب ولا يمكن اثبات المدعى الخاص وهو حجّيه فتوى المرأه بذلك. وذهب البعض إلى أنّ حجّيه فتوى المرأه على وزان حجّيه

روايتها، فأدله حجّيه الفتوى هي نفس حجّيه الروايه، فكما لا- يشترط في نقل الروايه العداله والرجوليّه، فهكذا في مورد نقل الفتوى حيث لا يشترط فيها الرجوليّه.

الجواب: إن باب الفتوى يختلف عن باب الروايه، وطبقاً للنصوص الإسلاميه فإن حجّيه الفتوى تختلف عن نقل الروايه.

الفرق بين نقل الروايه والفتوى:

أمّا فى باب الروايات فالمهم فيها نقل الروايه والخبر عن الإمام عليه السلام ، وأما فى باب الفتوى فهناك إعمال للنظر واستنباط للحكم الشرعى من قول الإمام، وقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق، ففى الفتوى يشترط توفر

ص: ١٨٧

١- وسائل الشيعه، ج ٨، ص ٢٠٦ الباب ١ من أبواب اتمام الحج، ح ١، طبع مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ج ١١، ص ٢٨٦
باب، ١٧ ح ١.

العلم، بمعنى أنّ المفتى يجب أن يكون عالماً وخبيراً بالأحكام الإلهية، أمّا فى نقل الروايه فلا يشترط فيه العلم بل يشترط وثاقه الراوى «ربّ حامل فقهٍ إلى

من هو أفقه منه»^(١) فالراوى حامل للروايه فقط حتّى لو كان شارباً للخمر ولكنه ثقّه فإنّ ذلك يكفى لقبول روايته فلا يشترط فى نقل الروايه التفقه والعلم لكفايه الوثاقه فى حجّيه الألفاظ المسموعه عن المعصوم عليه السلام من غير أن يتوقف على فهم المعنى بوجه.

وأما المفتى الذى يستنبط الأحكام الإلهية من خلال أعمال فكره ونظره فإنّه يشترط فيه الفقاهاه والأعلميه والعداله والرجوليه و... وهذه الشروط غير معتبره فى نقل الروايه، ولذلك فالإمام الحسن العسكرى عليه السلام عندما سئل

عن كتب وروايات بنى فضّال وهم من الواقفيه، قال: «خذوا ما رووا وأتركوا ما رأوا»^(٢) أى خذوا بروايتهم واتركوا العمل بفتواهم ونظرهم، فحتّى لو قلنا بأنّ الدليل على حجّيه الروايه سيره العقلاء، والدليل على حجّيه الفتوى سيره

العقلاء أيضاً، إلا أنّ هذه السيره مختلفه فى الموردین.

ففى مورد نقل الروايه فإنّ سيره العقلاء تقرر كفايه وثاقه الراوى، وفى مورد الفتوى يشترط العقلاء العلم والدرايه والتفقه ولا يرون كفايه مجرد وثاقه المفتى. النتيجة إن قياس اعتبار الفتوى مع اعتبار الروايه قياس مع الفارق

ولا جامع بينهما.

أمّا بالنسبه للأدله اللفظيه من قبيل آيه السوءال فهى لا تدلّ على حجّيه الروايه ولا على حجّيه الفتوى، لأنّ مصداق أهل الذكر فيها منحصر بالأئمّه المعصومين عليهم السلام، فلا الراوى ولا المفتى مصداق لأهل الذكر.

وهكذا بالنسبه لآيه النفر فإنّها لو تمّ الاستدلال بها على حجّيه قول الفقيه فإنّها لا تشمل قول المرأه الفقيهه لأنّ الآيه تقرر لزوم قبول انذار الفقيه، ولا اطلاق لها لتشمل عنوان الفقيهه والفقهاء، إذن فعنوان الآيه

منصرف عن شموله لحجّيه انذار المرأه.

أمّا بالنسبه للروايات فالروايات الخاصّه والعامّه الكثيره فى المقام تدلّ على عدم اعتبار قضاء وفتوى المرأه، ومن جمله الروايات الخاصّه أنّ الإمام يرجع الناس فى الاستفتاء والسوءال لأشخاص من قبيل: يونس بن عبدالرحمن، زكريا بن آدم، زراره بن أعين و...، ولا يوجد فى هذه الموارد ارجاع للسائل إلى امرأه، وفى كتاب من لا يحضره الفقيه روايه عن أميرالمؤمنين عليه السلام يقول

ص: ١٨٨

٢- وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٢، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٧٩.

الإمام فيها : «اتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهنّ على حذر، ولا تطيعوهنّ في المعروف» (١).

وكذلك الروايه المطوله عن الإمام الباقر عليه السلام التي أوردتها المرحوم الصدوق في الخصال حيث ذكر ثلاث وسبعون خصله في آداب النساء والفرق بينهن

وبين الرجال حيث ذكر فيها أحكام وخصوصيات النساء، ومن جمله ما ورد فيها :

«ولا تول المرأه القضاء ولا تول الاماره ولا تستشار ولا تذبح إلا من اضطرار

و...» (٢) فهذه العبارة في الروايه صريحه على عدم جواز تولي المرأه أمور القضاء والاماره والاستشاره.

الخطابات القانونيه:

وطبعاً فإنّ الخطابات القانونيه نوعيه لا شخصيه، فكلّ قانون يدور مدار الغالبية في الافراد، فحتّى لو خرج بعض الأفراد عن ذلك القانون لبعض الخصوصيات والامتيازات فلا يوءثر ذلك في سلامه القانون وصحته، فأحياناً تكون بعض النساء إلى درجه من العقل واللياقه والعصمه بحيث تكون خارج دائره هذا الخطاب النوعي، ومع ذلك فإنّ جميع الروايات تبين عدم قابليه المرأه لتولي مقام القضاء والإفتاء والشؤونات

الاجتماعيه الأخرى.

يقول القرآن الكريم : «وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ مَعْرِزٌ حَكِيمٌ» (٣).

وقال تعالى: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...» (٤).

ومفهوم القوامه يدلّ على عدم جواز تقليد المرأه وإلاّ فإنّ ذلك مخالف لمعنى القوامه، وطبعاً لا يعنى ذلك أنّ المرأه لا يمكنها تحصيل ملكه الاجتهاد، فالمرأه ربّما توصلت بسبب الدرس والبحث والتحقيق إلى مرتبه الاجتهاد ولكن قضاءها وفتواها وحكمها ليس بحجّه شرعاً ولا يترتب عليه أثر شرعي بمقتضى النصوص والارتكاز المتشرعه.

النتيجه: تبين من هذه الأدله من الكتاب والسنة وسيره المتشرعه أنّ المرأه لا- صلاحيه لها للمرجعيه، ومع وجود هذه الآيات والروايات فإنّ سيره العقلاء في هذا المورد مردوعه ولا اطلاق لها فالسيره العقلانيه بدون إمضاء الشارع ليس لها اعتبار. وعلى فرض الشك في حجّيه فتوى المرأه فالأصل عدم الحجّيه، لأنّه، أولاً: بمقتضى الأصل اللفظي الذي يقول: إنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً.

ثانياً: بمقتضى الأصل العقلي وهو أنّ الشك في الحجّيه عند العقل مساوق لعدم الحجّيه.

ثالثاً: بمقتضى الأصل العملي واستصحاب عدم الحجّيه حيث إنّ المرأه

- ١- نهج البلاغه، الخطبه ٨٠.
- ٢- الخصال للصدوق : ص ٥٨٥.
- ٣- سوره البقره، الآيه ٢٢٨.
- ٤- سوره النساء، الآيه ٣٤.

قبل أن تصل إلى مرتبه الاجتهاد لم تكن فتواها حجّه، والآن نشك في حجّيه فتواها وعدمه، فنستصحب عدم الحجّيه.

رابعاً: إنّ اشتراط الرجوليه للمجتهد مضافاً إلى الأدله اللفظيه والعقليه وسيره المتشرعه لاثبات ذلك، فالإجماع قائم على أنّ المجتهد يجب أن يكون رجلاً.

والإشكال الوارد على الإجماع هو أنّ الشروط المذكوره للمجتهد في كلمات الفقهاء لم تذكر اشتراط الرجوليه في الغالب.

الجواب: لأنّ الرجوليه للمجتهد تعدّ أمراً ارتكازياً ومسلماً، ولذلك لم يذكر بعض الفقهاء هذا الشرط اعتماداً على ذلك الأمر الارتكازي المسلم، وقد ذكر الشيخ الطوسي في كتاب الخلاف في بحث القضاء: ولا تكون المرأة قاضياً في تمام الأحكام.

وروى عن النبي صلى الله عليه وآله: «لا يفلح قوم وليتهم امرأة»^(١).

ولم يخالف أحد من الفقهاء في عدم جواز تولي المرأة القضاء إلاّ- أبو حنيفه وابن جرير، قال أبو حنيفه: إنّ المرأة يمكن أن تقبل قضاوتها في مورد قبول شهادتها، وقال ابن جرير: إنّ المرأة يجوز لها القضاء في جميع الموارد،

وبقرينه التقابل من كلام الشيخ وذكره للمخالفين العامه يتبين أنّ الخاصه لا خلاف بينهم في عدم جواز قضاء المرأة وإلاّ كان ذكره أيضاً.

وينقل الشهيد الثاني رحمه الله في المسالك روايه تدلّ على عدم اعتبار قضاء المرأة وهكذا في كشف اللثام، وقد استفاد بعض الفقهاء من هذه الروايه أنّ المرأة لا صلاحيه لها لتصدى لهذه الأمور.

وغايه ما يمكن أن يقال: إنّ الشيخ الطوسي في الخلاف تمسك بروايات العامه، وكان من الأفضل أن يستند إلى روايات الخاصه الصحيحه، فقد ورد في رواياتنا أنّ القاضي يجب أن يكون متصفاً بصفات المفتي، ثمّ تذكر الروايه صفات المفتي وأنّ القضاء متفرع على الإفتاء والقاضي تابع للمفتي لا بالعكس.

ويقول العلامة رحمه الله في التذكرة: إنّ الفتوى يجب أن تكون بإذن الإمام، ويقول الشهيد الثاني رحمه الله في الروضه: ولا يحلّ الحكم لغير جامع

ص: ١٩٠

١- الخلاف، ج ٣، ص ٣١١، ولايه الفقيه، ج ١، ص ٣٣٦.

الشرائط وهى البلوغ والعقل والذكوره والإيمان ووالعداله وطهاره المولداجماعاً، إذن فلو قال قائل إنّ الفقهاء لم يذكروا شرط الرجوليه فى شرائط الفتوى بصراحه فى لسان الإجماع، ولكن يكفى ذكر اشتراط الرجوليه فى باب

القضاء ولا يجب تعرض الفقهاء لهذا الشرط فى باب الإفتاء. وعليه فإن بحث الإجماع فى مورد اشتراط الرجوليه فى الفتوى تام من حيث الصغرى.

إنّما الكلام فى الإجماع من حيث الكبرى، فلنأخذ أن يقول: إنّ هذا الإجماع مدركى ويستند إلى الوجوه اللفظيه وارتكاز سيره المتشرعه على اشتراط الرجوليه فى المفتى، والإجماع فى المقام حينئذٍ لا يكون كاشفاً عن قول

المعصوم، ومثل هذا الإجماع يحتمل فيه أن يكون مدركيا من جهتين :

أولاً: الوجوه التى ذكرت فى المقام لاشتراط رجوليه المجتهد فالإجماع على هذه المسأله يرجع فى مضمونه إلى تلك الوجوه والأدله.

ثانياً: إنّ الإجماع الوارد على لسان الفقهاء خلفاً عن سلف إلى زمان الإمام، فمثل هذا الإجماع يكون كاشفاً عن قول الإمام، وعلى أيه حال فأولاً: على فرض أنّ الأدله اللفظيه وسيره العقلاء فى مورد حجّيه فتوى المرأه مطلقه، فمع وجود هذه الوجوه والروايات الخاصه التى تدلّ على عدم جواز قضاء المرأه، فإنّ ذلك من شأنه اسقاط الاطلاق بالنسبه لحجّيه فتوى المرأه. وعند الشك بالحجّيه فى فتوى المرأه فإنّ الأصل عدم الحجّيه.

ثانياً: الروايات الدالّه على أن: ما النساء والقول والرأى، أى أن قول ورأى النساء لا اعتبار له، إذن فالإجماع وسيره المتشرعه والروايات الخاصه مانعه عن انعقاد المطلقات فى مورد حجّيه فتوى المرأه.

ثالثاً: التمسك بالاطلاق يحتاج إلى توفر مقدمات الحكمه، ومع وجود محتمل القرينيه فى الكلام والقدر المتيقن فى مقام التخاطب فإنّ الاطلاق لا ينعقد لسيره العقلاء فى المقام.

رابعاً: على فرض وجود اطلاقات فى الروايات وفى سيره العقلاء، فإنّ جميع زعماء المذهب وفقهاء الدين اعرضوا عن هذا الاطلاق ولم يعملوا به، واعراض المشهوريوءدى إلى سقوط الاطلاق عن درجه الاعتبار.

