

الإجتِهَادُ وَالْتَقْلِيدُ

بحوث علمية استدلالية استفدناها من دراسات استاذنا
الفقيه الأصولي آيت الله العظمى الشيخ ميرزا هاشم الآملی

لمؤلفه
المحقق الفقيه
الشيخ ضياء الدين النجفي





مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

کتابخانه	
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی	
شماره ثبت:	۳۰۹۳۹
تاریخ ثبت:	



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الاجتهاد والتقليد

التصدير حول الإجتهد والتقليد

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين و لعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

إن الإسلام عقيدة و عمل، و هو مشتمل على الأصول و الفروع. فالأصول هي المعتقدات الدينية التي فرض الله الإيمان بها على الناس، فمن لم يكن مؤمناً بها فليس بمسلم.

و المتكفل لبيان اصول عقائد الدين الاسلامي و اثباتها بالحجج و البراهين، هو الفلسفة الإسلامية و علم الكلام.

و أما الفروع فهي الأحكام المتعلقة بالأفعال العبادية للمكلفين، او الصادرة عنهم في سبيل معاشهم و حوائجهم الاجتماعية او الفردية.

و قد فرض الإسلام على كل مسلم، العمل باحكامه، و من لم يعمل بها فليس بمطيع لله تعالى و لرسوله ﷺ.

و المتكفل لبيان الأحكام الفرعية الإسلامية، هو علم الفقه، مستنداً بالكتاب و السنة. و من البديهي أن العمل بكل حكم موقوف على العلم به عن دليله. اذ الجهل بالحكم يسد طريق الوصول اليه، فالعلم مقدّم على العمل و مقدّمة له.

و تحصيل المعرفة بالأحكام الفرعية الإسلامية من طريقين. الإجتهد لمن طلبه و تمكّن اليه، او التقليد لمن لم يتمكن او لم يطلب.

و اليك هذه الرسالة التي تبحث عن الإجتهااد، و يتلوه بحث التقليد و الإحتياط، بحثاً
 جيداً و جامعاً عما يترتب عليه من المسائل العلمية، و الوظائف الشرعية، و
 المناصب الإسلامية، على ما ستعرف في فصول خاصة بإنشاء الله تعالى.
 و من الله التوفيق و عليه التكلان، أنه خير ناصر و معين.
 (المؤلف)



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

الجزء الأول
في
مباحث الاجتهاد
مركز بحوث وتطوير علوم إيس دي



مکانة الاجتهاد شرفاً و قيمةً

مكافأة الاجتهاد

مركز تحقيقات فقهية وعلوم إسلامية

المصحف هو الدستور الالهي: المصحف الكريم هو الدستور الالهي، و قد انزله الله تعالى عزوجل على رسوله العزيز، بقوله تعالى شأنه: إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ. وقوله: لَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ.

جاء النبي (ص) بالشرع الحنيف:

و قد جاء النبي المعظم ﷺ، من الله تعالى بالشرع الحنيف، الي البشر عامة بقوله تعالى شأنه: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا وَ دَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَ سِرَاجًا مُنِيرًا.

الشرع مجموع التكاليف:

و الشرع هو مجموع التكاليف الإلهية، للبشر، يجب على الناس تطبيقها في العقيدة و

العمل فى حياتهم.
 و قد انزل الله تعالى على رسوله ﷺ، القرآن العظيم، كتابه الخالد تبياناً لكل شىء،
 ناصحاً و هادياً الى الرشاد.
 و الأمة الإسلامية تحت ظلاله ابدأ، معتقدين به فى جميع شؤونهم و احوالهم
 الشخصية و حوائجهم الاجتماعية.
 فلا بدّ لهم من المعرفة فى احكامه. حلاله و حرامه، سننه و فرائضه، رخصه و عزائمه،
 خاصه و عامه، ناسخه و منسوخه، الى غير ذلك.

النبي (ص) عنده جميع التكاليف و احكامها:

ثم انه سبحانه و تعالى، قد اودع عند رسوله (ص) جميع احكامه، و عرفها له بالوحي
 و الالهام، و قد نصبه علماً للعالمين شارحاً للدين، لقوله تعالى: وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ
 الْهَوَىٰ، اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ، عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ.
 فكانت سنته هى الأصل الثانى بعد الكتاب الكريم لله تعالى. و كان هو ﷺ، يدأب
 فى بث شريعته و نشر دعوته، من يوم بعثه الى يوم رحلته، ليلاً و نهاراً، سرّاً و جهاراً.

اودع النبي (ص) تكاليف الشريعة عند اهل البيت (ع):

و قد اودع النبي (ص) هذه الأحكام الالهية، و الشريعة العظيمة الكافلة القويمة،
 للسعادة البشرية، عند اهل بيته الطاهرين، و عترته المعصومين (صلوات الله عليهم
 اجمعين).

النصوص محكمة فى التمسك باهل البيت (ع):

و اصدر بذلك فى نصوص محكمة، و كلمات جامعة متواترة، بطرق الفريقين. و منها
 قوله ﷺ: انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتى، هم اهل بيتى، ما ان تمسكتم
 بهما لن تضلوا أبداً، و إنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض.

و هذا الحديث قد صدر منه ﷺ بكلمات شتى فى مواضع كثيرة عند عيون الصحابة.

الأصل للشرعية هو الكتاب و السنة:

فالأصل الأصل للاحكام الشرعية الالهية، هو الكتاب العزيز و السنة النبوية و اهل بيته المعصومين (عليهم صلوة الله اجمعين). و الاطلاع عليهما جامعة، يلزم معرفة الفن الاجتهادى، و استخراجه من المباني الدينية المستنبطة.

يجب العلم بالدلالات و المعانى فى الكتاب و السنة:

يجب العلم من مواضع دلالات الالفاظ على معانيها، فى اوامرها و نواهيها، و عامها و خاصها، منطوقها و مفهومها، الى غير ذلك مما ورد فى علم الاصول للفقه الاسلامى. و لابد ايضا من معرفة الحاكي للسنة و هو الاخبار الواردة عنه (ص) و عن المعصومين من اهل بيته، فى منابعها الاصلية بانواعها، من التواتر، و آحادها، و تعارضها، و مطلقها، و مقيدها، الى غير ذلك مما ورد فى الأصول الرواعى و الكتب الاخبارية المنقولة عنهم (عليهم السلام).

وكذا يلزم، معرفة الإجماع عند القوم بأنواعه، و كيفية حجته، و كذا الشهرة عند القدماء، و الى غير ذلك مما يكون له دخل هنا.

وهكذا معرفة ما يدل عليه العقل، حين الشك فى اصل التكليف، او فى المكلف به من الحكم بالاحتياط فى العمل، او إجراء اصل البرائة او الإباحة، او الحكم بالتخيير ابتداءً او استدامةً.

فيجب معرفة اجراء كل واحد من هذه الأمور فى موارد، و معرفة شروطه و لوازمه و كلها فنون شتى، يجمعها، الفن الاجتهاد العلمى فى استنباط الحكم الشرعى، و استخراجه من المباني الدينية الإسلامية المستندة.

لزوم الاجتهاد فى العلم بالأحكام:

و ليس يحصل ذلك الا للمجتهد المجد الخير العارف ذى نفس صائبه، و ملكة عظيمة علمية، يقتدر بها على الاستنباط من مواضع الأحكام، و عرف دقيقاً مواردها، و كيفية اجرائها و توابعها و صغرياتها..

و قد كان الصحابى من الفقهاء فى زمن النبى الأعظم و الأئمة المعصومين، فى سعة و فسحة فى فهم الحكم، و الاجتهاد فى ذلك اليوم خفيف المؤنة، حيث انهم فى عصر الحضور، فيرون ما سمعوا و يفتون ما تحملوا مشافهة من النبى الاعظم (ص) و ما شاهدوه من أعماله و أقواله، و كذا من الأئمة المعصومين من اهل بيته (عليهم السلام). و لم يكن دائرة الفقه الاسلامى فى ذلك العصر القويم واسعة جداً بهذا التوسّع الحالى.



اتساع نطاق الإسلام و الحوادث الجديدة:

ولما اتسع نطاق الإسلام زمن الغيبة، و حدثت ابتلاآت فى الفروع الفقهية و المسائل الجديدة، و اتسعت دائرة الفقه اتساعاً. و كلما بعد العهد من زمن الحضور تكثرت الآراء و الانظار و دخل فيها الدس و الوضع، و توفرت الدواعى للكذب ايضاً، فصعب الأمر على المجتهد فى معرفة الأحكام.

يجب التحقيق فى تحصيل الوظيفة:

و من هذه الجهة، اشكل على الفقيه، سلامة الحديث المروية، فيلزم عليه فى هذه العصور المتأخرة عنهم عليهم السلام، فى صدور الحكم الدينى، من التحقيق و التفتيش، مزيد مؤنة و استقراغ وسع للنظر و الإطلاع على الصحة للسنة و الاطلاع على كيفية الصدور، و الاطمينان بالرواة الناقلين له، و كشف السليم عن السقيم من الروايات الواردة، على التفصيل الذى دؤن فى كتب علم الرجال و الدراية، و من جهة آخر أنه ربما تسقط القرائن الحالية او المقالة عند ذكر الرواية ايضاً، و كان الصحابى

قد يسمع حكماً أو رواية من الشارع في واقعة، وسمع صحابي آخر في مثل ذلك، خلافاً. ويكون هناك خصوصية تقتضي تغاير حكمها، وقد غفل الراوي عن ذلك الخصوصية، أو التفت، ولكن غفل أو نسي عن نقلها عند نقل الحديث، فيقع التعارض بين الحديثين ظاهراً من دون ذكر القرائن والخصوصيات، مع أنه لا تنافي واقعاً لو ذكر ذلك، واشكل على المجتهد الفقيه استخراج الحكم من بينهما.

لزوم الدقة للفقيه في معرفة الأحكام:

ومن ذلك كله، احتاج الفقيه في معرفة الأحكام إلى النظر الدقيق في الرواية، وضم بعضها إلى البعض، وعرضها على الكتاب والسنة المسلمة، والتوجه إلى القرائن في صحة الحديث، ومعرفة الناقلين له. فقد يكون للرواية ظاهر و مراد الشارع خلافاً، اعتماداً على القرينة التي كانت في المقام، والحديث قد نقل وترك القرينة.  وكان الراوي، تارة يروي نفس الفاظ الحديث، فيكون هو في هذا الحال راوي الحديث فقط. وتارة يذكر الحكم المستفاد من الحديث بحسب نظره وفهمه، بدون ذكر لفظ الحديث، فهو في هذا الحال يكون مفتي الحكم، ومجتهد في فهم الحكم من الحديث.

يلزم مراجعة الفقيه إلى الأدلة:

فيلزم للفقيه مراجعة دليله، ونفس الحديث، فربما يتفاوت بينهما، في نظر الفقيه الآخر، ويرى هذا الحكم وذلك الحديث الذي يكون مستند ذلك الحكم متفاوتاً. وإلى غير ذلك من الموارد الكثيرة الشتى، تكون دخيلة في الإجتهد والاستنباط. فللفقيه أن ينظر إلى جميع أطراف مستندات الحكم، حتى يحصل له القطع أو الاطمينان في صدور الحكم الشرعي، لعمل نفسه أو لغيره من المقلدين له. فهذا فن الإجتهد في الفقه الإسلامي، عزيز قدره، عظيم شأنه وأعلى قيمته، و

أشرف حملته، الذين هم ورثة علم النبيين و الحافظون للشريعة، و امناء الدين.

باب الاجتهاد مفتوح من زمن النبي و الائمة (ع):

و من يعط النظر حقّه فى تاريخ الفقه الاسلامى و مبدئه، يتّضح له أنّ باب الاجتهاد كان مفتوحاً فى عصر النبىّ الأعظم (ص) بين الصحابى، فضلاً عن سائر الازمنة من بعده، لإتساع الفقه الاسلامى و ضرورة الاجتهاد فى استنباط حكم الفروع المستحدثة و ربطها بالمبانى، و لا يزال معروفاً فى زمن الائمة المعصومين (عليهم السلام)، و انه بمرئى و مسمع منهم (عليهم السلام)، حسب ما هو الموجود فى الروايات من الدلائل و الشواهد، و المصزحات كثيراً، بل الائمة عليهم السلام يرشدون اصحابهم الى الاجتهاد و فهم الفروع من الأصول، على ما ستعرف البيان فى ذلك فى خلال المباحث انشاء الله



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلامي

الاجتهاد له شرف عظيم:

و على هذا فللاجتهاد شرف عظيم فى الإسلام، و كان الاجتهاد هو الطريق الاصيل و نبع يزود الإنسان العارف بالمواقف الحقّة الالهية فى الحياة، فيشعر معه باطمينان فى القلب و وضوح فى الرؤية و انسجام تامّ مع الأحداث الواقعة الجديدة، دون ان يفقد قيادة لها. و كان مذهب اهل البيت عليهم السلام، قد شرف التمسك بالاجتهاد و صيانتة فى خلال التاريخ مسلسلّة. و هذه نبذة من مكانة الاجتهاد، قيمة و شرفاً للمجتهد الفقيه و ما اغلى هذا الثمن، لما تضمّن سعادة البشر و كرامة الإنسان و لا ثمن اغلى منه.

اهميّة الاجتهاد فى سلسلة التاريخ الاسلامى:

فالاجتهاد اهمّ موضوع فى سلسلة التاريخ فى الفقه الاسلامى من زمن الحضور الى عصر الغيبة و الى زماننا هذا و حملة العلم الاجتهادى فى الفقه الاسلامى، هم حملة التكاليف الالهى للبشر الى اقطار العالم و قد نذروا و انتشروا ما تحمّلوا من العلوم و

المعارف شتى فنون الدينى و الفقه الاسلامى حسب اجتهدهم و دراساتهم فى
 المدارس الالهية العلمية و قابليتهم العقلية و الاستعدادية.
 و هنيئاً لهم، و لله درهم و عليه اجرهم و الى الرفيق الأعلى حشرهم. آمين آمين.



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسدى



مركز تحقيقات كميّة علوم إسلاميّة

الإجتهد عند الشيعة واهل السنة

الإجتهد عند الشيعة:

لا يخفى عليك بأنّ الإجتهد عند الشيعة الإماميّة، عبارة عن استقصاء الوسع في طريق كشف الأحكام من الأدلّة، فهو استنباط الفروع من الأصول المأثورة في الدين. وقد بنى الإجتهد عند الشيعة الإماميّة على اصليين اصليين، وهما الكتاب و السنة. أمّا الكتاب فهو المصحف الشريف الالهي على ما فيه من الأحكام الدينيّة و التكاليف و الأحكام.

و أمّا السنة فهي المحكية عن النبي ﷺ، و الائمة المعصومين من اهل بيته عليهم السلام، الذين اذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهيراً. بنقل ثقات الصحابة كلامهم او فعلهم او تقديرهم.

و أمّا الإجماع عند الشيعة الإماميّة فهو ليس بحجّة مستقلة، بل يعدّ حاكياً للسنة، اذ منه يستكشف عن رأى المعصومين (عليهم السلام).

قال الفقيه الهمداني في مصباح الفقيه:

ان مدار حجة الإجماع، على ما استقرّ عليه رأى المتأخرين، ليس على اتفاق الكل، ولا على اتفاقهم في عصر واحد. بل على استكشاف رأى المعصوم، بطريق الحدس، من فتاوى علماء الشيعة الحافظين للشريعة. وهذا ممّا يختلف باختلاف الموارد.

فربّ مسألة لا يحصل فيها الجزم بموافقة الإمام (ع) و ان اتفقت فيها آراء الاعلام. ك بعض المسائل المبتنة على مبادئ عقلية، او نقلية القابلة للمناقشة، و ربّ مسألة يحصل فيها الجزم بالموافقة، ولو من الشهرة.

و اما العقل عند الشيعة الإمامية، فهو الحاكم في مقام امتثال الأحكام الشرعية، و ليس بحاكم في مقام اصل التشريع. نعم يصير حكم العقل طريقاً الى معرفة الحكم الشرعى من الشارع الحكيم.

و هذا معنى الإجتهد عند الشيعة الإمامية.

الإجتهد عند اهل السنة:

و اما الإجتهد عند اهل السنة، فهو اصل مستقلّ عندهم تجاه الكتاب و السنة، فلذا قد جعل البحث عنه، في كتبهم في اصول الفقه، في فصل مستقلّ.

و ذلك لأن اهل السنة، لمّا لم يعتقدوا بامامة الائمة الاثنى عشر المعصومين (ع) من اهل بيت النبى ﷺ، و حجة اقوالهم في الشريعة، و لم تكن الاخبار الواردة النبوية الموجودة عندهم كافية لبيان جميع الأحكام الفقهية، يلزم الاحتياج فى استنباط احكام الحوادث الواقعة الجديدة الى القول بحجة القياس.

ثم لما كان لم يف القياس الى جميع الأحكام، بحثوا الى الاستحسانات العقلية، و الى الحكم على طبق ما يرونه من المصالح و المفاسد الظنية.

و من المعلوم، أنّه لو صار باب هذا الإجتهد مفتوحاً فى الدين، فجاز دخول كلّ شيء خارج عن الدين، فى الدين لوجود الاستحسانات و غيرها، و اين هذا هو الإجتهد

فى الدين؟

وامّا الإجماع عند اهل السنّة، فهو أصل قوى بل يكون اقوى من الاجتهاد، وهو ايضاً دليل مستقلّ عندهم، تجاه الكتاب و السنّة.

و هم يستندون لهذا الإجماع، ما روى عن النبي ﷺ، أنّه قال (ص): لن تجتمع أمتى على الخطأ.

و يفسّرون الإجماع، باتّفاق المجتهدين من هذه الامة فى عصر، على امر من الأمور، و لا يخفى ما فيه من الإشكال.

لأنّ اطلاق النصّ، شامل لجميع الامة، فلا يختصّ بطائفة خاصّة منهم فى عصر واحد.

كما أنّ اطلاق الامة، يعمّ جميع الطوائف الإسلامية، فلا يختصّ باهل السنّة منهم. فحينئذ كان الإجماع بحسب هذا المعنى الجامع، شامل لجميع الامة الإسلامية. و يلزم من ذلك ان المعصوم (ع) داخل فى الإجماع ايضاً. و على هذا فالشيعة الإمامية ايضاً يقولون بحجّية مثل هذا الإجماع بالمعنى الذى يشمل الجميع.

فلا يصحّ على ما قالوا به من اتّفاق المجتهدين فقط فى عصر واحد.

و هذا مكانة الاجتهاد عند الشيعة و اهل السنّة، مع ما فيه من الدقّة اللازمة فى نظر الشيعة، و ارجاع الإجماع بالسنّة من قول المعصوم عليه السّلام.

معنى الإجتهد



اختلف التعابير فى معنى الإجتهد: *مجتهد* *مجتهد* *مجتهد*

قيل أنه فى اللغة عبارة عن تحمّل المشقة، و فى الإصطلاح هو استفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعى.

و قيل أنه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى.

و عن شيخنا الاستاد العراقى (قدّه): أنه استفراغ الوسع لتحصيل الحجّة الشرعيّة.

وكذا عن استادنا المحقق النائينى (قدّه) مثل هذا التعريف.

و التحقيق فى المقام يستدعى بيان ما له دخل فى تنقيح ما افاده الاعلام.

فنقول مستعيناً بالله تعالى:

إنّ البحث عن الإجتهد قد يلاحظ بالمعنى اللغوى، و قد يلاحظ بالمعنى الاصطلاحى الذى هو المقصود الأصلى فى هذا الباب.

ولما كان الإطلاع عن المعنى اللغوى لا يخلوا عن الفائدة فى طريق البحث، بدأنا الكلام فيه أولاً.

الإجتهد بالمعنى اللغوي:

قال ابن اثير: الإجتهد بذل الوسع في طلب الأمر، وهو افتعال من الجهد و الطاقة.
 و قال أيضاً: الجُهدُ بالضمّ، الوسع و الطاقة، و بالفتح، المشقة.
 قال الفيومي: الجهد بالضمّ في الحجاز، و بالفتح في غيرهم، الوسع و الطاقة.
 و قيل المضموم، الطاقة، و المفتوح المشقة.
 و قال أيضاً: اجتهد في الأمر، بذل وسعه و طاقته في طلبه ليبلغ مجهوده، و يصل الى نهايته.

قال في اقرب الموارد: الإجتهد بذل الوسع في تحصيل امر مستلزم للكلفة، تقول اجتهد في حمل الحجر، و لا تقول، اجتهد في حمل الخردلة.
 و قال أيضاً: الجهد بالفتح، مصدر جهد الطاقة، يقال افرغ جهده، اي طاقته، و المشقة يقال، اصاب جهداً اي مشقة. و الجهد بالضمّ، الطاقة.
 قال العلايلي: في مرجعه، الإجتهد، بذل غاية الوسع و اقصاه في نيل المقصود، و لا يستعمل الا في ما فيه كلفة و مشقة.

اقول:

ظاهر كلام هؤلاء اللغويين الذين هم ائمة اهل اللغة، انّ الإجتهد مأخوذ من الجهد الذي بمعنى الوسع و الطاقة للوصول الى المقصود، سواء كان بالفتح ام بالضمّ. و لم يقل احد منهم، انّ الإجتهد من الجهد، الذي بمعنى المشقة، كما انّ كلّ من فسّر منهم الإجتهد، فسّره بذل الوسع في طلب امر، و لم يفسره بتحمّل المشقة.
 فظهر انّ ما ذكره المحقق الخراساني من المعنى اللغوي للإجتهد، بتحمّل المشقة، غير صحيح.

قال (قدّه) في الكفاية: الإجتهد لغة، تحمّل المشقة...

و يرد عليه، ان المستفاد من كلمات هؤلاء اللغويين، انّ نحواً من الطلب داخل في

مفهوم الإجتهد اللغوى.

فلا ينطبق على مطلق تحمّل المشقة و ان كان يقارنه فى المعنى.
وهذا الإشكال بعينه وارد على شيخنا الاستاد (قدّه) لأنّه قال فى المقالات: الإجتهد مأخوذ من الجهد بمعنى المشقة. فيرد عليه ما يرد على صاحب الكفاية.
وهذه نبذة من الكلام فى المعنى اللغوى للإجتهد.

الإجتهد بالمعنى الاصطلاحى:

وأما الإجتهد فى معناه الاصطلاحى عند القوم، فقد عرّفوا الإجتهد بحسب المعنى الاصطلاحى بتعاريف.



قول ابن حاجب:

منها: ما قاله ابن حاجب على ما سلكنى عنه: الإجتهد هو استفراغ الوسع فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى.

وهذا المعنى و ان كان يناسب المعنى اللغوى للإجتهد و لكن لا يناسب المعنى الاصطلاحى عند القوم.

لأنّ اصحابنا الإمامية، غير قائلين بحجية مطلق الظنّ من أى طريق قد حصل، سواء كان فى حال التمكن من تحصيل العلم و انفتاح بابه، ام فى حال عدم التمكن منه و انسداد باب العلم. و التعريف يلزم ان يكون جامعاً و مانعاً.

كلام المحقق الخراسانى:

منها: ما قاله المحقق الخراسانى فى تعريف الإجتهد على مذهب الإمامية فى كتابه الكفاية:

قال الأولى تبديل الظنّ بالحكم، بالحجة عليه، فيكون الإجتهد بالمعنى المصطلح

عند الكلّ هو استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي^(١).
ثم قال (قدّه): ان المناط هو تحصيلها قوة و فعلاً، لا تحصيل الظنّ بما أنّه ظنّ، حتّى
عند القائلين حجّة الظنّ مطلقاً، او عند بعض الخاصة القائل بحجّة الظنّ عند
انسداد باب العلم بالأحكام.

فإنّ الظنّ بنحو الإطلاق، او في حال الانسداد عند القائلين به من اضداد الحجّة.
ولا شبهة في أنّ التعريف يشمل هذا و يشمل غيره من اضداد الحجّة، سواء كان
الغير من قبيل العلم بالحكم ام غيره من الإمارات و الطرق التعبدية التي يفيد في
تحصيل الحجّة على الحكم.

ولكن يرد على هذا التعريف أنّه اعمّ من المعرّف، لشموله، الاستفراغ الذي يستعمله
غير صاحب الملكة في تحصيل الحجّة، مع أنّ الاجتهاد متقوم بالملكة النفسانية في
المجتهد.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

كلام شيخنا البهائي:

منها: ما قاله شيخنا البهائي (قدّه) على ما حكى عنه: «انّ الاجتهاد ملكة يقتدر بها
على الاستنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً، او قوة قريبة».
ولا يخفى على ما في هذا التعريف، لانه غير مبين لحقيقة الاجتهاد، اذ الاجتهاد
ليس نفس الملكة، و الا لكانت اضافة الملكة الى الاجتهاد، اضافة بيانية. و الحال ان
اضافة الملكة هنا، مثل لإضافة الملكة الى صفة العدالة او صفة الشجاعة و السخاوة و
غير ذلك.

مضافاً الى أنّه لا يصدق على من حصلت له هذه الملكة، العناوين الواردة في
النصوص مثل قوله (ع) من عرف احكامنا، و نظر في حلالنا و حرامنا.
فإنّ الظاهر من الملكة أنّه امر نفساني و بالقوة، و لذلك قال في التعريف: يقتدر بها،

مع أنّ ظاهر النصّ، أنّ العارف بالأحكام، والناظر من الحلال والحرام، هو امر بالفعل. والظاهر، أنّ نحواً من الطلب داخلاً في مفهوم الإجتهد. والتعريف المقبول، هو أنّ الإجتهد استخراج الحكم من الحجّة ناشئاً عن الملكة.

ما قاله المحقق الكمباني:

منها: ما عرّفه المحقق الكمباني (قدّه) في تعليقه على الكفاية: بأنّه استنباط الحكم من دليله.

وقال: هو لا يكون إلا عن ملكة. فالمجتهد هو المستنبط عن ملكة، وهو موضوع الأحكام باعتبار انسياق الفقيه والعارف بالأحكام.

ثمّ قال: وهذه الملكة، تحصل دائماً بسبب معرفة العلوم التي يتوقّف عليها الاستنباط وليست ملكة الاستنباط لأنّ تلك القوة الحاصلة من معرفة هذه العلوم، وليست بقوة أخرى تسمّى بالقوة القدسيّة، فإنّ الإجتهد بمعنى است فراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي ممكن الحصول للعالم، انتهى.

وهذا الكلام منه (قدّه)، كلام حسن قريب الى المعنى الاصطلاحي للاجتهد، لأنّه لا يخلو من النظر وسيظهر لك في تحقيقنا في المقام. وهذه كلمات القوم في معنى الإجتهد، ولله درهم وعليه اجرهم.

التحقيق في المقام:

والتحقيق في المقام أنّه لا يخفى عليك أنّ المراد بالمجتهد في اصطلاح الفقهاء والأصوليين ليس من يصدق عليه في اللغة أنّه اجتهد وسعى الى ذلك فهو مجتهد، والألزم ان يشمل عنوان المجتهد لكلّ من هو كذلك في مبادئ الاستنباط ايضاً، مثل من اجتهد في علم النحو أو الصرف أو المنطق و صار صاحب رأي ونظر، فيقال بأنّه مجتهد.

بل المراد من المجتهد في تعريف المصطلح عند القوم، هو الفقيه الذي عرف

الحلال و الحرام عن الأدلة الشرعية من الدين، و هو الموضوع لجواز التقليد عنه، كما يكون التعبير كذلك فى الروايات بأنه عرف حلالنا و حرامنا فليرضوا به حكماً، و هذا هو المعنى الذى ينطبق عليه جميع الآثار. فحيث لا ينطبق عليه التعاريف المذكورة من القوم فى المعنى الاصطلاحي للاجتهاد، و من يكون واصلًا الى درجة الاجتهاد و حصل له القوة و الملكة، و لم يستنبط الأحكام بمقدار معتد به، لا يصدق عليه أنه مجتهد و يصدق التعاريف عليه، لأن صرف وجود القوة لا يكفى كونه من اهل الذكر الذى يكون الأمر بالرجوع اليه.

و هكذا من استفراغ الوسع فى مقدار قليل من الأدلة الذى لا يعتنى به، فلا يصدق عليه أنه العارف بالأحكام.

فالتعبير فى التعريف بأنه استفراغ الوسع لتحصيل الظن، او لتحصيل الحجة كما عن المحقق الخراسانى، و ابن حاجب غير تام. لأن تحصيل الوظيفة الشرعية ايضاً يكون كافياً فى التعريف. كما أنه لا يكفى مجرد وجود الملكة، او مجرد الاستنباط كما عن شيخنا البهائى و المحقق الكمبائى.

التعريف الصحيح للاجتهاد:

فالصحيح فى التعريف، أن الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية بالفعل. فمن كان له ملكة الاجتهاد و قد استنبط مقداراً معتنى به من الأحكام بحيث يصدق عليه أنه العارف بالحلال و الحرام عن مقتضى الأدلة، فهو مجتهد يجوز له الفتوى و الحكم بين الناس. و لا فرق فى ذلك بين ان يكون السند له الآية او الرواية او اصل من الأصول المحرزة كالاستصحاب و غير محرز كالبرائة، فانه و ان لم يكن له العلم بالحكم فى صورة اجرائه البرائة، لكنه عارف بالوظيفة الشرعية من هذا الوجه.

فيكون رأى المجتهد حجة لنفسه و لمقلديه، و هو الخبرة فى الدين، فلا بد من الرجوع اليه من حيث أنه عارف بالأحكام حسب مقتضى أدلتها، فلا يسئل المقلد

عنه عن دليله تفصيلاً كما أنّ سائر الخبراء أيضاً في هذا الشأن.

شبهة الأخباريين:

و على هذا، أنّ الشبهة بين اصحابنا الأخباريين الذين يقولون بآئه لا معنى للإجتهد في الدين، و المرجع الوحيد في الأحكام إنّما هو الروايات فقط، و بين الأصوليين الذين يقولون بلزوم الإجتهد في الأحكام، لا محصل له.

لأنّ فهم الحكم الشرعي من الأخبار أيضاً هو الإجتهد و العرفان بالحلال و الحرام حسب مقتضى الدليل، و هذا المعنى هو رأى الأصولي و اجتهاده. فالملاك بين الأصولي و الاخباري واحد و هو تحصيل الوظيفة المقررة في الشريعة حسب الدليل الشرعي من الأخبار و الآيات.

فلا وجه لتأبى علمائنا الاخباريين عن لفظ الإجتهد، اذ لو لم يكن الإجتهد في البين، لا نسدّ باب معرفة الأحكام في غير الضروريات من الدين.

ويظهر من اخبار اهل البيت (ع) و آثارهم أنّ الإجتهد بالمعنى المتعارف الذي هو الموجود في اعصارنا، هو موجود و متعارف في اعصارهم (عليهم السلام)، و أنّهم مضافاً الى عدم ردعهم عن الإجتهدات التي كانت تقع على اساس القرآن العظيم و السنة النبوية و اخبار اهل البيت عليهم السلام، أنّ هذا الإجتهد بمرأى و مسمع منهم (ع). و قد كانوا يعلمون الأصحاب طريق الإجتهد الصحيح في كلماتهم (ع) و يرشدون اليه و يأمرّون به. و قد نشأ و تربى في تلك الاعصار، ببركة هذه التربية، فقهاء مجتهدون و المحدثون من رواة الحديث ممّن يكون في عصرهم و من تلامذتهم.

و الروايات التي يستفاد منها هذا الأمر كثيرة جداً، و فيها روايات صحاح و موثقات تدلّ على امرهم (ع) اصحابهم الى تفريع الفروع على الاصول المسلمة.

و عن الشيخ الطوسي: باسناده عن ابن محبوب عن علي بن الحسن بن رباط عن عبد الاعلى مولى آل سامان، قال قلت لابي عبد الله (ع)، عثرت فانقطع ظفري فجعلت

على اصبعى مرارة فكيف اصنع بالوضوء؟
 قال (ع): يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل قال الله تعالى: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، آمْسِخْ عَلَيْهِ (١)
 وعن الصدوق باسناده الى زرارة قال قلت لأبي جعفر (ع)، ألا تخبرني من اين علمت
 و قلت أنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟
 فضحك وقال (ع): يا زرارة قال رسول الله (ص) ونزل به الكتاب من الله عز وجل:
 قال فاغسلوا وجوهكم، فعرّفنا ان الوجه كله ينبغي ان يُغسل، ثم قال، و ايديكم الى
 المرافق، فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه، فعرّفنا أنّه ينبغي ان يُغسل الى
 المرفقين، ثم فصل بين الكلام وقال و امسحوا برؤوسكم، فعرّفنا حين قال
 برؤوسكم، أنّ المسح ببعض الرأس، لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس، كما
 وصل اليدين بالوجه، فقال و ارجلكم الى الكعبين، فعرّفنا حين وصلها بالرأس، أنّ
 المسح على بعضها، ثم فسّر ذلك رسول الله (ص)، فضيّعوه، الحديث (٢)
 و رواه الكليني باسناده عن زرارة، ايضاً و عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام
 قال: انما علينا ان نلقى اليكم الاصول و عليكم أن تفرّعوا.
 و عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا (ع) قال: علينا القاء الاصول و عليكم
 التفريع.
 و لا ريب أنّ تفريع الفروع على الاصول هو العمدة في باب الإجتهااد. و هذا دليل
 على انهم عليهم السلام يعلمون اصحابهم طريق الإستنباط، و هذا أكبر شاهد على
 ان الإجتهااد بمراى و مسمع و ممضاة عندهم.
 و اما دليل العقل، فهو المتبع دائماً، اذ العقل هو الرسول الباطن، لا يجوز رده.

١- وسائل الشيعة ج ٣٢٧/١ ابواب الوضوء. ٢- وسائل الشيعة ج ٢٩١/١ ابواب الوضوء.

٣- وسائل الشيعة ج ٤٠/١٨ من ابواب صفات القاضى.

٤- وسائل الشيعة ج ٤١/١٨ من ابواب صفات القاضى.

و أما الإجماع، فهو حجة من باب الكشف عن وجود قول المعصوم (ع).
 فلا مشكل بين الأخباريين و الأصوليين. نعم ربّما كان الإباء من ناحية الأخباريين
 بالنسبة الى بعض ما يقوله المجتهد الأصولي بحجّيته، مثل اصل البرائة، و الاخباري
 في مثل هذا المورد قائل بالإحتياط. و هذا من صغريات و كلّ يعمل على رأيه، فلا
 يضّر وحدة المطلوب عندهما.
 و على هذا يصير النزاع بين الأخباريين و الأصوليين صغرياً و ذلك غير مضر بصحة
 نفس الإجتهد.