خامساً: إنّ الحكم الشرعى فى المرأه التى مات زوجها وخلف أولاداً صغاراً فإنّ هذه المرأه لا حقّ لها فى الولايه والقوامه على الأولاد الصغار بدون نصب وتعيين القوامه من الحاكم الشرعى. وحينئذٍ فكيف يعقل أنّ الشارع الحكيم الذى لم يمنح للمرأه حقّ الولايه والقوامه على عدّه أولاد صغار، يمنحها حقّ الحكم والزعامه على جميع العالم الإسلامى من الشرق والغرب؟ «فما لكم كيف تحكمون»

وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا يفلح قوم يأتون بالمرأه».

سادساً: بالرغم من وجود بعض النسوه اللاتى يملكن اللياقه للوصول إلى درجه الاجتهاد ولديهن القدره على ذلك بلحاظ

الكمال النفسى، ولكن منصب

ص: ١٩١

القضاء والولاية في غاية الأهميه والمسؤوليه، والله تعالى لم يجعل هذه المسؤوليه الثقيله بعهدہ النساء، ولذلك فلا أثر شرعاً لقضاء وافتاء المرأة مطلقاً، سواء كان القضاء والافتاء على النساء أو على غيرهن فكما أنّ المرأة

تختلف من حيث الخلقه التكوينيّه مع الرجل، فكذلك تختلف من حيث التكاليف والمسؤوليات الشرعيه الواقعيه لأنّ التكليف الإلهي يتناسب مع كلّ شخص بالملاك الواقعي.

النتيجه: إنّ اشتراط الرجوليّه للمجتهد أمر مسلم وقطعي بمقتضى الأدله اللفظيه من الآيات والروايات: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ».

و«وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ».

و«لا تول المرأة القضاء ولا تول الاماره»،

و«لا يفلح قوم يأتون بالمرأه».

و«لا تطيعوهن بالمعروف».

وفي روايه قوله تعالى لحواء لما أمر بخروجها من الجنّه: «الآن اخرجي من الجنّه، فقد جعلتك ناقصه العقل والدين والميراث - إلى أن قال - ولم أجعل منكّن حاكما ولا أبعث منكّن نبيا» (١).

وقد ورد عن الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام في نهج البلاغه أنّه قال :

«معاشر الناس، إنّ النساء ناقص الإيمان، ناقص الحظوظ، ناقص العقول، فامانقصان إيمانهن فقعودهم عن الصلاه والصيام في أيام حيضهن، وأما نقصان عقولهن

فشهاده امرأتين كشهاده الرجل الواحد، وأما نقصان حظوظهن فمواريثهن على الانصاف من موارث الرجال فاتقوا شرار النساء، وكونوا من خيارهن على حذر، ولا تطيعوهن في المعروف حتّى لا يطمعن في المنكر» (٢).

فهنا نرى أنّ الإمام أميرالمؤمنين ذكر العله والحكمه كل واحد من هذه الخصائص، ويتبيّن من ذلك أنّ هذه الخصائص والصفات واقعيه حيث إنّ الإمام علّل الأحكام المترتبه عليهن بذلك، ومع الأسف فإنّ البعض من العلماء ومن غير

العلماء ذكروا في تعليل بيان الإمام عليه السلام المذكور مبررات بدوافع نفسانيه وعملوا على تحريف كلام الإمام عليه السلام بأمر من بنات أفكارهم بحيث لا ينسجم ولا يتناسب مع صريح كلام الإمام عليه السلام في المقام.

وهكذا بالنسبه للإجماع وسيره المتشرعه والأصول العمليه والعقليه كلّها تبين اشتراط الرجوليّه للمفتي والمجتهد.

النتيجه: عدم حجّيه فتوى وقضاء المرأة بمقتضى الأصل اللفظي، والأصل العقلي، والأصل العملي. وعلى فرض شمول اطلاقات

الرجوع إلى الخير لفتوى المرأة فإنه مع وجود الروايات الخاصّة والإجماع على

ص: ١٩٢

-
- ١- مستدرک الوسائل، ج ١٧ كتاب قضاء الباب ٢ من أبواب صفات القاضي، ح ١؛ اختصاص الشيخ المفيد، ص ٥٠.
 - ٢- نهج البلاغه: الخطبه ٨٠.

خلافه واعراض المشهور عن تلك المطلقات، وسيره المتشرعه على عدم حجّيه فتوى المرأه، ومقتضى الأصل العملي فإنّ تلك الاطلاقات لا اعتبار لها، وبالتالي

ولا تصلح المرأه للامامه العظمى والقضاء ولا لتوليه البلدان، هذا لم يولّ النبي الأكرم عليه السلام ولا أحد من خلفائه وأوصيائه عليهم السلام ولا من بعدهم امرأه قضاء ولا ولايه بلد فيما بلغنا من قانون الإسلام ولو جاز ذلك

لم يخل منه جميع الأزمان اعاشه المسلمون في عصر النبي الأكرم عليه السلام إلى يومنا هذا.

المروه:

وذكر أن من جملة شروط المجتهد «المروه» بأن لا يكون المجتهد محبباً للدين ومكبباً عليها، وروايه الاحتجاج تدلّ على هذا المعنى أيضاً «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه وحافظاً لدينه ومطيعاً لأمر مولاه ومخالفاً على هواه فللعوام لا يقلده» (١).

الجواب: إنّ المطلقات أدله حجّيه الفتوى لا تدلّ على اشتراط المروه في المجتهد، لأنّ المروه إذا كانت مرتبه من مراتب العدالة، فالعدالة شرط لحجّيه الفتوى وليست المروه أمراً مستقلاً عنها، وإذا كان معنى المروه يختلف عن معنى

العدالة والمقصود بها أنّ المجتهد ينبغي أن يكون في حياته وعمله تاركاً للمباحات وعاملاً بالمستحبات، فمثل هذا الأمر لا يمكن لغير المعصوم عليه السلام، وحتى لو أنّ المجتهد تجنب المباحات وعمل بالمستحبات إلا أنّ مثل هذا الالتزام لا يعدّ شرطاً في حجّيه الفتوى، وروايه الاحتجاج لا تدلّ على أكثر من أن يكون الفقيه أميناً وثقه في الدين، ومخالفه الهوى ومجاهده النفس لا ربط لها بالوثاقه والأمانه.

النتيجه: أنّ الأدله العامه على جواز التقليد وكذلك الأدله الخاصه كروايه الاحتجاج لا تدلّ على اشتراط المروه والالتزام بترك المباحات والعمل بالمستحبات للمجتهد، وحتى لو قلنا أنّ المجتهد والعالم يجب أن يكون بمقتضى

الروايات زاهداً في الدنيا وراغباً إلى الله وغير محبّ للدنيا فمع ذلك لا يستفاد اشتراط المروه للمجتهد من هذه الأدله، رغم أن مجاهده النفس للفقيه ولغير الفقيه يستلزم عملاً حصول الملكة القدسيه للإنسان في نيله الهدايه والتسديد الإلهي «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (٢)، ولكن الكلام في أنّ اشتراط العدالة للفقيه لا يلازم ترك

ص: ١٩٣

١- الاحتجاج، للطبرسي، ص ٢٢٥، وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ١٠٧، الباب ١١ أبواب صفات القاضي، ح ٣٤.

٢- سوره العنكبوت، الآيه ٦٩.

العقل:

لاشكَّ في أنَّ المجتهد في مقام الفتوى يجب أن يكون عاقلاً وهذا الموضوع من الأمور البديهية والمسلّمه، وإلا فالمجنون لا يكون قوله وفعله في الأمور العادية معتبرا، وحتى في أموره الشخصية لا- يحقّ له التصرف شرعاً فكيف الحال بفتوى المجنون والقول باعتبارها لجميع المسلمين؟

ومضافاً إلى بداهه هذه المسأله فإنّ أدله حجّيه الفتوى من الآيات والروايات والسيره العقلانيه تدلُّ على لزوم تقليد العالم والفقيه والعارف بالقضاء والأحكام الإلهيه، والشخص غير العاقل لا يملك قوّه مميزه لتشخيص الأحكام فلا ينطبق عليه عنوان العالم والعارف والفقيه في الدين، وعليه فلا شبهه في أنّ المجتهد يشترط في جواز تقليده وافتائه أن يكون عاقلاً.

إنّما الكلام في اشتراط بقاء العقل في حجّيه الفتوى، فلو عرض على الفقيه الجنون فهل تسقط فتواه عن الحجّيه أم لا؟

الجواب: لا- شكّ أنّ العقل شرط في حدوث الفتوى، وأمّا في بقاء هذه الحجّيه للفتوى فلا يشترط بقاء العقل لا بلحاظ سيره العقلاء في اشتراط توفر العقل في بقاء حجّيه الفتوى، ولا بمقتضى الأدله اللفظيه، كما أشرنا سابقاً في عدم لزوم اشتراط الحياه في بقاء حجّيه الفتوى، وهكذا في عدم اشتراط بقاء العقل في حجّيه الفتوى.

أمّا بمقتضى اطلاقات الأدله اللفظيه وسيره العقلاء فكما أنّ عروض الموت لا يوجب سقوط حجّيه الفتوى فهكذا عروض الجنون على المجتهد لا- يوجب سقوط حجّيه الفتوى بقاءً، إذن فمقتضى اطلاقات الأدله اللفظيه واطلاق السيره العقلانيه غير المردوعه فإنّ حجّيه فتوى المجتهد لا تزول بعروض الجنون على الفقيه.

الأمر الآخر ما يتصل بزعامه وقياده المسلمين فبالارتكاز القطعي لدى المشرعه فإنّ قائد المسلمين لا يمكن أن يكون مجنوناً حدوداً وبقاءً، وهذا الموضوع لا يرتبط بأصل حجّيه الفتوى في مقام بيان الحلال والحرام، وذلك

بمقتضى الأدله الخاصه حيث يقول الإمام عليه السلام: «خذّ معالم من زكريا بن آدم ويونس بن عبدالرحمن ومحمّد بن مسلم الطائفي»، وهذا يدلُّ بوضوح على أنّ

المجنون ليست له القابليه للتصدى لمنصب الولايه، لأنّ منصب الإفتاء والقضاء يأتي بالمرتبه التاليه لمنصب الإمامه، وعليه فيشترط بالضروره بقاء العقل للتصدى لهذا المنصب العظيم وهو زعامه المسلمين.

وذهب البعض إلى التفصيل بين المجنون الاطباقي والمجنون الأدواري، ففي المجنون الأدواري يشترط بقاء العقل، وفي المجنون الاطباقي لا- يشترط بقاء العقل، وهذا التفصيل مورد تأمل لأنّه إذا كان المجنون الأدواري من مصاديق المجنون فحينئذٍ لا يعتبر العقل شرطاً في

مورد بقاء فتواه بمقتضى اطلاقات أدله حجّيه الفتوى.

وتحصل ممّا تقدّم أمور :

١ - إنّ أصل اعتبار العقل للمجتهد مفروغ عنه وبديهي.

٢ - إنّ اشتراط العقل إنّما يكون في حدوث الفتوى أى يكون المجتهد حين صدور الفتوى عاقلاً، وأدله حجّيه الفتوى منصرفه عن صدور الفتوى من غير العاقل ولا تشملها، وأمّا اشتراط وجود العقل في بقاء حجّيه الفتوى فغير معتبر للوجوه المذكوره آنفاً.

٣ - فيما إذا تصدّى المجتهد، مضافاً إلى مقام الإفتاء وبيان الحلال والحرام في الأحكام الإلهية، إلى زعامه وقياده المسلمين، فيشترط بالارتكاز القطعي للمشرعه توفر العقل، لأنّ الكتصدي لهذا المقام والمنصب لابدّ أن يكون عاقلاً، عادلاً، عالماً، و...، وذلك بأن يملك الشخص القوه العقلية المميزه، وحينئذٍ إنّ بقاء العقل أيضاً شرط في هذا المقام، وإلاّ فالشخص المجنون ليست له القابليه واللياقه على زعامه وقياده المسلمين بالضروره القطعيه العقلية

وبالارتكاز القطعي لسيره المشرعه.

البلوغ:

ومن جملة شرائط المجتهد وشروط جواز الإفتاء، البلوغ، وقد ذكر لإثبات شرطيه البلوغ عدّه وجوه :

الأول: إنّ أدله جواز التقليد منصرفه في شمولها عن الصبي.

الجواب: إنّ العمده في أدله جواز التقليد هو سيره العقلاء وهذه السيره تشمل الصبي أيضاً، لأنّ العقلاء لا يشترطون في الرجوع إلى الخبير أن يكون بالغاً، إذن فسيره العقلاء تجيز الرجوع إلى الخبير غير البالغ.

أمّا بالنسبه للأدله اللفظيه على جواز التقليد فهي على قسمين : أحدهما، الأدله الخاصه حيث يعيّن الإمام المعصوم بعض الأشخاص للإفتاء ويأمر الناس بالرجوع إليهم في أخذ معالم الدين والأحكام الشرعيه من : زكريا بن آدم

ويونس بن عبدالرحمن ومحمّد بن مسلم وأمثالهم، وهذا القسم من الأدله لا يشمل الصبي.

أمّا القسم الآخر من أدله جواز التقليد كآيه النفر فهي مطلقه وتشمل البالغ وغير البالغ ولا وجه لانصرافها عن غير البالغ، وهكذا الروايات التي ورد فيها عنوان الثقة وعنوان الخبير والعارف بالأحكام فإنّها تشمل بمضمونها الصبي أيضاً إذا كان عارفاً بالأحكام وعاملاً بالحلال والحرام.

الثاني: إنّ الصبي لا تقبل روايته، فبطريق أولى لا تقبل فتواه.