و لعلّ مخالفة الاخباري من جهة مفهوم الإجتهد، لا مصداقه و حقيقته.
 فقد زعم الاخباري بأنّ المجتهد الأصولي يقصد من الإجتهد، الحكم من ناحية
 القياس و الاستحسان، مع أنّ علمائنا الإمامية الأصوليين لا يقولون بذلك أصلاً، و قد
 صرّحوا بذلك. و تفصيل الكلام في النزاع بين الاخباري و الأصولي موكول الى محلّ
 آخر.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

علم الاجتهاد



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

الاجتهاد علم مستقل:

الاجتهاد علم مستقل اسلامي غير داخل في علم الفقه ولا في علم اصول الفقه، وله عرض عريض في أحكام الإسلام، وتاريخ مسلسل في بطون الاجيال، يبدأ بانقطاع امر الوحي النبوي الى هنا. و هو الغاية لعلم اصول الفقه الذي هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الإسلامية.

فلا يصير البحث عن الاجتهاد داخلاً في مباحث علم اصول الفقه، و ألا يلزم دخول البحث عن الغاية في المعنى.

ولما كان الاجتهاد من الموضوعات الخارجية، و أنه ليس بحكم شرعي فرعي فلا يكون البحث عن الاجتهاد داخلاً في مباحث علم الفقه، فإنه علم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، و الاجتهاد طريق الى تحصيلها و مقدمة لها.

ثم إن البحث عن الاجتهاد ليس من مباحث علم اصول الدين الذي مهده الفلسفة الإسلامية و الكلام في العقائد الدينية، لأن الاجتهاد عبارة عن استخراج الحكم الفرعي الشرعي من الحجة، و اين هذا من ذاك؟

الإجتهد علم مستقل إسلامي:

فالبحث عن الإجتهد، علم مستقل من العلوم الإسلامية، وليس من مباحث الفقه و لا من مباحث اصول الفقه، و لا من مباحث اصول الدين الاسلامي. و بما ذكرنا تبين الحال في البحث عن التقليد ايضاً.

فإن بحث التقليد غير داخل في ابحاث اصول الفقه لما عرفت و ستعرف تفصيلاً، كما أنه ليس بداخل في ابحاث علم الفقه الذي موضوعه فعل المكلف فإن التقليد ليس نفس فعل المكلف وإنما هو من العوارض الطارئة لفعله، على المعنى الصحيح عند القوم و إن قيل بأنه نفس فعل المكلف.

فالبحث عن التقليد ايضاً علم مستقل من العلوم الإسلامية على التفصيل الذي ستعرف مواضعه، انشاء الله تعالى.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

الإجتهد واجب كفاً تخييري

الإجتهد واجب كفاً:

الإجتهد واجب كفاً في الإسلام. فإذا أقام به بعض و تمّ اسقط الوجوب عن الباقي، و ان لم يقد به احد، أثم جميع المسلمين المكلفين في ذلك العصر الذي لا يوجد فيه مجتهد. والدليل على وجوبه الكفاً قوله تعالى: **فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...** و التفقه في الدين هو الإجتهد في أحكام الدين الذي قد وجب بحكم الهى لمكان هذه الآية الكريمة، على طائفة من كل فرقة من المسلمين في كل عصر و مصر، اذ النفر لا يجب على جميعهم بمقتضى صريح هذه الآية الكريمة. و العقل حاكم بوجوبه الكفاً:

من حيث أنه لولا وجود المجتهد الفقيه العالم بالأحكام الدينية، لما أمكن اطاعة الله تعالى، و لا اطاعة رسوله، و لا اطاعة اولى الأمر من بعده و من جانبه، فما أمكن معرفة الأحكام الدينية الإسلامية الإلهية. فوجوب الإجتهد، وجوب طريقي عند العقل و الشرع الى الوصول لإطاعة احكام الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين، و

صيانتها عن الانداس، ووجوب الاحتفال عن الشريعة المقدسة عن الإضمحلال. و يؤكد ما ذكرنا، ما ورد من الأخبار كثيراً في تفسير هذه الآية المباركة على الطريق الذي ذكرناه.^(١)

فالإجتهد حينئذ يكون واجباً كفاًئاً لذلك المهم الشرعى الدينى الاسلامى.

الإجتهد واجب تخيىرى:

ثم ان الإجتهد واجب تخيىرى، و عند هذا المنظر يكون هو، عدل اخويه من التقليد و الإحتياط.

و قد قسموا الواجب التخيىرى فى صناعة علم اصول الفقه الى تخيىر عقلى و تخيىر شرعى. و يقصدون من التخيىر العقلى، هو التخيىر بين افراد طبيعة واحدة واجبة، كتخيىر المكلف بين افراد صلوة واجبة، باتيانها من حيث الافراد و المكان و الزمان. و يقصدون بالتخيىر الشرعى، ما اذا لم يكن بين عدلى التخيىر جامع حقيقى، و يكون الواجب كل واحد من الأمرين، لكنه بحيث لو أتى باحدهما، فقد عمل بالواجب، و سقط الآخر عن عهدة الوجوب، كالتخيىر بين خصال الكفارة.

و نقصد بتخيىر المكلف بين الإجتهد و التقليد و العمل بالإحتياط، هو ان الواجب عند العقل احد هذه الأمور الثلاثة من الإجتهد و التقليد و الإحتياط على سبيل منع الخلؤ فى اصطلاح المنطقيين.

فالمراد من هذا التخيىر، هو ان العقل حاكم بانحصار طريق الاطاعة فى العمل باحد هذه الطرق الثلاثة، لكل مكلف يؤمن بالله تعالى و برسوله، و يعلم أن تشريع الأحكام، من الله سبحانه، الزامية حتمية، و يعلم أنه ليس بمهمل من جانب الله فى افعاله، فامثال تلك الأحكام واجب حتمى عند العقل من المكلف لتحصيل الأمن من العقاب.

من له قوة الاستنباط



وجوب الاجتهاد لمن له قوة الاستنباط:

و الكلام هنا فيمن له قوة الاستنباط فعلاً، ولم يتصدّر للاجتهاد بالفعل، فهل يجوز له التقليد عن الغير، او يتعين عليه تحصيل الاجتهاد؟

و الموضوع لعدم جواز الرجوع الى الغير في التكليف، و عدم جواز تقليده عن الغير، هو وجود قوة الاستنباط للاحكام من الأدلة، و امكانه، و لو لم يستبط شيئاً منها بالفعل. فلو فرض حصولها لشخص من الممارسة في مقدمات الاجتهاد، من غير الرجوع الى مسألة واحدة في الفقه، لا يجوز له الرجوع الى غيره في الفتوى مع جودة قوة الاستنباط له فعلاً، و امكانه له، من غير فرق بين من له قوة مطلقة، او في بعض ابواب الفقه، او في بعض الأحكام.

لأن الدليل على جواز رجوع الجاهل الى العالم، هو بناء العقلاء، و لا دليل لفظي هنا يتمسك باطلاقه، و لم يثبت بناء العقلاء في مثله من الرجوع الى غيره، فإن من له قوة الاستنباط و تنهياً له اسبابه، و يحتمل ان يكون الغير مخطئاً في اجتهاده، مع ان له امكان طريق فعلية الى احراز تكليفه بحسب وجود ملكة يقتدر بها استنباط الحكم، فلا يكون هذا الشخص معذوراً عند العقلاء في رجوعه الى غيره.

مقتضى العلم الاجمالى:

و مقتضى العلم الاجمالى، تنجز الأحكام الواقعية على من له ملكة الإستنباط و الإجتهد، فلا بد عليه من خروجه عن عهدة التكليف المنجزة فى حقّه، و تحصيل المؤمن من العقاب، و لا يدري أنّ فتوى الغير فى حقّه مع احتمال الخطاء فى نظره، و أنّ العمل على طبق فتوى الغير مؤمن من العقاب، ام لا؟
لانا نحتمل ان يجب عليه العمل على فتوى نفسه و إجتهاده، و مع الشك فى حجّية نظر الغير فى حقّه، يرجع الى اصالة عدم الحجّية كما هو الواضح.

الفاقد للملكة فى الإستنباط:

و هذا بخلاف الفاقد للملكة اصلاً لعدم احتمال وجوب الإجتهد فى حقّه و أنّ الإجتهد واجب كفائى، و ليس بواجب عينى عليه، فلا يجب عليه نفسه تحصيل الإجتهد و الإستنباط فى الحكم، فيجوز له الرجوع الى غيره.
و بالجملة: ان موضوع بناء العقلاء ظاهراً، هو الجاهل الذى لا يتمكّن من تحصيل الطريق فعلاً الى الواقع، لا مثل هذا الشخص الذى تكون له طريق الى الواقع بحسب وجود الملكة العلميّة عنده، و لم يكن الفاصل بينه و بين العلم الواقع، ألاّ النظر و الرجوع الى الدلائل الموجودة المصرّحة فى الكتب المدوّنة لذلك، فيجب عليه عقلاً، الإجتهد و بذل الوسع لتحصيل الأحكام الشرعيّة بحسب نظره.

الإجتهد واجب عقلى:

و ان شئت قلت، أنّ الإجتهد بالنظر الى اعمال نفس المجتهد واجب عقلى، و الأمر به ارشادى لا محالة.

فاذا فرغنا أنّ المكلف يتمكّن بحسب وجود ملكة الإستنباط فيه من تحصيل الحكم الشرعى على طبق نظره و اجتهاده، فيجب عليه الإستنباط فلا يجوز له الرجوع الى

غيره. نعم من لم يكن له قوّة الاستبطاء فعلاً، و الحال انّ تحصيل الاجتهاد واجب كفايً، و أنّه يتمكّن من التقليد فقط، او العمل بالإحتياط، فهو قد تخير بين الأمور الثلاثة.

و من لم يتمكّن من ذلك، كما اذا فرضنا عدم وجود مجتهد حتى يجوز تقليده، و لم يجز تقليد الميّت ابتداءً، و كان العمل بالإحتياط ايضاً مخالفاً للنظام، او المكلف لم يعلم كيفية العمل بالإحتياط، او لم يمكن الإحتياط له في مثل دوران الأمر بين المحذورين، تعيّن في هذه الصورة، وجوب الاجتهاد على مثله.

و اما اذا لم يتمكّن من ذلك لعدم اهليّته، فلا سبيل له الى تحصيل الوظيفة و امثالها، الا بالتقليد عن المجتهد الميّت ضرورة، فيجوز له التقليد عن المجتهد الميّت الا علم على تشخيصه، لعدم جواز إهمال الأحكام و ترك التصدي لها. و الضرورة تقدر بقدرها.

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

القول بالجواز عند البعض:

و قد نسب جواز ذلك الى علماء الأخباريين. و وافقهم من الأصوليين، المحقق القمي في كتاب جامع الشتات في موردین.^(١)

و ذهبت العامة الى جوازه مطلقاً، كما هو المعروف منهم.

و اما المشهور بين اصحابنا الإمامية، عدم الجواز مطلقاً ابتداءً، لأنّ تقليد الميّت ابتداءً، غير مشروع عندهم.

الى غير ذلك من الكلام في المقام، و التحقيق في ذلك يأتي في محله في باب التقليد.

مبادئ الاجتهاد

قد تقرّر في محلّه أنّ الاجتهاد عبارة عن استخراج الحكم الشرعي من الحجّة.

الاجتهاد في عصر الحضور: مركزية كميّة في علوم إسلاميّة

و على هذا لم يكن الاجتهاد في عصر الحضور عند امام المعصوم (ع)، متوقفاً على مقدّمات علميّة، اذا امكن السائل بين يدي المعصوم (ع)، واستفادة الحكم الشرعي من كلامه الشريف مشافهة، فإنّ ذلك هو الاجتهاد نفسه والوصول الى وظيفة الهى الشرعي حقيقة دون غيره. اذ الحجّة هي كلام المعصوم عليه السّلام على مبنى القرآن و السّنة.

نعم، اذا تعدّدت الاسئلة او تعدّدت الأجوبة على الافراد و اختلفت كلماته (ع) بحسب العموم و الخصوص، او الظاهر و الأظهر، و غير ذلك ممّا يمكن عند الحضور بحسب الشرائط الموجوده في عصرهم (عليهم السّلام)، كان الإستنباط في هذه الأمور في ذلك العصر يستدعي الدقّة اللازمة و النظر الى قرائن الحال و المقال. فيلزم حمل الظاهر على الأظهر، و تقييد المطلق بالمقيّد، و نحو ذلك من القواعد التي يجريها العقلاء في محاوراتهم العرفيّة، بل يجري الإنسان بعضها حسب مجرى الفطرة. و الصناعة الاصوليّة في اصول الفقه سهّل الأمر في ذلك، متكفلة للبحث

عنها، و ان لم تكن هذه الصناعة بهذه الوسعة فى زمن الحضور. فيجوز التخلّص، و فهم المعنى بحسب القرائن و فهم الفطرى العرفى على ما دلّ عليه المحاوره فى كلّ عصر، و التطبيق على ما صرّح به الإمام المعصوم (ع) من الشواهد و الدلائل فى ذلك الزمان.

الاجتهاد فى عصر الغيبة:

و اما الاجتهاد فى عصر الغيبة، كما فى عصرنا هذا، فاستخراج الحكم من الحجّة، موقوف على معرفة علوم، بها يتمكّن الفقيه المجتهد من الاستنباط، و تسمّى تلك العلوم، مقدّمات الاجتهاد فى معرفة الأحكام، و مبادئه.



و اما المبادئ للاجتهاد:

اللغة العربيّة:

فمنها معرفة اللغة العربيّة، و هى إنّ المصحف الشريف، قد نزل بهذه اللغة و هكذا، السنّة من الرّوايات الواردة من النّبى الأعظم و من الائمة المعصومين (عليهم السّلام).

العلوم العربيّة:

و منها معرفة العلوم العربيّة، اذ يكون الوصول الى معانى الالفاظ فى كتابه العزيز و السنّة الواردة، يتوقّف على معرفة الصرف و النحو و المعانى و البيان و الظرائف المطويّة فى الكلام، فلا يمكن معرفة الكلام و الوصول الى معناه إلاّ بهذا الطريق المصطلح فى العرف العربيّة.

علم التفسير:

و منها معرفة التفسير فى الآيات الكريمة فيما هو المرتبط بالأحكام لأنّ معرفة تفسير

الآيات الكريمة لها دخل عظيم في معرفة آيات الأحكام في المصحف الشريف. فإن الآيات الواردة في الكتاب في كل باب من الأحكام الشرعية، تستدعي الاطلاع على مواضع الآيات و مفهوماتها و الخصوصيات الواردة معها على التفصيل الذي كان في علم التفسير.

صناعة المنطق:

ومنها معرفة صناعة المنطق، لأن لها دخل في الاستدلال، لأن معرفة صناعة المنطق توصل الى معرفة كيفية الاستدلال في الاحتجاجات العقلية في فهم الحكم الاسلامي الشرعي على ما هو المدون في محله تفصيلاً، و معرفة الاستدلال في الأحكام و المعارف الدينية موقوفة على معرفة هذه الصناعة الدقيقة.



مركز بحوث العلوم الإسلامية

علم الرجال:

ومنها معرفة علم الرجال في اسناد الحديث فإن معرفة علم الرجال بمقدار يتمكن من تمييز الحديث الموثوق الصدور عن غيره، لها دخل عظيم في الإطمينان بالنسبة الى صحة الرواية و الصدور عن المعصوم (عليهم السلام).

اصول الفقه:

ومنها معرفة علم اصول الفقه و في هذا العلم دخل عظيم في الاجتهاد لأن استخراج الحكم عن الحجة متوقف على إجراء القواعد عقلية و القواعد اللفظية المقدرة في علم الاصول على التفصيل.

ولا شبهة في ان الاستنباط للحكم الفقهي الإلهي يحتاج الى هذه العلوم كلها، و خصوصاً الاخير منها، من ناحية الفقيه المجتهد لتحصيل الأحكام الشرعية، لا بد من الاطلاع الجامع في تلك العلوم المذكورة كلها، فلا يصدق عنوان العارف بالأحكام، على من كان مقلداً للغير في ذلك العلوم. فصرف قول النحوي او اللغوي او

الأصولي، أو المنطقي، أو الرجالي، أو المفسر، لا يكفي في احراز مانحن بصدده في هذه الأبواب من العلوم. بل لابد له من الاجتهاد و الاطلاع اللازم مع الدقة فيما يحتاج اليه من هذه العلوم المذكورة.

العمدة فيما يتوقف عليه الاجتهاد:

و العمدة فيما يتوقف عليه الاجتهاد بعد معرفة العلوم المذكورة، و قواعدها علمان:

احدهما: علم اصول الفقه:

و إحساس الحاجة اليه في الاجتهاد مما لا يكاد يخفى.

لأن الأحكام الشرعية ليست من الأمور الضرورية التي لا يحتاج اثباتها الى الدليل، بل إنما هي أمور نظرية دقيقة يتوقف تحصيلها على الدليل والبرهان، والمتكفل لادلة الأحكام وبراہينها من الحجج والامارات و غيرهما مما يؤدي الى معرفة الأحكام الشرعية، هو علم اصول الفقه.

فما من حكم نظري، ألا و يستنبط من تلك الأدلة، فعلى الفقيه ان يتقنها و يحصلها بالنظر و الاجتهاد، لأنها لو كانت تقليدية لأدى الى التقليد في الأحكام، و النتيجة تتبع احسن المقدمتين.

ثانيهما: علم الرجال:

لأن جملة من الأحكام الشرعية، و ان كانت تستفاد من الكتاب، إلا أنه قليل، و غالبها يستفاد من الأخبار المأثورة عن اهل البيت عليهم السلام. و على ذلك ان قلنا بأن الاخبار المدونة في الكتب الاربعة، مقطوعة الصدور، أو أنها مما تطمئن بصدورها، و الأصحاب قد عملوا على طبقها و لم يناقشوا في اسنادها، و هذا يفيد الإطمينان بالصدور، فقد استرحنا من علم الرجال و الامر سهل، لعدم مساس الحاجة الى معرفة احوال الرجال في الحديث.

ما سلك اليه المحقق الهمداني:

و قد سلك الى ذلك المحقق الهمداني، حيث قال: ليس المدار عندنا في جواز العمل بالرواية، على اتصافها بالصحة المطلوبة. و ألا فلا يكاد يوجد خبر يمكننا اثبات عدالة رواتها على سبيل التحقيق لولا البناء على المسامحة في طريقها، بل المدار على وثاقة الراوى او الوثوق بصدور الرواية و ان كان بواسطة القرائن الخارجية التى عمدتها، كونها مدونة في الكتب الأربعة او المأخوذة من الأصول المعتمدة مع اعتناء الأصحاب بها و عدم الاعراض عنها. و لأجل ذلك جرت السيرة على ترك الفحص عن حالهم...».

و حينئذ كان اللازم حال الرواية عند الأصحاب، من حيث أنها معمول بها عندهم فتكون حجة او أنها غير معمول بها و أنهم معرض عنها فتسقط اعتبار حجية الرواية. و فى هذه الصورة، لا تمس الحاجة الى علم الرجال الا قليلاً فيما اذا لم يظهر لنا عمل الأصحاب بالنسبة الى الرواية من العمل بها او معرض عنها.

المسلك الصحيح عندنا:

و اما على ما بنينا مما هو الصحيح عندنا و هو ان المتبع حسب سيرة العقلاء التى هى العمدة فى حجية الخبر، و إنما تدل على اعتبار الخبر الموثوق به او الممدوح رواته، حتى يعتمد عليه فى الحكم الشرعى. فلا محالة تزداد الحاجة الى علم الرجال، فإن به يعرف حال الثقة عن الضعيف، و به يتميز العث عن السمين. فلا مناص الا الرجوع الى تفتيش حال الرواة فى سلسلة السند واحداً بعد واحد حتى يظهر الحال انه موثوق به ليؤخذ خبره، او انه ضعيف معرض عنه فلا يعتمد على اخباره. و المتحصل من الكلام، هو ان علم الرجال من أهم ما يتوقف عليه رضى الاستنباط و الاجتهاد، بعد علم اصول الفقه فى دخله فى ذلك جداً و بقية العلوم التى ذكرناها اجمالاً فلها دخل فى حد ذاتها بالنسبة الى ما يتوقف عليها من الحاجة فى طريق

تحصيل الحكم من المدارك في الكتاب و السنة من الروايات الواردة من النبي
الاعظم او من الائمة الأطهار عليهم السلام.

الإشكال وجوابه:

و حينئذ فما ذكر من الإشكال من أن المجتهد في الفقه و الأحكام الشرعية، لا يكون
مجتهداً، في العلوم المذكورة، بل يعلم قليلاً فكيف يكون مجتهداً و يفتى في
الأحكام الفقهية، مندفع.

بأن الإطلاع من ذلك العلوم المذكورة بمقدار لازم في طريق تحصيل الحكم الشرعي
و الإطلاع على فهم المدارك، كاف للفقيه في الاجتهاد، فلا يجب عليه الإطلاع
الجامع، بحيث يكون هو مجتهداً في كل واحد من هذه العلوم مستقلاً.

نعم يكون في العلماء من يجتهد في علم العربية جامعةً مثل ابن حاجب و غيره او
يكون مجتهداً في اللغة مثل الفيومي و العلايلي او كان مجتهداً عالماً في التفسير مثل
الطبرسي و الزمخشري و غيرهما.

بل كان علم اصول الفقه في زماننا هذا في سعة مما يحتاج الفقيه من هذا العلوم.
مثل بحث المشتق، فإنه متكفل لفهم تركيبات الجملة بتحليل منه الى المادة و الهيئة
و الإطلاع على هيئة الفاعل و غير ذلك. و هكذا البحث عن العام و الخاص من
مباحث الالفاظ في علم اصول الفقه، بنحو يجيء ذهن المجتهد الى الاستعارة و
الكناية، او الحقيقة و المجاز مما دون في المعاني و البيان.

و بعض ما ذكر من العلوم، يبحث عنه في الفقه بنحو اضبط من الكتب المدونة في
ذلك. مثل آيات الأحكام يفسر في الفقه بنحو جامع من كتب التفسير.

مثل آية التيمم في الطهارة، فهل ترى من مفسر في كتابه، بهذا النحو الذي ذكر الفقهاء
من الإطالة في بيان ما هو الدلالة. و مثلها سائر الآيات في الأحكام.

وكذا في علم اللغة، اذا احتاج الفقيه بالرجوع الى كتبه، فإنه في تحقيقه أدق من
اللغوي زائداً على ما جاء به اللغوي في دقته.

وهكذا الأمر في علم الرجال، وإن كان له شأن ودخل عظيم في الوثوق بالروايات و هو يتلو في الأهمية بعد أصول الفقه، إلا أنه يتحقق الوثوق بواسطة موافقته مع الشهرة، فلا تصل النوبة إلى الدقة في رجال الحديث. نعم على فرض عدم قبول بعض أقسام الشهرة مثل شهرة الفتاوية مثلاً، فنحتاج إلى علم الرجال وهو المطلوب.

ومع ذلك، فالإجتهداد والوثوق بالرواية سهل، لأن بعض رجال الحديث لا نحتاج في شأنهم الفحص والتحقيق حيث أن في مثل زرارة ومحمد بن مسلم وغيرهما من أصحاب الإجماع الذين كثروا نقل الحديث، وهم كالشمس في رابعة النهار من علو شأنهم. ومن يحتاج إلى الفحص عن حاله من الرواة، رجال معدودون إذ لكل إمام معصوم (ع) صحابة ورواة معلوم حالهم وقد بحثوا في الفقه عنهم حتى يحصل الوثوق.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

أهمية علم أصول الفقه في الإجتهداد:

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أن ما لا محيص عنه من هذا العلوم في مبادئ الإجتهداد هو علم الأصول بهذا المنهج الذي بأيدينا جامعاً ومانعاً، والفقيه لابد منه بحيث إذا لم يكن لم يحصل الإجتهداد له، فهو الأصل الوحيد في المرتبة في باب مقدمات الإجتهداد ويتلوه علم رجال الحديث في بعض الموارد على ما فصلناه.

ومن العجب عن بعض اخواننا الأخباريين، حيث قالوا بأن علم الأصول بهذا النحو بدعة، وهذا القول منهم في غاية البعد والاعجاب. لأنهم إن أرادوا من قولهم، أنه بدعة، هو أن العلم بالترتيب الذي يكون بأيدينا من الأبواب والمباحث وفصول، لم يكن بهذا الترتيب في زمن الأئمة عليهم السلام فهو صحيح إلا أنه لا يفيد مطلوبهم. لأن علم التفسير أيضاً كذلك وكذا سائر العلوم أيضاً لم يكن بهذا الترتيب الذي يكون الآن دارجاً في الكتب المدونة، في زمن الأئمة عليهم السلام. فكما أن هذه لم تكن بدعة في شيء، فكذلك علم الأصول أيضاً.

فإنَّ سند الاصول هو الروايات الواردة في كتب الحديث عنهم عليهم السلام، بعد كتاب الله العظيم. و الاخبار ايضاً يحكى بذلك، فلا وجه للتفليك بين الاخبارى و الأصولى فى مدارك الأحكام. مضافاً الى أن بعض المسائل ممّا لا بدّ من الفحص فى الاصول فى فهمها مثل الخمس فى أنّه من العبادات التعبدية او التوصّليه و لا يتّضح ذلك الا فى الاصول، بأنّ اطلاق الخطاب هل يقتضى التعبدية او التوصّلية؟

و لنا كلام فى تحقيق المقام بين الاصول و الاخبارى و التوفيق بينهما. و كيف كان فتلخيص الكلام ان العلوم و ان كانت لها دخل فى الاجتهاد و الوصول الى الحكم الشرعى، الا أنّه لا شبهة فى لزوم علم الاصول و دخله فى الاجتهاد، عظيم دخل و أشدّ قيمة، بحيث لا اجتهاد الا بالاجتهاد فى علم الاصول.

و هذا تمام الكلام فى مبادئ الاجتهاد.



مركز تحقيقات فقهية و علوم اسلامية

ادلة الأحكام

ما يحتاج اليه الفقيه من الأدلة:

ادلة الأحكام التي يحتاج اليها الفقيه عند الكل في استنباط الأحكام الشرعية، وهي الطرق الموصلة الى الأحكام، اربعة. وهي الكتاب، و السنة، و الإجماع، و دليل العقل.

و قد اتفق المسلمون كافة على أن هذه الأربعة هي الأدلة في الأحكام الشرعية الإسلامية.

و هناك ادلة اخرى إختلفوا فيها.

مثل القياس و الاستحسان و المصالح المرسله.

فهى حجة عند علماء اهل السنة، و استدلوأ بها فى احكامهم. ولكن الشيعة الإمامية لا يعملون بها و يعتقدون بعدم حجيتها، لأنها عليل غير صحيح الإستناد عندهم و لا بأس بالتعرض اليها جميعاً، و التحليل فى كيفية دلالتها على ضوء البحث العلمى اجمالاً. فنقول:

الكتاب العزيز:

أما الكتاب، فهو المصحف الشريف الذى هو الدستور الالهى الباحث لوظائف المسلمين كافة، دينياً، من الأحكام العملية و الأخلاق النفسانية، و المعتقدات القلبية. فتكون الأحكام الشرعية من جملة الوظائف المقدرة فى الشريعة للمسلمين

فى المصحف الكريم.

و الوظائف المقررة العملية فى الفاظ آياته الكريمة، اما بالنص، او بالظاهر، وهما معاً دليلان فى الشريعة الدينية للانسان المسلم.

ويحتاج ذلك الى معرفة، دلالات الالفاظ، ومعرفة المحكم والمتشابه، والحقيقة والمجاز، والأمر والنهى، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين و الظاهر والمؤول، والناسخ والمنسوخ، الى غير ذلك من العناوين التى كلها مدونة فى علم الأصول تحقيقاً، مما يلزم الاطلاع عليها للفقهاء حسب مداريل الآيات الكتاب الكريم. فيجب على المجتهد الفقيه ان يراجع فى معرفة هذه العوارض المذكورة الى علم اصول الفقه، فانه المستوفى فى التحقيق بالنسبة الى هذه الأمور.



آيات الأحكام:

و اما بالنسبة الى الجزئيات المستنبطة فى الأحكام الشرعية، يراجع الى آيات الأحكام فى هذا الكتاب الكريم، و هى خمسائة و نيف آية التى هى مدار الأحكام الفقهية الإسلامية.

تفسير آيات الأحكام:

فيراجع المجتهد الى تفسير هذه الآيات من الكتب التفاسير المدونة من مؤلفيها مثل كتاب تفسير البيان للشيخ الطوسى و تفسير مجمع البيان للشيخ الطبرسى و غيرهما. وهكذا الكتب المدونة من مؤلفيها فى خصوص آيات الأحكام.

الكتب المدونة فى آيات الأحكام:

مثل كتاب شرح آيات الأحكام للشيخ قطب الدين الراوندى . وكتاب منهاج الهداية

فى تفسير آيات الأحكام للشيخ البارع احمد بن متّوج و زبدة البيان للمحقّق الأردبيلى و كتاب كنز العرفان فى فقه القرآن للشيخ الفاضل المقداد بن عبد الله الحلى و مسالك الافهام للشيخ جواد الكاظمى.

وهذه الأخيرة احسن الكتب الاربعة فى هذا الفن، لاشتمالها على المباحث بشكل مستوفى بالنسبة الى كل آية فى الأحكام^(١)، و من بيان اختلاف اقوال المفسرين. فيحتاج الناظر الى قوّة عمليّة حتّى يعمل ترجيح بعضها على بعض، و معرفة الأقرب منها الى المعنى الذى يقتضى وضع اللفظ فى الآية الكريمة. وكذا كتاب زبدة البيان فى آيات الأحكام للمقدّس الأردبيلى (قدّه).

و للفقهاء المجتهد ان اراد ان يتوسّع الاطلاع العلمى فى آيات الأحكام بالرجوع الى كتب التفاسير المطوّلة ايضاً و يفيد له مزيد اطلاع و دقة.



مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

السنة الشريفة:

و اما السنة الشريفة فهى الأوامر و النواهي للنبي المعظم و المعصومين من اهل بيته عليهم السلام فإنّ اقوالهم التى نطقوا بها، وكذا افعالهم التى قاموا بها بعنوان الوجوب او الاستحباب، فتدلّ على وجوب ذلك العمل او استحبابه ما لم يكن من الخصائص لهم، مثل نوافل الليل التى من خصائص النبي ﷺ، وجوبه. وهكذا تقريرهم، لمن يعمل من اصحابهم عملاً بمحضرة الشريف.

القول والفعل والتقريب:

فالقول و الفعل و التقرير، كلّها سنة منهم عليهم السلام للعمل بالوظيفة الشرعيّة

- فى سنة ٨٢٦ هـ

- فى سنة ٨٣٠ هـ

١- و هذا الكتاب الأخير قد انتشر مع استخراج المصادر و منابع فى سلسلة منشوراتنا الفقهية و ترجم الى اللغة الفارسية ايضاً و يدرّس فى الحوزات العلمية و الجامعات و منشورات مكتب نوبد اسلام قم.

للمسلمين. فحينئذ يحتاج الإستنباط منها و معرفة دلالة الالفاظ على الأحكام المقدرة، الى معرفة عوارض الالفاظ المذكورة، فيلزم ان يراجع الفقيه فيها الى علم اصول الفقه المتكفل لبيان هذه العوارض، كما قلنا.

اقسام الأحاديث:

و ينقسم الحديث الوارد في السنة، الى المتواتر و الأحاد، في اقسامه: المشهور و الصحيح و الحسن و المؤثق و الضعيف.

الحديث المتواتر:

الحديث المتواتر ما هو طريق مسلم، و يختلف احواله بالنسبة إلى الأشخاص باختلاف وصول التواتر اليهم.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

الأحاديث الأحاد:

و اما الأحاد من الحديث، فاما مشهور و هو ما زاد رواه على الثلاثة، و يسمى هذا، الخبر المستفيض، و حكمه كالمتواتر في الاعتماد عليه، و يختلف حاله باختلاف المتواتر. و يكفي في معرفة الحديث المشهور، بمراجعة الكتب و المصنفات الفقهية و الحديثية.

اقسام الحديث:

و اما الحديث الأحاد الغير المشهور، هو عند اصحابنا على اربعة اقسام. الصحيح و الحسن و المؤثق و الضعيف.

الحديث الصحيح:

وهو ما رواه العدل المعلوم العدالة الصحيح المذهب بطرق عدول كلّها متصلاً الى المعصوم.

الحديث الحسن:

و الحديث الحسن، هو ما رواه الممدوح الذي لم يبلغ مدحه التصريح بعدالته، او كان احد رواة كذا.

الحديث الموثق:

وهو ما رواه العدل الغير المرضى في دينه المأمون من تعمد الكذب في نقله، او كان في الطريق في سلسلة السند ما هو كذلك.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

الحديث الضعيف:

الحديث الضعيف، و هو ما كان راويه الإمامي الغير الموثق او الفاسق.

الحديث المرسل:

و قد يكون الحديث مرسلًا:

و هو ما قد عرفه الشهيد الثاني: بما رواه عن المعصوم (ع) و لم يدركه و اسقط الواسطة في النقل و اسند مستقيماً الى الإمام المعصوم (ع) على التفسير المشهور، او اسقط بعض رواة على التفسير الخاص.^(١)

مراسيل الثقات:

ولا يعمل اصحابنا من المراسيل إلا بما عرف ان مرسله لا يرسل الى عن الثقات فى الحديث، و هم اصحاب الإجماع.

اصحاب الإجماع:

و اصحاب الإجماع على ما نقله الكشى فى رجاله ثمانية عشر رجلاً و قد قسمهم الى طوائف ثلث كل ستة منهم طائفة، الذين هم من اصحاب ابى جعفر الباقر (ع) و اصحاب ابى عبد الله الإمام الصادق (ع) و طائفة ثالثة من اصحاب الإمام الكاظم و الإمام الرضا عليهما السلام و هم الذين اجمعت العصابة على تصديقهم و تصحيح ما يصح عنهم فى نقل الرواية. و أفقهم زُرارة و جميل بن درّاج و يونس بن عبد الرحمن و صفوان بن يحيى و قد نظم السيد بحر العلوم اصحاب الإجماع الذى نقله الكشى تفصيلاً. بقوله:

قد اجمع الكل على تصحيح ما	يصحّ عن جماعة فليعلما
و هم اولوا نجابة و رفعة	اربعة و خمسة و تسعة
فالسّنة الاولى من الامجاد	اربعة منهم من الأوتاد
زُرارة كذا بريد قد اتى	ثمّ محمد و ليث يافى
كذا الفضيل بعده معروف	و هو الذى ما بيننا معروف
و السّنة الوسطى اولوا الفضائل	رتبتهم ادنى من الاوائل
جميل الجسميل مع اiban	و العبد لأن ثم حمّادان
و السّنة الاخرى هم صفوان	و يونس عليهم الرضوان
ثمّ ابن محبوب كذا محمّد	كذاك عبد الله ثمّ احمد
و ما ذكرناه الأصحّ عندنا	و شدّ قول من به خالفنا ^(١)

و قد ذكر الكشي هؤلاء الاجلاء من اصحاب الائمة عليهم السلام ممن اجمع الكل على تصحيح ما يصح عنهم في كتاب رجاله تفصيلا بطوائف ثلثة.
الطائفة الاولى من اصحاب ابي جعفر (ع) و هم صاحب الفضائل في الفقه و العمل، ثم الطائفة الثانية من اصحاب ابي عبد الله (ع) و هم صاحب الامجاد في الفقه بعد الاولى.

ثم الطائفة الثالثة و هم ذو مجد و عزة من فقهاء اصحاب الإمام الكاظم، و اصحاب الإمام الرضا (ع) و في المرتبة بعد الثانية.

و كلهم اصحاب الإجماع و قد اجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم.^(١)
و اما الستة الثالثة الذين هم من اصحاب الإمام الكاظم و اصحاب الرضا عليهما



١- و البك ما قاله الكشي في رجاله على ما نقله الغروي في قواعد الحديث.

قال الشيخ الكشي في الرجال، ان اصحاب الإجماع الذي قالوا على تصحيح ما يصح عنهم او تصديقهم في روايت الحديث، ثمانية عشر رجلاً، الى طوائف ثلاث، كل ستة منهم طائفة.

و قد اجتمعت العصابة على تصديق هؤلاء و هم من اصحاب ابي جعفر الإمام الباقر عليه السلام و من اصحاب ابي عبد الله الصادق عليه السلام و ثلثة من اصحاب الإمام ابي ابراهيم الكاظم عليه السلام و اصحاب ابي الحسن الرضا عليه السلام.

فالستة الاول: زرار، معروف به خربوذ، بريد، ابو بصير الاسدي، فضل بن يسار، محمد بن مسلم الطائفي، وافقه الستة زرار. و قال بعض مكان ابو بصير الاسدي، ابو بصير المرادي و هو ليث بن البخري.

فالستة الثانية: و هم من اصحاب ابي عبد الله عليه السلام و هم جميل بن دراج، عبد الله بن مسكان، عبد الله بن بكير، حماد بن عثمان، حماد بن عيسى، ابان بن عثمان، وافقه هؤلاء جميل بن دراج، و هم احداث اصحاب ابي عبد الله (ع).

و اما الستة الثالثة الذين هم اصحاب الامام الكاظم و اصحاب الرضا عليهما السلام: يونس بن عبد الرحمان، صفوان بن يحيى، بياض السابري، محمد بن ابي عمير، عبد الله بن المنيرة، حسن بن محبوب، احمد بن محمد بن ابي نصر. قال بعضهم مكان حسن بن محبوب، حسن بن علي بن فضال و قال بعضهم مكان فضالة بن ايوب، عثمان بن عيسى. وافقه هؤلاء، يونس بن عبد الرحمان و صفوان بن يحيى. (رجال الكشي ص ١٥٥ و ٢٣٩ و

السلام، يونس بن عبد الرحمان، صفوان بن يحيى، بئاع السابري، محمد بن ابي عمير، عبد الله بن المغيرة، حسن بن محبوب، احمد بن محمد بن ابي نصر. وقال بعضهم مكان حسن بن محبوب، حسن بن علي بن فضال، وقال بعضهم مكان فضالة بن ايوب، عثمان بن عيسى. وافقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمان و صفوان بن يحيى^(١).

مراسيل المتأخرين:

والذي اخذناه في مراسيل المتأخرين من اصحابنا، هو العمل بمراسيل الشيخ جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي^(٢)، وكذا ولده فخر المحققين محمد بن الحسن^(٣)، و مراسيل الشيخ المقداد و الشيخ احمد بن فهد الحلبي^(٤).

فاذا تعارض الأخبار، فكيفية العمل، انه قدم الصحيح، فاذا لم يكن فالحسن، و بعده الموثق، و لا يعمل بالضعيف.

كيفية معرفة صفات الحديث:

و اما كيفية معرفة هذه الصفات في الحديث. بمراجعة الروايات و الاطلاع على

١- رجال الكشي ص ١٥٥ - ٢٣٩ - ٣٤٤.

٢- جمال الدين، ابو منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي المشتهر به (العلامة الحلبي) و قد ولد سنة ٦٤٨ هـ و توفي سنة ٧٢٦ هـ و هو من اكابر اعلام الفقه الإمامية، و من مؤلفاته: القواعد، و التهذيب، و المنتهى، و التحرير، و المختلف و تذكرة الفقهاء، و الخلاصة في علم الرجال.

٣- فخر المحققين، و هو محمد بن الحسن العلامة، قد ولد سنة ٦٨٢ هـ و توفي ٧٧١ هـ و من اعظم فقهاء الإمامية، و له مؤلفات: ايضاح الفوائد في شرح القواعد، و حاشية الارشاد، و شرح نهج المسترشدين.

٤- احمد بن فهد الحلبي، الاسدي من اجلاء فقهاء الإمامية قد ولد سنة ٧٥٧ هـ و توفي سنة ٨٤١ هـ و من مؤلفاته المذهب البارع في شرح المختصر النافع، و الموجز، و التحرير، و عدة الداعي.

احوال رجالها. و هو ممّا يصعب على المبتدى، و ان كان العلماء قد نصّوا على الإكتفاء فى الجرح و التعديل بما نصّ عليه المجتهدون من فقهاءنا (قدّس الله اسرارهم)، و اشار اليه فى الخلاصه^(١)، و رجال ابن داود^(٢).

الطرق السهلة فى معرفة الحديث:

و هنا طريق اسهل و اضبط، و هو ان الشيخ جمال الدين العلامة الحلى، قد ألف فى هذا الفن، و استعمل فى كتبه خصوصاً كتاب المختلف^(٣)، ان يذكر الصحيح فى الحديث بوصفه، و الحسن بوصفه، و الموثق بوصفه، و يترك الضعيف بغير علامة، و هو علامة على ضعفه.

و قد ذكر هو فى كتابه الخلاصة^(٤)، ان الطريق فى كتاب الاستبصار^(٥)، و كتاب التهذيب^(٦)، و كتاب من لا يحضره الفقيه^(٧)، الى فلان صحيح و الى فلان مؤثّق و الى

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

١- الخلاصة، خلاصة الاقوال فى معرفة الرجال للعلامة الحلى قد الف سنة ٥٩٩٣ هـ و يعدّ من اهم مصادر رجال الرواية.

٢- ابن داود، هو الحسن بن على بن داود الحلى، المتوفى سنة ٣٦٨ هـ هو من فقهاء الإمامية و من الرجالين المعروفين فى هذا الفن، و له كتاب الرجال المعروف به (رجال ابن داود).

٣- المختلف، مختلف الشيعة فى احكام الشريعة قد جمع مؤلفه العلامة الحلى فى هذا الكتاب، المسائل الخلافية بين فقهاء الإمامية.

٤- الخلاصة، خلاصة الاقوال فى معرفة الرجال، للعلامة الحلى

٥- الاستبصار، الاستبصار فيما اختلف من الاخبار للشيخ الطوسى و هو المرجع فى استنباط الأحكام للفقهاء الإمامية.

٦- التهذيب، تهذيب الأحكام للشيخ الطوسى و هو احد كتب الاربعة الحديثية عند الإمامية و هو كتاب مرجع للفقيه فى الاستنباط.

٧- من لا يحضره الفقيه، هذا الكتاب من مؤلفات الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) و هو احد الكتب الاربعة الحديثية و هو المرجع للفقيه و هكذا كتاب الكافى للشيخ الكلينى رابعها فى المرجعية للاستنباط

فلان حسن و الى فلان ضعيف، و قد جعل ذلك دستوراً، يرجع اليه فيكتفى المبتدى في معرفة صفات هذه الروايات الاربع بالرجوع الى هذا الدستور و اعتمده. و من تأخر عنه كلهم اعتمدوا على هذا الطريق السهلة، كما عمل به الشيخ فخر الدين ابن العلامة في كتابه، ايضاح الفوائد في شرح القواعد. و كذا عمل بهذا الطريق الشهيد في كتبه خصوصاً في كتاب الذكرى و كتاب شرح الارشاد. و هكذا عمل به ابن فهد الحلبي في كتابه، المهذب البارع في شرح المختصر النافع. و عمل بهذا الطريق ايضاً، الشيخ المقداد في كتاب، التنقيح.^(١)

الجوامع الاربعة الأوليّة:

و من اصول اصحابنا الإمامية في الاعتماد و العمل، الكتب الاربعة الحديثية المسماة بالجوامع الأوليّة لمحمدون الثلاثة الأول. و هي كتاب الكافي للشيخ الكليني^(٢) و كتاب تهذيب و كتاب الاستبصار، و كتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق^(٣). و كتاب التهذيب و كتاب الاستبصار، كلاهما للشيخ الطوسي^(٤).

الجوامع الثانوية:

- ١- التنقيح الرابع في المختصر النافع للشيخ المقداد و هذا الكتاب شرح للمسائل التي تردّ فيها المحقق الحلبي في كتابه المختصر النافع.
- ٢- الشيخ الكليني، هو محمد بن يعقوب الكليني الرازي الملقب به (ثقة الإسلام الكليني) و هو من اكابر اعلام المحدثين الإماميين المتوفى ٣٢٩ هـ.
- ٣- الشيخ الصدوق، و هو محمد بن علي بن بابويه القمي رئيس المحدثين و من اعلام الإماميين المتوفى ٣٨١ هـ.
- ٤- الشيخ الطوسي، و هو محمد بن الحسن المشتهر بشيخ الطائفة و كان من اعظم اعلام الفقه الإمامي المتوفى ٤٦٠ هـ. وله كتب كثيرة في العلوم الإسلامية و منها كتاب التهذيب و كتاب الاستبصار في مجلدات عديدة.

ثم بعد قرون متطاولة، قد اهتم الفقهاء المحدثون (رحمهم الله تعالى)، على تجميع الأحاديث الواردة عن المعصومين عليهم السلام. اكثر مما سبق في الجوامع الاولى، و قد دونوا جوامع أخر حديثية، و جمعوا فيها تمام الأحاديث مما ورد عنهم (ع) على ما بأيديهم، و اشتهر عند الاعلام بالجوامع الثانوية.

و هي كتاب الوافي للفيض الكاشاني [المتوفى ١٠٩١ هـ]، و كتاب بحار الانوار للمجلسي [المتوفى ١١١١ هـ]، و كتاب وسائل الشيعة للحر العاملي [المتوفى ١١٠٤ هـ]، و كتاب مستدرک الوسائل للمحدث النوري [المتوفى ١٣٢٠ هـ] و له مزايا جيدة في التأليف و التصحيح مما سبق، و جامع احاديث الشيعة لفقيه للأمة آية الله السيد حسين البروجردى المتوفى (١٣٨١ هـ ق) و لله درهم و عليه اجرهم.



الكتب الأدلة الرئيسية:

و من الكتب الأدلة الرئيسية أخر للفقهاء و الامتصاص و هي كتاب المختلف، و كتاب التذكرة، للشيخ الأجل جمال الدين المطهر الحلي. و كتاب الايضاح لولده ابن المطهر.

و هكذا كتاب المهذب البارع للشيخ الأجل ابن فهد الحلي. و كتاب التنقيح للشيخ الأجل الفاضل المقداد^(١).

الكتب الرجالية المعروفة:

و من اهم الكتب الرجالية المعروفة عند القوم. كتاب الخلاصة للعلامة الحلي. و كتاب ابن داود الحلي. و الدستور الذي اعتمده العلامة في كتابه الخلاصة و قد اوضحناه سابقاً، طريقة سهلة لمعرفة رجال الحديث، و هو مغن عن المراجعة في ساير الكتب الرجالية. و أخيراً كتاب الرجال للأردبيلي و معجم رجال الحديث لاية

١- و قد اوضحنا فيما سبق ترجمة هذا الرجال العظيمة، فراجع.

الله العظمى السيد أبى القاسم الخويى رضوان الله تعالى عليهم جميعاً.

دليلية الإجماع:

و أمّا دليلية الإجماع للفقهاء فى استنباط الحكم الشرعى. لا بدّ له من معرفة شرائطه و احكامه، على ما بحث فيه اهل الاصول.

و أمّا معرفة وقوعه فى الأحكام او عدم وقوعه، فإنّ ذلك ممّا لا بدّ منه للفقهاء، و قد أشاروا اليه فى قولهم، إنّ من جملة شرائط الإجماع معرفة مسائل الخلاف و الوفاق لئلاّ يعتنى بما يخالفه. و تحصيل المعرفة فى وقوعه او عدم وقوعه، بالبحث و التفتيش فى كتب العلماء العظام فى الحوادث التى وقع البحث فيها من تصانيفهم الجليلة.

فان وجد اقوالهم متضاربة على حكم الحادثة حكم بوقوع الإجماع على ذلك، و الّا، حكم بالخلاف و عدم وقوعه، او بالوقوف على تحقّقه، او النقل على رواية بعض العلماء المشهورين بوقوع الإجماع على حكم الحادثة. فيكون الإجماع فى هذه الصورة، الإجماع المنقول بخبر واحد.

فالواجب على الفقيه المجتهد من تحصيل الأحكام، الرجوع الى ظواهر الكتاب ثم الرجوع الى السنّة، فاذا لم يجد من الكتاب و السنّة دليلاً فى الحكم، فيلزم عليه ان يأخذ ما اتفق الفقهاء عليه، فان كان الفقهاء كلّهم اجمع اتفقوا على فتوى، و جب الأخذ عليه لإجماعهم لاستكشاف قول المعصوم (ع) من اتّفاقهم، على ما افاده اصحابنا الإمامية، او لأنّ الامّة لا تتفق على الخطاء بناءً على نظر القوم من علماء اهل السنّة.

و اذا لم يكن اجماع فى البين اصلاً للوصول الى الحكم الشرعى، و جب عليه العمل بما يقتضيه من الوظيفة بحكم العقل حسب التفصيل الذى بيّن فى محله فى الأصول.

الشهرة الروائية و الفتوائية:

و هذا الطريق المذكور فى باب الإجماع، طريق الى الوصول بالشهرة الروائى و الشهرة فى الفتوى فإن معرفة المشهور من الروايات او المشهور فى الفتوى، كون الحكم ممّا قال به الاكثر على حسب شهرة الروائى، او شهرة الفتوى. فإن هذا ايضا من جملة المرجّحات فى باب الترجيح و الأخذ بالوظيفة الشرعية فى تحصيل الحكم.

دليل العقل:

اذا لم يكن فى المسئلة دليل من الكتاب و لا من السنة و لم يكن اجماع فى البين و لا الشهرة، فلا بدّ من العمل بما يقتضيه حكم العقل. مثلاً: فاذا لم يجد حكم التدخين فى الكتاب و السنة و لا يكون اجماع فى الحكم، فقد وصل النوبة الى حكم العقل بما يقتضيه البرائة او الاشتغال و الإحتياط. و حينئذ يعمل على ما يحكم العقل.

أما البرائة الأصلية، و يعتمد عليها ما لم يجد ما ينقل من الأدلة السمعية. و اما الإستصحاب على القول بحجّيته و يتمسك بالبرائة، فأنه يستصحب حال الاول ما لم يوجد دليل تحيل عنه.

و اما الحكم باتّحاد طريق المسئلتين، و هو فرع من فروع الإستصحاب يخالفه فى بعض الأحكام على ما هو المقرّر فى الاصول.

و اما تعدية الحكم من المنطوق الى المسكوت الذى هو الحكم بالقياس، و قد وقع الخلاف فيه، و هو المتّبع عند علماء اهل السنة.

و اما اصحابنا الإمامية لا يعملون به، الا بما نصّ على الدليّة فى حكم الأصل فيترشح الى الفرع.

و تفصيل البحث مقرّر فى الاصول. و العامل به يحتاج الى المعرفة فى الدلائل فى الأحكام، و الى معرفة الخلاص عن المبطلات و التخلّص من الاسئلة الواردة فى هذا

النوع، و التفصيل مقرّر فى الاصول. و من لا يعمل به فلا يحتاج الى ذلك و يكون فى الرخصة و الخلاص، على ما قرّر فى محله.

حاصل الكلام:

فأتضح من جميع ما ذكرنا فى المقام أنّ الإجتihad و استنباط الحكم الشرعى، إنّما يكون من احد هذه المنابع الاربعة عندنا، و هى الكتاب و السنة و الإجماع و حكم العقل. و دليلنا على العمل بالإجتihad من هذه الطرق الممهدة واضح جداً على ما فصل فى محله.

و قد روى صحيحاً عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، على ما رواه الشيخ المقداد فى تنقيحه، أنّه قال (ع): علينا ان نلقى اليكم الاصول و عليكم ان تفرّعوا. و هو دليل على وجوب الإجتihad فى استنباط الأحكام ايضاً.

مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

كيفية الحكم فى الحوادث:

و أمّا كيفية التصرف و الحكم فى الحوادث الواقعة التى هى محلّ الفتوى للمجتهد. فالحادثة المبحوثة. أمّا أن تكون من الحوادث التى حدثت فى الأزمنة السابقة، و قد بحث المجتهدون فيها، و ظهر حالها. فيكتفى الباحث فيها بالاطلاع على اقوال المجتهدين فيها و أدلتهم التى جعلها كلّ واحد منهم حجة على مذهبه، فينظر فيها، و يرجّح منها ما يظهر له فيه المرجح، ممّا يظهر له سلامة بعضها عن السؤال و ورود السؤال على بعض آخر.

او يردّ له السؤال على كلّ واحد منها، و لا يظهر له وجه مرجّح و لا يقوم له دليل على وجه مخالف لما ذهبوا اليه، و هو محلّ التوقّف للمجتهد، و قد استعمله اكثر المجتهدين فى كثير من الموارد حتّى يظهر الحال.

و أمّا اذا كانت الحادثة من الحوادث التى وقعت فى زمانه. فأنّه ان كانت من الجزئيات الداخلة تحت كليّات المسائل التى وقع فيها البحث و ظهر حاله، فعليه ان يدخل

ذلك الجزئى الى تحت الكلى، و البحث فيها راجعاً الى البحث الكلى، و الأمر سهل،
لأنه يتصرف فيها كتصرفه فى الحوادث المتقدمة المعلومة حكمها، و ادخال هذا
الجزئى تحت ذلك الكلى فى الحكم.

و اما اذا لم تكن داخلة تحت شىء من الكليات المدونة المبحوث عنها من
المتقدمين، و قد اختصت بالوقوع فى زمانه، فيلزم البحث فيها و التصرف فى
جوانبها حتى يظهر حكمه.

مثل ما تصرف المجتهدون السابقون فى الحوادث المتقدمة، بالمراجعة بالأدلة و
الاصول المدونة فيستنبطوا حكمها من الدليل. و الى هذا يشير الفقهاء فى قولهم، بأنه
يشترط ان يكون المجتهد ذا قوة يتمكن بها من استخراج حكم الفروع عن الاصول.
هذا تمام الكلام اجمالاً بالنسبة الى الأدلة الأربعة للأحكام عند علمائنا الإمامية.



مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

الإجتهد بالرأى

ذهب القوم الى الإجتهد بالرأى:

و قد علم ممّا سبق، أنّ أدلّة الأحكام على ما اتفق عليه المسلمون كلّهم، الشيعة و اهل السنّة، على اربعة، و هى الكتاب و السنّة و الإجماع و دليل العقل، و قد استوفينا البحث عنها تفصيلاً.

ولكن قد اشتهر بين اخواننا علماء اهل السنّة زائداً على ذلك، اطلاق الإجتهد على استخراج الحكم الشرعى بالرأى، من القياس و الاستحسان و المصالح المرسلة، و لا بأس بالتعرّض الى مبنى ذلك كلّية عندهم على ضوء البحث العلمى، اتّماماً للفائدة و تكميلاً للوصول الى النتيجة.

الأخذ بالرأى:

و قال اصحاب العمل بالسنة: أنّه اذا عرضت قضية، و ليس فى احكام الكتاب و السنّة و الإجماع نصّ عليها. فعليك بالأخذ بالرأى فإنّ الكتاب و السنّة قد اعترفا بالإجتهد بالرأى، كاصل مستقل من اصول الشريعة.

و لقد جاء فى الكتاب قوله تعالى: **إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ.** و جاء ايضاً قوله تعالى: **كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ**

لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.

و جاء في السنة، حديث معاذ بن جبل حين ارسله رسول الله ﷺ الى اليمن^(١). و
سيأتى ذكره.

و قالوا ايضاً:

ان باب الاجتهاد ثابت بنص الحديث، فقد روى عن رسول الله ﷺ، انه قال لمعاذ،
حين ارسله والياً الى اليمن: بِمَ تَحْكُمُ؟
قال بكتاب الله، ثم قال النبي (ص): فان لم تجد. قال بسنة رسول الله (ص).
ثم قال (ص): فان لم تجد. قال باجتهاد الراى.
قال (ص): الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يحبه الله ورسوله^(٢).

الجواب عن الإستدلال: *مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي*

و اما الجواب بالنسبة الى الآيات الكريمة: فلم ادرك وجود اى اعتراف فى هذه
الآيات، بان الاجتهاد بالرأى، اصل رابع من اصول الشريعة الإسلامية.
لان الخطاب فى الآية الاولى. يختص بنفس الرسول ﷺ، و لا يشترك معه غيره، و
ان قوله تعالى: بما اراك الله، ظاهر فى أن حكمه ﷺ، بين الناس، انما يكون بما
انزل الله اليه من الكتاب كما يشهد بذلك فى صدر الآية الكريمة.
و اما الآيتان الاخيرتان فهما تفيدان مطلوبة التفكير و التعقل فى الآيات.
فهما ترشدان الى الأصل الاول من اصول الشريعة يعنى القرآن الكريم و آياته المنزلة.
و اين هذا من الدلالة الى اصل رابع فى الشريعة و هو الحكم الاجتهادى بالرأى؟
و اما الجواب بالنسبة الى حديث معاذ.

١- المدخل الى علم اصول الفقه للاستاد محمد معروف الدواليلى ص ٥٣.

٢- الاستاد سميع عاطف فى مقاله فى الاجتهاد.

الإشكال فى سند الحديث:

فيجب أولاً البحث عن صحّة سنده، ثمّ البحث عن دلالة على المطلوب. فأنّه لم يرو هذا الحديث احد من اصحاب الصحاح. ورواه محمّد بن سعد الكاتب الواقدي فى طبقاته الكبرى بسنده الى الحارث بن عمرو الثقفى^(١).

قال: اخبرنا اصحابنا عن معاذ بن جبل بذلك.

فالحديث مرسل بابهام الواسطة عن معاذ.

و الواسطة مجهول، فلا يعتمد على الحديث.

قال الذهبي فى ميزان الاعتدال^(٢). الحارث بن عمرو عن رجال عن معاذ بحديث الاجتهاد.

قال البخارى: لا يصح حديثه، قلت تفرد به ابو عون محمّد بن عبيد الله الثقفى عن الحارث بن عمرو الثقفى ابن اخي مغيرة و ما روى عن الحارث غير ابى عون، فهو مجهول.

و قال الترمذى: ليس اسناده عندي بمتصل. هذا فى سند الحديث، فهو غير تام.

الإشكال فى متن الحديث:

ففيه دلالات توجب الريب فى صحّته ايضاً.

الاول: انّ هذا الاصطلاح الاجتهادى، امر حدث بعد حياة النّبي ﷺ، ولا يعهد فى حياته المقدّسة، اطلاق الاجتهاد بهذا المعنى من احد.

الثانى: يلزم من هذا القول نقص فى الدين، اذ فيه تصريح بعدم وجود احكام، فى الكتاب و السنّة و يحتاج الى الرأى.

الثالث: أنّه يلزم منه، اعتراف الرّسول الاعظم (ص) بنقص ما جاء به و تصريحه

١- طبقات الكيدى للواقدي ج ٣/٥٨٤

٢- ميزان الاعتدال للذهبي ج ١/٢٣٩.

بذلك، لقوله (ص)، فإن لم يجد.

الرابع: يلزم منه كون معاذ عالماً بجميع ما فى الكتاب و السنة، و لم يعرف فى الصحابة رجل يكون عالماً بجميع الكتاب و السنة سوى من جعله الرسول عديلاً فى نص حديث الثقلين.

الخامس: يلزم منه انتهاء نزول القرآن، و انتهاء السنة النبوية فى وقت ارسال النبى (ص)، معاذ الى اليمن، و ليس كذلك، لأنها انتهت بعد وفاة النبى (ص).

السادس: يلزم منه جعل جميع اصحاب الراى، اصحاب التشريع فى الدين، و جعل تشريعاتهم عدلاً للكتاب و السنة و هذا باطل، لأنه بناء عليه فلا يبقى للدين حد.

السابع: يلزم منه اختصاص الحكم فى باب القضاء بالشبهة الحكمية مع ان اكثر الأقضية يرجع الى اختلاف الخصمين فى الموضوعات الخارجية حال اتفاقهم فى الحكم و الشبهة فى الموضوع. هذا مما يوجب الريب فى صحة صدور الحديث عن رسول الله ﷺ.

لنا سؤال:

اى شىء كان يمنع معاذاً حينما حضرته واقعة لم يعرف حكمها، ان يؤجل القضاء حتى يكتب الى رسول الله (ص) و يسأل منه حكم الواقعة. فالظاهر ان النص عليل، و يكون موضوعاً على لسان معاذ بن جبل، و ان الوضع فى الحديث كان بعد حياة النبى (ص)، بشهادة القرآن العظيم.

القرآن و حرمة الأخذ بالرأى:

فان فى القرآن دلالة و ارشاد الى حرمة الاجتهاد بالرأى غير مستند الى الكتاب و السنة، و اليك قوله تعالى: فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ إِنَّهُمْ يُتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ لَا هُدًى مِنَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ

الظَّالِمِينَ^(١).

هذا بالنسبة الى القرآن على بطلان الحكم بالرأى.

السنة و حرمة الأخذ بالرأى:

و اما النصوص الواردة عن النبي الأعظم (ص) على بطلان الأخذ بالرأى و الحكم به و عن الإمام ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع): أنه قال: نهى رسول الله (ص) عن الحكم بالرأى و القياس. و قال أول من قاس إبليس و من حكم فى شيء من دين الله برأيه خرج من دين الله^(٢).

و قال (ص) قال الله تعالى: ما آمن بى من فسّر برأيه كلامى، و ما عرفنى من شبّهنى بخلقى، و ما على دينى من استعمل القياس فى دينى^(٣).

و قال (ص): ستفترق أمتى على بضع و سبعين فرقة، اعظمها فرقة على أمتى، قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحرمون الحلال و يحللون الحرام^(٤).

و قال (ص): إياكم و اصحاب الرأى فانهم اعيتهم السنن ان يحفظوها فقالوا فى الحلال و الحرام برأيهم، فأحلّوا ما حرم الله و حرّموا ما حلّ الله فضلّوا و أضلّوا^(٥).

و هذه روايات صدرت من النبي الأعظم ﷺ فى حرمة الأخذ بالرأى و القياس. و قد ورد من طرق اهل البيت (عليهم السلام) ايضاً بعض النصوص فى عدم جواز الحكم بالرأى و القياس.

نبذة من الأحاديث فى حرمة الأخذ بالرأى:

٢- جامع احاديث الشيعة الباب السابع من المقدمة.

١- سورة القصص الآية ٥٠.

٣- جامع احاديث الشيعة الباب السابع من المقدمة.

٤- جامع احاديث الشيعة الباب السابع من المقدمة.

٥- جامع احاديث الشيعة الباب السابع من المقدمة.

و اليك نبذة من ذلك.

عن عليّ أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في الإلتباس و من دان الله بالرأى لم يزل دهره في ارتماس.

و قال (ع): لا تقيسوا الدين فإنّ امر الله لا يقاس ^(١).

قال الإمام علي بن الحسين (ع): أنّ دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة، و الآراء الباطلة و المقاييس الفاسدة، و لا يصاب إلا بالتسليم ^(٢).

و قال (ع): من كان يعمل بالقياس و الرأى هلك ^(٣).

و عن الإمام ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع) أنّه قال أنّ السنّة لا تقاس، ألا ترى أنّ المرأة تقضى صومها و لا تقضى صلاتها. أنّ السنّة اذ اقيست محقت ^(٤).

الإمام الصادق (ع): واحتجّاه عليّ أبي حنيفة:

و اليك تفصيل هذا الحديث. *مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة*
و لا يخفى مزيد بصيرة فيه فنقول:

أنّه قد دخل ابو حنيفة، عليّ الإمام الصادق عليه السلام فقال الإمام (ع): من انت؟ فقال: ابو حنيفة.

قال الإمام (ع) مفتى اهل العراق؟

قال: نعم.

قال الإمام (ع): بم تفتيهم؟

قال ابو حنيفة: بكتاب الله.

١- جامع احاديث الشيعة الباب السابع من المقدمة.

٢- جامع احاديث الشيعة الباب السابع من المقدمة.

٣- جامع احاديث الشيعة الباب السابع من المقدمة.

٤- جامع احاديث الشيعة الباب السابع من المقدمة.

قال الإمام (ع): و ائلك لعالم بكتاب الله؟

ناسخه و منسوخه و محكمه و متشابهه؟

قال: نعم.

قال الإمام (ع): فأخبرني عن قول الله عز و جل: «و قدّرنا فيها السير، سيروا فيها

ليالي و اياماً آمنين».

اي موضع هذا؟

قال ابو حنيفة: هو ما بين مكة و المدينة.

فالتفت الإمام (ع) الى جلسائه، و قال (ع) نشدّكم بالله، هل تسرون بين مكة و

المدينة، و لا تأمنون على دمائكم من القتل، و على اموالكم من السرقة؟

فقالوا: اللهم نعم.

فقال الإمام (ع) ويحك يا ابا حنيفة؟

ان الله لا يقول الا حقاً.

قال الإمام (ع): اخبرني عن قول الله عز و جل: «و من دخله كان آمناً، اي موضع

هو؟

قال ابو حنيفة: ذلك بيت الله الحرام.

فالتفت الإمام (ع) الى جلسائه فقال: نشدّكم بالله، هل تعلمون ان عبد الله بن الزبير

و سعيد بن جبير دخله، فلم يأمنوا القتل؟

قالوا: اللهم نعم.

فقال الإمام (ع): ويحك يا ابا حنيفة ان الله لا يقول الا حقاً.

فقال ابو حنيفة: انما انا صاحب قياس.

قال الإمام (ع): فانظر في قياسك، ان كنت مقيساً، ايما اعظم عند الله، القتل او الزنا؟

قال: بل القتل.

قال الإمام (ع): فكيف رضى في القتل بشاهدين و لم يرض في الزنا الا باربعة؟

ثم قال الإمام (ع): الصلوة افضل ام الصوم؟

قال بل الصلوة افضل.

قال الإمام (ع): فيجب على قياس قولك، قضاء ما فاتها على الحائض من الصلوة في حال حيضها، دون الصيام. وقد اوجب الله تعالى، عليها قضاء الصوم دون الصلوة. ثم قال الإمام (ع): البول اقذر ام المنى؟

قال: البول اقذر.

قال الإمام (ع): يجب على قياسك ان يجب الغسل من البول دون المنى، و قد اوجب الله تعالى الغسل من المنى دون البول.

قال ابو حنيفة: انا صاحب رأى.

قال الإمام (ع): فماترى فى رجل كان له عبد فتزوج، وزوج عبده فى ليلة واحدة، فدخلوا بامراتيهما فى ليلة واحدة، ثم سافروا وجعلوا امرأتيهما فى بيت واحد، فولدتا غلامين، فسقط البيت عليهم فقتل المراتين، وبقي الغلامان، ايتهما فى رأيك المالك و ايتهما المملوك؟ و ايتهما الوارث، و ايتهما الموروث؟

قال ابو حنيفة: انما انا صاحب حدود.

قال الإمام (ع): فماترى فى رجل أعمى فقأ عين صحيح، واقطع قطع يد رجل، كيف يقام عليه الحد؟

قال ابو حنيفة: انما انا رجل عالم بمباحث الأنبياء.

قال الإمام (ع): فاخبرنى عن قول الله تعالى، لموسى و هرون حين بعثهما الى فرعون: لَعَلَّه يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى.

لعل منك، شك؟

قال ابو حنيفة: نعم.

قال الإمام (ع): وكذلك من الله شك، اذ قال لعله؟

قال ابو حنيفة: لا علم لى.

قال الإمام (ع): تزعم أنك تفتى بكتاب الله و لست ممن ورثه، و تزعم أنك صاحب قياس، و أول من قاس ابليس، و لم بين دين الإسلام على القياس. و تزعم أنك

صاحب رأى، وكان الرأى من رسول الله صواباً ومن دونه خطأ، لأن الله قال: فاحكم بينهم بما أراك الله، ولم يقل ذلك لغيره. و تزعم أنك صاحب حدود، ومن انزلت عليه أولى بعلمها منك. و تزعم أنك عالم بمباحث الأنبياء، ولخاتم الانبياء اعلم بمباحثهم منك.

لولا يقال، دخل على ابن رسول الله فلم يسأله عن شيء، ما سألتك عن شيء، فقس ان كنت مقيساً.

قال ابو حنيفة: ما قلت بالرأى و القياس فى دين الله بعد هذا المجلس.
قال الإمام (ع): كلاً، إن حب الرئاسة غير تاركك، كما لم يترك من كان قبلك^(١).

القياس:

أما القياس، فهو من تلك الأدلة التى كان القوم قد عملوا به و اتفقوا على حجيتها. و قد عرّفوه، بأنه الحاق واقعة لا نص على حكمها، بواقعة، ورد فيها نص صريح بحكمها، فيحكم فى الفرع على ما يحكم فى الأصل، لتساوى الواقعتين فى علة الحكم.