الجواب: إن هذه الملازمه غير تامه، لأنه يشترط في نقل الروايات أن يكون الراوى ثقة ويصدق عليه عنوان ما يعتمد على قوله، وهذا العنوان يشمل الصبى أيضاً فيما إذا كان ثقة ومعتمداً في نقل الأخبار.

الثالث: ذكر الشهيد الثانى رحمه الله فى كتاب القضاء أن اقرار الصبى على نفسه غير نافذ فهكذا قوله وفتواه لغيره.

الجواب: لا ملازمه بين سقوط اعتراف الصبى وسقوط رأيه وفتواه.

الرابع: إن حديث رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق يدل على عدم حجيه فتوى الصبى.

الجواب: إذا قلنا بأن حديث رفع القلم ناظر إلى رفع الموءاخذه عن الطفل لارفع التكليف عنه، فالاستدلال بهذه الروايه ساقط، ولو قلنا إن حديث رفع القلم يدل على رفع جعل التكليف ويقرر بأن الأحكام التكليفيه مرفوعه عن الصبى فيصح الاستدلال حينئذ بالروايه مورد البحث، لكن لا- ملازمه بين رفع التكليف عن الصبى امتناناً وسقوط اعتبار فتواه ورأيه لأن مطلقاً أدله التكليف من قبيل: أقم الصلاه، كتب عليكم الصيام، ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً...، تقتضى جعل التكليف على الصبى، إلا- أن الله تعالى وعلى سبيل الامتنان رفع أصل التكليف عنه وهذا الرفع الامتنانى للتكليف عن الصبى لا يلازم سقوط اعتبار رأيه وفتواه.

الخامس: إن المجتهد يشترط فيه العدالة والإيمان ولذلك فإن فتوى الصبى غير معتبره.

الجواب: إن اطلاق أدله الإسلام واطلاق أدله الإيمان تشمل الصبى أيضاً، وكذلك ورد فى الآيات: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...»^(١)، حيث يشمل الصبى وغير الصبى، وهكذا بالنسبه إلى

العدالة فإنها مطلقة وتشمل كل من كان أميناً فى أحواله وأفعاله وسائراً على الخط المستقيم فى الشريعه المقدسه سواء كان هذا الشخص بالغاً أم غير بالغ.

السادس: إن مقام الإفتاء منصب من المناصب الإلهيه المهمه جداً، والصبى لا يملك اللياقه الكافيه للتصدى لهذا المنصب والمقام.

الجواب: إن هذا الكلام خطابى أيضاً، فعندما تكون للصبى اللياقه والقابليه للتصدى لمقام النبوه والإمامه كما صرحت بذلك الآيات القرآنيه التى تحدثت عن النبى عيسى والنبى يحيى وقالت: «وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا»^(٢)، وكذلك بالنسبه لتصدى الإمام الجواد عليه السلام لمنصب الإمامه فى

ص: ١٩٦

١- سورة النساء، الآية ٩٤.

٢- سورة مريم، الآية ١٢.

طفولته، وكذلك بالنسبة للإمام صاحب الزمان عليه السلام الذى تصدى فى طفولته لمقام الإمامه الإلهى، فبطريق أولى تكون للصبي القابليه على التصدى لمقام الإفتاء.

السابع: صححه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «عمد الصبي وخطأه واحد» (1). وهذه الروايه تدلُّ باطلاقها على أن أمر وحكم الصبي مثل

خطئه فى الحكم حيث لا يترتب عليه أثر، فلو صدرت الفتوى من الصبي فإنها ساقطه عن الاعتبار والحجيه.

إن قلت: إن هذه الصحيحه وارده فى مورد جنايه الصبي وأن عمده خطأ، فإذا قتل الصبي شخصاً عمداً فإن هذه الجريمه لا تكتب عليه جريمه عمدية بل تعتبر من القتل الخطأ وتحمل العاقله الديه. وعليه فإن هذه الروايه وارده فى مورد خاص وهو جنايه الصبي ولا تشمل مورد افتاء الصبي.

الجواب: أولاً- لا- وجه لتقييد مدلول هذه الروايه فإن مقتضى اطلاقها اسقاط حجيه فتوى الصبي، ولكن مع ذلك لا يمكن التمسك بهذا الاطلاق لأنه يستلزم التالى الفاسد، فلازم هذا الاطلاق هو أن الصبي إذا تكلم فى صلاته عمداً فيجب

القول بأن صلاته صحيحه ولا تبطل بذلك لأن عمده خطأ، فى حين أنه لا أحد من الفقهاء يلتزم بهذا اللازم، فالتكلم العمدى مبطل للصلاه سواء صدر من الصبي أم من غيره.

وهكذا ينبغى القول فى جميع عبادات الصبي أنها غير مشروعه لأن عباداته جميعاً خطأ وهذا اللازم أيضاً لا يلتزم به أحد من الفقهاء. وعليه فالتمسك باطلاق الصحيحه يستلزم التالى الفاسد وليس له وجه.

المنزل والمنزل عليه:

أما حل المسأله فى مورد التنزيل فتاره يكون وجود الشىء المنزل معدوماً، وتاره أخرى يكون أمراً وجودياً حيث ينزل بمنزله أمر وجودى آخر، فعندما يقال أن عمد الصبي كلا عمد، يعنى أن الأثر المترتب على العمل العمدى للصبي

بمنزله العدم ولا أثر له حيث يرفع أثر هذا العمل العمدى للصبي.

وإذا كان التنزيل الموجود بمنزله موجود آخر فينبغى أن تترتب على المنزل عليه جميع آثار المنزل وإلا- فإن التنزيل يستلزم اللغويه، وحينئذ فإن صححه محمد بن مسلم التى تقول: «إن عمد الصبي خطئه واحد»، فإنها ترتب أثر الخطأ

على عمله العمدى، فعمد الصبي هنا يتنزل بمنزله الخطأ الصادر من الصبي، وهذا يعنى تنزيل أمر وجودى بمنزله أمر وجودى آخر.

وعليه فإن موضوع الروايه منحصر من البدايه فى مورد جنايه الصبي فى باب

١- وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٣٠٧، الباب ١١ من أبواب العقلة، ح ٢.

القتل وأن قتله يترتب عليه آثار القتل الخطأ، وأن عمد الصبي وخطأه كلاهما يترتب عليهما الأثر نفسه، غايه الأمر أن عمد الصبي منزل بمنزله الخطأ، كماورد في مسائل الحجّ في باب الاحرام أن الفعل العمدي له أثر معين والفعل الخطأ له أثر أيضاً، فالشخص الذى يرتكب بعض محرمات الإحرام عمداً فإنّ احرامه باطل وتترتب عليه الكفّاره، ولكن إذا ارتكب هذا العمل خطأ فسوف تترتب عليه الكفّاره فقط ولكن إحرامه لا يبطل.

والحاصل أنّ عمد الصبي خطأ في باب الجنايه والقتل حيث تتحمل العاقله الديه وذلك بدليل خاصّ وأما في باقى الموارد كإحرام الصبي خطأ له أثر من باب التنزيل ولكن حديث رفع القلم يرفع ذلك الأثر.

النتيجه: إنّ تنزيل عمد الصبي بمنزله الخطأ ينحصر فقط في باب القتل ولا يرتبط في باب فتوى الصبي، إلاّ أنّ خبر أبى خديجه يدلّ على عدم شموله للصبي حيث يقول الإمام: انظروا إلى رجل منكم عارفاً بالحلال والحرام، فمورد

الروايه هو الرجل ولا يشمل الطفل والصبي، غايه الأمر أنّ الروايه وارده في باب القضاء لا في باب الإفتاء، وعليه فإنّ الاستدلال بهذه الروايه أيضاً محل تأمل.

الثامن: عند الشك في حجّيه فتوى الصبي فمقتضى الأصل عدم الحجّيه، سواءً مقتضى الأصل اللفظى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالنُّفُودَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (١) و«إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ -عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (٢)، أو بمقتضى الأصل العقلى حيث إنّ الشك في الحجّيه يساوق القطع بعدم الحجّيه، أو بمقتضى الأصل العملى الاستصحاب حيث إنّ الصبي قبل أن يصل إلى درجه الاجتهاد لم تكن فتواه حجّه، وعندما وصل فعلاً إلى هذه المرتبه نشك هل أنّ فتواه حجّه أم لا؟ فنستصحب عدم الحجّيه.

وبعبارة أخرى، إن مقام الإفتاء بما أنّه منصب مجعول من قبل الإمام عليه السلام، فنشك هل أنّ الإمام جعل الحجّيه للصبي في هذا المقام أم لا؟

ونفس الشك في جعل الحجّيه للصبي في هذا المقام يكفى لاثبات عدم حجّيه فتوى الصبي.

التاسع: إدعاء الإجماع على اشتراط البلوغ في حجّيه فتوى المجتهد، ومن جمله من ادّعى الإجماع في هذه المسأله المقدس الاردبيلي في مجمع الفائده والبرهان.

النتيجه: إذا تمّ الإجماع على اشتراط البلوغ فله وجه، وإلاّ -لا- دليل على اشتراط البلوغ في صحّه الفتوى بحيث يكون رادعاً عن سيره العقلاء.

ص: ١٩٨

١- سورة الإسراء، الآية ٣٦.

٢- سورة يونس، الآية ٣٦.

قياس غير المعصوم بالمعصوم:

ويمكن القول باشتراط البلوغ في مورد حججه الفتوى حيث إن سيره العقلاء في المقام مردوعه في مذاق الشارع، لأن قياس غير المعصوم على المعصوم قياس مع الفارق، فإن الله تبارك وتعالى بمقتضى حكمته الأزلية قد اختار لمعصوم في مرحله الطفوله للتصدي لمقام النبوه والإمامه لتوفر اللياقه لهذا المعصوم لتولى هذا المناصب الإلهيه شرعاً وعقلاً، لأن قول المعصوم وفعله مطابقان للواقع ومصونان عن الخطأ والاشتباه، والكلام المصون عن الخطأ يكون حججه

شرعيه وتعبيديه وكذلك هو حججه عقلاً- لأنه عين الواقع سواء كان كلام المعصوم صادراً في زمان الطفوله، أو في غير زمان الطفوله فالمعصوم يملك عصمه مطلقه وأن فعله وقوله وتقريره حججه على الاطلاق، هذا أولاً.

وهذا على خلاف قول وفعل غير المعصوم المقترن عاده بالخطأ والاشتباه فمقتضى الأصل الأولى عدم حججه قوله وفعله، فإذا كانت فتواه حججه شرعيه فذلك يحتاج

إلى دليل.

وثانياً: إن اطلاقات أدله جواز التقليد كآيه النفر والروايات الوارده في المقام على فرض دلالتها على حججه التقليد فإنها منصرفه عن تقليد غير البالغ، لأن المستفاد بشكل عام من مضامين الشرع أن الشارع في موارد العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات لا يعتبر تصرفات الصبي نافذه بدون إذن وليه، وهكذا فالصبي يحتاج إلى قيم شرعي لجواز تصرفاته في أمواله وفي نكاحه وطلاقه وغير ذلك من الأمور المنوطه بإذن الولي، فمثل هذا الشخص الذي

يعيش تحت اشراف القيم الشرعي ولا تكون الأحكام الإلهيه واجبه عليه لا يمكن القول بجواز تقليده في بيان الأحكام الشرعيه تبعداً.

ثالثاً: عند الشك في حججه فتوى الصبي فمقتضى الأصل الأولى عدم حججه فتواه، وذلك بمقتضى الأصل اللفظي: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»، وبمقتضى الأصل

العملي واستصحاب عدم الحججه، وبمقتضى الأصل العقلي في أن الشك في حججه فتوى الصبي عقلاً- مساوق لعدم الحججه، وعليه فإنه يشترط البلوغ في مقام الإفتاء

وذلك بمقتضى الأدله الشرعيه ومذاق الشرع.

الحرية:

أما اشتراط الحرية وطهاره المولد في المجتهد والمفتي فهو المشهور، وقد نقل آيه الله الحكيم في المستمسك أن الشهيد رحمه الله في الروضه يرى أن اشتراط طهاره المولد إجماعياً (1)، ولكن إذا كان المتولد من الزنا في حكم الكافر فإن طهاره المولد شرط قطعاً، لأنه في هذه الصوره يعود هذا الشرط إلى اشتراط الإيمان، وبلا شك أن فتوى الكافر في بيان الأحكام ليست بحججه

علی المسلم،

وعليه فإنّ الإسلام والإيمان يعتبران وشرطان لحجّيه الفتوى.

ص: ١٩٩

١- المستمسك، ج ١، ص ٤٦.

ومن جملة شروط جواز التقليد، الاجتهاد المطلق، فهل يجب أن يكون المجتهد قادراً على استنباط الحكم الشرعي في جميع أبواب الفقه، أو يصح تقليد المجتهد المتجزى القادر على استنباط بعض المسائل الشرعية من أدلتها؟

الجواب: تقدم تفصيل الكلام في هذا الموضوع في مباحث المجلد الأول، ومع ذلك ففي مورد المتجزى يقع البحث في جهتين:

الأولى: هل أن فتواه حجّه لنفسه أم لا؟

الثانية: ما هي وظيفة الناس اتجاهه، وهل يجوز للعوام أن يقلدوه أم لا؟

أمّا البحث في الجهة الأولى فإن مقتضى حجّيه أدله الفتوى، من سيره العقلاء والأدلة اللفظية تقتضى حجّيه فتواه لنفسه إلا أن يكون هناك مانع من ذلك، لأنّ

سيره العقلاء تدلّ على رجوع الجاهل إلى العالم، وتقليد المتجزى لغيره في المسائل التي يعلم لا يجوز، لأنّ مثل هذا التقليد ليس من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم بل رجوع العالم إلى الجاهل، في صورته أن يكون قول الغير مخالفاً للواقع، أو رجوع العالم إلى العالم فإنّه لا وجه له وتحصيل للحاصل.