والجواب عنه:

و أما الجواب عنه بأن هذا التعريف كما تراه ينطبق على منصوص العلة، الذى لا مجال للشك فى الحجية عندنا، على مستنبط العلة. كما يظهر ذلك من تمثيلاتهم.
و أما منصوص العلة فهو مثل تحريم النيذ المسكر اذا لم يعتبر خمريته، و ذلك لاجل حرمة الخمر لعلة الاسكار.

فلا يعد هذا قياساً، لأنه مما ثبت حكم بالسنة تمسكاً بعموم العلة.
و القياس قسيم للسنة لا قسم منها، على ما ذكره القوم.

فالقياس الذي عند علماء اهل السنة هو ما كان قسيماً لسنة حقيقة و هو باطل لأنه ليس من الدين.

و حاصل الكلام، هو أنه كلما ثبت علة الحكم و انحصار العلية في ذلك الأصلي، و وجودها في الفرع، بحجة قطعية، فهو حجة شرعاً. و ذلك، هو منصوص العلة.

و كذا ما ثبت الحكم بالأولوية مثل حرمة ضرب الوالدين بالنسبة الى حرمة الأف اليها، المأخوذ من قوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ. فحرمة الضرب اولى منه في التحريم و الظاهر أنه يعدّ من منصوص العلة، و لا اشكال في جريان الحكم من الأصل الى الفرع عندنا، و لا عندهم.

و اما ما عدا ذلك ممّا حجب عن الناس الوصول الى اسرار الحكم و علله الحقيقية، و لا سيما بالنسبة الى العبادات، فهو قياس صريح و قسيم للسنة، و لا دليل على حجّيته عندنا، و ان كانوا قد عملوا به.

و كان مذهب اهل البيت عليهم السلام الى تحريم هذا النوع من القياس مشهوراً عند علماء اهل السنة لأنه في مقابل السنة و قسم لها و لا دليل على حجّيته.

و هذا التحريم منقول من جملة من الصحابة و صريح علماء الإمامية قاطبة. إلا قول ابن جنيد على ما حكى عنه.

و عن الإمام الشافعي أنه غير جائز في غير منضبط العلة ايضاً.

و المحكى عن الظاهرية تحريم هذا القياس ايضاً.

و اما باقي علماء المذاهب على ما إطلعنا عليه، ذهبوا الى الاحتجاج به على ما استدّلوا به.

فتحصل: أنّ القياس اما منصوص العلة و قد ثبت في الشرع علته، فهذا حجة و لا يسمّى هذا في اصطلاح الإمامية أنه قياس مصطلح لأنه ما ثبت حكمه بالسنة.

و اما ما هو مستنبط العلة من نفسه، فهو غير حجة عند اهل البيت و عند شيعتهم و عند بعض فرق اهل السنة، لأنه ليس من الدين، و ان كان قد عمل به اكثر اهل السنة.

الإستحسان:

و أمّا الإستحسان الذى تمسك القوم به، فهو على ما عرّفوه، أنه ينقذح فى عقل المجتهد ما يقتضى ترجيح قياس خفى على قياس جلى، او استثناء جزئى من حكم كلى.

فهو اذن قياس خفى، او استثناء فرد من حكم كلى لمصلحة تقتضى للاستثناء. وهذا المعنى راجع الى القياس و المصالح المرسلّة فاذا لم تثبت حجّتهما، فلم تثبت حجّة هذا. فلا يلزم ان نطيل الكلام فيه بخصوصه. و قد ردّه مذهب اهل البيت عليهم السلام و كثير من الصحابة، و علماء الشيعة قاطبة و كثير من علماء القوم. و لكن احتجّ به اكثر الحنفية و الحنابلة.

المصالح المرسلّة:

و أمّا المصالح المرسلّة، فهى المصالح التى لم يشرع الشارع حكمها لها، و لم يدل دليل شرعى على اعتبارها.

و سمّيت مرسلّة لأنها مطلقة غير مقيدة بدليل اعتبرها فلا دليل على حجّتها. و موردها، هو كلّ حكم يراه المجتهد فيه مصلحة عامّة لغالب الناس، او فيه دفع مفسدة كذلك.

فيوجب فى الأوّل، و يحرم فى الثانى، من غير ان يرد من الشارع الحكيم حكم للايجاب و التحريم فيهما.

و المقصود، ان يسند ذلك الحكم الى الله تعالى و يحكم بالوجوب الشرعى الإلهى. و قد اختلف المسلمون فى ذلك.

فجملة من فقهاء المذاهب، استندوا اليها و جعلوها حجّة يشرع بها الحكم الشرعى الدينى كالكتاب و السنّة. و ردّها الباكون و منعوا من الفتوى استناداً اليها من غير دليل من الشارع.

و من المانعين، اهل البيت عليهم السلام فإن مذهب اهل البيت عليهم السلام لا يجوز ذلك.
وهكذا كانوا فقهاء الشيعة الإمامية كلهم على خلافه، وكذا الإمام الشافعى.

حجة المعتبرين فى المصالح المرسله:

ولا بأس بذكر حجة المعتبرين فى التمسك بذلك. فنقول: جملة من فقهاء المذاهب، احتجوا الى جوازه، بأنها مصالح للناس و دفع مفسد لهم، و لم ينكر الشارع عنها، و هى مهمة فى نظر المجتهد الفقيه لوجود المصالح الإجتماعية، فيلزم الفتوى على طبقها، و ان كان الشارع لم يأمر بها او لم يردع عنها.

و اما الجواب: ان نظر المجتهد لا يكفى لتشريع الأحكام الجديدة فى الشريعة ما لم يشرعها فى الدين. اذ رب حكم يرى المجتهد فيه مصلحة عامة، و ليس فى الواقع كذلك، بل ربما يكون فيه فساد مخفى فى بطنه، لأن عقول البشرية قاصرة عن درك المصالح الواقعية و المفسد الحقيقية، ولذلك قد يختلف المجتهدون فى وجود مصلحة لواقعة، فكيف تنضبط المصلحة للناس حتى يشرع المجتهدون لهم عند انفسهم احكاماً الهياً كافلة لهم، اذا لم يكن عليها نص من الكتاب السنة. و لا اجماع من فقهاء الدين عليه.

فلابد ان يكون له الحكم العقلى الثابت عند جميع العقلاء من فقهاء الدين من البرائة او الاباحة الحلية، فلا تصل النوبة الى تشريع حكم الهى فى الشريعة من جانب المجتهد المفتى للناس. هذا كله بالنسبة الى فتاوى المجتهد فى ذلك تفرض على سائر المكلفين من حيث حكم الله فى الشرع على انفسهم.

المصالح العامة الحكومية:

و اما المصالح المرسله للحكومة من الأعمال الإدارية الإجتماعية و التنظيمات الحكومية من البعض كتدوين الدواوين و وضع اصول البريد و تعيين المفتشين المراقبين و سائر الأمور اللازمة للإجتماعية العامة فى الممالك الاسلامية فى شؤون

مختلفة في نظم المملكة، فليس هي من باب الفتوى بأحكام الشريعة في أصل الدين وأنه شرع من الله تبارك و تعالى في أوامره و نواهيه، بل إنما هي أمور، يحكم إمام المسلمين و يفتي لهم حتى يقوم بها تنظيم شؤون البلاد و مسائل عامة، تحتاج الحكومة في استقرار النظم الاجتماعي. و قد اختلفت هذه المصالح عند المجتهد بحسب الزمان و المكان و النظرية، في حفظ الشؤون العامة الاجتماعية للحكومة. فهو نظرية له في ذلك الزمان و المكان ما دامية.

عمل الصحابة:

و أمّا ما استشهدوا به من عمل بعض الصحابي مما لا يوجد له مستند في الكتاب و السنة النبوية. فجوابه عن المانعين، لا سيما فقهاء الشيعة الإمامية، هو ان عمل غير المعصوم لا يكون حجة، و لا يستند اليه الحجية، و لا يجوز ان يجعل كل عمل صدر من السلف، هو من باب المصالح المرسله، لأن في ذلك اطلاق عنان و تصرف بغير برهان و حرية رأى في الأحكام الديني و هو لا يصلح و لا يتفق مع نظم الشريعة، و احكامها المقيدة بالتعبّد و بالنصوص و الأدلة الواردة من الدين الإلهي. و هذا الباب، لو فتح، يوجب ان يفتح على المسلمين ابواب متعددة مطلقة لا يمكن سدها، و يفتح محاذير لا استطاع ردها. و هذا الباب لو فتح لفتح كلّ باب و دخل في الدين، ما ليس من الدين.

وظيفة المجتهد الفقيه:

و ان المجتهد غير مشرّع في الدين و لا يجوز له هذا الأمر، و إنما هو المستنبط مما شرع الله تعالى و رسوله من الأحكام و القوانين على المسلمين المتكفلة بمصالح في جميع الأدوار و الأطوار.

فلا يجوز له ان يبدع في الدين حكماً من قبل نفسه و مشرعاً بحسب نظره، بل هو مسئول من بيان الأحكام الشرعية الاجتماعية في الشريعة و ما يلزم منها و مرتبط

عليها بارجاع الفروع و الحوادث الواقعة الى اصولها الشرعية الفقهية المتبينة على الكتاب و السنة. وهذا هو المستند الاصيل الذى يلزم لكل فقيه مجتهد العمل على طبقه.

احكام الشرايع السابقة:

و من الأدلة التى اختلف الفقهاء فيها.

ما ثبت حكمه من الشرايع السابقة الالهية، ولم يرد فى شرعنا، ما يدل على نسخه بالخصوص، و لا يدل دليل على تكليفنا به.

فالمنقول عن الحنفية وبعض المالكية و الشافعية من المذاهب، باننا مكلفون به، و عن غيرهم عدم تكليفنا به. وهذا هو الأظهر عندنا.

لأن الإسلام شريعة كاملة كما قال الله تعالى: **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**

و بعد كمال الدين، لا تدع حكماً من الأحكام التى يحتاج البشر الا و قد جانت، و قد بينه رسول الله ﷺ، لأنه قال (ص) ما من شئ يقربكم من الجنة و يبعدكم عن النار إلا و قد أمرتكم به، و ما من شئ يبعدكم عن الجنة و يقربكم من النار الا و قد نهيتكم عنه .

الشريعة الجديدة ناسخة لما قبلها:

و الآثار قد دلت على ان كل شريعة من الشرايع العامة ناسخة لما تقدمها، و ظاهر النسخ نسخ الكللى، و دلت على ان النبى الأعظم الأمين ﷺ، قد بلغ الأحكام كاملة و بعد تبليغ الامة جميع ما يحتاجون اليه، لا يبقى شئ حتى يرجع الى السلف. نعم فى الحوادث الجديدة، و الفروع الفقهية التى ليس لها نص ظاهر بخصوصها،

يرجع الأمر فيها الى العمومات الكلية الواردة في الدين القويم فيرجع اليها و يتفرع الفروع الى الاصول، ان وجد في ذلك الفرع، اصل موجود و ظاهر يستند اليه الحكم الفرعى، و الا فالمرجع، الاصول العلمية التى بايدينا فى تعيين الوظيفة.

فتوى الصحابى:

و من الأدلة التى قد يستند فى الحكم، عندهم فتوى الصحابى و ذلك لأن صحابى رسول الله ﷺ كان منهم لطول صحبتهم عنده ﷺ، كانوا فقهاء قد سمعوا النصوص منه ﷺ، فاذا لم يرد نص فى واقعة، فهل يكون فتوى الصحابى و رآيه حجة فى الواقعة لمن يكون بعده ام لا؟ فيه خلاف.

فقد نقل عن ابى حنيفة الاحتجاج به، و عن الشافعى، الرد عليه، و هو الحق عندنا. لأن الصحبة للرسول الاعظم ﷺ، و ان كان شرفاً أى شرف و منزلاً رفيعاً، ألا هو كسائر الناس من الامة يصيب و يخطىء، و فيهم كامل الايمان و الورع، و منهم من لا يكون كذلك. فلا يجوز حمل كل واحد منهم على العدالة. فمجرد كونه صحابياً لا يلزم منه حجية قوله و لزوم عدالته، ألا ما علم عصمته بالنص و تأييد من الرسول الأعظم ﷺ، كما نصه فى حق على امير المؤمنين، و اهل بيته ﷺ.

حديث الثقلين النبوى:

و قد قال النبى ﷺ باجماع الفريقين: «انى تارك فيكم الثقلين. كتاب الله، و عترتى اهل بيتى، ما ان تمسكتكم بهما لن تضلوا بعدى أبداً، و انهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض.

١ - و فى معجم فقه السلف عشرة و صحابة و التابعين تأليف محمّد المستنصر الكتانى، استاذ جامعة ام القرى

بمكة المكرمة، و قد طبع هذا الكتاب فى الجامعة سنة ١٤١٠ هـ فى مكة المكرمة.

قال: ان فقه العترة للنبي الاعظم، يستاز عن فقه الصحابة و التابعين.

وهذه الرواية رواها في غاية المرام عن ثقات اهل السنة بالفاظ متقارنة متقاربة، وعن ثقات علماء الشيعة الإمامية في نقل كثير فوق التواتر. واما عند علماء اهل السنة، فقد كثرت رواية هذا الحديث بالفاظ عديدة متواترة وفي مسند احمد بن حنبل عن ابي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي، الثقلين و احدهما اكبر من الآخر، كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الأرض، و عترتي اهل بيتي الا انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض. و قد قال النبي ﷺ في حق علي (ع): انا مدينة العلم و علي بابها فمن اراد المدينة فليأت الباب.

رواه الجمهور في عدة طرق، منها مناقب ابن المغازلي الشافعي، و منها الخوارزمي في مناقبه، و منها ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة، و منها الحموي في فرائد السمطين و غير ذلك.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

علي (ع) اعلم الناس بعد رسول الله:

و عن سلمان الفارسي صحابي رسول الله ﷺ قال، قال رسول الله ﷺ: اعلم امتي من بعدي علي بن ابي طالب. رواه الحموي الشافعي في فرائد السمطين.

ثم قال: و الظفر بفق العترة ظفر بالعلم و الهدى و الامان من الضلال و بكتاب الله مقترنا بالهداية و الامان حتى دخول الجنة.

ثم قال: ان حديث الثقلين في معجم فقه السلف، و قد خطب بذلك رسول الله ﷺ يوم حجة الوداع بعرفة، في مائة الف من الصحابة او يزيدون، قال جابر: رأيت رسول الله ﷺ في حجة الوداع يوم عرفة وهو على ناقته الفصواء، بخطب. فسمعتة يقول: اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا، كتاب الله و عترتي آل بيتي. و قال ابن ارقم: قال رسول الله (ص) اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي احدهما اعظم من الآخر و هو كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الأرض و عترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا علي الحوض.

مكانة عليّ في المصحف الكريم:

قال الله تبارك و تعالى: إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُعْطُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ. وهذه الآية باتفاق الفريقين قد نزلت في حقّ عليّ عليه السلام و قال الله تعالى: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً .



اقسام الاجتهاد



الاجتهاد له تقسيمان:

الأول مجرد وجود الملكة:

الاجتهاد باعتبار وجود الملكة النفسانية والقدرة على استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها. أما مطلق، او متجزى، لأن المجتهد إما ان يكون مقتدرا على استنباط الأحكام الشرعية كلها، او جُلّها. من الأدلة الموجودة عنده فهو المجتهد المطلق واما ان لا يكون كذلك، بل يقتدر الاستنباط بالنسبة لبعض الأحكام فقط دون بعض، فهو المجتهد المتجزى.

الثاني لزوم فعلية الاستنباط:

الاجتهاد ايضاً بحسب فعلية الاستنباط ينقسم الى من هو استنبط فعلاً مقداراً معتداً به من الأحكام بحيث يكون مُشرفاً على الأحكام الشرعية و أدلتها التفصيلية، اشرافاً جامعاً بجميع الاطراف، فكلّما حدث فرع ممّا جرى في ايدي الناس، فقد استنبط حكمه الشرعي، و يعلم وظيفته الإلهي. فهذا مجتهد مطلق فعلاً، وبهذا المعنى وردت النصوص المتواترة الدالة على ترتيب الآثار على هذا المجتهد و حكمه و فتواه.

و المجتهد المتجزى بهذا الاعتبار من لم يكن مستنبطاً فعلاً لذلك المقدار، و لم يطلع على الأحكام و أدلتها، ألا البعض او بعض الأبواب فقط.

تعريف المجتهد المطلق و المتجزى:

و على هذا المعنى: يكون المجتهد المطلق، هو من له قدرة علمية اجتهادية يقتدر بها العلم بالأحكام الدينية عن أدلتها التفصيلية، و قد استنبط ذلك فعلاً و اطلع و اشرف على الأحكام فى سعة علمية اجتهادية جميعها او جلّها.
و مع وجود سائر الشرائط يكون هو المرجع الدينى ينفذ حكمه و فتواه على المسلمين.

و المجتهد المتجزى هو من لم يكن كذلك بل يكون له قوة الإستنباط بالنسبة الى البعض او بالنسبة الى باب من الأحكام دون باب، و استنبط فعلاً بحسبه.
و لكل واحد من المجتهد المطلق و المتجزى احكام و تقسيمات يأتى بيانها فى محله انشاء الله.

المجتهد المطلق و امكان تحققه

الإجتهد المطلق و مكانه:

البحث هنا في امكان تحقق الإجتهد المطلق و عدمه.

القائلون بعدم تحققه:

و ربما يقال بعدم امكان تحققه لوجود كثرة الأحكام الشرعية، في آلاف مسألة فقهية في ابواب مختلفة في الفقه الاسلامي. وهذا الاطلاع الجامع للمجتهد المطلق، قد يكون متوقفاً على علوم مختلفة، خارج الفقه زائدة على اصل الاستنباط في الحكم او على موضوعات مختلفة كذلك. مثل الاطلاع الجامع على علوم الهيئة و النجوم مع سعتها، او العلم بدرجة البلاد، لتعيين الوقت و القبلة مع دقتها او غير ذلك مما يبتنى الفقه عليه. فمن لم يكن عارفاً بهذه العلوم تفصيلاً، لا يكون مجتهداً مطلقاً فلا يمكن تحقق المجتهد المطلق. نعم الاطلاع على البعض من ذلك ممكن، و هو مجتهد متجزء، و لا بأس به.

كلام صاحب الفصول:

و قد ذهب بعض الأجلة^(١)، بعدم امكان تحقق المجتهد المطلق بهذا المعنى الجامع

القادر على استنباط جميع الأحكام فعلاً. و لذلك عرّفه بمن كان له ملكة تحصيل الظنّ بجملته يعتدّ به من الأحكام.

وقال: «أما لم نعتبر الظنّ بالكلّ، لتعذّره عادة فإنّ الأدلّة قد تتعارض، ولتردّد كثير من المجتهدين في جملة من الأحكام، كالمحقق، والعلامة، والشهيد، وأضرابهم، مع أنّ احداً لم يقدر على اجتهداهم».

الجواب عن صاحب الفصول:

أقول: ظاهر قوله لتعذّره عادة، أنّ المجتهد المطلق غير ممكن التحقق بهذا المعنى عادةً. وكذا قوله في بيان دليله الأوّل الذي أشار اليه بقوله: فإنّ الأدلّة قد تتعارض.

ولكن ظاهر دليله الثّاني المشار اليه بقوله: ولتردّد كثير من المجتهدين الخ، مفيد بعدم وجود المجتهد المطلق بهذا المعنى الجامع، لا بعدم امكان تحقيقه عادة.

وكم فرق بين عدم امكان التحقيق، وعدم الوجود في الخارج.

فلا يخفى عليك من هذا التهاافت بين نفى الامكان الوقوعي، ونفى الوقوع الخارجي.

كلام المحقق الخراساني:

وقد ذهب صاحب الكفاية الى امكان تحقيق المجتهد المطلق ووقوعه في الخارج. بمعنى أنّه يمكن تحقيق من يقتدر على استنباط جميع الأحكام ولا اشكال فيه.

وقد اورد على كلام صاحب الفصول:

بأنّ عدم التمكن من الترجيح في مسألة في تعيين حكمه و التردّد في بعض المسائل، أمّا هو بالنسبة الى حكمها الواقعي، لأجل عدم دليل مساعد، او عدم الظفر به بعد الفحص عنه بمقدار لازم. لا أنّه لقلة الاطلاع او عدم الاقتدار و قصور الباع.

و أمّا بالنسبة الى تعيين حكمها الفعلي و الوظيفة الدينيّة فلا تردّد لهم اصلاً.

و لا بأس به، فإنه قد صدق عليه أنه عالم بالوظيفة و اجتهد و سعى الى تحصيل الحكم الشرعى و عامل به فى هذه الصورة.

التحقيق عندنا امكانه:

فالتحقيق فى المسئلة ان المراد بالمجتهد المطلق، ليس من هو استنبط جميع الأحكام بالفعل، حتى يقال بأنه لا يتفق ذلك لأحد من المجتهدين، لكثرة الأحكام الفقهية و الفروع المرتبطة بها، بحيث لا تحصى. بل المراد به، من استنبط مقداراً معتدلاً به فعلاً، مع وجود القوة و قدرة الاستنباط على حكم كل مسئلة حدثت و احتاج الى استنباط حكمها الشرعى.

و اما عدم علم المجتهد ببعض المسائل فعلاً، فلا يضره باطلاق اجتهاده و تحققه، مثل ما اذا لم يعلم بعض مسائل الهيئة و النجوم فهذا لا يضر بصدق العنوان المجتهد المطلق عليه، ضرورة أنه اذا احتاج اليه فى زمانه يرجع الى منابع الخبرة و يطّلع ما يلزم عليه و بعد التعيين و تحصيل العلم، يحكم بالوظيفة الشرعية. كما فى مسئلة تعيين القبلة و الوقت و غير ذلك مما له دخل فى الفقه. مثل تعيين الجدى خلف المنكب الايمن فى مكان كذا لتعيين القبلة لذلك المنطقة او الحكم بوجوب الصلوة بعد تعيين الزوال او وجوب الصوم بعد تعيين أول الشهر فى رمضان و غير ذلك من الموضوعات المرتبطة فى الحكم الفقهى.

ففى تعيين الموضوع فى هذه الموارد يرجع الى الخبرة، و اما الحكم، فهو عنده واضح، فيحكم فى المقام بعد تعيين الموضوع، و التطبيق عليه، و ليس شىء.

شأن الفقيه بيان الحكم الكلى:

و الحاصل: ان الفقيه المجتهد المطلق يكون شأنه بيان الأحكام و الاطلاع عليها مستنداً بالدليل، و كل علم يكون له دخل فى فهم الحكم مثل علم الأصول و غيره، مما لا بد من الاجتهاد فيه.

و أمّا ما لا دخل له فى فهم الحكم من الموضوعات المرتبطة و غيرها، فيرجع الى منابعه فى التطبيق ثم يحكم بالوظيفة. مثل الفهم فى تثليث العصير العنبى فيرجع الى اهل النظر الى تحقّقه، و أمّا الحكم فهو عنده معلوم.

و هكذا فى كلّ مسألة يحتاج فى تعيين موضوعه الى الخبرة، فلا يقدح هذا، فى اجتهاده فى الحكم. و مسافاً بأن أكثر الفقهاء العظام مثل العلامة و الشهيد و المحقّق و شيخنا البهائى و غيرهم كانوا يطلعون من العلوم و الموضوعات الدخيلة فى الأحكام، بمقدار واسع، فكانوا هم العارفون بمواضع الأحكام و الموضوعات المرتبطة، فيصدق تحقّق المجتهد المطلق الذى نحن بصدده بعد الإعراف بإمكان تحقّقه.

نعم، من كان قاصراً فى مقدّمات الاستنباط مثل عدم كونه خبرة فى المسائل الاصوليّة الدقيقة فهو امر آخر خارج عن البحث

فحصّل من جميع ما تقدّم أنّ المجتهد المطلق ممكن التحقّق و لا اشكال فيه، فما يرجع الى التطبيقات، يرجع الى الخيرة كما فى ساير الموارد.

المجتهد المطلق عند علماء اهل السنة:

مع أنّ علماء اهل السنة ايضاً قائلون بإمكان تحقّق المجتهد المطلق. فقد قالوا فى كلماتهم حديثاً و قديماً: أنّ المجتهد، قد يكون اهلاً لاستنباط الأحكام الشرعيّة جميعها، لتوافر الشروط فيه، و يسمّى ذلك المجتهد المطلق، و قد يكون اهلاً لاستنباط احكام خاصّه، لإحاطته بما يلزم تلك الأحكام، و يسمّى ذلك المجتهد الخاصّ او المجتهد الجزئى.

و قالوا المجتهد، و المفنى، و الفقيه، الفاظ مترادفة فى اصطلاح علماء الأصول^(١).

المجتهد و عدم جواز تقليده عن غيره

هل يجوز للمجتهد التقليد عن غيره:

إنَّ المجتهد المطلق مع قدرته على الإستنباط، هل يجوز له التقليد عن غيره، ام لا يجوز؟

بأن كان مع قدرته على الإستنباط والتَّحقيق الى مصادر الأحكام، ولكن لا يستنبط و لا يراجع بمصادر الأحكام، فيقلد غيره من المجتهدين. او كان يجب عليه ان يستنبط و يراجع الى الأدلة، لقدرته على الإطلاع، فيعمل على رأيه واجتهاده.

ففيه خلاف:

اقول: أنه لا ريب في جواز عمل المجتهد برأيه من دون اشتراط الى وصف آخر فيه، كالعدالة و غيرها، و عليه بناء العقلاء و سيرة المتشرعة، لأنَّ عمل العالم بعلمه في الجملة من الفطريات البشرية، و علمه حجة عليه.

نظر المشهور عند الأصحاب:

و اما تقليد العالم المجتهد عن غيره، فالمعروف عند علمائنا، أنه حرام. و استدلوا لذلك بأن الذي يرجع اليه، اما ان يكون مطابقاً له في الفتوى او مخالفاً له. فعلى الاول لم يتحقق الرجوع الى الغير لأنه عمل بمقتضى علمه، و على الثاني، فهو

يكون من قبيل رجوع العالم الى الجاهل، لأن نظر الغير يخالف نظره و باطن علمه و ما هو حجة عليه هو نظره الذي كان عنده و عالم به فرجوعه الى الغير و الحال هذه، رجوع العالم الى الجاهل. و هذا باطل و من المعلوم ان دليلهم هذا أخص من مدعاهم لإختصاص الدليل بما اذا كان المجتهد مستنبطاً لحكم المسألة، فلا يدل على عدم الجواز في صورته عدم الإستنباط.

و كيف كان فالحرمة التي يفيدها الدليل، عقلية، و ليست بشرعية.

نعم، هو مؤاخذ شرعاً، ان كانت فتوى من رجع اليه مخالفاً للواقع اذا لا حجة له على الرجوع و الوصول الى الواقع، فالشك في مطابقة قوله للواقع، يوجب الشك في حجته قوله، و الشك في الحجته مستلزم لعدم الحجية.



وجوب الإستنباط على من له الملكة:

و الحق عندنا هو أنه اذا كان مقدمات الإجتهد من الكتب الموضوعية لهذا الفن في يده، و موجوداً عنده، و لا يكون له اشتغال بما هو اهم شرعاً او عقلاً، و جب عليه الإستنباط. لأن دليل جواز التقليد، سواء كان الفطرة العقلية او العقل، او الروايات، يكون موضوعه الى الجاهل بالحكم، و من لا يكون جاهلاً وله طريق الى العلم، فلا يكون موضوعاً لهذا الدليل. و الأصل يقتضي عدم حجة رأى احد على احد.

فتحصل ممّا ذكرنا: ان المجتهد إن استنبط الحكم بالفعل و جزم في المسألة بأحد الطرفين، فلا يجوز له التقليد عن غيره. لأن سيرة العقلاء على عدم جواز التقليد لمن كان عالماً بالمسألة. و ادلة جواز التقليد اللفظية ايضاً غير شاملة له، فهو ليس ممن لا يعلم، حتى يجوز له ان يرجع الى اهل الذكر، اطاعة لامر الله تعالى في قوله: فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.

و مضافاً: ان رجوع العالم بالحكم الى غيره خلاف الفطرة البشرية، فإن من يعرف الطريق لا يسأل عن غيره. فتقليده عن غيره، عدول عن الطريقة الفطرية و هو باطل عقلاً.

نعم اذا علم بان ذلك المجتهد قد اطلع على مستند لم يطلع هو عليه، فلا يبعد القول بالجواز، لدخوله حينئذ في من لا يعلم تلك المسألة، فيصدق عليه رجوعه الى اهل الذكر.

اذا لم يكن جازماً في المسئلة:

واما اذا لم يكن جازماً في حكم المسئلة: فهل يجوز له الرجوع الى الغير ام لا؟ فهناك وجهان، الجواز و عدمه.

لا للاصل الأولي الحاكم بعدم حجته قول احد على احد، لأنه مخصص بحجية قول العالم للجاهل، لأن الشبهة في مصداق المخصص وهو كون ذلك المجتهد عالماً ام لا؟

بل للشك في حجية قوله حينئذ مضافاً الى استصحاب عدم جواز تقليده عنه في هذه المسألة، فيجب عليه الفحص و الاجتهاد في تحصيل الحجة، او العمل بالاحتياط نعم يمكن ان يقال انه لو كان هو قبل الاجتهاد مقلداً للغير، لجري استصحاب جواز التقليد عنه، فتأمل.

فالحاصل، ان المجتهد المطلق العالم الجازم بحكم المسئلة لا يجوز تقليده عن غيره.

صورة الحكم في الإنسدادى:

لا يقال ان هذا في المجتهد الذى يكون رأيه، انفتاح باب العلم او العلمى، يصح، و اما المجتهد الإنسدادى فهو مثل الجاهل لأن عقيدته، عدم طريق له الى العلم بالأحكام، فلا اشكال في رجوعه الى من يكون عالماً انفتاحياً بالحكم، فيجوز تقليده منه.

لأننا نقول، ان المجتهد اذا كان انسدادياً، ايضاً يكون عالماً بالوظيفة بحسبه، مثل الانفتاحى الذى لا سند له. الا اصابة البرائة من الاصول الغير المحرزة، فكما انه عالم بالوظيفة و ان كان جاهلاً بالحكم، فكذلك الإنسدادى فى المقام.

مضافاً بأنّ الإنسدادى، يرى الانفتاحى، جاهلاً بالحكم، فكيف يجوز ان يرجع اليه، و العلم بالواقع ربّما لا يحصل لمن قامت عنده الامارة لخطاء الراوى فى الواقع فى روايته.

المجتهد و الفتوى بالاحتياط:

ولذلك نقول أنّه لا يكون للمجتهد الذى أفتى بالاحتياط، ان يرجع مقلّديه الى غيره. لانه بعقيدته أنّه رأى وجوب الاحتياط من باب العلم الاجمالى، و يرى رأى غيره و فتواه فى ذلك المسألة مخدوشاً، و ان أفتى هو جازماً فى الحكم. فكيف يمكن ان يرجع المجتهد فى حكمه بالاحتياط الى غيره، و ان كان مشهوراً عند الفقهاء ذلك، لكن لا اصل له عندنا، بهذا الدليل الذى ذكرناه.

نعم اذا كان احتياط المجتهد الأعلم من باب عدم استنباطه للحكم لكثرة شغله، او لوجه آخر، فله ان يرجع مقلّديه الى من حصل العلم و استنبط فى ذلك الحكم.

التقليد لمن له ملكة الاجتهاد

حكم التقليد لمن كان له ملكة:

و هل يجوز التقليد لمن كان له ملكة الاجتهاد و القدرة على الاستنباط، ولكن لم يجتهد فعلاً، ام لا يجوز له ذلك بل وجب عليه الاستنباط لوجود الملكة و القدرة؟ و اختلف الكلام هنا بالجواز و عدمه.

القائلون بالجواز:

اما القائلون بالجواز فقد استدلوا بالسيرة العقلانية وكذا اطلاق الأدلة. اما السيرة العقلانية، فان العقلاء عاملون في مثل ذلك الى الرجوع الى من هو عالم بالمسئلة و صاحب رأى. فان السيرة قائمة على رجوع الاختصاصيين الى امثالهم اذا لم يكن لهم رأى في مورد، بل وكثيراً ما يرجع الاطباء في علاج امراض انفسهم الى مثلهم. واما اطلاق الأدلة: فقد ورد في النصوص لبيان الإرجاع الى فقهاء الصحابة. بالرجوع الى فقيه من فقهاء صحابتهم عليهم السلام، ممن لم يعرف حكم مسألة و ان كان مجتهداً بالفعل في بعض المسائل، او كان مقتدرأ على ذلك ولكن لم يجتهد، و على كلا التقديرين، كانت له ملكة الاستنباط و لم يستنبط.

بيان الإمام الهادي (ع):

فقد ورد عن الإمام الهادي (ع): أنه قد سئل عنه حماد الرازي في سر من رأى، عن أشياء عن الحلال والحرام. و أجابه (ع) بما سئل. ثم قال (ع): إذا اشكل عليك شيء من أمر دينك بناحيته فاسئل عن عبد العظيم بن عبد الله الحسنی و اقراه منى السلام^(١).

بيان امام الرضا (ع):

و مثل ارجاع الرضا (ع) ابن المسيب الى زكريا بن آدم و في سؤال احمد بن اسحاق عن الإمام الهادي (ع): عمن آخذ و قول من أقبل؟ فاجاب (ع): العمرى ثقتى فما اذى اليك عني، فعني يؤدى، و ما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له و اطع، فانه الثقة بالمأمون. فاطلاق الكلام في هذه الأدلة الواردة يشمل صورة وجود الملكة قطعاً و ترك الاستفصال في هذه الروايات دليل على ذلك.

اطلاقات الأدلة:

و ممّا يدلّ على ذلك ايضاً، اطلاقات ادلة التقليد اللفظية، من حيث أنه لا يصدق على الواجد للملكة و لكن غير مستنبط بالفعل للحكم، أنه اهل الذكر او العارف بالأحكام او نحوهما من العناوين.

فاذا لم يصدق عليه احد هذه العناوين فلا محالة يكون هو مصداقاً لسلبها فيكون ممن لا يعلم الحكم في المسألة. فيلزم له طريقان لمعرفة الحكم، إمّا الإستنباط، او السؤال عن اهل الذكر، فاذا لم يكن الأول وجب الثانى. هذا تمام الكلام بالنسبة الى

القول بالجواز لمن له ملكة الإستنباط و لم يستنبط فى الحكم.

دليل القول على عدم الجواز:

و اما القائلون بعدم الجواز التقليد لمن يكون له ملكة الإستنباط. فقد قال الشيخ الأعظم الأنصارى فى رسالته فى الإجتهد و التقليد: المعروف عندنا العدم. بل لم ينقل الجواز عن احد منا الا السيد فى المناهل، و اثما حكى عن مخالفينا، على اختلاف منهم فى الإطلاق و التفصيل. اقول:

ان السيرة لم تثبت عندنا، فانها ان كان المراد منها السيرة المشرعة فلا دليل عليه، و ان كان المراد منها السيرة العقلانية فلا يصح فان من تمكن بالعلم و الاطلاع على الحال فلا يقلد غيره عقلاً و لا يصح منه ذلك الا لضرورة. و اما الأدلة و شمولها لمثل هذا الشخص، فغير ثابت، فان الأدلة للاطلاع الى نفس الدليل فليراجع الى من بيده دليل، و اما من كان عنده دليل، و ادلة الأحكام بيده و له الملكة الواسعة فى الوصول الى الوظيفة، فلا معنى له ان يقلد غيره. بل و ان الأدلة منصرفة عن التقليد الأيمن له فى هذا الشأن. او لمزيد اطلاع للوظيفة. فالأدلة للجواز فى التقليد فيمن له القدرة و الملكة على الإستنباط ضعيفة لا يمكن ان يعتمد عليها.

التحقيق عدم الجواز:

و التحقيق عندنا عدم الجواز بل يحل على من له ملكة الإستنباط و القدرة على الاشراف بالأدلة، ان يجتهد فى الوصول الى الحكم الشرعى و يستنبط. و الدليل على ذلك هو وجود الملكة و القدرة على الاطلاع بالنسبة الى الوظيفة فيجب عليه عقلاً.

و الأدلة اللفظية للتقليد لا تشملها ايضاً لأن رجوع الجاهل الى العالم و اهل الذكر مبنى

ذلك الأدلة، و هذا ليس بجاهل بالحكم، لقدرته على الاطلاع فلا يشمل عنوان الجاهل عليه.

بل و ان ادلة الأحكام الشرعية شاملة لمثل هذا الشخص، فالأحكام الواقعية منجزة في حقه من طريق الإمارات المعتبرة، لتمكّنه من الاستفادة منها، و معه كيف يسعه الرجوع الى غيره شرعاً، و العمل بفتواه. و هذا بخلاف العامي العاجز من طريق الاستنباط فإن تلك الأدلة لا تشملها، لفرض عجزه من فهم مداليلها.

و بعبارة أخرى، إنّ أدلة التقليد خاصّة بمن لا حجة عنده. فلا تعمّ من تمت عليه الحجة.

فحيث يجب على من له ملكة الاستنباط لتحصل الحكم، ان يجتهد في الأدلة و الوصول الى الوظيفة، فلا يجوز له التقليد عن غيره، ألا القليل ممّن لا يمكن له هذا التمكّن، لاشتغالات كثيرة لازمة ضرورية بحيث له حجة شرعية في عدم تمكّنه ذلك، فهو في سعة التقليد ما دام كذلك، و الضرورة تقدر بقدرها.

المجتهد و جواز التقليد منه

جواز التقليد عن المجتهد:

المقصود من المجتهد هنا، هو من كان له قدرة الاستنباط و قد استنبط الأحكام بالفعل، فيجوز تقليد غيره عنه بمعنى رجوع العامي اليه. وهذا بديهى فطرى، اذ من الواضح ان من لا يعرف الطريق، يسئل بحسب طبعه عن العارف بالطريق. و المجتهد بالنسبة الى أحكام الشريعة، هو العارف الخبير بالواجد مواضع الأحكام و مداليلها، فيكون قوله حجة على من ليس كذلك، عند العقل و العقلاء.

فاذا كان هو موصوفاً بصفات معتبرة لازمة فى المفتى الدينى، فقوله حجة لغيره شرعاً ايضاً و يصدق عليه العناوين الواردة فى الكتاب و السنة من لزوم رجوع الجاهل الى العالم على التفصيل الأتى.

ولا يخفى أنه لا يعتبر فى مرجعية المجتهد للتقليد عنه و الرجوع اليه، ان يكون قائلاً بانفتاح باب العلم و العلمى فقط، بل يصدق هذه العناوين على من هو قائل بالانسداد ايضاً. فهو ايضاً مجتهد و يصدق عليه أنه عالم.

فكما أنه لا يصح سلب الراوى للاحاديث عنه، كذلك لا يصح ان يسلب عنه وصف العارف بالأحكام و الناظر بالحلال و الحرام عنه.

المجتهد الانفتاحي و الانسدادي:

و من البديهي أنه لا فرق في مدارك الأحكام بين القائل بالانفتاح و بين القائل بالانسداد، و ان كانا مختلفين في وجه حجّة المدارك. فإنّ هذا الاختلاف لا يوجب صحّة سلب العالم عن القائل بالانسداد عرفاً.

فمقوم صدق هذه العناوين، هو حصول العلم بالمدارك في أحكام الشريعة. و هو حاصل لهما سواء كان انفتاحياً او انسدادياً.

فإنّ المدارك التي يستخرج منها الحكم الشرعي لدى الانفتاحي فهي بعينها هي التي يستخرج منها الحكم لدى الانسدادي مع التفاوت في النظر العلمي بينهما.

كلام المحقق الخراساني هنا:

قال المحقق الخراساني في الكفاية: بما حاصله، هو عدم جواز التقليد من المجتهد الانسدادي.

اذ دليل جواز التقليد هو انّ الجاهل يلزم عليه ان يرجع الى العالم، بحكم العقل و العقلاء و الشريعة من الكتاب و السنة.

و حيث انّ المجتهد الانسدادي يكون جاهلاً بالحكم، يكون رجوع الغير اليه، رجوع من الجاهل الى الجاهل، و هذا خلف.

و بعبارة أخرى انّ رجوع المقلّد الى المجتهد القائل بانسداد باب العلم. ليس من جنس رجوع الجاهل الى العالم، بل هو من جنس رجوع الجاهل الى مثله في عدم الوصول الى احكام الشريعة. و ادلة جواز التقليد، قد دلت على جواز رجوع الجاهل الى العالم بالحكم الشرعي، و قضية مقدّمات الانسداد ايضاً ليست الا حجّة الظنّ على المجتهد الانسدادي فقط، لا على غيره ممّن يرجع اليه و يتّبع الى ظنه.

و مضافاً بأنّ الانسدادي هو من يكون قائلاً بانسداد باب العلم عنده، و اما المقلّد لا يكون كذلك. بل يمكن له ان يرجع الى غيره من المجتهد الانفتاحي القائل بانفتاح باب العلم بالأحكام.

اذ ربّما لا يحصل للمجتهد الإسدادي العلم الاجمالي بالأحكام والتحير الذي يكون من المقدمات للإسداد. بل ينحل عنده العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي والشك البدوي الذي مقتضاه هو الحكم بالبراعة.

وقال سيّدنا الاستاد^(١) موافقاً للاستاذ: بأنّه لا يجوز الرجوع الى المجتهد الذي كان سنده البرائة، لأنّه جاهل ايضاً، ومقدمات الإسداد توجب حجّة الظنّ لنفس المجتهد الإسدادي فقط، ولا توجب تعيين وظائف غيره من المقلّدين. هذا كلامه رفع مقامه.

التحقيق عندنا جواز التقليد عن الإسدادي:

ولكن التحقيق عندنا جواز التقليد عن المجتهد الإسدادي كما يجوز التقليد عن المجتهد الإنفتاحي فإنّهما سيان في هذا الباب.

وبيانه أنّ الموضوع لجواز التقليد عن المجتهد هو ان يكون المجتهد الفقيه عارفاً بالأحكام حسب ما هو عنده من الأدلة الواردة في الشريعة.

والعارف يصدق على الفقيه الذي قد استنبط الحكم من الأدلة، لقوله (ع): «انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا»^(٢).

وقوله (ع): في رواية عبد الأعلى مولى آل سام: «امسح على المرارة، يعرف هذا و اشباهه من كتاب الله»^(٣).

وعرفان معاني كلماتهم (عليهم السّلام) يوجب الأفقيّة، والعلم بذلك يحصل بملاحظة كتاب الله تعالى و الاخبار الواردة عنهم عليهم السّلام، و الكتاب قطعي السند و ظنّي الدلالة، كما أنّ الاخبار تكون ظنّي السند و الدلالة الآ ما شدّ بأنّه قطعي الدلالة، كالمترائر و غيره.

١- سيّدنا الاستاد، هو السيّد ابو الحسن الاصفهاني ٢- وسائل الشيعة ج ١٨ باب ٩ صفات القاضي.

٣- وسائل الشيعة ج ١ باب ٢٩ ابواب الوضوء.

و على هذا لا يوجب حصول العلم القطعى فى تمام الأحكام، و حينئذ فقد يحصل العلم بالأحكام فى الجملة و لا يفى ذلك.

و بعبارة اخرى ان حجة الامارات اما ان تكون من باب تميم الكشف كما هو التحقيق عندنا، او من باب تنزيل المؤدى او من باب جعل الحجة كما هو رأى المحقق الخراسانى.

و على اى تقدير كان، لا توجب العلم القطعى الوجدانى بالحكم، بل لنا العلم بوجود الحكم الطريقى الى الواقع، و هذا ربما يوصل الى الواقع الحقيقى و ربما لا يوصل اليه.

فاذا كان الأمر كذلك، فالعلم بالحجة الشرعية ايضاً علم بالوظيفة بالحكم الشرعى. اذ العرفان اذا صدق على ما لا يكون عرفاناً بالواقع، فنقول بتوسعة صدقه على غيره ايضاً.

فاذا كان كذلك من التوسع فى العرفان بالدليل بالحكم، فيكون المجتهد الإسنادى عالماً بالحكم كما ان من يكون سنده البرائة الأصلية يكون عالماً بالوظيفة الشرعية، فيكون رجوع المقلد اليه رجوع الجاهل الى العالم بالحكم و لو كان انسدادياً او كان سنده البرائة. فما فهم الإسنادى هو وظيفته الدينى، له و لمقلديه.

المجتهد الإسنادى اذا كان أعلم:

فاذا كان المجتهد الإسنادى هو الأعلم، يجب الرجوع اليه لا الى غيره. و على هذا يكون الطريق للمقلد منحصرأ فيه، لأنه لا بد للرجوع اليه لأنه الأعلم و ان كان انسدادياً.

نعم اذا كان المجتهد الإسنادى و الانفتاحى متساويين فى العلم او كان المجتهد الانفتاحى هو الأعلم، يكون رجوع المقلد الى الانفتاحى متعيناً قطعاً.

و على هذا، فما قاله المحقق الخراسانى قدّه: من ان ما ادى اليه من قضية مقدمات الانسداد فى حجة الإسنادى، يكون وظيفته لنفسه فقط، لا لغيره من مقلديه، فهو لا

يخلو من التأمل و الإشكال.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الإرشاد في الإرجاع الى رواية الأحاديث في قوله (ع): «فارجعوا الى رواية احاديثنا» بنحو الإشارة الى امر معهود خارجي، و هو الأحاديث التي رواها الأصحاب، و هي الموجودة في الكتب الروائي.

فمن وصل الى هذه الأحاديث وميّز الصحيح عن غيره، و عرف مداليلها، فهو مجتهد فقيه بالأحكام الشرعية و يكون مرجعاً للمقلّدين.

و هذا الوصفان مشتركان بين المجتهد الانفتاحي و الإنسدادي، فلا وجه لتوهم اختصاصها بالانفتاحي دون غيره.

فاطلاق قوله (ع): «فارجعوا الى من روى حديثنا الخ متناول للقضية الخارجية للأحاديث الموجودة في كتب المشهورة الروائي على ما بايدينا.

و لا ريب أنّ المجتهد الإنسدادي عارف بتلك الأحاديث مثل المجتهد الانفتاحي. وكيف كان ليس الإرشاد في الرواية، بنحو القضية المهمة حتّى يكون الوصول الى الأحاديث المقصودة و معرفة مداليلها، موقوفاً على انفتاح باب العلم و العلمي دون غيره. و لعلّ الخلط بين القضيتين، الخارجية و المهمة، او المطلقة و المهمة، صار منشأ لهذا التوهم.

و قضية مقدّمات الإنسداد، و ان كانت حجّة الظنّ على المجتهد الإنسدادي، لكن وظيفة العامّي ليس الفحص عن وجه حجّة الأدلّة، بل كان وظيفته عقلاً، هو الرجوع الى العالم بالحكم، و شرعاً هو الرجوع الى من يصدق عليه العناوين الواردة.

و لا ريب في صدق كلّ منهما عرفاً على المجتهد الإنسدادي بمثل ما يصدق على المجتهد الانفتاحي في رجوع المقلّدين اليهما. فليست الشبهة مصداقية في الإنسدادي.

المجتهد الإنسدادي و الأدلّة:

ثمّ اعلم: أنّ اختصاص الحجّة بالمجتهد الإنسدادي، غير مانع من رجوع العامّي اليه

لأن القائل بالانسداد، يقول: ان هذه الأحاديث المودعة في الكتب الروائي حجة من باب حجية الظن المطلق.

وهذا المذهب غير مستلزم لسلب وصف رواية الأحاديث و معرفتها عنه. فاذا فرضنا ان المجتهد قال بحجية هذه الأحاديث من باب كونها مكتوبة كذا، فلا يجوز سلب هذا الوصف عنه، ولا يجوز ايضاً سلب عنوان العارف بالأحكام عنه و لو من باب حجية الظن المطلق.

فإن رواية الحديث و معرفة مدلوله، لا يلزم القول بحجيته، فالقول بحجية حديث امر، و القول برواية الحديث و معرفة مدلولها امر آخر، فقد يجتمعان و قد يفترقان. ذلك في اصل الحجية فكيف الحال في وجه الحجية و ان شئت توضيحاً لذلك ايضاً. فقل، إن المستفاد من قوله (ع) فازجعوا الى رواة احاديثنا أنه يشترط في الرجوع امران:

احدهما معرفة الأحاديث الموثقة الصدور عنهم (ع) بشهادة اضافة لفظ الأحاديث الى ضمير المتكلم في كلامه (ع) لقوله احاديثنا. وهذه المعرفة ترجع الى معرفة السند.

الثاني معرفة متون هذه الأحاديث و مداليلها بشهادة لفظ الرواة في قوله (ع)، الى رواة.

و المجتهد الإنسدادى حائز لمرتبتين من المعرفة بمثل المجتهد الانفتاحى، و دعوى اتصاف الثانى بهما دون الأول تكلف غير مسموعة.

و بعبارة أخرى ان المرجعية للأحكام، يدور مدار صدق عنوان العالم الذى يفرضه العقل لنا، و صدق عنوان الراوى و العارف بالأحاديث، الذى يفرضه الشرع لنا. و من البديهي أنه يصدق العنوانين على المجتهد الإنسدادى كالمجتهد الانفتاحى.

كلام المحقق الكمباني:

هذا كله و مضافاً الى ما ذكره بعض المحققين من الاساطين^(١):
 من صدق العالم و العلم و المعرفة على مطلق الحجّة القاطعة لعذر. فيصدق العارف
 بالأحكام على من كانت له الحجّة على احكامهم، و قد اطلقت المعرفة على
 الاستفادة من الظواهر كما في قوله (ع): يعرف هذا و اشباهه من كتاب الله، و قوله
 (ع): «انتم أفقه الناس اذا عرفتكم معاني كلامنا»^(٢).
 هذا تمام الكلام في المجتهد المطلق، سواء كان انفتاحياً او كان انسدادياً.

المجتهد كان دليله الأصل:

و اما كلام صاحب الكفاية في المجتهد الذي كان سنده في الحكم الشرعي، هو
 الأصل، بما حاصله: هو انه ان اشكل على هذا قيل بان المجتهد ان كان سنده الأصل
 فهو ايضاً يكون جاهلاً مثل الإسنادي. قلنا بان المجتهد مبين لموارد جريان
 الاصول و عارف بعدم وجود الدليل في المقام، و المقلد عاجز عن ذلك، فيكون
 رجوع المقلد هنا، رجوع الجاهل الى العالم لتعيين الوظيفة هذا تمام الكلام في
 المجتهد المطلق و جواز التقليد عنه.

١- المحقق الاصفهاني الكمباني في رسالته في الإجتهد و التقليد.

٢- وسائل الشيعة ج ١٨ باب ٩.

المجتهد المطلق و احكامه

المجتهد المطلق و نفوذ احكامه:

و البحث هنا فى المجتهد المطلق و نفوذ حكمه و قضائه شرعاً و لزوم التبعية فى احكامه. لأن منصب القضاء و الحكم حسب الروايات الواردة يكون لمن هو منصوب من قبل الإمام عليه السلام، و يكون هو عارفاً بما صدر عنهم (عليهم السلام)، فيجوز التقليد عنه و يمضى احكامه. سواء كانت الأحكام، الحكومية او غيرها لأنه منصوب من جانب الإمام عليه السلام، وله الولاية فى الأمور، و قد نفذ حكمه.

الروايات الواردة:

و دليل ذلك، ما ورد من الروايات. قال (ع): «من كان منكم قد روى حديثنا، و نظر فى حلالنا و حرامنا، و عرف احكامنا، فليرضوا به حكماً فأنى قد جعلته حاكماً»^(١).

رواية ابي خديجة:

و ما ورد فى رواية ابي خديجة، قال: بعثنى ابو عبد الله عليه السلام الى اصحابنا، فقال: «قل لهم، إياكم اذا وقعت بينكم خصومة، او تداريتم فى شىء من الاخذ و العطاء، ان

تحاكموا الى احد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا،
فأنى قد جعلته عليكم قاضياً، وإياكم ان يخاصم بعضكم بعضاً الى السلطان
الجائر»^(١).

مقبولة عمر بن حنظلة:

و مقبولة عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام قال (ع): «ينظران من كان منكم ممن قد
روى حديثنا ونظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكماً فأنى قد
جعلته عليكم حاكماً، فاذا حكم بحكمنا، فلم يقبل منه، فأنما استخف بحكم الله و
علينا، رد، و الراذ علينا الراذ على الله، و هو على حدّ الشرك بالله...»^(٢).
و كذا روايات أخر في المقام. كل ذلك دليل ظاهر في نصب المجتهد المطلق للقضاء
و الحكم، لوجود اوصاف ثلاثة عنده: رواية الحديث، و النظر في الحلال و الحرام، و
المعرفة بالأحكام، بموازين القضاء عندهم (صلوات الله عليهم).
فالمدار لنفوذ القضاء و الحكم عند الشرع، هو صدق هذه الأوصاف الثلاثة لمن
عنده.

و هي من هو العارف بالأحكام جُلّها، و الناظر البصير في الحلال و الحرام، و رواية
الحديث عنهم من مواضعه، فهذا الصدق في المجتهد المطلق متوقف على معرفة
الأحكام بمقدار معتد به من المسائل و استنبط فيها بمعرفة اجتهادية فقهية فعلاً، فهو
خبرة في الدين و بمواضع الأحكام.

الإشكال و جوابه:

فإن قلت: ان قوله (ع) في الرواية: فاذا حكم بحكمنا، كيف تصدق مع كون القضية
فيها فتوى المجتهد، و الفتوى ليست من حكم الإمام (ع)، فكيف الأمر؟

١- وسائل الشيعة ج ١٨ باب ١١ صفات القاضي. ٢- وسائل الشيعة ج ١٨ باب ١١ صفات القاضي.

قلت، حيث يكون موارد قضاء الفقيه في الموضوعات الخارجية، مثل الحكم بان هذا لزيد دون عمر مثلاً، و لم يكن في نفس هذه القضية، نصّ ورد بالخصوص عن الإمام، و مثل هذا كثير في موارد شخصيّة، فهمنا أنّ المراد هو من كان منصوباً من قبله عليه السلام فيكون فتواه بمنزلة حكم الإمام عليه السلام، فيجب نفوذه و العمل به و الإطاعة عنه.

هذا بالنسبة الى الأحكام الصادرة من المجتهد الانفتاحي.

المجتهد الإنسدادي وأحكامه هنا:

أمّا بالنسبة الى المجتهد الإنسدادي و نفوذ حكمه. فقد مرّ الإشكال من المحقق الخراساني، من أنّه لا رجوع اليه لأنّه جاهل بالحكم الواقعي من حيث مبناه، فلا ينفذ أحكامه.

و جوابنا عن هذا الإشكال على ما مرّ، من أنّ المجتهد الإنسدادي ايضاً عالم بالوظيفة مطابقاً لنظره، فلا وجه للتفصيل بينه و بين الانفتاحي في جميع الابواب، حتّى في نفوذ حكمه في القضاء على التفصيل الماضي. لأنّ الاختلاف بينهما في وجه الحجية لا يوجب سلب الأوصاف عنه.

التحقيق عندنا الجواز:

فالحقّ عندنا هو الجواز في القضاء و الفتوى في رجوع الغير اليه، و نفوذ حكمه بالنسبة الى من يقلّده و ان كان هو انسدادياً.

لأنّ معرفته بالأحكام قطعي لا شبهة فيها، اذ ليس لهم عليه السلام، احكام غير ما هو بايدنا و الإنسدادي يعرفها مثل الانفتاحي. و غايته ان ثبوت حجية هذه الأحكام عنده ليس على الطريق الذي ثبتت حجيتها عند الإنفتاحي. و طريق حصول المعرفة ليس هو نفس المعرفة، و الاختلاف في اسباب حصول العلم لا يوجب سلب صفة العلم.

المستفاد من المقبولة:

ثم إن الظاهر في مقبولة عمر بن حنظلة وامثالها، اعتبار فعلية الإستنباط في الأحكام للقاضي في الحكم، بشهادة قوله (ع): ونظر في حلالنا وحرامنا، وهو ناظر الى فعلية الإستنباط، فلا يكفي صرف وجود القوة و الملكة في نفوذ حكم القضاء. الواجد للملكة غير المستنبط الأحكام فعلاً، لا يكون منصوباً من قبل الشرع لمنصب القضاء، فإن المناصب الالهية تتوقف على اخبار من الله تعالى، أما رأساً او بواسطة رسوله و اوليائه، ولم يعلم نصب من لا يستنبط الأحكام فعلاً لهذا المنصب و ان كان له ملكة الإستنباط.

المتجزى و احكامه في القضاء:

و اختلفوا القوم في المجتهد المتجزى الاجتهاد لمنصب القضاء. من حيث ان الاجتهاد في خصوص القضاء هل يكفي لتصدي منصب القضاء، ام يجب الاجتهاد في جميع الأحكام؟ فيلزم ان المجتهد المطلق يتصدي هذا المنصب. ففيه خلاف. و التحقيق عندنا، الجواز بالنسبة الى تصدي المجتهد المتجزى هذا المنصب. لأن الاجتهاد ليس الأ وجود الملكة للاستنباط، و مع تحقق الإستنباط بمقدار يعتد به من الأحكام و لو في أحكام القضاء، فيكفي في تحقق استنباطه و يصدق عليه في الجملة و ان لم يكن استنباطه بالنسبة الى الجميع لعدم تمكنه. و سيأتي تفصيل الكلام في بحث المجتهد المتجزى.

و اما المجتهد المتجزى المنسوب من جانب المجتهد المطلق في منصب القضاء، فلا اشكال فيه اصلاً، فإنه منصوب، و القاضي المنسوب العالم باحكام القضاء لامشكل فيه.

المتجزي و امكان تحققه

التجزي في الاجتهاد:

البحث هنا في التجزي للاجتهاد و امكان تحقق المجتهد المتجزي،
والحق عندنا امكانه، و معنى الإمكان في هذا الباب، هو الإمكان الوقوعي بمعنى أنه
لا يستلزم من وقوع الموصوف محال. مركزية علوم إسلامية

التحقيق في المقام امكانه:

و التحقيق هو ان المسائل الشرعية حكمها في بعضها مبتن على مبادئ دقيقة صعبة،
و بعضها مبتن على مبادئ سهلة، قريب الوصول اليها.
فربما يكون الشخص مجتهدا عالماً في بعض المسائل، او في مسألة و يكون سندها
روايات ظاهرة الدلالة، او ظاهرة الجمع على فرض التعارض، فهو مجتهد متجزي و
عالم بالنسبة الى ما يعلم دليله، و لا اشكال فيه.
و لا يكون هو مجتهدا بالنسبة الى المسائل التي هي مبتنية على المباحث الدقيقة
العلمية صعب الوصول الى حكمها، مثل مباحث التعبدى و التوصلى، او مباحث
الأقل و الأكثر، او مباحث التعيين و التأخير، او البحث عن المتباينين او الضدين او
غير ذلك من المباحث الدقيقة علمية صعبة جداً، فيلزم للمجتهد، التحقيق البليغ في
اطراف الموضوع و الإطلاع على الأدلة العقلية و النقلية و الفحص في كيفية الدلالة و

غير ذلك من الأمور التي لها دخل في الحكم الشرعي، فيستدعى هنا خبروية المجتهد وقوة الإستنباط و الاطلاع البليغ اطراف الموضوع. فربما لا يكون الشخص مجتهدا بهذا المقدار في المسائل التي بناها تحقيق عميق و اشراف جامع على الأدلة.

وليس الإجتهد الآ الفحص عن دليل الحكم تفصيلاً مع خبروية جامع، ففي أي مورد حصل العلم بالدليل الشرعي، يكون الشخص مجتهدا في ذلك المورد. مضافاً بأنه لو لم يكن التجزّي متحققاً، يلزم الطفرة في الإجتهد المطلق، ضرورة أنّ الإجتهد المطلق تدريجي الحصول، فإنه يحصل بواسطة الإجتهد في كلّ مسألة من المسائل الشرعية بنحو التجزّي في تحصيل الحكم، فيتدرّج في المسائل حتّى يحصل الإجتهد المطلق للشخص فيكون هو مجتهداً في جُلّ المسائل الفقهية، فالإجتهد المطلق تدريجي الحصول، ولا يمكن تحصيله دفعة أبدأ، فمن ذلك يلزم تحقّق التجزّي ايضاً.

ففي أيّ مسألة اجتهد في دليله و اتقن حكمه، فهو مجتهد في ذلك المسألة، و هذا معنى تجزّي للاجتهد و تحقّق المجتهد المتجزّي فلا ريب فيه.

الاختلاف في امكان التجزّي:

ولكن مع ذلك اختلف القوم في امكان تحقّق المتجزّي، فقال قوم بأنّ التجزّي ممكن، و قال الآخرون باستحالة تحقّقه.

دليل القائلين على عدم امكانه:

و قد ذكروا لإستحالة التجزّي دليلين.

الدليل الأول الاستحالة:

أنّ التجزّي في الإجتهد اذا كان ممكناً لزم امكان التجزّي في الملكة الإجتهدية و هو

محال لأنَّ الاجتهاد عبارة عن ملكة الاقتدار في أدلة الأحكام، و الملكة من البسائط لأنه من مقولة الكيف، و الكيف من البسائط لا يتجزى فلا يقبل القسمة، و على هذا كيف يمكن القول بتجزى الاجتهاد. و قد اجابوا: عن هذا الإشكال بالنقض و الحل. أمّا النقص بوجود التفاضل الواقع بين المجتهدين المطلقين، بأن كان احدهما اعلم من الآخر، اذ هو على هذا الحال يعدّ تجزياً في الملكة، فإن الملكة الموجودة في المفضول شطر من الملكة الموجودة في الأعلى، مع كونهما مجتهدين مطلقين. و أمّا الحل، هو نفى اللازم بين التجزى في الاجتهاد و التجزى في الملكة، فإن التجزى في الاجتهاد ليس من قبيل تجزى الملكة، بل هو من قبيل ضعف الملكة فيه، فإن الملكة الحاصلة للمتجزى ضعيفة، كما ان الملكة الحاصلة للمجتهد المطلق ملكة قوية جداً. و وقوع الدرجات، وكذا المراتب في الشدة و الضعف ممّا لا ينكر. و أمّا عدم قبول مقولة الكيف، القسمة، غير مناف لحصول المراتب في الطبيعة الكلية، فإن الشدة و الضعف واقعان في جميع اقسام الكيف. بل وقوعها في الالوان و الاصوات من البديهيّات. و قد خلط هنا عند القائل، بين وقوع الدرجات و التشكيك في الكلّي، و بين القول بالقسمة.

الدليل الثاني للاستحالة:

إن ابواب الفقه مرتبطة بعضها ببعض من حيث الدليل، فإن الخلوة مع الأجنبية مثلاً، دليل حرمتها روايتان، احديهما في كتاب الإجارة و الاخرى في كتاب الطلاق، فلا يحصل للمتجزى مع عدم الاحاطة بجميع ابواب الفقه، التفقه بالحكم، او يمكن وجود دليل مخالف لدليله في ساير الابواب، فيلزم الاشراف بالأدلة من الكتب الروائيّة.

و على هذا فيكون الاجتهاد في مسألة متوقّف على النظر في جميع أدلة الأحكام، من جهة احتمال وجود دليل متعلّق بالمسألة في ساير ابواب الفقه، و من كان قادراً بهذا المقدار من النظر، فهو مجتهد مطلق، و من لم يقدر كذلك فليس بمجتهد أصلاً

حتى في مسألة واحدة، فلا يمكن تحقق المجتهد المتجزى، أو التجزى في الإجتهد.
و أما الجواب عن هذا الإشكال:
أولاً بمنع الصغرى وهو أن الإجتهد في كل مسألة غير متوقف على النظر في جميع أدلة الفقه.

و ثانياً بمنع الكبرى، فإن أبواب الفقه كانت منضبطة مشخصة، خصوصاً في القرون المتأخرة، فإن الفقهاء والمحدثون (رضوان الله تعالى عليهم)، قد جعلوا للفقه أبواباً معينة و مبيّنة مسائلها، كما أن المحدثون قد جعلوا للاخبار الواردة عنهم عليهم السلام أبواباً يذكر فيها جميع ما يتعلق بالمسألة المناسبة لذلك الباب غالباً.
فاذا تفحص المجتهد في ذلك الباب، فقد اطلع على كل دليل مرتبط بذلك المسألة، فيطمئن بعدم وجود دليل آخر، لأنه إذا وجد، لذكروه في الباب، فاحتمال وجود دليل آخر يصير بعيداً بالنظر. فلولا جهد الماضين من العلماء (رضوان الله تعالى عليهم) بالمبلغ الذي كان بأيدينا، لكان للإشكال وجه.
ولكن هم البالغون في الجهد و الجد في جمع الأدلة، فقد كان طريق الإستنباط واضحاً منضبطاً، (فشكر الله تعالى مساعيهم الجميلة).

التحقيق امكان التجزى:

إذا تقرّر ذلك، فالتحقيق يقتضى امكان التجزى، و المكابرة، منازعة لا اقتضاء لها عقل سليم.

و المقصود من التجزى في الإجتهد هو وجود ملكات متعدّدة مختلفة في الشدة و الضعف، فالملكة الضعيفة من المراتب الأدنى، للكيفيات الراسخة في النفس، كما أن الملكة القويّة في غاية القوة من المراتب العليا في النفس، و ما بين المرتبتين متوسطات في حدّها.

و البرهان على وقوع هذه المراتب في الملكات، هو وقوع التفاضل العلمى بين الفقهاء والمجتهدين و المجتهد المفضل مع كونه صاحب ملكة الإجتهد، في بعض

المسائل، ولكن غير قادر على مثل اجتهاد الأفضل في الأحكام.

الإشكال و جوابه:

و على هذا فان قيل ان المبادئ التي هي دخيلة في حصول قوة الاستنباط، كثيراً ما لا تكون بيد المجتهد المتجزى، فكيف يمكنه الاستنباط في الحكم بدون الاحاطة الكاملة؟

قلنا بان المبادئ الذي يصعب الاجتهاد فيه مثل ان الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده ام لا؟ او ان اطلاق الأمر هل يقتضى التعبدية او التوضلية، او غير ذلك، ربما لا تحتاج في بعض المسائل السهلة، فالمجتهد المتجزى لا يحتاج الى الوصول اليها في اجتهاده. فاذا كان المسئلة سهلة التناول في الدليل، فلا اشكال في تحصيل العلم بالحكم للمتجزى.

و من بين ان اختلاف المسائل الفقهية بحسب المدارك غموضاً و وضوحاً، دليل واضح على تحقق التجزى في الاجتهاد، و ان الاجتهاد في الأول يحتاج الى ملكة قوية، بخلاف الثاني، فيكفى مجرد ملكة ضعيفة على الاجتهاد فيه.

و مضافاً ان اختلاف المجتهدين بحسب الفهم و الذكاء و كذا اختلافهم من حيث الإتقان في بعض المقدمات الاجتهادية، مثل سرعة الوثوق بالدليل و بطله، يوجب حصول الملكة شدتاً و ضعفاً و هذا مقصودنا في تحقق التجزى و امكانه.

نتيجة البحث هنا:

فتمحصل مما ذكرنا انه لا اشكال في امكان تحقق التجزى في الاجتهاد و تحقق المجتهد المتجزى كما بيناه في المقام.



المتجزی و له العمل برأیه

المتجزى و له العمل برأيه

اختلف كلمات القوم هنا:

فقد اختلف كلمات القوم هنا فى جواز عمل المجتهد المتجزى برأيه فى الحكم الذى إستخرجه عن مدارك الأحكام. ام يجب عليه التقليد من المجتهد المطلق، ما دام متجزياً، حتى يحصل له البلوغ فى العلم و يصير كاملاً فى الإطلاع على أدلة الأحكام و استنبط كثيراً، فيكون مجتهداً مطلقاً فيعمل برأيه؟ ففيه بحث و نظر.

الأصل الأولى جواز العمل برأيه:

فنقول: ان الأصل الأولى الفطرى و الأصل العقلانى حاكمان بجواز عمل كل عالم بعلمه.

ومن البين ان المتجزى عالم فى المسئلة التى اجتهد فيها، وليس هناك ما يمنع ذلك شرعاً من اقتضاء هذا الأصل فهو المعتمد المتبع.

نعم لو فرض اختصاص حجية الإمارات و الاصول العملية بالمجتهد المطلق، لكان ذلك مانعاً، و لكن لم نعثر على دليل لهذا الاحتمال. و اطلاق أدلة حجيتها يدفعه ايضاً.

ولا دليل على حجية قول المجتهد المطلق، للمتجزى لأن دليل جواز التقليد يختص بالجاهل، و بغير اهل الذكر و العلم، و المتجزى ليس بجاهل، بل هو عالم و من اهل الذكر و عالم فى المسئلة التى اجتهد فيها.