أمّا مقتضى الأدلة اللفظية في المقام فناظر لمورد لا- يتمكن العامي فيه من استنباط الأحكام الشرعية، فالمتجزى متمكن من استنباط الأحكام الشرعية في بعض الموارد ولذلك فإنّ أدله جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم لا تنطبق عليه، لأنّه عندما يحرز المتجزى الحجّيه الشرعيه من

خلال الأدلة والطرق والأصول فإنّه يكون واجداً للطريق الشرعي ويكون استنباطه صحيحاً، وحينئذٍ فإنّ رجوعه للغير إما من قبيل رجوع العالم إلى الجاهل أو رجوع العالم إلى العالم، وعلى كلا الصورتين غير معقول.

وعليه فإنّ مقتضى أدله الحجّيه شمولها للمتجزى على القاعده، لأنّ المتجزى خبير وعالم بالمسأله، ومقتضى أدله جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم يشمل المتجزى أيضاً، ولكن هل هناك مانع من جريان هذا الاقتضاء أم لا؟ الصحيح أنّ المانع مفقود، لأنّ حجّيه قول الخبير موءيده بسيره العقلاء ومشموله لاطلاقات حجّيه الفتوى، ولا يوجد هناك مانع خاص من الآيات والروايات والإجماع على عدم

حجّيه فتوى المجتهد المتجزى لنفسه، لأنّ عمله بفتواه مستند إلى العلم والعلمى.

الجهة الثانية: هل يجوز رجوع الغير إلى المتجزى وتقليده أم لا؟

وقد ذكروا لعدم الجواز عدّه وجوه: منها: أنّه مع وجود المجتهد المطلق نشك في حجّيه قول المتجزى والشك في حجّيه قوله يساوى عدم الحجّيه.

ولكن ينبغي أن يلاحظ ما هو المستفاد من أدله حجّيه الفتوى، فهل أنّ المستفاد من هذه الأدله حجّيه قول المتجزى أم لا؟ وعلى فرض أنه مقتضى الحجّيه فهل

هناك مانع لهذا الاقتضاء أم لا؟

ص: ٢٠٠

أما من حيث الاقتضاء فإن سيره العقلاء تقرر جواز الرجوع إلى المتجزى، ولاسيما إذا كان المتجزى أعلم من المجتهد المطلق في مسأله خاصه، فالعقلاء يرجعون إلى المتجزى فيها لأنه يصدق عليه عنوان رجوع الجاهل إلى الخبير والعالم.

إذن فمن حيث الاقتضاء فإن سيره العقلاء جاريه على جواز الرجوع إلى المتجزى، إلا أن يقال بلزوم الاحتياط في هذا المورد أو مانعيه الإجماع، لأن الرجوع إلى المجتهد المطلق اجماعى ومع وجود مثل هذا الإجماع فإن اقتضاء

شمول السيره العقلانيه مشكل، لأن هذا الاقتضاء مبتل بالمانع، غايه الأمر أن تماميه الإجماع وإثبات هذا المانع فى المقام مشكل، لأن هذا البحث لم يطرح فى كتب القدماء والإجماع لدى المتأخرين لا اعتبار له، مضافاً إلى الروايات

فى باب القضاء التى تجيز بالإجماع الرجوع إلى المتجزى.

ويمكن الاستدلال بمشهوره أبى خديجه عن الصادق عليه السلام حيث يقول :

«إني أكرم أن تحاكموا إلى أهل الجور وانظروا إلى رجل منكم، يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم حاكماً فإني جعلته قاضياً فتحاكموا إليه» (١).

وهذه الروايه نصّ فى جواز الرجوع إلى المتجزى، لأن مفهوم عباره : يعلم شيئاً من قضايانا، تصدق على الرجوع إلى المتجزى فى القضاء، وعليه فإن صغرى الإجماع فى المقام غير تامه لإثبات عدم جواز الرجوع إلى المتجزى، وكذلك كبرى الإجماع غير تامه أيضاً، لأنه لا ملازمه بين باب القضاء والإفتاء، وعليه فالإجماع لا يثبت أن المفتى يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً.

ثانياً: على فرض تماميه الإجماع فإنه اجماع مدركى للوجوه المذكوره سابقاً، وعليه فإن مانعيه الإجماع مخدوش صغرياً وكبروياً.

الدليل الثانى: على جواز تقليد المتجزى، دليل الإنسداد، بيان ذلك : أنه لا شك فى أن العوام يعلمون بوجود تكاليف إلهيه فى الشريعه الإسلاميه وأن الناس ليسوا مهملين ويعيشون بلا تكليف كالحوانات والبهائم، إذن فبمقتضى هذا العلم بالتكليف وبوجود أحكام إلزاميه لزوم العمل بها، والطريق لامثالها والعمل بها إما أن يكون من خلال الاجتهاد، والعامى ليس بمجتهد، أو من طريق الاحتياط، وهذا الطريق أيضاً يستلزم العسر على العامى. وحينئذ

ينحصر الطريق بتقليد العالم.

وغايه ما يثبت دليل الإنسداد هو نتيجة مهمله وفى قوه الجزئيه، فالقدر المتيقن منه معتبر وذلك فى مقام جواز تقليد فتوى المجتهد المطلق الذى نقطع بحجتيه فتواه إما على مستوى الحكومه أو الظن.

إن قلت: مع وجود المتجزى الأعلم فى مسأله خاصه لا يوجد قدر متيقن، فالقدر

١- وسائل الشيعة : ج ١٨، أبواب صفات القاضى، باب ١.

المتيقن لدى العوام فى الرجوع إلى المجتهد المطلق فيما إذا لم يكن هناك متجزي أعلم فى مسأله خاصه، ولو كان هناك متجزي أعلم فى المسائل الخاصه فإنّ

سيره العقلاء تقرر جواز تقليد هذا الأعلّم وتقدمه على المجتهد المطلق وذلك إذا كان المتجزي أعلم ببعض المسائل من قبيل وجوب مقدمه الواجب، الاستلزامات

العقلية، الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، مسأله الترتب و....

الجواب: إنّ هذا الفرض خارج عن محل الكلام لأنّ الكلام فى ما إذا لم يكن المتجزي أعلم من المطلق فى مورد المسائل الخاصه.

وحاصل هذين الوجهين لدليل الإنسداد أنّ حجيه فتوى المجتهد المطلق لأنها هى القدر المتيقن، إلاّ أن دليل الإنسداد وحجيه الظنّ المطلق فى مورد وجوب

التقليد غير تامه لأنّ باب الاجتهاد مفتوح، ومع وجود حجيه الظنّ الخاصّ وفتح باب الاجتهاد والاحتياط والتمكن من الوصول إلى المجتهد الانفتاحى فإنّ مبنى الإنسداد فى باب التقليد غير تام.

أمّا ما هو مقتضى الأدله اللفظيه ؟

فى هذا المقام هناك نحويين من الأدله اللفظيه فى مورد جواز التقليد، أحدهما: الأدله اللفظيه الخاصه التى يأمر الإمام فيها الناس بالرجوع فى مسائلهم الشرعيه إلى أشخاص معينين كأبان بن تغلب، ومحمّد بن مسلم الطائفى،

ويونس بن عبدالرحمن، وزكريا بن آدم، وبريد العجلي وأمثالهم، فهذه الأدله لاتشمل المجتهد المتجزي لأنه أوّلاً: إنّ هذه الروايات تنصّ على أفراد معينين بالخصوص.

ثانياً: إنّ هوءلاء كانوا من الفقهاء الكبار الذين يحيطون علماً بجميع المسائل لا ببعضها، ولكن غايه ما يمكن أن يقال إنّ هذه الأدله الخاصه لا يهدف إلى اثبات المطلوب حتّى يقال إنّ فتوى المتجزي حجّه ولا مفهوم لها حتّى يقال أن قول

المتجزي ليس بحجّه.

الطائفة الأخرى من الأدله اللفظيه، الأدله العامه التى ذكر فيها عنوان الفقيه وعنوان العارف بالحلال والحرام، حيث ينبغى على الناس أن يرجعوا إلى الفقيه والعارف بالأحكام، وهذه الأدله من قبيل آيه نفر وروايه عمر بن حنظله و...، فهذه العناوين الوارده فى هذه النصوص لا تصدق على من يعرف بعض المسائل المعدوده، وحينئذٍ فمقبوله عمر بن حنظله متعارضه مع مشهوره أبى خديجه، لأنّ موضوع المقبوله هو العارف بالحلال والحرام والمجتهد المطلق،

ومورد مشهوره أبى خديجه هو المتجزي الذى: يعلم شيئاً من قضايانا، ومقتضى القاعده التساقط.

وعلى فرض عدم التساقط فإنّ دليل المشهوره أخصّ من المدّعى، وكذلك المقبوله لأنّ هذا الفقيه ينبغي أن يكون عارفاً بالأحكام الإلهية ويشترط في المفتى الاجتهاد المطلق، وهذا يدلُّ على اعتبار الاجتهاد المطلق في باب القضاء، وحينئذٍ فالقاضي هو العالم بجميع مسائل أبواب الفقه

ص: ٢٠٢

ومجتهد مطلق بالفعل في جميع أبواب الفقه وقادر على استنباط الأحكام الشرعية في جميع مسائل الفقه، وهذا المعنى غير متسير إلا للمعصوم.

إذن فمراد المقبوله من المجتهد العارف بالأحكام هو معرفه مقدار معتد به من مسائل الفقه وأن يكون قادراً على الاستنباط فيها، والشخص الذي لم يصل إلى هذا الحد وكان عالماً ببعض المسائل المعدوده فإنّ المقبوله تنفى الرجوع إليه.

مضافاً إلى أنّ المقبوله وارده في باب القضاء، والدليل هنا أخصّ من المدعى، فالمدعى هو أن يكون المجتهد عارفاً وعالماً بالأحكام الإلهية في جميع أبواب الفقه ويكون مجتهداً مطلقاً، والمقبوله تدلُّ على لزوم أن يكون هذا الشخص عارفاً وعالماً بالأحكام الإلهية في خصوص باب القضاء، والدليل الخاص لا يمكنه اثبات المدعى العام.

ومن جملة الروايات التي استدلت بها على اشتراط الاجتهاد المطلق في الفتوى، روايه الاحتجاج: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، وحافظاً لدينه، ومطيعاً لأمر مولاه، ومخالفاً على هواه فللعوام أن يقلده» (1).

وهذه الروايه تدلُّ على أنّ المجتهد يجب أن يكون فقيهاً وقادراً على استنباط الأحكام الشرعية في جميع أبواب الفقه حتى يصدق عليه عنوان الفقيه والمتفقه، والشخص الذي حفظ بعض المسائل المحدوده لا يصدق عليه أنه فقيه.

إلا أنّ روايه المقبوله وروايه الاحتجاج لا تثبتان شرطيه الاجتهاد المطلق للفتوى، لأنها أولاً: إن مقبوله عمر بن حنظله ضعيفه سنداً وأنّ عمر بن حنظله لم يرد توثيقه في كتب الحديث، وهكذا روايه الاحتجاج مرسله وضعيفه سنداً.

ثانياً: ومن جهه الدلاله فإنّ المقبوله أخصّ من المدعى وناظره إلى خصوص باب القضاء حيث تدلُّ على أنّ القاضى يجب أن يكون عارفاً بأحكام القضاء ولا تدلُّ على

أنّ الحاكم يجب أن يكون عارفاً بالأحكام الشرعية في باب القضاء وفي باب الإفتاء كليهما، واثبات الملازمه بين باب القضاء وباب الإفتاء غير متسالم عليه.

مضافاً إلى أنّ روايه الاحتجاج من جهه الدلاله غير قابله للاستدلال بها على جواز التقليد، لأنها لو كانت قابله للاستدلال فإنّها مطلقه (فالعوام أن يقلدوه) مطلقاً وهذا يعنى جواز التقليد في باب أصول الدين أيضاً، في حين أنّه

لم يقل أحد بجواز التقليد في باب أصول الدين تعبداً، بل يشترط العلم في أصول الدين ولو كان من العلم العادى لا التعبدى ولا التقليدى.

النتيجه: إن مقتضى سيره العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم تشمل المجتهد المتجزى، وفي مقابل هذه السيره فإنّ الأدله اللفظيه من الآيات والروايات أو الإجماع ليست برادعه عن هذه السيره.

مضافاً إلى أنّ الاستدلال بمشهوره أبى خديجه لإثبات حجيه فتوى المتجزى فإنّ سندها على حدّ تعبير المستمسك، لا يخلو من اعتبار وكونها في القضاء لا يمنع

١- الاحتجاج، للطبرسي، ص ٢٢٥، وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٠٧، الباب ١١ أبواب صفات القاضي، ح ٣٤.

من الاستدلال بها في المقام لأنَّ منصب القضاء يلازم منصب الفتوى ولا عكس، فما دَلَّ على اعتبار شيء في القضاء يدلُّ على عدم اعتباره في المفتى.