فالحق أنه يجوز للمتجزي أن يعمل برأيه، لأنه عالم بالنسبة متخصصة في المسئلة، و دليل التقليد، و هو رجوع الجاهل الى العالم لا يشمل، لأنه هو عالم بالنسبة الى ما علمه من الدليل، فلا اشكال في عمله بعلمه.

الحكم اذا كان انسدادياً:

ثم إنه ربما يقال هنا أن المجتهد المتجزي لو كان انسدادياً لا يجوز له أن يعمل باجتهاده، لأن الإسدادي جاهل بالواقع، فلا بد من رجوعه الى العالم بالحكم. و يظهر الجواب ممّا سبق، من أن البحث في صورة حصول الظن للمتجزي بالنسبة الى الحكم، و هو حجة عليه، على فرض كون نتيجة مقدمات الإسداد حجّة الظن على الحكومة.

نعم ربما لا يحصل للمتجزي ظن في الحكم حسب مقدمات الانسداد حتى يكون حجة عليه، مثل ما اذ وجد عنده رأى مخالف في الحكم من الفقهاء، فلا يحصل حينئذ من المقدمات ظن في الحكم، فهذا خارج عن محل الكلام. و على هذا فإذا حصل الظن للمتجزي الإسدادي من جهة تمامية المقدمات عنده، فلا شبهة في حجة ذلك لنفسه حسب ما أدّى اليه إجهاده، فله أن يعمل بما وفقه علمه. فليس له الرجوع الى غيره.

نتيجة البحث في المقام:

فحصل ممّا ذكر أن المجتهد المتجزي مطلقاً، سواء كان انفتاحياً أو انسدادياً، يجوز له أن يعمل برأيه على طبق ما أدّى اليه ظنه، و تم له الحجّة شرعاً.



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

المتجزی فی مبادی الاجتهاد

المتجزى فى مبادئ الاجتهاد

المتجزى فى المبادئ للاجتهاد:

الكلام هنا فيما اذا كان متجزياً فى مبادئ الاجتهاد و استنباط الحكم.
بان كان مقلداً فى بعض مدارك الحكم و مجتهداً فى بعضها، سيما اذا حصل له استنباط مخالف لاستنباط المجتهد المطلق. ففي هذه الصورة، هل يجوز له ان يعمل برأيه ام لا؟

كلام شيخنا الأستاذ العراقى:

و قد احتج شيخنا الأستاذ العراقى^(١) (قده) فى المقالات على عدم الجواز، بدليل أن الجاهل ببعض جهات المسألة، جاهل بنفس المسألة لأن النتيجة تابعة لآخر المقدمات.

اقول ذلك مصادرة فى الكلام، فإنه نفس الدعوى، و هى ان لمثل هذا الشخص هل يجوز العمل برأيه ام لا؟

و يلزم من هذا الاحتجاج، خروج جمع من اكابر المجتهدين عن دور الاجتهاد.
فإن كثيراً منهم غير متخصصين فى بعض ما يتوقف عليه استنباط الحكم، مثل العلوم

العربية، او المنطق او الرجال او غير ذلك، مع انه لا يضر في تحقق الاجتهاد في الحكم اذا كان المدرک عنده معلوم الحجية.

التحقيق عندنا صدق الأدلة عليه:

و التحقيق عندنا، أنه يصدق على مثل ذلك الشخص، عنوان الراوى للحديث، و العارف بالأحكام، و الناظر في الحلال و الحرام بالنسبة الى ما يعلمه من الحكم، فلا مجال لتوجه الإشكال عليه.

فتحول الكلام هنا، الى البحث الكلى في المقام. و هو أنه هل يجب لتحصيل الاجتهاد في الحكم، الاجتهاد و التخصص في جميع مقدمات الاجتهاد من العلوم التي لها دخل في الاجتهاد و تفصيلاً او في الجملة. ام لا يكون كذلك.

و من المعلوم أنهم لا يشترطون في تحقق الاجتهاد في مسألة فقهية، الاجتهاد في جميع اطراف المقدمات في حد التخصص. الا بمقدار ما له دخل.

وعلى هذا، يكون المتجزى في المقدمات لو حصل له التحقيق و العلم في مسألة حسب اجتهاده ان يعمل بما يحصل له.

مما يدل على الجواز:

و مما يدل على جواز العمل لمثل هذا المتجزى برأيه و علمه امور.

انصراف الأدلة:

منها: انصراف ادلة التقليد عن مثله، فأصالة عدم جواز التقليد محكمة، مع صحة الاحتجاج بهذا الاجتهاد عند العقلاء.

السيرة المتشريعة:

و منها، سيرة المتشريعة قائمة على العمل بمثل هذا الاجتهاد، فإنهم في المندوبات

والمكروهات و خصوصاً في كثير من العبادات يعملون بمداليل الأحاديث الواردة في الباب، فيقلّدون في حجة تلك الأحاديث اذا صرح مؤلف امين في كلامه مثل المفيد و الصدوقين و غيرهما، فيعمل المجتهدون حسب مداليلها على ما يفهمون منها.

السيرة العقلانية:

و منها سيرة العقلاء قائمة على ذلك حيث ان لكل متخصص في علم يرجع في مقدمات ما يبحث عنه الى من يكون له تخصص و اطلاع فيها، فيجعل علمه سُلماً للصعود الى ما يبحث عنه و الوصول الى ما يقصد في اجتهاده و رأيه. مثل الأطباء فانهم كثيراً ما يرجعون في كلّ مقدمة من مقدمات علاج الأمراض، الى من يكون متخصصاً في المقدمات، فيعمل حسب علمه ثم يحكم بنظره في علاج مريضه. و هكذا غيرهم من العلماء في الفنون المختلفة.

حكم المجتهد المطلق المتجزى:

و منها: ان قوة المجتهد المطلق في مسألة فقهية لا يكون حجة للمتجزى بنظره، لأن المتجزى اذا كان واثقاً برأيه فلا يحتمل الاصابة في حق المجتهد المطلق فاذا كان الأمر كذلك، فلو كان الحال ان المتجزى ايضاً لا يجوز ان يعمل برأيه. فيلزم ان ينسحب عليه باب الاجتهاد و التقليد، لعدم حجة قول الغير عليه و عدم جواز عمله بعلمه، فيجب عليه العمل بالإحتياط. و ذلك بعيد عن الشرع في حقه قطعاً لا سيما لمثله.

المتجزي و جواز التقليد منه

هل يجوز التقليد عن المتجزي:

و هنا بحث في ان المجتهد المتجزي هل يجوز تقليد الغير عنه. ام لا؟
بمعنى انه فيما استنبطه من الحكم في بعض المسائل، فيجوز للعوام التقليد منه في ذلك المسائل المستنبطة، برأيه ام لا يجوز؟
فقد وقع فيه النظر كما في السابق. في الجواز و عدمه.

ولنفرض كونه أعلم فيما تجزي فيه من الأحكام. مثلاً من كان هو اعم في خصوص احكام المعاملات فقط او في خصوص احكام العبادات فقط، كما نسب الى بعض الأعلام من الفقهاء العظام، انه كان أعلم في باب المعاملات، في مقابل من كان هو أعلم في باب العبادات.

ففيه قولان: جواز التقليد عنه و عدمه.

دليل الجواز و مقتضى السيرة هنا:

فان كان الدليل على جواز تقليد الغير عن المجتهد المتجزي في المسئلة التي اجتهد فيها، هو السيرة العقلانية التي قائمة على جواز ذلك من دون تردد، فهو لأن العقل لا يفرقون في الرجوع الى العالم بالحكم بين كون الشخص من المتخصصين في ذلك العلم، في مسئلة واحدة او مسائل فقط، و بين كونه متخصصاً في جميع مسائل ذلك

العلم والعارف بتمام خصوصياته. ويحكمون في الرجوع الى المتجزى بالنسبة الى هذه المسئلة الواحدة و الى الرجوع الى المتخصص الخبير بالنسبة الى جميع مسائل ذلك الفرع في جميع فروعه و خصوصياته. فحينئذ فيجوز تقليد الغير عن المتجزى في ما اجتهدوا واستنبطوا.

ثم إن الملاك الموجب لجواز رجوع الجاهل الى العالم الموجود في المجتهد المطلق، هو بعينه موجود في المتجزى.

و ذلك احاطته بمدارك المسئلة و اجتهاده فيها فيجوز الرجوع اليه في ذلك المسئلة ان كان هو اعلم، لوجود الملاك.

نعم لا يجوز الرجوع اليه، في المسائل التي تتوقف معرفة حكمها على معرفة غيرها من المسائل، لأنه حينئذ يلزم للمتجزى ان يعرف احكام ذلك المسائل ايضاً و لكن هذا خلاف الفرض و خارج عنه.

فبناء على هذا يكون حكم العقل و سيرة العقلاء حاكمة بأن ملاك الجواز للتقليد عن المتجزى، و هو رجوع الجاهل الى العالم موجود فيه، فيجوز الرجوع اليه و التقليد عنه. هذا بمقتضى حكم العقل و السيرة العقلانية.

دليل الجواز و مقتضى الأدلة اللفظية:

و اما اذا كان الدليل، مقتضى الأدلة الشرعية المستفاد من الروايات، فإنه ان قلنا بكونها ارشادياً الى حكم العقل في هذا الباب فلا اختلاف بين الدليلين العقلي و النقلى في جواز الرجوع الى المتجزى.

و ان قلنا بأنها في مقام التأسيس و الإرجاع الى العالم العارف بالأحكام و الحلال و الحرام، فلا يصدق بالنسبة الى المتجزى، فيشكل الجواز.

ولكن يمكن ان يقال بأنه لم يرد من الشرع ما يردع عن اجراء السيرة العقلانية في المقام بالنسبة الى المتجزى، فيصدق بأنه عالم بالمسئلة، و اذا كان اعلم في ذلك فلا شبهة في جواز الرجوع اليه فيه، بل وجوبه.

احتمال انصراف العناوين:

و أما القول بانصراف العناوين الواردة في النصوص، مثل راوى الحديث، او العارف بالأحكام، او اهل الذكر، او الفقيه، عن المجتهد المتجزى الذى استنبط فى مسألة او مسائل فقط، بدعوى انصرافها الى من حصلت له معرفة مقدار معتد به من المسائل و قوة جامعة فى الاجتهاد فى جُلّ الأحكام، فلا تشمل على من كان عارفاً بمسألة فى مثل هذا المتجزى، فله وجه ولكن كون ذلك رادعاً عن السيرة العقلانية، فهو محل تأمل، لأن انصراف لفظ عن معنى، يساوى السكوت عنه فلا يدل على السلب عنه. و الرادع يحتاج الى وجود نهى صريح، بل و تعدد النهى اذا كانت السيرة قوية كثير الدوران بين الناس.



مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

الإشكال و جوابه:

هذا، ويمكن القول بأن السيرة محتاجة الى الامضاء من ناحية الشرع، فكيف الأمر هنا.

ولكن الجواب عنه، أنّ السكوت عن مثل هذه السيرة. التى كانت بمرأى و مسمع من الشارع طوال زمن كثير، بل طوال قرن و قرنين، و هذا يعدّ امضاء للعمل بالسيرة. و لو كان عدم ارتضاء الشارع لمثل هذه السيرة، موجوداً لظهر و شاء، فعدم وجود الثانى دليل على عدم وجود الاول.

المحقق الخراسانى و نظره:

لكن قد اشكل المحقق الخراسانى (قده)، بأن جواز التقليد من مثله محل تأمل، بل منع.

لا لمحكم العقل و سيرة العقلاء الذى قدرناه، بل من جهة وجود الإشكال فى صدق العارف بالأحكام عليه، لأنّ العارف بالمعنى المصطلح هو المجتهد المطلق الذى

عنده جُلّ احكام الشريعة لولا الكل، و قد استنبط كثيراً منها، فهذا هو العارف بالأحكام، و اما العارف بالنسبة الى مسألة او مسائل محدودة لا يصدق عند العرف أنه عارف كذا. و على هذا فيمنع جواز رجوع العامى على المتجزى و لو فى المسئلة التى اجتهد فيه.

و الجواب عنه:

و يظهر الجواب عنه، ممّا سبق ممّا تفصيلاً، بأنّ السيرة العقلانية من رجوع الجاهل الى العالم بالحكم و لو بالنسبة الى مسألة فلا فرق للمتجزى و المطلق، لأنّ المتجزى ايضاً فى استنباطه فى المسئلة الواحدة مجتهد، و أنّه عالم بالنسبة اليها فيجوز الرجوع اليه فى ذلك المسئلة، خصوصاً اذا كان هو أعلم فيها، فيجوز الرجوع اليه.



مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی

اذا كان الدليل هو الرواية:

و ان كان الدليل فى جواز التقليد عن المتجزى هو الرواية فى مثل رواية ابي خديجة، و مقبولة عمر بن حنظلة، و انّ العارف بالأحكام لا يصدق على المتجزى على التفصيل الماضى، فيشكل جواز التقليد عنه.

فجعل المتجزى برأيه امر، و جواز التقليد عنه فى ذلك الذى استنبطه امر آخر، فإذا لم يصدق عليه أنّ عارف بالأحكام من حيث دليل جواز التقليد، فلا يجوز تقليد العامى عنه.

و لكنك قد عرفت فيما سبق ممّا قلنا، أنّه و ان كانت العناوين منصرفة الى من حصلت له معرفة مقدار معتدّ به من المسائل الاجتهادية، حتّى يجوز التقليد عنه، ألاّ أنّها ليست رادعة، عن السيرة العقلانية فى صدق عنوان العالم على المتجزى فى ما استنبطه، فيجوز تقليده منه.

الإشكال و جوابه:

لا يقال انّ الإجتهااد ملكة نفسانيّة مستقرّة في النفس و هي تحصل بكثرة الإستنباط. و اما المتجزّي فليس له كثرة في استنباطه فلا يكون مجتهداً اصلاً. لأننا نقول انّ هذا الإشكال كما قاله، يرجع الى عدم تحقّق اصل الإجتهااد للمتجزّي و نتيجة الإشكال أنّه لا يحصل له باجتهااده بعض المسائل أنّه ذو ملكة نفسانيّة اجتهادية، فلا يكون مجتهداً اصلاً.

و قد اجبنا عنه في ما سبق في مقام تصوير امكانه للمتجزّي، أنّ مبادئ الأحكام تختلف صعوبة و سهولة، فربّما يحصل العلم للمتجزّي لسهولة بعض المبادئ الحكم له، فلا اشكال في تحقّقه في ذلك.

نعم وفي النفس الشئ فان منصب الإفتاء و المرجعيّة الدينيّة امر عظيم، فلا يصدق هذا المنصب لمثل المتجزّي التي لا يعرف مواضع الأحكام الدينيّة الأ بعض المسائل.

فهو امر مسلّم مقبول و أنّه ليس اهلاً لذلك المنصب العظيم لعدم صدق العناوين الواردة عليه في تصدّي هذا المنصب و المرجعيّة الدينيّة، فلا غرو عليه. فالحقّ على ما قاله المحقّق الخراساني (قدّه) من عدم جواز الرجوع اليه، بمعنى أنّه لا يجوز له التصدّي لهذا المنصب العظيم الإسلامي و هذا امر آخر خارج عن محلّ الكلام.

المتجزى والقضاء

أما جواز حكم المجتهد المتجزى والقضاء بين الناس، و عدم جوازه.

صاحب الكفاية ونظره:

قال المحقق الخراساني صاحب الكفاية، أنه اشكل من جواز التقليد منه. ولكن لم يبين سره، و الظاهر أن السر في عدم نصدي القضاء، أنه يمكن أن جواز التقليد منه دليله هو الفطره و السيرة العقلانية من رجوع الجاهل الى العالم بالحكم و هو صحيح في حقه. و أما منصب القضاء فهو جعل من الشارع، و لم يكن للفطرة دخل فيه. و بيان ذلك، أن القضاء بين الناس منصب من المناصب الالهية و كل منصب كذلك موقوف على النصب من ناحية من له الولاية على ذلك، من دون فرق بين المناصب الالهية و المناصب البشرية.

الأصل العقلي في المقام:

أن الأصل العقلي و العقل و الشرع، حاكم بعدم نفوذ حكم احد على احد، و حاكم بعدم صلاحية احد للقضاة، سوى من علم خروجه عن هذا الأصل، بالنصب. و من المعلوم خروج المجتهد المطلق الجامع للشرائط عن هذا الأصل بنص من الشارع بالدليل على ما بأيدينا، فإن المناصب الالهية تتوقف على اخبار من جانب الله تعالى، إما رأساً كما في انبيائه و رسله و اوليائه، و إما بواسطة رسله و اوليائه.

و لم يعلم، نصب المتجزى من الشارع لهذا المنصب الأعلى.
فإن الظاهر من مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في هذا المقام، هو اختصاص القضاء بالمجتهد المطلق اذ الفاظ العناوين الواردة مثل قوله (ع) نظر في حلالنا و حرامنا. منطبق على المجتهد المطلق فيبقى المتجزى على حاله.

الخروج من الأصل تخصيصاً:

و أما قول الإمام الصادق (ع) في رواية ابن حنظلة: «انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا، و نظر في حلالنا و حرامنا، و عرف احكامنا، فارضوا به حكماً، فبأنى قد جعلته عليكم حاكماً، فاذا حكم بحكمنا، فلم يقبله منه، فأنما بحكم الله استخف، و علينا رد، و الراذ علينا، الراذ على الله، و هو على حد الشرك بالله عز و جل».
و على هذا فالمدار لنفوذ القضاء عند الشرع، هو صدق الأوصاف الثلاثة على القاضى للشرع، و هى الراوى للحديث، و الناظر فى الحلال و الحرام، و العارف بالأحكام. و هذا الصدق متوقف على معرفة الأحكام بمقدار معتد به من المسائل معرفة اجتهادية حتى يصدق عليه العناوين، و هو المجتهد المطلق.
و حينئذ يكون المتجزى باق على حاله تحت عموم الأصل، و هو عدم نفوذ حكم أحد على احد. و هذا الأصل ثابت عند الشرع و العقلاء، فلا حكم للمتجزى فى باب القضاء.

مشهورة ابى خديجة و ما يستفاد منها:

فان قلت: ان السند ليس مجرد المقبولة فقط، بل يكون مشهورة ابى خديجة فى المقام، يدل على جواز القضاء للمتجزى. و هى دلالتها على ان عرفان شىء من القضاء، او عرفان شىء من قضاياهم.

فالمشهوره دليل في المقام لقضاء المتجزى و هو كاف في الرجوع اليه فلا نحتاج الى صدق العناوين و كونه مجتهداً عارفاً بجمله معتد بها من الأحكام.

و في المشهوره، قال ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع): «إياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً، الى اهل الجور، ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم، فإننى قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه».

فإن مفهوم الشيء في المشهوره، عام متناول لمن يعلم مسئله واحدة و قضية واحدة.

الجواب عن المشهوره:

قلت: إن الظاهر من قوله (ع) يعلم شيئاً من قضايانا او قضائنا، هو العلم بجمله معتد بها من الأحكام. و لا يكون هو صادقاً في حق من فهم مسئله من المسائل عن دليلها. لأن مفهوم الشيء و ان كان عاماً في نفسه، إلا أن تقييده بقوله (ع) من قضايانا او قضائنا، يوجب تضييقاً عرفياً لسعة مفهومه عند العرف.

فإن معنى اللغوى من لفظ الشيء، هو القليل الجزئى، إلا أن المتبادر العرفى من هذا الكلام أجنبى عن هذا المعنى، و منصرف الى مقدار معتد به من القضايا، والمفهوم العرفى مقدّم على المفهوم اللغوى هنا.

فالمقصود من لفظ الشيء هو المقدار المعتد به من غير فرق بين كون لفظة (من) في قوله (ع) من قضايانا، بيانية او تبعية، فإن البعض ايضاً يكون المراد منه البعض المعتد به. فلا تعارض بين النصوص المقبولة و المشهوره.

نتيجة البحث:

فتحصل مما ذكرنا أن المجتهد المتجزى لا يكون هو مرجعاً للقضاء بين الناس شرعاً.

المتجزى وامور حسبيّة

تصرف المتجزى فى الأمور الحسبيّة:

وقع البحث هنا فى أنّ المجتهد المتجزى هل يجوز تصديّه فى الأمور الحسبيّة، ام لا. والمقصود من الأمور الحسبيّة، هو الوظائف التى يطلب من الشارع، القيام بها و التصدى لأمرها. تقرّباً الى الله سبحانه وتعالى.

وهى الأمور التى تكون محلاً لإبتلاء الناس و مورداً لحاجاتهم، بحيث لو لم يكن لها من يتصدى بها من قبل الشرع، لوقع الناس فى حرج و ضيق و ضنك. و ذلك مثل القيام لحفظ اموال الغائب او القاصر و ان شئت قلت. الولاية عليها لحفظها و اصلاحها.

وهكذا الولاية على مجهول التولية من الموقوفات، و الولاية على مجهول المالك، او الولاية على المال الذى لا يمكن ارجاعه الى مالكه، او الولاية فى اصلاح ما يلزم اصلاحه. و غير ذلك من الأمور العامة التى يجب القيام فى اصلاحها و التصدى بها لئلا تبطل و لا تتضيع.

دليل الحكم فى الجواز:

وامّا الدليل على وجوب القيام بها، هو بعض النصوص الواردة فى موارد خاصّة، و وجود الإجماع، و الضّرورة من الشرع و العقل.

و المتيقن من هذه الأدلة، هو المجتهد المطلق العارف بالوظائف الدينية جامعة، و هو الذى يصلح عند الشرع للقيام بهذه الأمور، و لا يصلح غيره من جهة عدم وجود اطلاق لفظي في الدليل حتى يتناول غيره. فلم يرد رخصة من ناحية الشرع لقيام غيره بهذه الأمور.

الأصل الاولى الحاكم فى المقام:

و اما الأصل الأولى التشريعى العقلى الحاكم فى المقام، بعدم ثبوت ولاية احد على احد، او عدم نفوذ تصرفات احد فى اموال غيره.
و الخارج من هذا الأصل الكلى المجتهد المطلق حسب الدليل الشرعى و ضرورة عقلية بأنه الأمين القدر المتيقن.
فبقى حال المتجزى تحت عموم الأصل الكلى، فلا يجوز له التصرف منه شرعاً من حيث أنه لا يشمل الدليل فى المقام.

صورة عدم التمكن الى المجتهد المطلق:

نعم اذا فقد المجتهد المطلق الذى يكون فى لسان الدليل التصريح به، يصل النوبة الى عدول المؤمنين عامة.
ففى هذا المقام يمكن القول بتقديم المتجزى العادل عن غيره من افراد عدول المؤمنين لافضلية العالم على الجاهل و لو بالنسبة الى بعض المسائل.

هل الحكم وضعى ام لا:

و هل يكون هذا التقدم هنا من المتجزى و لازم، بحيث لا نفوذ لتصرفات غيره فى الحسيات فيحكم بحرمتها مع وجود المتجزى، ام لا؟ فله وجهان:
من ان العالم هو المتيقن فى صورة الدوران بين التعيين و التخيير. فتصير ولاية العامى الجاهل، مشكوكة، و تبقى تحت أصالة عدم الجواز فى التصرف، فتعين وجوب

تصرف المتجزى.

و من ان احتمال التعيين، لا بد له من منشأ حكيم من جانب الشرع حتى يكون دليلاً عليه، و حينئذ لا تعين في جواز تصرفه. و اما تفضيل العالم على العامي في ما ورد في القرآن و السنة، تفضيل تكريمي، و ليس هو التفضيل الوضعي، و على هذا فلا يكون هو دليلاً على تعين تقديمه على غيره.

التقدم تفضيلي للمتجزى:

نعم كان تقديم المجتهد المتجزى العالم ببعض المسائل اجتهاداً له وجه لا يخفى لطفه، لتفضيله من حيث المرتبة. فلا غبار عليه في النظر.



مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

تبدّل رأى المجتهد

المجتهد و تبدّل رأيه فى الحكم الشرعى:

الكلام فى تبدّل رأى المجتهد عن رأيه السابق فى مسألة، فظهر له رأى جديد، فرجع عن رأيه السابق الى رأيه الجديد فى الفتوى و العمل. كما اذا افتى بحكم حسب رواية موثقة عنده، ثم وجد عنده رواية موثقة معارضة لرأيه السابق فعدل عن فتوى الأول الى الثانى. او كان فى فتوى الأول معتمدا على اماره، ثم بان له عدم حجيتها. او عمل بعموم دليل او اطلاقه فافتى على طبقه، ثم وجد مخصص او مقيد. او اعتمد على اصل فى الحكم، ثم إلتفت على اشكال فى جريانه، فبان خلافه فى النظر، او غير ذلك من الموارد.

البحث هنا من جهات:

الجهة الأولى: انّ البحث فى هذه المسألة متوقف على القول بتحقيق الخطأ فى الإجتهد، على ما قاله الإمامية. و ألا فعلى القول بالتصويب كما قاله علماء اهل السنة، لا ثمرة فى البين.

الجهة الثانية: ان تبدّل رأى المجتهد اذا تحقّق، لا يجوز له العمل برأيه السابق فى اعماله اللاحقة له و لمقلّديه.

الجهة الثالثة: انّ النسبة بين هذه المسألة و مسألة الأجزاء عموم من وجه.

حيث أنّ البحث هنا يعمّ جميع العبادات و العقود و الايقاعات و غيرها من ابواب الفقه، بخلاف مسألة الاجزاء، فإنّه مختصّ بالواجبات من العبادات. كما أنّ البحث في الأجزاء يعمّ الاوامر الإضطرارية و الظاهرية، الواردة في الأحكام و الموضوعات، بخلاف المسئلة المبحوث عنها هنا، فإنّه مختصّ بالأوامر الظاهرية فقط و بما ورد في الأحكام، فلا يعمّ كشف الخلاف في الموضوعات.

السيرة العقلانيّة في المقام:

و سيرة العقلاء هنا قائمة على الجواز، فهم يعملون بآرائهم ما دام لم يظهر فساد نظرهم، فاذا ظهر عندهم ما يخالف عندهم في السابق، يعملون بآرائهم الجديدة، او العمل بالإحتياط ان امكن.



ما هو الحكم في الأعمال السابقة:

الجهة الرابعة: أنّ اعماله السابقة الواقعة مطابقة للاجتهد السابق، ففيه بحث و تفصيل من حيث أنّ لها اثر شرعيّ في زمان كشف الخلاف، كما اذا كان المجتهد قائلاً بعدم اعتبار شيء في الصلاة مثلاً و اتى الصلوة فاقدة له، ثم صار اجتهاده الى اعتباره فيها، و على هذا فهل يجب الإعادة او القضاء بالنسبة الى الصلوة المأتيّة ام لا؟ و من حيث أنّه ليس لها اثر شرعيّ في زمان كشف الخلاف، مثل ما اذا كان قائلاً بحلّة لحم الإرنب و أكله ثم صار قائلاً بحرمة، فلا اثر له في زمان كشف الخلاف.

التحقيق عندنا:

و التحقيق أنّ المجتهد اذا تبدّل رأيه فأمّا ان يكون بصرف احتمال الخدشة في رأيه السابق، و أمّا بواسطة القطع بالخطأ في رأيه السابق، لوجدان دليل على خلاف اجتهاده الأوّل.

و هنا جهتان من البحث:

احتمال الخطاء فى رأى السابق:

الصورة الأولى: صورة احتمال تبدل رأيه لإحتمال الخدشة فى رأيه السابق، فهل يجوز البقاء على اجتهاده الاول ام لابد له من اجتهاد جديد حتى يقطع بالحكم؟
و قد نسب الى شيخنا الأعظم الأنصارى (قده)، انه قال: لابد فى كل مسألة شرعية من استحضار الدليل للمجتهد حتى يعلم الحكم فى الحال. وهذا امر صعب جداً، و تكون السيرة على خلافه.

و على هذا الفرض، اى احتمال تبدل الرأى و الشك فى رأيه السابق. ربّما يقال بجواز الإستصحاب بالنسبة الى الرأى السابق والعمل به.
و الحقّ عندنا، عدم جريان الإستصحاب، بل لابد من فحص جديد كما قاله الشيخ الأعظم.

و السرّ فى ذلك انّ جريان الإستصحاب لابد له من اثر شرعى حتى يصحّ التعبد به، و ترثب جواز عمل المجتهد على ما فهمه أولاً، يكون من الآثار العقلية، فلا يصحّ التعبد بما حكم به العقل، بعد جواز العمل بالرأى، فلا يجوز الإستصحاب فى بقاء حكم العقل بعد ما جوزه العقل بالعمل فيما سبق.

استصحاب الحكم السابق:

و اما استصحاب الحكم السابق مثل استصحاب الوجوب او الحرمة، فهو ايضاً غير جار على فرض كون وجود الرأى له جهة تقييدية فى جواز العمل به. اى يكون جواز العمل فى الحكم الفلانى مثلاً مقيداً بوجود الرأى فعلاً، بحيث اذا لم يكن الرأى محرراً، لا يكون الحكم المقيد بالرأى محرراً عند عدم احراز جزئه الآخر، فلا يجوز الإستصحاب فى هذه الصورة ايضاً.

و اما استصحاب الحكم اذا لم يكن له جهة تقييدية لرأى المجتهد فعلاً، فيمكن القول

بجريان الإستصحاب و ان لم يحرز الرأى فعلاً، فإنّ علة نفوذ الحكم كونه عن رأى المجتهد و ان لم يحرز فعلاً.

و الحاصل أنّه حيث نحتمل انّ الواقع منجزاً من قبل رأى المجتهد، فيكون المورد من الشبهات المصدّاقة فيجرى الإستصحاب بسهولة، لقوله (ع) لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيّين آخر، و هذا مورد.

و أمّا على فرض التعارض بين رأى المجتهدين فلا بدّ من القول بالتسايط. اذا كان كالأمانة طريقاً الى الواقع. و ان كانوا لا يقولون به، فإنهم قائلون بالتخيير بين العمل باحدهما. وكيف كان فالحكم بعدم وجوب الإجتهد الجديد بعد احتمال الخطأ في الإجتهد الأوّل مشكل جداً بل لزومه لا يخلو من قوّة. ألا أنّ سيرة الفقهاء على خلافه.

و ما نسب الى الشيخ الأعظم من وجوب تجديد الإستنباط، فهو من باب الإحتياط. هذا بالنسبة الى صورة احتمال تبدل رأى المجتهد. و أمّا اذا كان الخطأ و التبدل يقيناً، بمعنى ظهور الخطأ بالنسبة الى الإجتهد السابق يقينى وجدانى و قد حصل للمجتهد القطع بذلك.

فلا خلاف هنا فى وجوب إعادة العمل السابق بمقتضى القاعدة الأولية، اذ الإشتغال اليقيني موجب للبرائة يقيناً، و ما دام لم يؤت المأمور به على وجهه، لا يجرى و يخرج عن عهدة التكليف. و على فرض الشك فى الاجزاء، فاستصحاب بقاء التكليف جار بلا كلام، و قاعدة الإشتغال حاکمة على استصحاب الخروج عن عهدة التكليف.

اليقين بالخطأ فى الرأى السابق:

الصورة الثانية: صورة العلم اليقيني للمجتهد بالخلاف بالنسبة الى الرأى السابق، مثل ما اذا كشف له الخلاف بواسطة وجدان امانة على خلاف نظره السابق و ما وجده أولاً من الإمارة.

و هو اما ان يكون بتبدل الظهور من الإمارة مثل تبدل رأى من لا يرى البشر من العواصم، ثم وجده من العواصم بواسطة ملاحظة دليل وجده كقوله (ع): ماء البشر واسع لا يفسده شيء لأن له المادة. و استظهاره كذلك بعد ما استظهر خلاف ذلك فيما سبق من دليل.

او وجد المجتهد دليلاً خائفاً بعد دليل العام، او وجد دليلاً معارضاً أقوى من دليل الأول، او غير ذلك مما يوجب القطع على خلاف الأول. فلا شك في وجوب الإعادة و القضاء هنا، و عدم الاجزاء بالنسبة الى الأعمال السابقة قطعاً.

صورة انقلاب الظهور:

و كذا في صورة انقلاب الظهور من السابق الى الجديد، فالمتبع عند العقلاء هو الظهور الفعلي للكلام، و عدم حجية ما سقط عنده عن ظهوره. فعليه تكون الذمة مشغولة بما هو الواقع فعلاً فيجب تجديد العمل بما يوافق الظهور الفعلي.

و هكذا الحال في الجمع بين العام و الخاص، و المطلق و المقيد، و تقديم ما هو الأقوى عند التعارض.

فإن ذلك كله يكون هو المتفاهم العرفي من الأدلة، فالعمل على غير هذا الوجه، غير صحيح لا يجزى لعدم مطابقة المأثى به مع المأمور به، فإشغال الذمة بالتكليف باق بعد كشف الخلاف.

الإشكال و جوابه:

فان قلت: ان الإمارة التي قد عمل على طبقها فيما سبق، كانت حجة شرعية عليه في ظرفها، فلا تخلوا من وجود مصلحة سلوكية للإمارة، و هو مصلحة التسهيل و على هذا الفرض فالمصلحة الموجودة السلوكية تتكافؤ مصلحة الواقع بمقتضى مؤدى

الامارة، و قد ظهر الآن خلافه.

قلت: المصلحة السلوكية. في الامارة مودة ما دام لا تسقط الامارة عن الحجية، و مع سقوطها عن الحجية، فلا امارة في البين، فمن اين تثبت المكافئة مع الواقع.

كشف الخلاف فيما اذا كان الدليل هو الأصل:

الصورة الثالثة: فيما لو كشف الخلاف في الحكم السابق الموافق للأصل المحرز مثل الإستصحاب او غيره كالبرائة، بواسطة وجدان امانة مخالفة للسابق. و الحق هنا وجوب القضاء او الإعادة ايضاً. لأن دليلية الأصل وظيفية قرّرت للشاك، و بعد ما ثبت ما يخالفه بالدليل، فلا اثر للأول، فيجب تجديد العمل، و لا ينافي وجوب الإتيان ثانياً بعد ما ثبت ان التكليف مشتركاً بين العالم و الجاهل، و عدم إتيان المأمور به، يوجب تجديد العمل. هذا تمام الكلام على ما تقتضيه القاعدة الأولية في كشف الخلاف في الإجتهد السابق و تبدل رأي المجتهد، فيجب عليه الإعادة او القضاء.

مقتضى القاعدة الثانوية في المقام:

و اما بحسب القاعدة الثانوية في المقام، و جريانها في بعض الموارد. مثل حديث لا تعاد الصلوة فنقول:

جريان حديث لا تعاد:

اعلم ان لبعض الأحكام مثل الصلوة يكون له قاعدة ثانوية من عدم وجوب الإعادة لما ورد من قوله (ع): لا تعاد الصلوة الا من خمسة^(١). فالخمس المستثنى مما لاخلاف فيه من وجوب الإعادة فيه. و اما غيره فيكون مشمولاً للحديث من عدم وجوب الإعادة، بعد ظهور الخلاف.

فالحديث يشمل الجاهل بالموضوع، و الناسى للحكم و الموضوع، و الجاهل البسيط بالحكم اذا كان جهله عن سند كما فى المقام فانّ الإتيان بالصلوة مع احراز الاجزاء تعبدًا بالطرق المعتمدة فى الشرع، يلزم منه عدم وجوب الإعادة ان كان المكلف جاهلاً بالنسبة الى بعض الاجزاء او الشرائط.

و قد ادعى على عدم وجوب الإعادة و القضاء فى العبادات لوجود الإجماع عليه. فحينئذ يكون العمل على ما هو الواقع فى الخارج مجزياً عن التكليف. و فيه: ان الإجماع فثبوته محل تأمل، اذ لم يكن فى هذا البحث فى كتب القدماء اثر اصلاً، فانها من المسائل المستحدثة التى لم تكن مبحوثاً عنها عندهم، فاين الإجماع فى البين؟

ولو سلّمنا، اصل ثبوت الإجماع، قلنا بان تعبدية غير ثابتة، اذ من المحتمل اعتماد المجمعين على دليل فى المقام، كاستلزام العسر و الحرج مثلاً، فلا حجية لهذا الإجماع المستند، فدليل الإجماع لا يفيد.

لزوم العسر و الحرج:

و قد يستدل على عدم لزوم الإعادة و القضاء، بلزوم العسر و الحرج المنتفيين فى الشريعة المقدسة، بإعادة المجتهد عمل نفسه حرج عليه و كذا على مقلّديه. لكن فيه، أنّه و ان كانا منتفيين فى الشريعة إلا انّ الحرج يقدر بقدره. فالمنفى ما اذا لزم من ترتب آثار الفساد على العمل، العسر و الحرج، و اما فى الصورة التى لم يلزم من الحكم بالفساد، ذلك فلا يجريان، و يحكم بالفساد و لزوم تجديد العمل. مثلاً اذا كان مفاد الأمانة السابقة و غيرها من الدليل، جزئية شىء او شرطية ذلك فى العمل، و كان مفاد دليل الجديد الذى وجدته المجتهد فى الحال، عدم ذلك الجزئية او الشرطية، فوجدان دليل الجديد لا يوجب شيئاً حتى يلزم العسر و الحرج.

مثل ما اذا كان رأى المجتهد من الدليل السابق لزوم العقد بالعربية فعمل به، ثم وجد بحسب الرأى الجديد، كفاية العقد بالفارسية، فانّ هذا النحو من الكشف لا يوجب

العسر والخرج ولا يفسد العمل.

وكذا كان رأيه وجوب الإحتياط فعمل به، ثم رأى الى عدم وجوب ذلك الإحتياط، فليس عليه شيء فلا مجرى لقاعدة الخرج والعسر كليةً، هذا أولاً.

و أما ثانياً فإن الخرج الشخصى ربما يكون بالنسبة الى ذلك الشخص دون غيره، فيدور مدار مورده، فلا يجوز الحكم الكلى على عدم وجوب الإعادة والقضاء لكل أحد من المكلفين.

فيكون الحكم شخصياً لا نوعياً.

نعم فى بعض الموارد يكون الخرج النوعى هو الملاك لرفع الحكم فى نظر الشارع، فيدور مداره.

ولا يخفى عليك: أن تبدل رأى المجتهد فى مثل الصلوة فى الوقت نادر جداً، فينفى حكم الإعادة، فلا يلزم خرج أصلاً.

و أما القضاء فيمكن أن يتصور، لأن مقتضى الدليل ذال عليه و يلزم القول بالقضاء، لقوله (ع): فاقضه كما هو، او قوله (ع): اقض ما فات كما فات. فإن مقتضى هذا الكلام هو وجوب القضاء، فيلزم الخرج.

لكن يمكن إدعاء عدم شمول الدليل لمثل هذا المورد ولزوم القضاء، لأنه لا يصدق الفوت حينئذ اذا ادّعى المكلف وظيفته على رأيه حسب الدليل الشرعى، فلا معنى للفوت، فلا يجب القضاء.

حديث الرفع هنا:

ويمكن ترتيب آثار الصحة للعمل على هو واقع فاسداً بحسب الاجتهاد الفعلى ايضاً، بقوله عليه السلام رفع عن امتى تسعة. الى ان قال (ص) وما لا يعلمون.

فإن ما لا يعلم اعتباره واشتراطه و قد عمل على حسب علمه شرعاً، فهو مرفوع عليه، والمراد هو الرفع الواقعى بالنسبة الى الأعمال السابقة، و أما اللاحقة المتجددة، فلا رفع لخروجه عن عنوان ما لا يعلم.

فائدة دقيقة:

ان النسبة بين حديث الرفع و حديث لا تعاد من قبيل العام و الخاص، فان حديث الرفع عام يشمل جميع الموارد حتى صورة الجهل بالحكم، و اما حديث لا تعاد خاص يختصه، و حاكم عليه.

فيلزم الإعادة ان كانت الصلوة فاقدة للجزء الركنى حسب دليل الرفع، فيفيده اطلاق حديث الرفع بقوله لا تعاد و الخاص الحاكم بالنسبة الى الدليل العام.

ثم: «ان قوله (ع) لا تعاد الصلوة...» شامل للقضاء كما هو الظاهر، فان المقصود الظاهر من الإعادة هو استيناف العمل، لا الإعادة الاصطلاحية فيعم القضاء ايضاً، فلا يجب الإعادة في الوقت و القضاء في خارجه لمقتضى حديث لا تعاد.

وإن ابيت ألا على ذلك و ان استيناف العمل مختص بالوقت فقط، فيمكن القول بأن وجوب القضاء قد ترتب على فوت العمل، و لا فوت هنا، لانه غير ثابت، لأن المكلف قد عمل على طبق وظيفته حسب مقتضى دليله الشرعى زمن الإتيان، و الفوت هو عبارة عن عدم صدور الفعل بمقتضى الدليل، و المقام غير ذلك، لصدور الفعل عن المكلف بمقتضى وظيفته حسب الدليل، فلا فوت حينئذ.

التفصيلات الأخر في المقام:

و هنا تفصيلات أخر لا بأس بذكره.

المشهور بين الأصحاب:

منها: ما هو المشهور بين الأصحاب من الفرق بين كون السند فى الاجتهاد السابق الأمانة على الموضوعية، فيجزى العمل السابق، فلا إعادة و لا قضاء. او كون السند الأمانة على الطريقية، فيجبر القضاء و الإعادة.

و هذا من جهة زعم ان المصلحة فى الامارة على الموضوعية تتكافؤ مصلحة الواقع،

وأما على الطريقيّة، فلا مصلحة إلا في الواقع، وحيث لم تصب الأمانة مع الواقع، فلا يجزى.

ولكنه فيه ما مرّ من عدم احراز التكافؤ في المصلحة أولاً، و على فرض الشك في ذلك، فالأصل هو بقاء التكليف و الاشتغال به.

قول المحقق الخراساني:

منها: ما عن المحقق الخراساني (قده): من أنّ السند للإجتهد السابق ان كان هي الأمانة، فحيث ظهر خلافها فلا يجزى العمل على طبقها، و أما ان كان السند هو الأصل مثل الإستصحاب او البرائة، فيجزى العمل السابق و لا اعادة.

ولذا يقول بعدم وجوب اعادة الصلوة التي ورد فيها، تمسكاً بقاعدة الطهارة او استصحابها بعد ظهور الخطاء، خلافاً للقوم. و السرّ في كلامه، هو أنّ الإستصحاب عنده يكون معناه جعل الحكم المماثل للواقع في ظرفه، فكأنّ فرداً من الطهارة مجعول في ظرف استصحابها، وهذا في صورة عدم كشف الخلاف في ظرفها، و الآ فالمتبع وضع الحال.

فكما أنّ امر الحكم باليتيم ينتهى بواسطة رفع العذر كذلك ينتهى امر هذه الطهارة بوجودان ما يخالفها.

و أما قاعدة البرائة فهي وظيفة قدّرت للشاك، و الوظيفة ينتهى امرها بواسطة وجدان دليل الحاكم عليها.

و أما البرائة العقلية فليس حكمها كذلك من جهة عدم كون العقل شرعاً، و ما حكم به من جهة قبح العقاب بلا بيان، و قد ظهر خلافه بالبيان من الشرع. هذا تمام كلامه قده مع تلخيص منها.

و يرد عليه أولاً ان المبني في الإستصحاب باطل، لأن جعل المماثل لا معنى له، بل الحق هو تنزيل الشك في منزلة اليقين، فالشاك في الواقع يكون كالمتيقن بحكم الإستصحاب، و يكون المدار على الواقع.

وهكذا البرائة، فليس معناها جعل حكم فى مقابل الواقع، بل هو حكم الشاك، فإن وافقت الواقع فهو، و إلا فلا بد من إتيان الواقع قضاءً او اعادةً.

تفصيل صاحب الفصول:

منها: تفصيل صاحب الفصول (قدّه)، بين الموضوعات و الأحكام، بقوله، بالاجزاء فى الاول دون الثانى.

بتقريب أنّ الموضوع الواحد لا يتحمّل حكمين فى اجتهادين، فمن رأى حرمة العصير العنبى و نجاسته اذا غلى بالنار، ثم تبدّل رأيه الى ان مطلق الغليان بالنار او بالهواء او بالشمس موجب لذلك، يجب عليه العمل على طبق الرأى الثانى. و من بنى رأيه على طهارة العرق من الجنب بالحرام، ثم تبدّل رأيه فرأى نجاسته يجب عليه البناء على الرأى الثانى فى العمل. هذا و امثاله من الموضوعات و قد تبدّل رأيه فى حكمها فالوظيفة، العمل طبق الرأى الثانى. و اما فى الأحكام، فيمكن تعدّد الحكم بلحاظ حالتين. ولكن يرد عليه، بأن الحقيقة واحدة فى البين يلزم الوصول اليها، فاذا اشتبه الطريق الموصل، فلا بد من القول بعدم الأجزاء.

تذكرة مفيدة:

أنّه لا فرق بين المجتهد و المقلّد من جهة الحكم بالإعادة او القضاء، و عدمه اذا تبدّل رأى المجتهد.

و السرّ واضح، لأنّ المجتهد كما ظهر له عدم صحّة فتواه لنفسه، فيكون كذلك لمقلّديه ايضاً. لأنّه يظهر للمقلّد ايضاً عدم السند لعلمه السابق و عدم مطابقته للواقع. نعم التفصيل الذى ابدعه المحقّق الخراسانى (قدّه)، من ان السند فى الحكم ان كان هو الأصل من الاصول الشرعية فلا تجب الإعادة و القضاء، و ان كان هو الامارة من الامارات، فتجب.

فيأتي هذا التفصيل بالنسبة الى المقلد ايضاً على فرض صحته، لان وظيفته لم تتغير، اذا كان سنده الأصل، او الامارة.

فلا وجه لما قيل هنا، من ان رأى المجتهد، امانة لمقلديه دائماً. لانّ الرأى طريق الى ما أدت اليه الامارة و الى ما أدى اليه الأصل الذى هو وظيفة للشاك و دليل عنده و لمقلديه.

نتيجة البحث:

و نتيجة البحث فى تبدل رأى المجتهد فى اجتهااده و استنباطه، يرجع الى امرين. الأول فى اعماله اللاحقة، فيحكم العقل و كذلك الشرع بلزوم الإتيان على اجتهااده الثانى و استنباطه حالاً، فلا يجوز العمل على طبق الرأى السابق. لوجود الحجّة على فساد رأيه السابق.

الثانى و هو الأعمال السابقة الواقعة على الرأى السابق و اجتهااده. و هذا القسم، فان لم يكن لها اثر فى زمان كشف الخلاف، فلا معنى لتجديد العمل، و لا نتيجة للبحث عنها كما فى مثال لحم الأرب على التفصيل الذى ذكرناه. و ان كان لفساد عمله السابق، اثر فى زمان كشف الخلاف و الخطاء فى الحكم، فهذا المورد يتصوّر وجهين.

أما صورة احتمال تبدل الرأى و الخطاء فى السابق، و اما صورة يقين الخطاء. فعلى الأول يلزم الإجتهااد جديداً حتّى يظهر الحال، و القول بعدم وجوب الإجتهااد السابق و البقاء على ما كان، مشكل جداً، و ان كان السيرة على خلافه، و كلام الشيخ الأعظم هنا من باب الإحتياط على ما مضى ذكره.

و اما على الثانى، و انكشاف الخطاء يقيناً. فعلى هذه الصورة، فان كان ظهور الخلاف بالعلم الوجدانى و حصول القطع، فلا شبهة فى وجوب الإعادة و القضاء بحسب القاعدة الأولية، لانّ المأمور به لم يؤت على وجهه فلا يجزى.

فاستصحاب التكليف جار بلا كلام، و قاعدة الاشتغال حاکمة بإتيان العمل ثانياً على

الإجتهد الثانى، من غير فرق بين كون المستصحب هو الحكم الفعلى او الحكم الإنشائى.

و اما ان كان ظهور الخلاف بواسطة وجدان امارة جديدة على خلاف ما وجدته سابقاً فى الأول. او من باب انقلاب الظهور من الاول الى الثانى، من جهة وجدان المخصّص او المقيّد، فهو من باب تبدل الظهور فى رأى المجتهد، او بواسطة كشف خلاف الحكم الذى وافق للاصل المحرز مثل الإستصحاب.

فالحكم فى جميع هذه الصور، هو وجوب تجديد العمل، لعدم مطابقة المأتى به مع المأمور به. فلاشتغال بالتكليف باق على ما كان بعد كشف الخلاف. هذا بحسب القاعدة الأولى.

و اما بحسب القاعدة الثانوية، يكون فى بعض الأحكام مثل الصلوة، دليل خاص على عدم الإعادة و القضاء، لقوله (ع) لا تعاد الصلوة الا من خمس، فبالخمس المستثنى، ممّا لا خلاف فيه، و غيره مشمولاً للحديث

و قد يكون الحكم عدم تجديد العمل، لا ما اتى به حسب الدليل الشرعى فيجزى فان الشروع فى الصلوة مع احراز الاجزاء و الشرائط تعبدأ بالطرق المعتبرة عند المجتهد، لازمه هو الاجزاء و عدم وجوب الإعادة و القضاء، فلا اشكال فى شمول الحديث جامعاً من حيث إتيان المكلف على رأى الشرعى فيجزى، و لا حكم فى البين ثانياً بالنسبة الى الاعمال السابقة.

و قد يستدل بالإجماع على الاجزاء وكذا لزوم العسر و الحرج المنفيين فى الشريعة، بالنسبة الى الاعمال السابقة، فيجزى السابق.

نسيان المجتهد

لو نسي المجتهد أدلة الأحكام:

الكلام هنا في نسيان المجتهد أدلة الأحكام الشرعية و اضمحلال رأيه في مباني الفقه. فهل يجب عليه الاعلام ام لا؟
و تفصيل الكلام في جواز بقاء تقليد مقلّديه على رأيه السابق، ام لا يجوز، له مقام آخر في باب مباحث التقليد.

ولكن الكلام هنا في أنّه اذا عرض عليه النسيان و نسي الأحكام و اضمحل رأيه في المباني، فيما حفظه، فهل يجب عليه الإعلام او لا يجب، فحينئذ يكون عمل مقلّديه على رأيه السابق من اجتهاده، و يكفي ذلك ما لم يظهر له الخلاف.

فربّما يقال بأنّ هذه المسئلة مثل مسئلة البقاء على تقليد الميّت، فكما أنّه جاز فكذاك هنا ايضاً، لأنّ فوت المجتهد يكون مثل اضمحلال رأيه. ولكن يرد على هذا الاستدلال، أنّ البقاء على فرض جوازه، يكون من باب أنّ الاجتهاد و الرأي قائمان بنفس المجتهد، و هي لا تفتى بفناء البدن بل باقية و الموت انتقال من نشأة الى نشأة، فالرأى في اجتهاده باق كذلك.

و اما اضمحلال الرأي، فليس كذلك لانه ذهاب عن النفس، فإنّ المجتهد الحيّ الناسى عمّا حفظه من أدلة الأحكام، فهو اسوء حالاً عن الميّت من هذه الجهة.
و لذلك قد نسب الى بعض الأعلام من المجتهدين العظام (رحمهم الله تعالى)، أنّه

قد ارجع مقلديه الى غيره، لعروض النسيان له في اواخر عمره الشريف.

التحقيق في المقام:

و التحقيق في المقام هو ان وجوب الإعلام و عدمه يدور مدار كون المسئلة من باب شبهات الموضوعية او من باب شبهات الحكمية. فعلى الأول لا يجب الإعلام كما لا يجب الفحص فيها، و اما على الثاني يجب كما يجب الفحص.

و اما وجه الحكم في شبهات الموضوعية، هو ان المقلد اذا كان مقلداً لمجتهد يرى جواز استصحاب بقاء الرأي لمقلديه اذا شك في بقاءه، و على هذا الفرض يكون المقام من باب ان المقلد شك في بقاء رأي مجتهد ام لا، فيستصحب ذلك. و حيث ان الاستصحاب حجة في حقه، و يكون عمله مطابقاً له، لا يكون باطلاً. و على هذا الفرض لا يجب على المجتهد اعلامه. مثل ما كان مستصحب الطهارة، اذا كان هو مشغولاً بالصلوة، مع علمنا بنجاسة ثوبه، او عدم صحة وضوئه، لا يجب علينا اعلامه، لان عمله حينئذ صحيح عنده، و كونه عندنا غير صحيح لا يضره في التكليف.

و المقام من هذا القبيل فلا يجب على المجتهد إعلام نسيانه بالأحكام و ادلتها لمقلديه.

و اما وجه الحكم في الشبهة الحكمية. فهو ان المقلد اذا كان رأي مجتهد عدم جواز استصحاب الرأي من جهة شبهة، مثلاً، كونه من الأصل المثبت، فلا يجوز له اجراء الاستصحاب، فيكون المقلد جاهلاً بالحكم فيجب على مجتده إعلامه، لأنه حينئذ راجحة له شرعاً بنظر المجتهد، و حيث ان استصحاب بقاء الرأي لا يجرى عندنا لما مرّ بيانه، فيجب على المجتهد الاعلام نسيانه بالأحكام.

كما ان يجب عليه، الإعلام لمقلديه فيما اذا تبدل رأيه بالنسبة الى حكم، و اضمحل رأيه السابق، لكشف الخطاء عنده على التفصيل الماضي ذكره.

هذا خلاصة الكلام بالنسبة الى نسيان المجتهد و تفصيل البحث يقتضى مقام آخر
فى مباحث التقليد انشاء الله تعالى.



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

التخطة والتصويب

المجتهد قد لا يصيب الى الواقع في الاستنباط:
الكلام هنا في ان الفقيه في اجتهاده و استنباطه من الأدلة قد لا يصيب الى الواقع و هو منخطئ عنه فللمصيب اجران و للمخطئ اجر واحد و هذا بحث كلامي قد ورد في علم الأصول استطراداً، على التفصيل الذي بين يديك.
إعلم ان الاجتهاد اما ان يكون في الأحكام العقلية و اما ان يكون في الأحكام الشرعية. و رأى المجتهد في العقليات ربما لا يكون مصيباً الى الواقع، فهو خطأ. و اما في الشرعيات، فقد نسب الى العامة، القول بالتصويب فيها، خلافاً للخاصة الإمامية، فأنهم قائلون بالتخطة، لان الرأي فيها عندهم ربما لا يوافق الواقع، فهو خطأ ايضاً.

التحقيق في المقام:

و تحقيق البحث يستدعي التنقيح في المقام، و هو انه: قد اتفقت كلمة العقلاء على عدم اصابة حكمين عقليين على موضوع واحد، فلا يصدقان معاً، و يستحيل مطابقتهما للواقع، و ذلك هو التناقض المحال بالبدية.
و لا فرق في ذلك بين الحكمين تعلقاً بالشرعية او كونهما غير متعلقين بها.

فاذا كان الحكم شرعياً فرعياً، سواء كان تكليفاً او وضعياً، فلا خلاف بين علماء الإسلام في تخطئة ما يخالف الحكم الواقعي، ان كان للحكم دليل قطعي من الكتاب او السنة. و ان لم يكن له دليل قطعي، بان كانت معرفته موقوفة على الفحص و الإجتهد.

الحكمين المتخالفين في موضوع واحد:

و أطبقت الإمامية على عدم اصابة حكمين متخالفين معاً على موضوع واحد، و قد وافقهم في ذلك جمع من علماء اهل السنة، و سميت هذه الطائفة بالمخطئة. و صرحوا في ذلك بأنّ للمصيب اجران، و للمخطي اجر واحد، لما تحمّله من المشقة و الكد في سبيل استخراج الحكم و الإجتهد في طريق تحصيل الواقع. و خالفهم في ذلك جماعة اخرى من علماء اهل السنة، و قالوا: باصابة كل واحد من المجتهدين في اجتهادهما الى الواقع، سواء كانوا متفقين في الاستنباط ام مختلفين، و سميت هذه الطائفة بالمصوبة.

مركزية البحث هنا:

و مرجع البحث بين هذين، الى انه هل لله تعالى، في كل واقعة ليس لها دليل قطعي، حكم معين مخصوص في الواقع يجب على المجتهد ان يطلبه و يبذل جده في تحصيله بحيث إن وصل اليه اجتهاده، فقد اصاب الى الواقع، و ان لم يصل فقد اخطأ ام لا يكون كذلك، بمعنى انه ليس لله تعالى في الظنيات حكم معين مخصوص في الواقع حتى يجب الوصول اليه، بل الحكم الالهي فيها تابع و متوقف على آراء المجتهدين، فما ادت اليه انظارهم، و انتهت اليه اجتهادهم فهو حكم الله تعالى بالنسبة الى ذلك المجتهد في حقه و في حق مقلديه.

فلا يتصور فيه خطأ اصلاً في هذه الصورة، فكل مجتهد مصيب في رأيه الى حكم الله الواقعي في حقه بحسب اجتهاده و استنباطه.

فيلزم من ذلك انه اذا لم يكن للحكم وجود بحسب الواقع، فما معنى للاجتهاد فيه. اذا قد عرفه ابن حاجب و غيره من اهل اللغة: بان الاجتهاد هو استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعى. و استفراغ الوسع عبارة عن صرف الجهد و بذل الطاقة فى طلب الحكم، و الطلب موقوف على وجود المطلوب، لاستحالة الطلب من دون وجود المطلوب.

فكيف يطلب المجتهد امرأ يعلم بعدم وجوده، و هل هذا هو جمع بين النقيضين؟ ثم ان تحصيل الظن بمعرفة شيء موقوف على العلم بتحقيق ذلك الشيء، فاذا كان المجتهد يعتقد بعدم تحقق المظنون، فما معنى تحصيل الظن فى معرفته. و بعبارة أخرى، ان الظن بالحكم موقوف على وجود الحكم، لأن الظن بالنسبة الى المظنون، من قبيل العرض بالنسبة الى المعروض، فاذا كان وجود الحكم موقوفاً على وجود تحصيل الظن كما يقول المصوب، فيلزم الدور. اذ الحكم موقوف على تحصيل الظن، و تحصيل الظن موقوف على وجود الحكم، فهذا معنى الدور المعنى، لان توقّف (الف) على (ب) و توقّف (ب) على (الف) و هذا على ما صرحوا اصحاب المنطق فى كلماتهم، هو الدور المعنى.

ادلة اصحاب التصويب:

و اصبحت اصحاب التصويب بانه لو كان لله تعالى فى كل واقعة حكم معين معلوم فى الواقع، لكان الحاكم المجتهد بغير سبيله عند الخطأ فى اجتهاده، فاسقاً كافراً لقوله تعالى: وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ^(١). و لقوله تعالى: وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ^(٢).

و التالى باطل للاجماع على عدم كفر المجتهد و عدم فسقه، فالمقدم مثله باطل. و اما اذا تجردت الواقعة عن الحكم فى الواقع لم يصدق عليه انه لو يحكم بما انزل

اللّه، اذ لم ينزل فى الواقعة، ما يغير فتواه ليصدق أنّه لم يحكم به.
و لا يخفى عليك بأنّ هذا الكلام، اى ان يكون المجتهد كافراً و فاسقاً اذا اخطأ فى
استنباطه لحكم له دليل قطعى فى الكتاب و السنة، غير صحيح او كلّ مجتهد مصيباً
فى الواقع و هذا ايضاً بعيد عن فكر السليم و الطبيعة البشرية المستقيمة.
فهذا الإشكال باطل باصله.

و اما حلّ الإشكال، انّ الظاهر من قوله تعالى: وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ....،
ناظرٌ الى صورة العمد عند معرفة الحكم الالهى، لا فى صورة الجهل. فانّ العقل و
النقل متفقان على معذوريّة الجاهل عن الواقع، ان كان جهله عن قصور، و ذلك معقد
للاجتماع. و اتفاق الامة الإسلامية على عدم فسق المجتهد المخطئ اذا بذل جُهدَه
فى سبيل معرفة الحكم فوق فى خطأ الى وصوله.

الاحتجاج بالحديث النبوى (ص):

و احتج اصحاب التصويب ايضاً، بما روى عن النبي ﷺ، أنّه قال (ص): اصحابى
كالنجوم بأيّهم اقتديتم، اهتديتم.

و تقريب الإستدلال به، أنّه لو كان بعض الصحابه مخطئاً لما حصلت الهداية بالاعتداء
به فى كلامه (ص)، فيلزم القول بالتصويب.

و يرد على هذا الإستدلال، بأنّ النصّ ضعيف السند جداً، اذ لم يرو هذا الحديث
أحدٌ من اصحاب الصحاح، و لم يكن صحابى و كذا لم يكن من التابعين من رواه هذا
الحديث، و لم نعثر على سند قوى متصل، هذا اولاً.

و ثانياً، بأنّه يلزم من هذا النصّ، حصول الهداية بالاعتداء بالصحابى الجاهل الذى لم
تحصل له معرفة من الأحكام.

لكنه لقّب بأنّه صحابى بسبب رؤيته للنبي الأعظم (ص) ﷺ، و تضييع لحق
الصحابى الفضلاء.

و الظاهر انّ ما يستفاد من النصّ غير ما فهمه المستدلّ فى هذا الحديث.

لأن تشبيهه ﷺ، لم يقع بين كل فرد من الصحابي و كل واحد منهم بصورة التفكيك. بل التشبيه واقع بين مجموع الصحابة و مجموع النجوم، فيفيد أن الاقتداء بما اتفق عليه الصحابة في الأقوال و الأفعال، فلا يفيد هذا الدليل للمقاتل بالتصويب.

ادلة اصحاب التخطئة:

بقي هنا حجج اصحاب التخطئة، و هم قد ذكروا في كلماتهم (رحمهم الله تعالى)، موارد.

منها: الحديث المستفيض الذي رواه الفريقان من اهل الشيعة و من اهل السنة عن رسول الله ﷺ: **إِنَّ أُمَّةَ مُوسَى افترقت بعده على احدى و سبعين فرقة، فرقة منها ناجية و سبعون في النار. و افترقت أمة عيسى بعده على اثنين و سبعين فرقة، فرقة منها ناجية و احدى و سبعون في النار. و إن أمتي ستفترق بعدى على ثلاث و سبعين فرقة، فرقة منها ناجية، و اثنان و سبعون في النار.** و تقريب الاستدلال بأن النبي (ص) خص النجاة لفرقة واحدة من فرق المسلمين فهي على الصواب، و على طريق الجنة و النجاة في سبيله تعالى، و اما الباقي فهي على الخطأ.

و هذا دليل واضح على أنه لو لم يكن وجود حكم الله في الواقع لكان الكل على الصواب.

منها: ان خطأ المجتهد في اجتهاده مورد اجماع اهل البيت عليهم السلام في كلماتهم و ارشادهم، و هم الذين اذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهيرا، و هم احد الثقلين في النص الصادر عن النبي (ص) متواتراً.

فمن خطأ على غير عمد فليس عليه شيء.

منها: اجماع الصحابة و التابعين على وقوع الخطأ في اجتهاد المجتهد، فقد كان

يخطئ بعضهم بعضاً في الأحكام الدينية^(١).

منها: اجماع علماء الإمامية على وقوع الخطأ في اجتهد المجتهد، ولا تعتمد له على هذا.

هذا جملة مما استدلوا أصحاب التخطئة على امكان الخطأ للمجتهد في طريق الوصول الى الواقع من غير تعتمد عليه، فلا شيء عليه، فللمصيب اجران و للمخطئ اجر واحد.

تلخيص الكلام على مسلك القوم:

و تلخيص الكلام في المقام على رأى الفريقين، أن الأحكام على قسمين عقلية و شرعية، فالعقلية يمكن القول بالتخطئة، لأنها ربما لا يكون المجتهد مصيباً فيها الى الواقع. و اما الشرعية، فقد نسب الى علماء العامة، القول بالتصويب على ما اشرنا اليه، خلافاً للخاصة، فإنهم قائلون بالتخطئة في هذا القسم ايضاً.

لأن رأى المجتهد فيما ربما لا يوافق الواقع فلا يكون كل مجتهد مصيب في كل حكم شرعي صادر منه.

فأنه ان طابق رأيه بالواقع فهو مصيب و ان أخطأ و لم يصب بالواقع فهو المخطئ، إلا أن للمصيب اجران و للمخطئ اجر واحد.

و لعل، مذهب التصويب القائل بعدم وجود الحكم الواقعي في الشريعة واقعة، لا يعلم من استلزام قوله بالنقص في الدين.

و يلزم خلاف نص المحصف الكريم الحاكم باكمال الدين و اتمام النعمة في قوله تعالى: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمْ

١- حكى في كنز العمال عن عبد الله بن مصعب قال: قال عمر بن خطاب: لا تزيدوا في مهر النساء على اربعين اوقية فمن زاد القيت الزيادة في بيت المال، فقالت امرأة، ما ذلك لك، قال و لم، قالت لأن الله تعالى يقول و أتبتم احداهن قنطاراً، فقال عمر، امرئة اصاب و رجل أخطأ.

الإسلام ديناً.

وهذا نص صريح بأن لله تعالى احكام واقعية فى الشريعة و فى هذا اليوم قد اكملت و اتممت.

ثم ان من الطبعى انه يلزم لكل واقعة خاصة فى حد ذاتها انها مقتضية لوجود حكم من الأحكام فيها بحسب الأحوال العارضة لها، فعدم ارشاده تعالى بتلك الأحكام اللازمة، مستلزم لإمساكه، و ذلك محال فى ذاته تعالى شأنه علواً كبيراً. هذا تمام الكلام على مسلك القوم.

عقيدتنا فى المقام، التفصيل:

ولنا كلام هنا يستدعى بيانه. و هو أنه ليس الأمر كما يقولون باطلاقه فى التخطئة و التصويب، بل له تفصيل.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

العقليات على قسمين:

فنبول: ان العقليات على قسمين. قسم له واقع فى العين الخارج، و قسم لا يكون كذلك، بل واقعة فى النفس و مدرك العقل.

فاما القسم الأول، فيمكن القول بالتخطئة لأنه ربما كان نظر المجتهد فيه لا يوافق الواقع الخارجى، فهو فى خطأ فى نظره، و ربما يوافقه فيحكم بأنه مصيب. و اما القسم الثانى و هو ان الواقع هو المدرك فى النفس، مثل الحسن و القبح و العلام و النافر.

فان بعض الأشياء يكون فى طبع شخص قبيحاً و فى طبع شخص آخر حسناً.

فهذا يلائم فى طبع شخص و ينافد فى طبع شخص آخر فيختلف.

فليس فى العين الخارج هنا شىء واحد حتى يقال بان حكم العقل يوافقه فيصيب او يخالفه فيخطئ.

فلا يتصور التخطئة فى هذا القسم من العقليات، فانه نسبي بمقتضى الطبايع فى

الأفراد، فلا يتصور فيه التخطئة.
فحينئذ لا يتم القول بالتخطئة مطلقاً في العقلية فما قاله الأصولي بأنه اتفقت
الكلمة على التخطئة في العقلية فغير وجهه.

الكلام في الشرعيات:

ثم الكلام في الشرعيات أيضاً يكون كذلك، فإن فيها أيضاً تفصيل. من حيث أن
التصويب الذي نسب القول فيه إلى العامة، قد يكون بطلانه بحكم الإجماع، وقد
يسند إلى حكم العقل.

التصويب على ثلاثة معان:



فإن التصويب على ثلاثة معان في التقسيم.

مركزية كميتر علوم رسولي

المعنى الأول للتصويب:

وهو أن يكون المراد أن ما أدى إليه ظن المجتهد هو حكم الله الواقعي.
فيكون حكم الله تعالى تابعاً لأراء المجتهدين.
وهذا على معنيين. الأول أن يكون مرادهم أن لله تعالى ليس له حكم أصلاً.
وهذا المعنى مع قطع النظر عن لزوم الدور، مما لا يعقل من أحد. لأنه لو لم يكن لله
تعالى حكم أصلاً، فلاي جهة يتفحص المجتهد، فهل يكون هذا طالباً للمعدوم. فمن
له أدنى تأمل يفهم ببطلان هذا القول.
و أما الثاني أن يكون المراد هو أن الحكم الواقعي يكون لله تعالى، لكن من
مقتضيات جعله، ظن المجتهد.
وفي المثل أنه يظن المجتهد أن النار مما يوجب اضمحلال المضمرات في ماء العنب،
فيظن أنه لا ينجس بالغليان، فيرى حكم الله تعالى موافقاً لنظره فيحكم بأنه لا
ينجس.

كما يرى ان كشف المرأة وجهها مما هو لازم فى النظام الاجتماعى مثلاً، فيظن أنه جازٍ مثلاً.

كما يرى ان الشارع جعل القطع جزء الموضوع لحكمه، مثل ما اذا بنجاسته شيء فالصلاة فيه باطلة، فحكم الشارع يكون بعد علم المكلف، فعلمه جزء من مقتضيات الحكم الالهى.