النتيجة: إنَّ الاستدلال بهذه الرواية لإثبات جواز حكم وقضاوه

المتجزى صحيح، لأنَّ هذه الرواية معتبره سنداً أيضاً.

ومن جهه الدلاله فإنَّها صريحه في أنَّ القاضى هو : من يعلم شيئاً من قضايانا، (أو على نسخه بدل : قضانا) فالشخص الذى يعلم شيئاً من قضايانا له حقّ

القضاوه، وهناك ملازمه بين مقام القضاء والإفتاء، فكُلُّ شيء لا يعتبر شرطاً في مورد القضاء فإنَّه لا يعتبر في مورد الإفتاء أيضاً، ففي مورد القضاء لا- يشترط توفر الاجتهاد المطلق للقاضى بمضمون هذه الروايه، فهكذا في مقام الإفتاء لايعتبر توفر الاجتهاد المطلق.

ولكن على مبنى المستمسك من وجود ملازمه بين القضاء والإفتاء وليس بالعكس وأنَّه ليس لكلِّ مفتى حقّ القضاء فهذا الكلام محل تأمل وخلاف الإجماع، فالفقهاء

ذهبوا بالإجماع إلى أنَّ كلَّ مفتٍ هو قاضٍ أيضاً.

ويقول الشهيد الثانى رحمه الله فى مسالك الأحكام والعلامة رحمه الله فى القواعد بأنَّ قضاء المجتهد الجامع للشرائط نافذ بالإجماع، ولذلك يمكن القول بأنَّ المفتى يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً وهكذا القاضى.

مضافاً إلى أنَّ إجماع الفقهاء على أنَّ كلَّ من له حقّ الفتوى فله حقّ القضاء، وعليه فإذا دَلَّ الدليل على عدم اشتراط أمر فى القضاء فلا يمكن القول أن ذلك الشيء ليس بشرط فى الإفتاء أيضاً، وعليه فإنَّ الملازمه بين باب القضاء وباب الإفتاء ليس لها وجه.

والوجه الآخر الذى ذكره صاحب المستمسك، عدم التنافى بين مقبوله عمر بن حنظله ومعتبره أبى خديجه، حيث حمل المقبوله على جنس المعرفة فالإمام يقول فيها : العارف بالحلال والحرام، بمعنى العارف بجنس الأحكام لا أن يكون

المراد من هذه الكلمه معرفه جميع أحكام الحلال

والحرام بحيث لا- يتوفر ذلك إلا لدى المعصوم عليه السلام ، وعندما يكون المقصود من العارف بالحلال والحرام هو المعرفة بجنس الحلال والحرام فإنَّه يصدق على الكثير والقليل، وفى هذه الصوره يرتفع التنافى بين المقبوله

والمعتبره حيث يشمل كلاً منهما العالم المتجزى، فيتعين حمل الحديث والحلال والحرام فى المقبوله على الجنس الصادق على البعض.

وهذا الكلام أيضاً محل تأمل، فكيف يعقل أن يرجع الإمام عليه السلام الناس إلى شخص يعرف عدداً من المسائل المحدوده، ويمكن القول إن المراد من المقبوله لا- العلم بجميع الأحكام ولا العلم ببعض الأحكام القليله، بل المراد شق ثالث وهو أن يكون الحاكم والقاضى المعتمد عالماً بالأحكام المبتلى بها، وعليه فإن المقبوله لا تشمل المجتهد المتجزى.

ص: ٢٠٤

وهكذا الاستدلال بمعتبره أبي خديجه لإثبات حجيه قول المتجزى فإنها محل تأمل، وبالإمكان القول بأن هذه الروايه تدلّ على حجيه فتوى المجتهد المطلق من وجهين :

١ - أنه ورد في هذه الروايه قوله : الحاكم يعلم شيئاً من قضايانا، وهذا الصدر مطلق يشمل المتجزى والمجتهد المطلق لأنّ قضايا الأئمه عليهم السلام كثير، ومن جهة أخرى فإنّ المقبوله تدلّ على اعتبار واشتراط الاجتهاد المطلق، وحينئذٍ تكون النسبه بين المقبوله والمشهوره نسبه المطلق والمقيد حيث يحمل المطلق على المقيد، وتعمل المقبوله على تقييد المقبوله المشهوره الناظره لمورد المجتهد المطلق.

٢ - إنّ الإمام يقول فيها : يعلم شيئاً من قضايانا، ولم يعين مورد الإرجاع وما هو المقدار الذى يعلمه من القضايا والأحكام حتّى يمكن الرجوع إليه، فمورد الإرجاع مطلق، وحينئذٍ يجب أن يكون القاضى مجتهداً بالإجماع ويعلم مسائل باب القضاء، والشخص الذى لا يعلم مسائل باب

القضاء لا ولايه له، النتيجة: إنّ هذين الوجهين فى معتبره أبي خديجه يقرران أنّ الاجتهاد المطلق شرط فى القاضى، إلا أنّ هذين الوجهين محل نقد وتأمّل.

نقد ومناقشه:

أولاً: إنّ المورد ليس من موارد حمل المطلق على المقيد، لأنّ الاطلاق الأوّل وهو قوله : يعلم شيئاً من قضايانا، يقع فى طول الاطلاق الثانى إلى من يعلم شيئاً من قضايانا سواء كان متجزياً أو مطلقاً لا فى عرضه، فلو تقرر الرجوع إلى الاطلاق فى مورد القضاء فإنّ هذا الاطلاق يعارضه.

إذن فهذا المورد ليس من موارد تعارض المطلق والمقيد، لأنّه فى المقام مع وجود الاطلاق الأوّل لا ينعقد الاطلاق الثانى، يعنى موضوع يعلم شيئاً من قضايانا ليس بتمام، وينبغى الرجوع إلى هذا القاضى العالم بمسائل الخصومه

والرجوع إلى الجاهل لا وجه له، والرجوع إلى العالم الذى يعلم فرد ما من مسائل الخصومه والقضاء مجهول ولا يعقل أن يرجع الإمام السائل إلى مثل هذا الشخص الذى يعلم بعض مسائل الخصومه ولا يعلم بجميع أحكامها.

وحيئنذٍ فإنّ العلم بقضايانا فى هذه الصوره مقيد بالعلم المعتقد به فى أحكام الخصومه والقضاء، فلو أنّ المتجزى كان يعلم العلم المعتقد به فحكمه نافذ.

النتيجه: إنّ ذيل المعتبره وهو : الرجوع إلى من يعلم شيئاً من القضايانا، مقيد بالعلم المعتقد به فى مسائل القضاء، والاطلاق الأوّل هو : يعلم شيئاً من القضايانا. وعندما يتقيد موضوع يعلم شيئاً من قضايانا بالعلم المعتقد به من أحكام القضاء فحينئذٍ لا وجود للاطلاق حتّى يقال بأنّ المعتبره مطلقه والمقبوله مقيده ويحمل المطلق على المقيد.

ثانياً: إذا قلنا فى مورد معتبره أبي خديجه أنّ القاضى المنسوب ليس هو قاضى

التحكيم، فإن موضوع المقبولة والمعتبره سيكون واحداً وحينئذ يكون للتقييد وجه حيث إن المعتبره تقييد بواسطة المقبولة، أما لو كانت معتبره أبي خديجه وارده في مورد قاضى التحكيم كما هو محل البحث والخلاف، وأن مورد المقبولة هو القاضى المنصوب، ففي هذه الصورة فإن تقييد المعتبره بالمقبولة ليس له وجه، لأن حمل المطلق على المقيد يجب فيه توفر شروط، منها :
وحده الموضوع

والتكليف، فعندما يكون موضوع المقبولة مختلفاً عن موضوع المعتبره، بأن يكون موضوع المقبولة القاضى المنصوب وموضوع المعتبره قاضى التحكيم، فعندما يتعدد

الموضوع يتعدد الحكم، وفي هذه الصورة لا وجه لحمل المطلق على المقيد.

وغايه ما يمكن أن يقال إن المسأله مبتنيه على المبنى، فعلى أحد المباني تكون المعتبره وارده في مورد قاضى التحكيم وحينئذ لا- يكون لحمل المطلق على المقيد وجه، وأما على مبنى أن تكون المعتبره ناظره لمورد القاضى المنصوب فحينئذ يكون لهذا الحمل وجه.

ثالثاً: على فرض أن تكون المعتبره ناظره لمورد القاضى المنصوب ولكن تقييدها بواسطة المقبولة لا- يدلُّ على اعتبار الاجتهاد المطلق فى الفتوى، لأنَّ الدليل أخص من المدعى، لأنَّ المقبولة وارده فى باب القضاء بأن يكون الحاكم عارفاً بالأحكام وعارفاً بالحلال والحرام بما يعتد به من أحكام القضاء، والمدعى أنَّ المجتهد يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً فى جميع أبواب الفقه، والدليل الخاص لا- يمكنه إثبات المدعى العام. مضافاً إلى أنَّ الروايه وارده فى باب القضاء ولا ملازمه بين باب القضاء وباب الإفتاء.

رابعاً: إنَّ المشهوره ترد فيها شبهه الاجمال لأنَّ هذه الروايه تقول : يعلم شيئاً من قضايانا، وقد وردت هذه العبارة فى نسخه أخرى : يعلم شيئاً من قضانا، فلو كانت هاتان الجملتان صادرتين من الإمام عليه السلام فى مجالس متعدده فلا إشكال لأنَّ ذلك يستلزم التأكيد، وإن كانت صادرة فى مجلس واحد فإنَّ جمله :

يعلم شيئاً من قضايانا، مردده بينها وبين جمله : يعلم شيئاً من قضانا، فإذا كانت العبارة الأولى هى الصحيحه فإنَّها بالاطلاق تشمل المجتهد المتجزى، وإن كانت الثانيه وهى : يعلم شيئاً من قضانا فلا تشمل المجتهد المتجزى بل تختص بباب القضاء وفى دائره محدوده، ولذلك فهذه الروايه مجمله ولا تصلح للاستدلال على حجته قول المتجزى.

خامساً: هناك اجماع فى مورد القضاء على أنَّ القاضى يجب أن يكون عالماً بما يرتبط بأمر ولايته، والشيخ الطوسى رحمه الله فى الخلاف والشهيد الثانى رحمه الله فى المسالك يعتبرون علم القاضى (بما يلى ولايته) وأنَّ المراد من كونه عالماً فى القضاء هو أن يكون القاضى مجتهداً مطلقاً فى باب القضاء، ولذلك اشترط الاجتهاد المطلق فى القضاء.

وطبعاً يمكن القول هنا أنه إذا كان (ما يلى القاضى) عبارته عن جميع الأحكام الوارده فى فصل الخصومه فيجب أن يكون القاضى مجتهداً مطلقاً، وإذا كانت دائره

ما يلي القاضى لا تشمل جميع الأحكام فلا دليل على وجوب أن يكون القاضى مجتهداً مطلقاً، فإذا كانت عبارته (ما يلي

ص: ٢٠٦

القاضي) شامله لبعض الأحكام فإنّ العلم بهذا المقدار يكفي في المطلوب.

إذن فما يقال من وجوب الإجماع في باب القضاء على لزوم أن يكون القاضي مجتهداً مطلقاً غير تام، لأنّ هذه المسألة لم تكن مطروحة في كتب قدماء الأصحاب حتّى يمكن القول بأنّ هذه المسألة مورد اجماع الفقهاء.

النتيجة: إنّه لا- يوجد مانع لا- من الروايات ولا- من الإجماع على حجّيه قول المتجزى، وعليه فمقتضى سيره العقلاء حجّيه قول المتجزى، وحينئذٍ ينبغي النظر في مقتضى القاعده في المقام ما هو؟

بيان ذلك: تاره يكون المجتهد المطلق والمتجزى متفقين في الفتوى، فلا كلام في أنّ دليل حجّيه الفتوى يشملهما، وذلك من قبيل الخبرين المتوافقين حيث تشملهما أدله حجّيه الخبر.

وتاره يكون المجتهد المطلق والمتجزى متخلفين في الفتوى، وهنا إذا كان المجتهد المطلق أعلم فلا شك أن قوله أرجح.

وثالثه أن يكون كلا- المجتهدين متساويين في العلم والفضل ولكنهما مختلفان في الفتوى، فهنا لا يكون دليل حجّيه الفتوى شاملاً لأى منهما، لأنّ الدليل الأظهر

لحجّيه الفتوى هو سيره العقلاء، وسيره العقلاء لا تشمل أحدهما المعين لأنّه ترجيح بلا مرجح، ولا تشمل أحدهما لا بعينه لأنّ الفرد المردد لا وجود خارجي له، ولا تشملهما معاً، لأنّه جمع بين النقيضين ومحال. فالنتيجة: تساقط كلا

الفتويين.

وتاره نقول في هذا المورد بالاحتياط وأنّ وظيفه العامي هو الأخذ بأحوطهما، ولو قلنا على فرض تماميه الإجماع أن هذا المورد ليس من موارد الاحتياط، لأنّ أحدهما حجّيه، ومع وجود الحجّيه لا مورد للاحتياط، ففي هذه الصورة تكون وظيفه المقلد العمل بالحجّيه، وحينئذٍ إذا لم يكن العمل بالاحتياط ممكناً فمقتضى القاعده التخيير.

وتاره يدور الأمر في مورد المجتهد المطلق والمتجزى بين التعيين والتخيير، لأنّ قول المجتهد المطلق حجّيه تعيينيه وقول المجتهد المتجزى على فرض حجّيته مع وجود المجتهد المطلق حجّيه تخييريّه، ومقتضى أصاله التعيين عقلاً في المقام حجّيه قول المجتهد المطلق.

وأما إذا كان المتجزى أعلم من المطلق في مسأله معيّنه فإنّ سيره العقلاء جاريه على الرجوع إلى الأعلم، وعليه فإنّ حجّيه فتوى المجتهد المتجزى في صورته ما إذا لم تكن مخالفه لفتوى الأعلم لها وجه، ويشملها اطلاق أدله حجّيه الفتوى.

مضافاً إلى أنّ النسبه بين الفقيه المطلق والمتجزى هي العموم والخصوص من وجه، فربّما يكون المجتهد المطلق غير قادر على الاستنباط في جميع أحكام الأبواب الفقهيّه، فهنا لا- يصدق عليه عنوان الفقيه والمتفقه على الاطلاق، ومن جهه أخرى فإنّ المجتهد المتجزى الذي يعلم بعدد محدود من المسائل لا يصدق عليه أيضاً عنوان الفقيه.

وأما مورد الاجتماع بأن يكون المتجزى قادراً على الاستنباط في مسائل معتدّ

ص: ٢٠٧

بها، فحينئذٍ يصدق عليه عنوان الفقيه، وعندما يصدق عليه عنوان الفقيه وعنوان العارف بالحلال والحرام الشرعى فإن أدله حجّيه الفتوى أعمّ من سيره العقلائيّه والأدله اللفظيه تكون شامله له على القاعده.

هذا تمام الكلام فى مورد حجّيه قول المتجزى وأنه إذا لم يكن مخالفاً لفتوى الأعلّم فإنّ المقتضى لحجّيه فتوى المتجزى المعتد به موجود والمانع مفقود.

نعم، فى القضايا التنجزيه تأمل لأنّ القضاء بمقتضى صحيحه سليمان ابن خالد منحصر للنسبى أو وصى النبى وخرج منها بالتخصيص منها أحكامنا المجتهد المطلق

والمتجزى نشك فى خروجه نتمسك فيه بعدم الخروج باطلاق الصحيحه.

قال الله تبارك وتعالى:

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١)

وقال الله تعالى أيضا:

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ - وَاجْتَبُوا

الطَّاعُونَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ﴾^(٢) وقال الله تعالى أيضا:

﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾^(٣)

ص: ٢٠٨

١- سورة الاسراء، الآية ١٥

٢- سورة النحل، الآية ٣٦.

٣- سورة الملك، الآية ١٠.

هنا يطرح هذا السؤال، وهو : هل أنّ الشرائط المذكوره للمجتهد كالحياه، والعداله، الأعلميه، الرجوليّه، البلوغ، الإيمان، طهاره المولد، الحريه و...، هل تعتبر شرطاً في حجّيه الفتوى حدوداً فقط، أو هي معتبره في حجّيه

الفتوى حدوداً وبقاءً ؟

إذا قلنا بأنّ هذه الشرائط معتبره فقط من حيث الحدوث والابتداء، فعندما كان المجتهد عادلاً وعالمياً وكان واجداً للشرائط المذكوره فإنّه يجوز تقليده، وبعد تقليده سقطت بعض تلك الشرائط وزال عنه العلم والعداله مثلاً فهل يبقى جواز تقليده لأنّ الشروط المذكوره تعتبر شروطاً في حدوث جواز التقليد فقط أم لا، أي أنّ شرط الجواز هو بقاء هذه الشروط لدى المجتهد فينبغي مع زوالها العدول عنه، بمعنى أنّ هذه الشرائط معتبره من حيث حدوث جواز التقليد ومن حيث بقاءه واستمراره.

ولقائل أن يقول : إنّ وجود هذه الشرائط حدوداً كافٍ لجواز التقليد لأنّ حجّيه الفتوى من قبيل حجّيه الروايه، ففي مورد نقل الروايه عندما يكون الراوي ثقة حدوداً فهذا يكفي لقبول روايته ولو أنّه بعد نقله الروايه صار كاذباً أو فاسقاً أو مرتدّاً فذلك لا يوءثر في حجّيه روايته، وهكذا في مورد الفتوى، وذلك من وجوه :

١ - إن مقتضى الأصل العملي وحجّيه الاستصحاب بقاء حجّيه فتواه بعد تغيير تلك الشرائط، لأنّ فتواه كانت حجّه في زمان حدوث الشرائط قطعاً، وفعلاً في صوره

تغيير تلك الشروط نشك في حجّيه فتواه وعدمها، فنستصحب بقاء الحجّيه.

٢ - اطلاق الأدله اللفظيه كآيه النفر حيث تدلّ على أنّ الفقيه الجامع للشرائط فإنّ فتواه حجّه على الاطلاق، سواءً بقيت تلك الشرائط موجوده فيه أم لا.

٣ - سيره العقلاء الدالّه على رجوع الجاهل إلى الخبير، وتشمل صورته ما إذا بقيت الشرائط أو تغيرت فإنّ ذلك لا يوءثر في خبريته في المسائل.

وقد ادّعى الشيخ الأنصاري في المقام الإجماع على اعتبار هذه الشرائط حدوداً وبقاءً للمجتهد^(١). ولكن الإجماع المنقول على المبنى الأصولي للشيخ نفسه

ليس بحجّه، ولا سيّما مع وجود كثير من الفقهاء الذين لا يرون اشتراط بقاء هذه الشروط للمجتهد بقاءً.

وفي المقابل فإنّ بعض الفقهاء كصاحب التنقيح السيّد الخوئي ذهب إلى اعتبار هذه الشرائط حدوداً وبقاءً إلا شرط الحياه، فإذا مات المجتهد فإنّ حجّيه فتواه

تستمر بعد وفاته، وأمّا غير الحياه فإنّ سائر الشروط المذكوره للمجتهد معتبره

ص: ٢٠٩

١- التنقيح: ج ١، ص ٢٣٩.

فى حجبه فتوى المجههء ءءوئاً وبقءاً ٲارتكاز المءشءعه؁ لآن المسأله ءءصل ٲمرجهه وزعامه المسلمبن؁ فلو أن زعمب المسلمبن ابءلى بنقص وعب كأن أصبح

فاسقاً مثلاً أو زال علمه وصار جاهلاً فإنه فى نظر العقلاء لا ىلىق لهذا المنصب ولا ىرضى الشارع المقدس أبداً بأن

ىكون زعمب الإسلام والمسلمبن منفوراً لءى العقلاء.

وعلبه فاستثناء شرط الحىاه الءى لاـ ىءءر منقصه لفتوى المجههء لأنه انءقال إلى كمال آءر وحباه باقبه؁ فسائر الشروط معءبره ءءوئاً وبقءاً فى المجههء وءلك ٲمءاق الشارع وسببه المءشءعه؁ فالأءله الشرعبه وسببه المءشءعه الءى ءءل على لزوم ءوفر هءه الشروط ءءوئاً؁ ءءل بنفسها على لزوم بقاء هءه الشروط فى المجههء.

وحاصل ءنببه الأول أنه باسءثناء شرط الحىاه ىجب ءوفر سائر الشروط الأءرى للمجههء ءءوئاً وبقءاً كالعءاله والإبمان والعقل؁ فىجب أن ىكون المرعب مسءقياً فى سلوكه وعقبءءه وىسبب ءائماً فى ءط الشرعبه؁ سواء أءى انءفاء هءه الشروط كالعقل والابءهءاد إلى انءفاء الرأى أو عءم انءفائه كالعءاله والأعلمبه.

والءلبل على اشءراط ءوفر هءه الشروط للمجههء ءءوئاً وبقءاً سببه المءشءعه؁ فبوجدان وارءكاز المءشءعه فإن الفاسق وعب الموء من وعب الطاهر المولد لىسء

له القابلبه لءصءى منصب الفتوى والقضاء وزعامه المسلمبن.

والعقلاء فى سببءهم العملبه ىرعبون فى مثل هءه الموارء إلى من ءءوفر فىه الاستقامه والسلامه العقلبه لاـ مءلقاً؁ وعلى فرض وجود اءلاق فى سببه العقلاء فإن سببه المءشءعه ءقبء اءلاق سببه العقلاء أو ءرءع عنها.

إءن فبءكم السببه القءعبه للمءشءعه فإن هءه الشروط كما ىجب ءوفرها فى المجههء ءءوئاً فإنه ىجب أن ءءوفر فىه بقاء؁ فإذا سلبء بعض هءه الشروط من

المجههء بقاءً فلا ىبوز ءقلبده بل ىجب العءول عنه إلى

وبه؁ سواء كانت ءلك الشرائط المسلوبه ءوءى إلى سلب الرأى والفتوى كالعقل وملكه الابءهءاد أو لا ءكون ءءلك بل ءوءى إلى سلب الصفه مثل العءاله والأعلمبه.

ءنببه ءانى :

إن ءقلبء المجههء إنما ىكون ءائزاً فىما إذا كان اسءنباببه للأءكام الشرعبه من الأءله المءءارفه من الكءاب والسنة والإجماع والعقل؁ وفى الحقبه إن الإجماع والعقل ىرعبان إلى الكءاب والسنة؁ لأن الإجماع ٲما هو هو وعب معءبر

والإجماع المعءبر هو الكاشف عن قول المعصوم؁ وهءذا بالنسبه إلى العقل فإنه فى مورد وجود ملازمه ببب ءكمه وءكم الشرع

معتبر لا مطلقاً بحيث يشمل

ص: ٢١٠

الاستحسانات العقلية والقياس، فمثل هذا الرأي النابع من الاستحسانات العقلية والقياس ليس معتبراً شرعاً والسنة إذا قيست محق الدين.

فلو أنّ شخصاً عمل على استنباط الأحكام من طرق غير متعارفه كالعلوم الغريبه من الجفر والرمل والاسطرلاب والسحر وأمثالها ممن لم يقيم دليل شرعى على

اعتباره فإنّ تقليده باطل، لأنّ أدله حجّيه الفتوى تدلّ على جواز تقليد الفقيه فى الدين، والشخص الساحر أو الكاهن لا يصدق عليه عنوان الفقيه فى الدين.

وهكذا فى سيره العقلاء حيث لا يرون أنّ الساحر والكاهن والشاعر ومن يتعامل بالعلوم الغريبه أنّه فقيه فى الدين.

وأما المجتهد الإنسدادي الذى يرى أن مطلق الظنّ حجّجه من طريق مقدمات الإنسداد، ففى صورته كونه أعلم من الآخرين فيجوز تقليده سواء كان يرى الحجّيه للظنّ من طريق الحكومه أو الكشف، لأنّ عنوان الفقيه فى الدين

والعارف بالحلال والحرام يصدق عليه، وسيره العقلاء قائمه على تبعيه الأعلم سواء كان مجتهداً انفتاحياً أم انسدادياً، وقد تقدّم فى المجلد الأوّل توضيح هذا الموضوع بالتفصيل.

التنبه الثالث :

إنّ استنباط المجتهد للأحكام الشرعيه سواء كان بواسطة العلم الوجدانى أو بواسطة الامارات والأصول المعتبره يصدق عليه عنوان الفقيه والعالم بالدين، لأنّه إما أن يكون حقيقه عالماً بالأحكام فى صورته العلم الوجدانى بالحكم

الشرعى أو من خلال الاماره المعتبره الشرعيه، وفى مورد الاماره فإنّ الشارع جعل لها الطريقيه والكاشفيه عن الواقع، أو أن يكون لديه علم تعبدي بالحكم فيما إذا كان موءدى الاماره مماثلاً للواقع، ففى هذه الصوره يكون علمه علماً تعبدياً بالحكم الظاهرى.

إذن عندما تقع هذه الموارد فى طريق استنباط المجتهد للأحكام سواء من خلال العلم الوجدانى أو من طريق الاستنباط من الامارات الشرعيه فإنّ عنوان الفقيه

فى الدين والعارف والعالم بأحكام الحلال والحرام صادق عليه ويجوز تقليده حينئذٍ بمقتضى أدله حجّيه الفتوى.

وأما فى مورد الأصول العمليه فإنّ المجتهد وإن كان ليس له علم بالواقع ولا علم بالحكم الظاهرى لأنّ مورد الأصول العمليه هو الشك، فعندما يشك فليس له طريق إلى الواقع ولا علم وجدانى بالواقع ولا علم ظاهرى بالحكم، غايه الأمر أنّه يشك فى موضوع الحكم لا فى نفس الحكم، والفقيه يعلم أنّ الحكم المترتب على موضوع معيّن إذا أخذ الشك فيه هو مورد الأصول العمليه، وعليه فعندما يكون المجتهد العالم عالماً فى هذا المورد فإنّ عنوان الفقيه فى مورد جريان الحكم يصدق عليه، فالأصل الحكم

يقينى غاية الأمر الشك فى موضوع الحكم، ولذلك يجوز تقليده أيضاً فى هذه الموارد.

ص: ٢١١

النتيجة: في جمع هذه الموارد إنّ عنوان الفقيه والعارف بأحكام الحلال والحرام يصدق على الفقيه الذي يستنبط فتواه من الأدلة الشرعية سواءً كان علم المجتهد والفقيه بالأحكام وجداني أو علم تعبدى، وسواءً كان في مورد الأصول العملية أم في مورد الاماره، فإنّ فتواه ونظره يكون مشمولاً لأدله حجّيه الفتوى شرعاً وعقلاً.

التنبيه الرابع :

إذا لم يتمكن العامي من الوصول إلى المجتهد الجامع للشرائط بسبب عدم وجود هذا المجتهد أو بسبب أنّ التوصل إليه يستلزم العسر والحرج مثل حاله التقيه،

ففي هذه الصورة ما هو تكليف العامي ؟

الجواب :لا- شك بأن كلّ مكلف ملتفت إلى الشريعة يعلم إجمالاً- بثبوت تكاليف إلهيه إلزاميه في عهده أعم من الوجوب والحرمة ويجب عليه الخروج من عهده هذه التكاليف وامتنالها، وطريق الامتنال إما أن يكون بالعلم الوجداني

بامتنال التكليف أو العلم التعبدى والتقليد أو الاحتياط، فإذا لم تكن هذه الطرق متيسره للمكلف لا- طريق الامتنال بالعلم الوجداني ولا بالعلم التعبدى والاحتياط لأنّه متعسر أو متعذر، ولا طريق لتقليد المجتهد الحيّ، فحينئذٍ يجوز

له تقليد المجتهد الميّت إذا كان أعلم من الحيّ، لأنّ سيره العقلاء جاريه في رجوع الجاهل إلى العالم سواءً كان

المجتهد الأعم حياً أم ميّتاً، وعليه فلا فرق في سيره العقلاء بين تقليد الأحياء والأموات.

وهكذا لا فرق في التقليد الابتدائي والاستمراري، فإذا كان المجتهد الميّت أعلم من الحيّ فإنّ سيره العقلاء تجيز تقليده وتبعيته مطلقاً.

والأدله اللفظيه أيضاً وإن كانت تدلّ على تقليد المجتهد الحيّ ولكنها لا مفهوم لها بأنّ التقليد ينحصر بالمجتهد الحيّ ولا يجوز تقليد الميّت، غايه الأمر أنّ

التقليد الابتدائي للمجتهد الميّت الأعم محل تأمل ولازمه حصر الأعم بشخص واحد في جميع العصور، وانحصار المرجعيه بشخص واحد في جميع العصور والأزمنه

مخالف لضروره مذهب الإماميه، لأنّ ضروره مذهب الإماميه قائمه على انفتاح باب الاجتهاد في جميع العصور، وهذا المحذور العقلي في انحصار المرجعيه في شخص

واحد يعتبر مخالفاً لضروري المذهب في بعض الحالات.

وأما في صوره أن تكون هذه الضروره العقليه بسبب أنّ العامي والمقلد لا يمكنه التوصل إلى المجتهد الحيّ، ففي هذه الصوره وفي حال الضروره والاضطرار فلا مانع ولا محذور من انحصار المرجعيه في شخص واحد، ولذلك يجب على العامي في هذه

الصورة تقليد الميِّت الأعم.

وأما إذا لم يتبين أعلميه الميِّت أو المجتهد الحيّ أو أنّ المقلِّد أحرز التساوى بين المجتهد الميِّت والمجتهد الحيّ، ففي هذه الصورة تسقط فتواهما عن الاعتبار، لأنّ أدله حجّيه الفتوى لا تشمل الفتويين المتعارضتين وحينئذٍ تكون

وظيفة العامي العمل بالاحتياط، وإذا كان الاحتياط يستلزم العسر والحرّج بالنسبة له أو كان متعذراً فإنّه يقتصر على العمل بالاحتياط في موارد الأحكام المحتملة الأهمّية مثل الأحكام في

ص: ٢١٢

باب الفروج والأعراض والدماء، مثلاً في نشر الحرمة بالرضاع في عشره رضعات أوفى خمسة عشر رضعه، فإذا ارتضع الصبي والصبية عشره رضعات فإنه يحسب أخاً واختاً رضاعيه ولا يجوز بمقتضى الاحتياط التزواج بينهما.

وإذا كان الاحتياط متعسراً ومتعذراً بشكل عام سواءً في مورد الأحكام المحتملة الأهميه أو في غيرها، ففي هذه الصورة فإنّ وظيفة العامي هي التخيير العملي، حيث يجوز له العمل بكل واحد من فتوى المجتهد الحيّ أو الميت، فإذا لم يكن هناك مجتهد حيّ ففي هذه الصورة يكون مخيراً في تقليد المجتهدين الأموات.

التنبيه الخامس :

إذا شك المقلد أن تقليده لذلك المجتهد هل يقوم على أساس الموازين الصحيحه الشرعيه أم لا ، فما هي وظيفته في هذه الحاله ؟

الجواب :إذا كان الشك في صحّه تقليده فإنّ ذلك يمكن تصويره بصور متعدده، فتاره يشك في تقليده لهذا المجتهد من حيث الصحّه وعدمها وهل أنّ تقليده صحيح

أم لا ؟

ثانياً :الأعمال التي عملها طبقاً لذلك التقليد هل هي صحيحه ولا حاجه لإعادتها في الوقت أو قضائها خارج الوقت، أو غير صحيحه ولا بدّ من إعادتها إذا كان الوقت باقياً وقضاءها في خارج الوقت ؟

في الجهه الأولى إذا شك في تقليده للمجتهد وأنّه هل يقوم على أساس الموازين الصحه الشرعيه أم لا، فلا أثر لهذا الشك إذا كان تقليده طبقاً للموازين الشرعيه وقّد المجتهد الجامع للشرائط، وكان تقليده للمجتهد

على أساس الدواعي النفسيه غير المشروعه ولم يكن ذلك المجتهد جامعاً للشرائط ففي هذه الصورة فإنّ وظيفة المقلد وجوب الفحص كما هو وظيفة العامي في مورد

التقليد الابتدائي في وجوب الفحص، وهكذا في صوره البقاء على تقليده فيجب عليه الفحص أيضاً، وإذا لم يكن المجتهد جامعاً للشرائط فيجب على المقلد العدول عنه إلى غيره.

وأما في الصورة الثانيه وهي الشك في صحّه وفساد التقليد بلحاظ صحّه وفساد العمل فهنا ثلاث صور :

الصورة الأولى :يعلم المقلد بأن الأعمال التي أتى بها مطابقه للواقع تقليداً أو احتياطاً، مثلاً في مورد التسيّحات الأربعه في الصلاه، فالمجتهد كان يفتي بكفايه التسيّحه الواحده في الصلاه ومقتضى الاحتياط ثلاث تسيّحات، وكان هذا المقلد يأتي بثلاث تسيّحات في صلاته في الركعتين الأخيرتين فعمله هذا كان هو مقتضى العمل بالاحتياط وعمله صحيح.

الصورة الثانيه: أن يكتشف المقلد أنّ عمله خلاف الواقع وأنّ المجتهد الذي قلده كان يفتي بكفايه تسيّحه واحد أو يفتي بعدم

وجود قراءه سورہ فی الصلاہ وکان المقلد یعمل بہذہ الفتوی ثم انکشف لہ أن ہذا المجتہد غیر واجد لشرائط جواز

ص: ۲۱۳

التقليد سواء كان عالم أو غير عالم وأن فتوى المجتهد الجامع للشرائط هو وجوب قراءه سورته في الصلاة ووجوب التسيحات ثلاث مرّات في الركعتين الأخيرتين في الصلاة.

الصورة الثالثة: الشك في الأعمال الشرعية وهل أنّ عمله كان مطابقاً للواقع أو غير مطابق.

بيان ذلك: في الصورة الأولى حيث يكون عمله مطابقاً للواقع فإنّ عمله صحيح بالطبع سواء كان بمقتضى تقليده أو بمقتضى الاحتياط ولا يجب الإعادة في الوقت ولا القضاء خارج الوقت.

أمّا في الصورة الثانية فإذا تبين أنّ عمله غير مطابق للواقع، ففي هذه الصورة فمقتضى القاعدة الإعادة في الوقت والقضاء خارج الوقت، لأنّ المكلف لم يأت بالمأمور به من قبل المولى، ولذلك لا يكون عمله مجزياً، ولكن في هذه الصورة وبمقتضى صحيحه: (لا تعاد) يمكن القول بالتفصيل بين الأجزاء الفائتة هل هي أجزاء ركنيه أو غير ركنيه، فإذا كانت الأجزاء ليست ركناً في الصلاة كالسورة

وتكرار التسيحات الأربعه، ففي هذه الصورة وبمقتضى صحيحه (لا تعاد الصلاة إلا من خمس: الطهور، القبلة، الوقت، الركوع، السجود) فعمله يقع مجزياً ولا يحتاج إلى إعادته في الوقت ولا قضاء في خارج الوقت.

وأما إذا كانت الأجزاء الفائتة من الأركان، ففي هذه الصورة وبمقتضى صحيحه (لا تعاد)، يجب عليه إعادتها في الوقت وقضائها خارج الوقت.

أمّا في الصورة الثالثة بأن لا يتبين للمقلد هل أنّ عمله مطابق للواقع أو غير مطابق للواقع، ففي هذه الصورة هل تجرى قاعده التجاوز والفراغ في اثبات صحّته عمله، أم لا تجرى؟ وسيأتى الكلام في ذلك إن شاء الله.

والكلام في مورد الشك في أنّ المجتهد الذي قلده هل هو جامع للشرائط وله أهليه الفتوى أم لا؟ ففي هذا المورد يدور البحث في جهتين:

الجهة الأولى: من حيث صحّته تقليده وعدم صحّته تقليده بالنسبة للعوام.

الجهة الثانية: الأعمال التي أتى بها المكلف طبقاً لفتوى هذا المجتهد هل هي صحيحه أم لا؟ في هذا المورد ذهب صاحب العروه إلى صحّته أعماله وقال: (إذا علم أن أعماله السابقة كانت مع التقليد لكن لا يعلم أنّها كانت عن تقليد

صحيح أم لا بنى على الصحّته) (1) فطبقاً لبيان صاحب العروه فإنّه إذا شك في تقليده من جهه صحّته أعماله أو فساده فإنّه يجري أصاله الصحّته ولا يحتاج إلى إعادته وقضاء.

وطبعاً هذا بالنسبة للأعمال السابقة لا الأعمال اللاحقه حيث ينبغي عليه الفحص والتحقيق فيها، ومادام مستغرقاً في مدّه التحقيق فإنّ وظيفته العمل بالاحتياط، وإذا تبين له من خلال التحقيق أنّ ذلك المجتهد لا أهليه له

للتقليد فيجب عليه العدول.

وتوضيح ذلك : أولاً : يجب أن نرى ما هو مدرک حجتيه أصاله الصحه ؟

الجواب : إن المدرک لحجتيه أصاله الصحه يتمثل بالأدله الأربعة : (الكتاب، السنه، الإجماع، العقل).

أما الآيات، فيقول تعالى : «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا...» (١).

وفي آيه أخرى يقول : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ...» (٢) والغرض في هذه الآيات هو الأمر بالعمل الحسن وبحسن الظن والبناء على صحه أقوال وأعمال الآخرين.

أما الروايات، فما ورد في الكافي عن الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام أنه قال :

«ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يغلبك منه ولا تظن بكلمه خرجت من أخيك سوءً وإنت تجد لها في الخير محملاً» (٣) وهكذا نرى أن الإمام أميرالمؤمنين يوصى بأن نحمل الكلمه الصادره من الآخرين على محمل حسن، مثلاً

إذا صدرت من مسلم كلمه ولا نعلم أن هذه الكلمه كانت عباره عن سلام، أو فحش وشتم، فلا بد من حمل هذه الكلمه على سبيل الخير وعلى السلام لا على السب والشتم.

الروايه الأخرى قول الصادق عليه السلام لمحمد بن الفضل : «يا محمد كذب سمعك وبصرک عن أخيك فإن شهدوا عندك خمسون قسامه أنه قال كذا، وقال لم أقل فصدقه

وكذبهم» (٤).

وهذا يعني أنك لو سمعت كلاماً غير مناسب فعليك أن تكذب سمعك وتحمل هذا الكلام على محمل مناسب حتى لو أقسم لك خمسون شخصاً أن الشخص الفلاني تحدث

بكلام غير لائق ولكن ذلك الشخص قال لك بأننى لم أقل هذا الكلام، فعليك بتصديقه وتكذيب أولئك الخمسين نفراً، وطبعاً فإن كلام الإمام عليه السلام لايعنى أن ذلك الشخص صادق فى كلامه وأن أولئك الخمسين يكذبون واقعاً بل مقصودالإمام أنه يجب عليك تصديق ذلك الشخص فى انكاره وعدم النقاش معه فى ما يدعى عليه.

إذن فمقتضى الآيات والروايات لزوم حمل فعل المسلم على الصحه وعلى أحسن وجه.

ص: ٢١٥

١- سورة البقره، الآيه ٨٣.

٢- سورة الحجرات، الآيه ١٢.

٣- أصول الكافي، ج ٢، ص ٣٦٢، ح ٣.

٤- الكافي، ج ٨، ص ١٢٩، ح ١٢٥؛ عقاب الأعمال، ص ٢٩٥، ح ١؛ الكفايه، ج ٢ في حجيّه خبر الواحد.

وهكذا بالنسبة للإجماع حيث أجمع العلماء في جميع الأعصار على لزوم حمل فعل المسلم على الصحّة.

وكذلك دليل العقل حيث يدلُّ على لزوم حسن العمل والسلوك مع الآخرين، ولو لم يكن هذا الأصل في التعامل بين الناس ولم يحمل فعل المسلم على الصحّة، لتعرض

نظام المعاش ونظام المعاد إلى الخلل والإرتباك والنتيجة أنّه لا أحد يثق بفعل الآخرين أو قولهم، وبديهي أن مثل هذا المجتمع سيتعرض للفوضى والتلاشى والهرج والمرج.

وعلى هذا الأساس فعمل المسلم إذا كان يحتمل جهتين : جهه حسنه وجهه سيئه، فيجب حمله على الحسن، مثلاً لو رأينا شخصاً يشرب سائلاً في آنيه واحتملنا أنّه

مسكر وأن شربه حرام، وهناك احتمال أن يكون هذا السائل ماءً، فالأمر مشكوك بين الخمر والماء فيجب حمل هذا السائل على محمل حسن وهو أنّه ماء وشربه حلال.

أو رأينا شخصاً يتناول المفطر في نهار شهر رمضان ونحتمل أنّه افطر عمدًا أو ارتكب المعصية، وهناك احتمال أن يكون له عذر في افطاره بأن يكون مسافراً أو مريضاً، فيجب حمل عمله هذا على محمل حسن وهو القول بأنه افطر لعذر.

أو رأينا شخصاً يتحدث مع امرأه ونحتمل أن هذه المرأه من محارمه وأنّ حديثه معها بلا إشكال، وهناك احتمال أن تكون هذه المرأه أجنبية والخلوه والحديث معها حرام، فهنا ينبغي حمل هذا الحديث والخلوه مع تلك المرأه على محمل حسن وهو القول بأنّ هذه المرأه من محارمه أو لضروره.

ثانياً: إنّ الحمل على الصحّة له معنيان : فتارة يكون الحمل على الصحّة بأن يكون الفعل صادراً من الغير كما ورد في الأمثال المذكوره آنفاً وتارة أخرى أن نشك في الفعل الصادر من الغير هل أنّه جامع للأجزاء والشرائط، وبالتالي يقع صحيحاً، أو أنّ فعله غير جامع للأجزاء والشرائط ويقع فاسداً،

والمراد في المقام أنّ تقليد هذا المقلد هل هو صحيح وتوفر فيه شروط التقليد أم لا، وهذا هو المعنى الثاني للحمل على الصحّة بأن يكون العمل جامع للأجزاء والشرائط.

ثالثاً: إن قاعده الصحّة عامّه وشامله لفعل الغير وكذلك فعل الشخص الشاك نفسه.

رابعاً: إنّ البحث في المقام لا يرتبط بالتمسك بأصالة الصحّة بالمعنى الأول، بل المراد هو المعنى الثاني حيث يشك المقلد هل أنّ تقليده لذلك المجتهد وعمله طبقاً لفتواه صحيح بمعنى أنّه تام الأجزاء والشرائط أم باطل ؟

النتيجة: ذهب المشهور في هذا المورد وفقاً للعروه، إلى القول بصحة الأعمال السابقة لهذا المقلد بمقتضى أصالة الصحة، ولو قيل أنه في هذا المورد تجرى قاعده التجاوز والفراغ فإن شمولها لهذا المورد محل تأمل، لأن مورد قاعده

التجاوز والفراغ تجرى في خصوص الطهاره والصلاه في قوله عليه السلام: «كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكرها فامضه ولا إعاده عليك فيه» (1)، وعلى

فرض شمولها لموارد أخرى فإن هذه القاعده لا تشمل ما

نحن فيه، لأن في المقام صورته العمل محفوظه وأنه قلد شخصاً معيناً ثم شك أنه جامع لشرائط الفتوى أم لا، لم تجر قاعده الفراغ في شيء من أعماله للعلم بأنه أتى بها مطابقه لفتوى شخص معين، ومع ذلك فالتمسك بأصالة الصحة في المقام يكفي لصحة الأعمال السابقه لهذا المقلد ولا يحتاج إلى إعادتها في الوقت وقضاءها في خارج الوقت.

التنبيه السادس :

المسألة الأخرى التي ينبغي التحقيق فيها هي أن الجاهل في عمله إما قاصر أو مقصر وهذه المسألة تم بحثها في مقدمه المجلد الأول ولا حاجة لتكرارها هنا، فعمل الجاهل القاصر والمقصر ولو لم يكن عن تقليد إذا وقع مطابقاً للواقع فعمله صحيح لأنه قد خالف التكليف أو الاجتهاد ولم يخالف التكليف الواقعي، غايه الأمر لقائل أن يقول: إن الجاهل المقصر معاقب لأصالة الغرض والتعلم.

وبيان آخر: أن مناط الاطاعه هي إمتثال تكليف المولى وليست مناطها موضوعيه التقليد أو الاجتهاد.

وأخيراً وبمناسبه شهاده فاطمه الزهراء عليها السلام تقرر تعطيل الدرس، وبعد أيام الشهاده والعزاء تحل العطله الصيفيه ونأمل إن شاء الله تعالى أن نوفق في السنه التحصيليه القادمه لإدامه هذه البحوث بحق محمد وآل محمد، والحمد لله رب العالمين وصلّى الله على سيدنا ونبينا محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين.

هنا تم الجزء الثاني لكتابي المسمى البرهان السديد في الاجتهاد والتقليد رشحات من دروسنا خارج الفقه في الحوزه العلميه في قم المقدسه بعنايه الله تبارك وتعالى العليم القدير الملك العلام المتفضل على الآنام وتفضله الخاص بإتمام هذه النعمه النوريه على عبد المملوك المحتاج الفقير ذاتاً وعيناً :

قال الله تبارك وتعالى:

«قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا

١- وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح ٦.

وَمَنْ أَتَّبَعْنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (١)

محمد باقر الموحدي النجفي

ليه واحد وعشرين من شهر رمضان المبارك ١٤٢٨ هـ . ق

فهرست المطالب

الإهداء ●●● ٥

«الفصل الثامن»

التقليد ومعناه اللغوى والاصطلاحى

وآراء الفقهاء فى التقليد والآثار المترتبة عليه

وكيفيه وجوبه نفسيا أو غيريا أو طريقيا،

وأدلته من الكتاب والسنة والإجماع

والسيره العقلائيه الارتكازيه

ماهيه التقليد: ●●● ٩

المعنى اللغوى: ●●● ١٠

المعنى العرفى: ●●● ١٢

التقليد فى اصطلاح الفقهاء: ●●● ١٣

نقد ومناقشه: ●●● ١٧

اسقاط جميع التكاليف: ●●● ١٩

ص: ٢١٨

معنى التقليد فى مدلول الروايات: ●●● ٢١

عدم جواز التقليد فى أصول الدين: ●●● ٢٣

وجوب شكر المنعم: ●●● ٣٤

مقوله التفصيل: ●●● ٣٧

نقد ومناقشه: ●●● ٣٨

«الفصل التاسع»

أدله جواز التقليد

من العقل والارتكاز الفطرى وسيره المشرعه

والسيره العقلائيه غير المردوعه

ودليل الإنسداد والإجماع

الأدله اللبئيه والعقليه على جواز التقليد: ●●● ٤٥

رجوع الجاهل إلى العالم فطرى: ●●● ٤٨

دليل الإنسداد على مشروعيه التقليد: ●●● ٥١

نقد ومناقشه: ●●● ٥٣

مشروعيه التقليد بدليل الإجماع: ●●● ٥٨

حجّيه الإجماع على قاعده اللطف: ●●● ٦١

نقل السبب والمسبب: ●●● ٦٣

سيره العقلاء لإثبات مشروعيه التقليد: ●●● ٦٦

عدم الردع عن السيره: ●●● ٦٨

«الفصل العاشر»

الأدلة اللفظية من الآيات والروايات

التي تدلّ على جواز التقليد

وما يرد عليها من نقض وبراء

ص: ٢١٩

آيه النفر: ●●● ٨١

عدم دلالة آيه النفر على جواز التقليد: ●●● ٨٧

آيه السؤال من أهل الذكر: ●●● ٩٣

نقد ومناقشه: ●●● ٩٥

معنى أهل الذكر فى القرآن الكريم: ●●● ١٠٠

معنى أهل الذكر لغه واصطلاحا: ●●● ١٠١

أهل الذكر فى الكتاب والسنة: ●●● ١٠٥

معطيات آيه السؤال: ●●● ١٠٩

«الفصل الحادى عشر»

الروايات الداله على جواز

الرجوع إلى العالم والفقيه عند التحير

وعدم العلم بالأحكام

الاستدلال بالروايات على جواز التقليد: ●●● ١١٧

حاصل استدلال على مشروعيه التقليد: ●●● ١٣٢

النتيجه: ●●● ١٣٥

ثمره البحث: ●●● ١٤٢

تعميم الحجية: ●●● ١٤٥

«الفصل الثانى عشر»

شروط المجتهد وتنفيذ الاجتهاد

الحياه: ●●● ١٤٩

نقد و مناقشه: ●●● ۱۵۰

ص: ۲۲۰

التمسك بالاطلاق: ●●● ١٥٦

الجواب أخص من المدعى: ●●● ١٥٨

استصحاب حجته الرأي: ●●● ١٦١

نقد ومناقشه: ●●● ١٦٥

اصاله التعيين: ●●● ١٧٠

سيره العقلاء على عدم اشتراط الحياه: ●●● ١٧١

اطلاق أدله التعليم والتعلم من العالم: ●●● ١٧٣

مانعيه الإجماع: ●●● ١٧٥

جواز البقاء على تقليد الميِّت: ●●● ١٨١

التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه: ●●● ١٨٥

الأصل العملي: ●●● ١٨٨

الحيثه التعليليه والتقيديه: ●●● ١٩٠

اختلاف الفتاوى في المسأله: ●●● ١٩٦

سيره المشرعه على جواز تقليد الميِّت: ●●● ١٩٩

نقد ومناقشه: ●●● ٢٠٠

«الفصل الثالث عشر»

أحكام العدول من الحيِّ إلى الحيِّ

أحكام العدول: ●●● ٢٠٩

نقد ومناقشه: ●●● ٢١٠

الاستصحاب: ●●● ٢١١

كلام الشيخ الأعظم الأنصاري؛: ٢١٤ ●●●

نقد ومناقشه: ٢١٥ ●●●

كلام المرحوم الكمباني: ٢١٥ ●●●

ص: ٢٢١

مستند التنجيز والاعذار فى الإفتاء: ٢١٩ ●●●

التخير الابتدائى والاستمرارى: ٢٢٣ ●●●

عدم جواز العدول: ٢٢٤ ●●●

سببه الاماره: ٢٢٥ ●●●

النتيجه: ٢٣٥ ●●●

أدله القول بعدم جواز العدول: ٢٣٧ ●●●

«الفصل الرابع عشر»

شرط الأعلميّه فى الإفتاء والقضاء

الأعلميّه: ٢٤٣ ●●●

توضيح ذلك: ٢٤٩ ●●●

السيره العقلائيه: ٢٥٣ ●●●

الملازمه بين القضاء والإفتاء: ٢٥٤ ●●●

عدم اشتراط الأعلميّه: ٢٥٨ ●●●

نقد ومناقشه: ٢٥٩ ●●●

دليل الإنسداد: ٢٦٢ ●●●

سيره المشرعه: ٢٦٣ ●●●

الأصل العملى: ٢٦٧ ●●●

تنافى الاطلاقين: ٢٧٠ ●●●

الشك فى المخالفه: ٢٧٤ ●●●

الأصل الموضوعى واستصحاب العدم الازلى: ٢٧٨ ●●●

الفحص فى الشبهه الحكميه: ●●● ٢٨٠

عصر الأئمه عليهم السلام: ●●● ٢٨٣

مقتضى القاعده: ●●● ٢٨٧

ص: ٢٢٢

لزوم الفحص: ●●● ٢٨٨

التخير في صورته تساوى المجتهدين في العلم: ●●● ٢٩٢

الحكم بالتخير ثبوتاً واثباتاً: ●●● ٢٩٤

الأورعيه: ●●● ٢٩٨

«الفصل الخامس عشر»

اشراط العدالة والإيمان والرجوليه

والعقل والبلوغ وطهاره المولد والاجتهاد المطلق

في تنفيذ الفتوى والرأى

العداله: ●●● ٣٠٧

ماهيه العدالة والفسق: ●●● ٣١٤

الإيمان: ●●● ٣٢٥

الرجوليه: ●●● ٣٢٨

السيره العقلانيه: ●●● ٣٣٠

الرجوع في مسائل الحجّ: ●●● ٣٣٤

الفرق بين نقل الروايه والفتوى: ●●● ٣٣٥

الخطابات القانونيه: ●●● ٣٣٧

المروه: ●●● ٣٤٤

العقل: ●●● ٣٤٥

البلوغ: ●●● ٣٤٧

المنزل والمنزل عليه: ●●● ٣٥١

قياس غير المعصوم بالمعصوم: ●●● ٣٥٣

الحرية: ●●● ٣٥٤

الاجتهاد المطلق: ●●● ٣٥٥

ص: ٢٢٣

نقد ومناقشه: ●●● ٣٦٤

«تنبيهات وتذليل»

التنبيه الأول: ●●● ٣٧٣

التنبيه الثاني: ●●● ٣٧٦

التنبيه الثالث: ●●● ٣٧٧

التنبيه الرابع: ●●● ٣٧٨

التنبيه الخامس: ●●● ٣٨٠

التنبيه السادس: ●●● ٣٨٧

فهرست المطالب ●●● ٣٨٩

ص: ٢٢٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