وهذا النظر يكون له وجه ألا أنه فى نفسه فاسد للتصويب، ولا يلزم منه الدور المذكور.

لأن الدور فى المقام، تقريبه هو أن حكم الله تابع لرأى المجتهد، ورأيه تابع لحكم الله تعالى فيلزم الدور المصرح.

ووجه رده، أن ظن المجتهد لا يتوقف على حكم الله، بل يدور مدار مقدماته التى يوجب الظن من صقع نفسه، فلا يلزم الدور من هذا النحو من التصويب، لكن لا دليل على حجية هذا الظن، فإن الظن لا يغنى عن الحق شيئاً، ألا المظنون الخاصة التى قام الدليل على حجيّتها، كالظن الحاصل من الامارات.

المعنى الثانى للتصويب:

هو ان يكون المراد منه، الالتزام بانشاء الأحكام فى الواقع بعدد آراء المجتهدين، فيكون المعنى ان ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فى الظاهر، فهو حكم الله فى الواقع. بمعنى ايجاد مصلحة لحكم الشارع على طبق المظنون حين حصول ظن المجتهد، فيكون بنحو القضية الحينية، ومن توارد الحكمين على موضوع واحد، الواقعى و الظاهرى.

وهذا المعنى، لا يلزم منه الدور المذكور اصلاً. اذ الواقع لا يتوقف على هذا الحكم الظاهرى، ولا يتوقف هذا الظاهرى على الحكم الواقعى.

و اما اشكال الفحص عن المعدوم، فهو ايضاً غير وارد هنا، لأن التفحص يكون عن مقتضيات الحكم الظاهرى الذى يلزم منه حكم الشرع فى الواقع.

لكن الإشكال الباقي في المقام: أنه خلاف الإجماع، لعدم الدليل على أن الحكم الواقعي في مقام حكم المجتهد هو ما حكم به، فإن الظن بالحكم ببعض الملاكات، له يلزم منه وجود حكم الله في الواقع فيه.

المعنى الثالث للتصويب:

وهو ما ذكره المحقق الخراساني في الكفاية و تبعه جمع من التلامذة. وهو أنه (قدّه)، يكون مبناه في جعل الأحكام، وجود المراتب له، مرتبة المصلحة، و مرتبة الانشاء، و مرتبة الفعلية، و مرتبة التنجز.

و على هذا القول، يكون الحكم الذي يشترك فيه العالم و الجاهل، هو الانشائي. و أما في مقام الفعلية، فليس الحكم إلا ما أدى إليه رأى المجتهد. ففي هذا المقام يلزم التصويب.

و أما في مقام الإنشاء، ربّما يحصل الخطأ للمجتهد و لا يطابق رأيه مع الواقع. و هذا المعنى ممّا لا محذور فيه، بل على فرض حجّة الامارات من باب السببية و الموضوعية لا بدّ من الإلتزام به. فهذا في الواقع يكون القول بالفصل، و هو التخطئة من جهة و التصويب من جهة. بمعنى التخطئة في الإنشاء، و التصويب في الفعلية. هذا حاصل كلامه رفع مقامه.

ولكن يرد عليه أن المبنى في جعل الأحكام فاسد.

بل للحكم مرتبة واحدة، و هي المرتبة الفعلية كما حرّرناه في محلّه.

و أما على القول بأنّ الامارات تكون من باب الطريقة، فإن اصابنا الى الواقع فهو المطلوب، و ان اخطأ، فالمكلّف معذور فيه، لسلوكه ما جعله الشارع طريقاً الى الواقع فلم يصل اليه، فلا شيء عليه.

ثمّ على فرض تسليم جميع ما ذكر، لا يكون لازم هذا القول، التصويب. لعدم كون حكم الله تابعا لرأى المجتهد، دالّا يلزم ان لا يحتاج العمل الى الإعادة بعد ظهور الخلاف في الامارات على فرض مسلك الحجّة في الامارات من باب الطريقة.

و اما على مسلك حجية الامارات من باب الموضوعية الذى قد مضى بحته، فلا بد من ملاحظة، انحاء الموضوعية فى الامارات يلاحظ مع المقام.

فان الموضوعية على انحاء ثلاثة.

الأول: ما عليه الا شاعرة من انه لا مصلحة للواقع اصلاً، ولكن عند قيام الامارة تحصل مصلحة فى مؤداها، فيجب العمل بها، وهذا هو التصويب المحال.

الثانى: هو ان يكون للواقع مصلحة ايضاً فى مقابل مؤدى الامارة، ولكن تكون مصلحة العمل بسبب العمل بالامارة غالبية. وهذا لا يلزم منه محذور الدور كما فى القسم الاول لعدم كون الواقع دائر مدار قيام هذه الامارة.

الثالث: ان يكون المصلحة فى التمسك بالامارة بدون حصول مصلحة فى مؤداها اصلاً، ففى تصديق قول العادل مصلحة لا فى مؤدى قوله. وهذا القسم لا محذور فيه، لا عقلاً ولا نقلاً على ما عرفت فى جريان البحث.

مركز تحقيقات كلية أصول الدين - قم

نتيجة البحث فى المقام:

و الحاصل ان نتيجة البحث فى المقام عندنا هو ان المجتهد فى اجتهاده للحكم الشرعى الفرعى سواء كان تكليفاً او وضعياً، ان اصاب الى الواقع فهو مجتهد مصيب، و اما اذا اخطأ و لم يصب، فهو معذور، لانه بذل جُهداً فى الوصول الى حكم الله الواقعى من الأدلة التى بايدينا، و اتفق الخطأ، فان للمصيب اجران و للمخطئ اجر واحد.

و لا اشكال عليه بان اجتهاده على خلاف حكم الله الواقعى، فيلزم فسقه على ما قالوا لقوله تعالى: وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ الْخ.

لانه غير عامد فى رأيه و اختياره، و العقل و النقل متفقان على معذورية مثله، غاية الكلام انه بذل سعيه و اجتهد الى المطلوب و لم يصب اليه و اخطأ فلا اثم عليه.

و اما فى الأحكام العقلية، فان كان له منطبق فى العين الخارجى، فيحتمل القول بالتخطئة و عدم وصول المجتهد الى المنطبق عليه فى الخارج.

و اما اذا لم يكن فى العين الخارج منطبق، بل هو من القسم الذى يكون دركه فى سقع النفس من الأمور و الاشياء الملائمة للطبع او غير الملائم.

فمن حيث ان الطبايع مختلفة فى هذا القسم فطبع يلائم شيئاً، و الآخر منافٍ عنه، فلا يجوز الحكم بالخطأ فى هذا القسم، بل كل مصيب على رأيه و عقله على التفصيل الماضى ذكره. هذا عند الإمامية القائلون بالخطئة.

و اما عند العامة القائلون بالتصويب، و ان كل مجتهد مصيب، فعليهم الاشكالات العديدة الواردة على ما بينها فى التحقيق.



مركز تحقيقات كمبيوتر علوم اسلامی

شؤون الفقيه

الفقيه الجامع الشرائط و شؤونه:

يجب لنا ان نبين هنا اجمالاً ما يجوز للفقيه الجامع للشرائط، التصرف فيه على رأيه و الإفتاء به من شؤونه. و قد كان فى الروايات الواردة تصريحات فى ذلك من شؤونه العامة و شؤونه الخاصة. مما يصرّح به من ولايته العامة و مرجعيته فى الامة الإسلامية على الضوء الدين الاسلامى الخالد.

و ينبغى لنا ان نشير اولاً بهذه المسؤولية العظيمة و شانيتها ثم الإشارة الى ساير شؤونه فى العناوين الخاصة. و على هذا البيان يعزّز لنا ان نركز بالحكم الاسلامى على الإمامة و النيابة العامة.

شأنية الفقيه فى المنصب، النيابة العظمى:

و من هذا المنطق يحقّ لنا ان نعرف ان منصب النيابة العامة التى صدرت عن ناحية الإمام الغائب عليه السلام، و اعطيت للنواب و اوجدت المشروعية العظمى العامة للفقيه المجتهد الجامع للشرائط.

و كان النيابة العامة قد نشأت عنها الولاية المطلقة و المرجعية على كافة المسلمين. و هذا شأن عظيم من شؤون ولاية الفقيه.

و قد كان عند انتهاء امد النيابة الخاصة بالنواب الأربعة الخاصة فى الغيبة الصغرى، و

قد غاب الإمام عليه السلام في الغيبة الكبرى لحكمة من الله تعالى و مصلحة للمسلمين حينما دامت دولة الدنيا بيد الفاسقين ظلماً وعدواناً، وقد قال عليه السلام : «فبيعت الله رجلاً من عترتي فيملاً الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً». ولم يقطع الإمام الغائب عن الأمة هدايته وعنايته في مختلف العصور المتتالية، وهو الإمام الذي يستضيئون بنوره وينتفعون بولايته في مدى غيبته كالانتفاع بالشمس وإن تحلأها السحاب .

النيابة العامة للفقهاء:

وقد اناب عنه رواة الحديث وفقهاء الدين الحنيف في الغيبة الكبرى، وقد صدر من ناحيته عليه السلام «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا، فإنهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم». وفي هذا النص، دلالة واضحة الى ان هذه النيابة العامة التي جعلت للنواب حجة على الناس، إنما اعطوها من دون اصاله واستقلال، بل هي خاصة لهم نيابة عن الإمام الغائب عليه السلام.

تعيين النائب بالوصف العنواني:

وقد خصوا بها، بوصفهم، بأنهم رواة الحديث العارفون بما صدر عنهم عليه السلام، ليرجعوا اليهم في تعريف الأمور وتدير الحوادث ممن يستطيعون ان يصلوا الى احكام الله تعالى بالإجتهد والفتوى.

ولم تكن هذه النيابة التي اعطتهم الولاية على الناس مطلقة على الحد الذي ينفي عن ان يكون الامام الغائب حجة عليهم، ولا يحرزوا رضاه، وهو غايب عنهم وإن هذه الولاية لم تنتزع من المعصوم، الولاية المطلقة التي تستدعي العصمة، والعلم

١ - المستدرک علی الصحيحین ج ٤/٤٦٥. ٢ - تفسير البرهان ج ١/٣٨١.

٣ - وسائل الشيعة ج ١٨ باب ١١ من ابواب صفات القاضي.

بالغيب، و الإعجاز، و الخصائص الأخرى الخارقة التي هي من خواص الولاية المطلقة للامام (ع).
 إلا أنه لا يمنع ذلك من انتقال نفس الولاية بحكم النيابة العامة على مستوى الزعامة للمسلمين على حدّ مسؤولية الحكم و سعتها، و مختلف شؤونها و احوالها حسب الموارد.

المرجع الديني في الأمور كلها:

و قد ارجع اليهم، النظر في الحوادث كلها و كان المقصود بهم الفقهاء المجتهدون من اصحاب الحكم و الفتوى، «و ان مجارى الأمور و الأحكام على يدى العلماء بالله الأمانة على حلاله و حرامه».



مسؤولية الفتوى و المرجعية للامور:

و قد اعطى الفقهاء مسؤولية الحكم بما فيه التصدي للفتوى و المرجعية في الأمور العامة.

كما قال (ع): «فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لامر مولاه، فللعوام ان يقلّدوه».

و هذا شأن عظيم و منصب خطير للفقهاء الجامع للشرائط، و العقل يحكم بضرورة المزاي و الشروط لمن يريد ان يحكم بين الناس بالنيابة في زمن الغيبة، التي تقتضى ان يكون له نواب عامه في تصدى للامور كما كان له نواب خاص في غيبته الصغرى.

الدليل في لزوم تعيين نواب اشخاص هو الدليل للنواب العام:

١ - مستدرک الوسائل صفات القاضي باب ١١ حديث ٢٢ و...

٢ - وسائل الشيعة ج ٩٤/١٨.

و الدليل على وجود النّواب الاربعة الخاصّة هو الدليل على وجود النّواب الآخرين بالنيابة العامّة، و ينتخبون بالوصف لا بالاسم. فاذا لم يحرز رضاه بالحاكم القائم او اذنه له على حدّ الشرائط، فلا دليل على نيابته أبداً.

الفقيه مبسوط اليد في التصدي:

و قد كان الفقيه النائب مبسوط اليد على امور المسلمين و مجارى حوادثهم لصيانة الدين و حفظ النظام و اجراء العدالة و الحقوق و دفع المفسده عن دائرة المسلمين. و هذا اهمّ مسؤولية من شؤون الفقيه المجتهد باحكام الدين على الطريق المألوف. و هذه نبذة اجماليّة على ما حقّقناه في بحث مرجعية الفقيه وزعامته على المسلمين في شؤونهم الاجتماعيّة. و سيأتى تفصيل الكلام فيه.

الفقيه له شؤون كثيرة: مركزية كبرى من علوم اسلامی

ثمّ للفقيه في هذه المرحلة شؤون كثيرة عامّة و شؤون خاصّة على ما صرّح في الروايات الواردة من الأئمة المعصومين عليهم السلام، ولنذكر هنا اجمالاً.

شؤون العامّة للفقيه:

من شؤون الفقيه حفظ الدين و تبليغه و إحياء السنة. و من شؤونه حجّية قوله في الفتوى في الأحكام الدينيّة الشرعيّة الاولى و كذا الثانيّة على ما حقّق في محلّه في الفقه.

و من شؤونه: نفوذ حكمه في القضاء بين المتخاصمين و فصل الخصومة المتبّع حكمه.

و من شؤونه: مسؤولية اجراء الحدود و التعزيرات.

و من شؤونه: حكمه في الموضوعات الخارجيّة و حجّية حكمه على من سواه.

و من شؤونه: حكمه في الأمور الاجتماعيّة العامّة في حفظ الحقوق الاجتماعي و

اجراء العدالة.

و من شؤونه: ولايته فى الإذن.

و من شؤونه: تصرفه فى الأمور الحسينية اللازمة.

و من شؤونه: اقامة الجهاد الدفاعية و حفظ ثغور المسلمين. الى غير ذلك من الأمور العامة اللازمة لمن يجوز له التصرف و الحكم و هو الفقيه الجامع الشرائط، مثل إقامة الجمعة، و الاعزام الى الحج من بيت المال، و إقامة الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و ساير الموازين المبينة فى محلها. و يجمعها عنوان منصب النيابة و الولاية للفقيه.

نبذة من شؤونه الخاصة:

و اما شأنه فى الموضوعات الخاصة على ما صرح فى الروايات، و اليك نبذة من العناوين، و التفصيل يأتى لك فى بحث ولاية الفقيه.

فمنها ولايته على الصغير، و منها ولايته على المفلس، و منها ولايته على الغائب، و منها ولايته على الممتنع، و منها ولايته على نصب الامين فى الوقف، و منها ولايته فى نصب الامين فى اموال الميت، و الى غير ذلك مما ورد كثيراً بصورة خاصة و عنوان مخصوص فى مصرحات الروايات، و تفصيل هذه العناوين تتطلب فى ابواب الفقه الاسلامى.

حاصل الكلام فى المقام:

و الحاصل ان الفقيه المجتهد الجامع لشرائط الفتوى، له شؤون كثيرة عامة، و هكذا شؤون خاصة على كثرتها ايضاً، فى محتوى ولايته و نيابته عن الإمام الغائب عليه السلام، و يلزم عليه الاقدام فيها بما هو رأيه فى مستوى امر. و يجمعها له عنوان النيابة عن

الإمام عليه السلام و التصدي بهذا المنصب العظيم في الزعامة على المسلمين مدى زمن
الغيبة حتى الظهور انشاء الله تعالى. اللهم من علينا بظهوره و اجعلنا من اعوانه و
انصاره و المستشهادين بين يديه. آمين! آمين!



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

نبذة من مستندات ولاية الفقيه

ولاية الفقيه في زمن الغيبة:

لا ريب في أن الأصل عدم الولاية والسلطنة وعدم نفوذ حكم أحد على أحد، إلا الله تعالى، لكونه تعالى رب الناس ومالكهم وخالقهم، وإن له الخلق والأمر كله، والسلطنة والتصرف في ملكه بأي نحو شاء بالاستحقاق الذاتي. وسلطنة الغير ونفوذ حكمه وقضائه تحتاج الى جعل من الله تعالى شأنه العزيز. وقد جعل الله سبحانه وتعالى ذلك الولاية للنبي الاعظم محمد ﷺ بالنص القرآني.

قال الله تعالى: النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ. (١)
وقال الله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ، فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ. (٢)
و النبي ﷺ قام بهذا الأمر، وكان بيده امر الولاية والسياسة والحكومة والقضاء والجهاد وتدبير الأمور للمسلمين وإدارتها بجميع شؤونها وأطرافها.
ثم أنه ﷺ قد نصب وعرف علي بن ابيطالب والائمة من ولده واحداً بعد واحد،

حاكماً و قائداً و سلطاناً نافذاً على العباد من جانب الله تعالى بمقتضى الآيات و الروايات المعتبرة المتواترة بين الفريقين.

و قد قام امير المؤمنين علي بن ابيطالب عليه السلام، بهذا الأمر، وكان بيده ازمة الأمور للامة الإسلامية من السياسة و القضاء و نصب الولاة و غيرها من الأمور الاجتماعية من كل الجهات.

و يظهر هذا في زمان بسط يده في الحكومة الإسلامية. و هكذا الانمة من ولده في حياتهم. لكن الموانع الموجودة في ذلك الزمان يشكل الأمر عليهم، مع تعدد اشكالها و عوارضها، الى زمن الغيبة لصاحب الأمر ارواحنا فداه. و هذا ممّا لا شكّ فيه.

انما الكلام في المقام هو انّ الفقيه العالم بالأحكام و العارف بالشريعة من الحلال و الحرام، هل تثبت له الولاية و الأمر في زمن الغيبة، ام لا؟

بعد قضاء الأصل المتقدم من انّ الحكومة لله تعالى فقط بالاستحقاق الذاتي و السلطنة الحقيقية، ثم للنبي ثم للوصي. قال الله تعالى: يَا دَاوُدَ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ^(١).

و تدلّ عليه ايضاً صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله (ع) قال: «اتقوا الحكومة، فانّ الحكومة انما هي للإمام العالم بالقضاء. العادل في المسلمين، لنبي او وصي نبي» ^(٢).

و رواية اسحاق بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال: قال امير المؤمنين لشريح، يا شريح قد جلست مجلساً لا يجلسه الا نبي او وصي نبي، او شقي ^(٣).

٢- وسائل الشيعة ج ١٨/٧.

١- سورة ص الآية ٢٦.

٣- الكافي ٢/٤٠٦ - وسائل الشيعة ج ١٨/٦.

يتضح ذلك بأمور

الأول لزوم الحكومة عقلاً:

وهو أن الإنسان مدني بالطبع، ومن أهم الأمور الذي يحتاج إليه في حياته الاجتماعية، لزوم الحكومة، ووجود زال سانس يدبر الأمور فيما يتعلق بالتدبير والتنظيم والسياسة والاقتصاد والقضاء، والتربية وغيرها مما يلزمه الحياة البشرية الاجتماعية.

فلا بد من حاكم مدير سانس، مجرى العدالة و مدبر في نظم الأمور. وقد قال الإمام أمير المؤمنين (ع) لابد للناس من أمير^(١). وهذا امر يحكم به العقل البشرية.

الثاني الإسلام يؤكد لزوم الحكومة:

أن الإسلام اكمل الأديان و اتممها، وهو يؤكد لزوم الحكومة الإلهية الاجتماعية في حفظ النظم و العدالة بين الناس، و عدم التعدية للحقوق.

و لم يهمل شيئاً مما يحتاج إليه من شؤون الحياة الإنسان، و لا ريب في أن من الضروري و مما يحتاج إليه في النظام الاجتماعي، نصب الوالى للحكومة و السياسة و تعيين القائد الخبير السانس، فيلزم ان يعرفه و يبينه بجميع اوصافه و احواله حتى يعرف الناس.

فلو أهمل الإسلام، هذا الأمر المهم، لكان تشريعه ناقصاً، و قد ذكرنا أنه اكمل الأديان. و قد قال النبي (ص) في حجة الوداع: «يا معاشر الناس، ما من شيء يقربكم إلى الله و يبعدكم عن النار إلا و قد امرتكم به و ما من شيء يبعدكم من الله و يقربكم إلى النار إلا و قد نهيتكم عنه»^(٢).

و قد بين رسول الله (ص) جميع ما يحتاج إليه الناس حتى آداب النوم و الطعام، و

حتى ارش الخدش، فلا يهمل شيئاً مما يحتاج اليه الناس.
فكيف يمكن ان يهمل هذا الأمر الخطير المهم الذي يكون من أهم ما تحتاج اليه
الامة الإسلامية، عليه يتكئ قوام الملة و نظام الدين و الدنيا.
اذ لو اهمله هذا الأمر المهم الاساسى، لكان تشريعه ناقصاً و مخالفاً لما خطبه (ص)
للناس من تبين كل شىء يلزمه الامة الإسلامية، يوم الغدير حين ولى على بن
ابيطالب اميراً للمسلمين. مع أنه فى زمن حياته قائد الحكومة الإسلامية فى الأمور
كلها.

فلو لم يعين تكليف الامة فى زمان الغيبة مع اخباره بالغيبة و تطاولها، كان هذا نقصاً
على ساحة التشريع و التقنين.

فالضرورة قاضية بان الامة بعد غيبة الإمام المعصوم (ع) فى تلك الازمنة المتطاوله،
أنه لم ترك فى امر السياسة و النظام الذى هو من أهم الأمور الاجتماعية مما يحتاج
اليه الناس.

خصوصاً مع تحريم الرجوع الى سلاطين الجور و قضائهم و تسميته أنه رجوع الى
الطاغوت، و ان المأخوذ بحكمهم سحت و حرام، و لو كان الحق ثابتاً. و هذا امر
بديهى واضح بضرورة العقل ايضاً.

الثالث ورود روايات كثيرة فى الحكومة و تأسيسها:

أنه قد وردت روايات كثيرة من اهل البيت عليهم السلام فى لزوم الوالى و الحاكم بين الامة
باوصافه المعبرة المبينة، و هو عز الدين و بقاء الإسلام و المسلمين و موجب
لانقطاع مطامع الاعداء و كيدهم.

و قد قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام فى خطبة خطبها فى الصّفين: ...ثم جعل سبحانه
من حقوقه حقوقاً افترضها... و اعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق، حق الوالى
على الرعية و حق الرعية على الوالى، فريضة فرضها الله سبحانه لكل على كل
فجعلها نظاماً لالفتهم و عزاً لدينهم، فليست تصلح الرعية الا بصلاح الولاة و لا

للإمام ومتعلق به وهكذا في سائر الأبواب على التفصيل الذي ورد في الروايات^(١). وبالجملة أنه قد استوعب في الروايات من النبي (ص)، و الأئمة (ع) ذكر الوالي و الإمام، و الاقدام بما يلزم به الأمة، وهذا دليل على لزوم الحكومة، بمقتضى ما ينظر اليه الوالي و الإمام في الشريعة الإسلامية. قال الرضا (ع): «إن والي المسلمين مثل العمود في وسط الفسطاط من أراد أخذه»^(٢).

الرابع عمل النبي (ص) في حياته و نصب الإمام من بعده:

أنه قد علم من جميع ما ذكرنا أن النظام البشرية الإسلامية من نواميس الالهية و مطلوباً لله تعالى سبحانه و ممّا بنى الإسلام عليها. و قد عمل النبي المعظم (ص) في زمن حياته بهذا المشروع، كان يتولى امر السياسة للأمة الإسلامية.

و قد نصب علياً امير المؤمنين يوم الغدير، و الأئمة من بعده اماماً للأمة سائساً لتدبير امورهم، و قد صرح بذلك عند الناس في يوم الغدير، و امرهم بالبيعة مع علي (ع) بامرة المؤمنين، و هكذا يعملون الأئمة من ولده، بعده الى زمن الغيبة لامام الثاني عشر ارواحنا فداء.

و قد غاب عن الناس الغيبة الطويلة بمصلحة الأمة، و لا يجوز اهمال الدين و امر الولاية، و سياسة الإسلام التي قلنا بأنها من اهم ما يدور عليه حياة الأمة و ادارة الأمور.

الخامس التصريح لتصدي الفقيه زمن الغيبة:

١- راجع كتاب وسائل الشيعة في أبواب المختلفة التي ذكرنا.

٢- بحار الانوار ج ٢٩/١٦٥.

قد ورد التصريح من الإمام عليه السلام، بأن المنصوب المعين من الناحية المقدسة في زمن الغيبة الكبرى، هو الفقيه الجامع للشرائط العادل العارف بالأحكام للتصدي في الأمور. فلا بد للناس ان يراجعوا اليه و يعملوا برأيه.

و قد ورد في التوقيع المبارك من ناحيته (ارواحنا فداه) و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتى عليكم و انا حجة الله اليهم^(١).

و عن الإمام العسكري (ع): فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام ان يقلدوه^(٢)، و يستفاد من هذا الحديث تعيين الملاك في المجتهد المنصوب.

ما هو المتيقن المنصوب من ناحية الإمام (ع):

فاذا علمت ذلك، فما هو المتيقن المنصوب، المعلوم بالملاك من الأدلة المذكورة، هو الفقيه الجامع للشرائط العالم بالقضاء و السياسة الدينية، العارف بزمانه العادل في الرعية و الزعامة الاجتماعية الدينية.

و خصوصاً مع ما يرى من تعظيم الله سبحانه و رسوله الاعظم (ص) و الائمة (ع)، حملة العلم الالهي، من ما ورد متواتراً في حق العلماء و حماة الدين و الأمر بارجاع الأمور اليهم.

بعض ما ورد في تعظيم العلماء الديني:

و اليك بعض ما ورد في هذا الباب.

١- اكمال الدين للصدوق ج ٢٨٤/٤ - الغيبة لشيخ الطوسي ص ١٨٦.

وسائل الشيعة ج ١٠١/١٨ - الاحتجاج للطبرسي ص ٤٦٩.

٢- الاحتجاج للطبرسي ص ٢٥٧ - وسائل الشيعة ج ٩٤/١٨.

- قوله تعالى شأنه: إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ^(١).
 وقوله ﷺ: فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر^(٢).
 وقوله ﷺ: العلماء حصون الاسلام^(٣).
 وقوله ﷺ: العلماء امناء الرسل^(٤).
 وقوله ﷺ: العلماء ورثة الانبياء^(٥).
 وقوله ﷺ: العلماء خلفاء رسول الله^(٦).
 وقوله ﷺ: انهم خير خلق الله بعد الائمة اذا صلحوا^(٧).
 وقوله ﷺ: انهم حكام على الملوك^(٨).
 وقوله ﷺ: ان مجارى الامور و الاحكام على ايدى العلماء بالله الائمة على حلاله
 وحرامه^(٩).

و الى غير ذلك من الروايات الواردة فى هذا الباب

فان المجموع من هذه الروايات حاكية بالتواتر على ان الفقيه الجامع للشرائط يكون هو المتيقن المنصوب فى تصدى امر الولاية فى زمن الغيبة، خصوصاً التوقيع المبارك من ناحيته المقدسة، فانه صريح فى نص الفقيه فى هذا المنصب العظيم نيابة عنه عليه السلام.

ما صدر عن بعض الأساطين:

فان فى مجموع هذه الروايات دلالة تامة على المطلوب فلا مجال لما صدر عن بعض

- | | |
|-------------------------------|----------------------------|
| ١- سورة فاطر، الآية ٢٨ | ٢- الكافي ج ١/٢٦١ |
| ٣- بحار الانوار ج ٧٩ و ٢٨٧/٦٧ | ٤- المدرى |
| ٥- وسائل الشيعة ج ١٨/٣٥ | ٦- المدرى ج ١٨/٦٦ |
| ٧- بحار الانوار ج ٢/٨٩ | ٨- مستدرى الوسائل ج ١٧/٣١٦ |
| ٩- تحف العقول ص ١٦٩ | |

الاساطين^(١). في أنه لا ولاية للفقهاء إلا في الأمور الحسبية والقضاء والفتوى في الأحكام. لأن الروايات قاصرة عن الدلالة إما سنداً أو دلالة. والجواب عن هذا البيان هو أن الإستناد في اثبات الولاية للفقهاء ليس مجرد الروايات الواردة حتى يمكن المناقشة من حيث السند أو الدلالة، بل الإستناد هو طريق المستند من دليل العقل وبناء العقلاء في ذلك وهو سليم عن المناقشة، والروايات مع تواترها مؤيدة لذلك.

الولاية المطلقة ثابتة بالأدلة:

وبالجملة الظاهر عندنا أن الولاية المطلقة ثابتة للفقهاء الجامع للشرائط نيابة عن الإمام عليه السلام مع ملاحظة جميع المباني واللوازم في هذا الباب. وهذه قضية قياساتها معها. ألا فيما هو مختص بالإمام عليه السلام على ما ذكر في محله، فلا دخل للفقهاء فيه. وقد يستدل بالمقبولة والمشهورة أيضاً، فنقول.

الإستدلال بمقبولة عمر بن حنظلة:

ومما يستدل في المقام مقبولة عمر بن حنظلة في القضاء بل في مطلق الحكومة، للفقهاء. وهي لاشتهارها بين الأصحاب والتعويل عليها في القضاء، ومنجبرة من جهة السند، فلا اشكال في دلالتها على المطلوب. لأنه بعد ما شدد الإمام أبو عبد الله عليه السلام الإنكار على من رجع إلى السلطان الجائر والقضاء إليه، وأن ما يؤخذ بحكمه سحت وحرام وأن كان حقاً ثابتاً. قال (ع): «ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، و

عرف احكامنا، فليرضوا به حكماً فائى قد جعلته عليكم حاكماً»^(١).
 دلت هذه الرواية على ان الذى نصبه للحكومة والقضاء هو منّا، فغيره ليس منصوباً
 منّا ولا يكون حكمه نافذاً. فيكون من هو راوى الحديث، و الناظر فى الحلال و
 الحرام، و العارف بالأحكام، هو الفقيه المنسوب من قبلهم، فإن غيره ليس منصوباً
 من عندهم.

و الظاهر من قوله (ع)، ممّن روى حديثنا، يعنى كان شغله ذلك و هو الفقيه فى زمان
 الحضور و بعده، كما يظهر هذا للمتتبع البصير بالكلام.

فإنّ العامى الذى ليس له ملكة الفقاهاة و الإجتihad، خارج عن مدلول الرواية.
 ويمكن ان يستدلّ بالاختصاص بالفقيه و خروج العامى، بقوله (ع)، و نظر فى حلالنا
 و حرامنا. لا من جهة مفهوم لفظ و النظر فقط، الذى يكون بمعنى الإستنباط و الدقة
 فى استخراج الحكم الشرعى، و ان كان هذا المعنى لا يخلو من قوة.
 بل لجهة قوله (ع)، حلالنا و حرامنا، فإنّ الحلال و الحرام من احكام الله تعالى، انما
 نسبا اليهم من جهة أنّهم مبيّنون للأحكام و العارفون بها، و أنّهم، محالّ احكام الله
 تعالى فى بيانها، و معنى النظر فى ذلك، هو النظر، فى الفتاوى و الاخبار الصادرة
 عنهم عليهم السّلام.

فجعل المنصب لمن نظر فى الحلال و الحرام الصادرين منهم، اى النظر فى اخبارهم
 و فتاويهم، و هو شأن الفقيه العارف بمكانة الأدلة، لا العامى.
 و قد يمكن ان يستدلّ بذلك بقوله (ع): عرف احكامنا، من اضافة لفظ (الأحكام)
 اليهم عليهم السّلام، و من مفهوم لفظ (عرف) فإنّ العرفان بالشىء لغة و عرفاً، ليس
 مطلق العلم به، بل متضمّن بالتشخيص من جهة خصوصياته، و التمييز من مشتركاته،
 و شقوقه، و جميع اطرافه.

فكان قوله (ع): و عرف احكامنا، هو أنّه جعل النصب لمن كان مشخّصاً للأحكام، و

مميّزاً فتاواهم، لاجل بيان الحكم الواقعي الصادر عنهم عليهم السّلام.
و من المعلوم أنّ هذه الصّفة من مختصّات الفقيه المجتهد المستنبط بالأحكام.
و بالجملة، هذه الفقرات الثلاثة، معرّفة للحاكم المنصوب، و أنّ ذلك هو الفقيه
الجامع للشرائط، العارف بمواضع الأحكام و الأدلّة، لا غيره من العامى.
و يدلّ قوله (ع): فأتى قد جعلته عليكم حاكماً، على أنّ الفقيه منصوب من قبل
الإمام عليه السّلام.

و يدلّ أيضاً، على أنّ للفقيه مضافاً الى منصب القضاء و الحكومة، أنّ الحكومة
مفهومها اعم من القضاء المصطلح، و القضاء من شعب الحكومة و الولاية.
و مقتضى المقبولة أنّه عليه السّلام قد جعل الفقيه حاكماً و والياً للأمة الإسلامية.
فللفقيه الحكومة على الناس فيما يحتاجون اليه من الأمور الجارية كلّها. و المورد لا
يوجب التخصيص.

و قوله (ع): فتحاكمنا الى السلطان او الى القضاة يدلّ أيضاً على اهميّة المورد ممّا
يكون مرتبطاً بالقضاء فقط، فإنّ ما يرجع الى السلطان و الحاكم غير ما يرجع الى
القضاة نوعاً، فإنّ شأنهم، هو التصرف فى الأمور السياسيّة كلّها العامّة.
و قوله (ع): اذا حكم بحكمنا، ليس المراد مجرد الفتوى بحكم الله تعالى، بل النسبة
اليهم أنّ الفقيه حاكم من قبلهم، فكان حكمه، حكمهم، و رده ردهم.

الإستدلال بمشهوره ابى خديجة:

و من الروايات الدالّة على المطلوب مضافاً الى ما مرّ مشهوره ابى خديجة^(١)، و لا
اشكال فيها الاّ من جهة الظنّ بالإرسال، و يجبر من جهة الشهرة عند الأصحاب، فلذا
سمّيت بالمشهورة قال بعثنى ابو عبد الله (ع) الى اصحابنا... فقال (ع): قل لهم اياكم
اذا وقعت بينكم خصومة او تدارى فى شيء من الأخذ و العطاء، ان تحاكموا الى

١- ابى خديجة، سالم بن مكرم ثقة عند الأصحاب.

احد من هؤلاء الفساق. إجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا، فأتى قد جعلته عليكم قاضياً، و أياكم ان يخاصم بعضكم بعضاً الى السلطان الجائر^(١).
دلت هذه الرواية، على جعله ^{عليه السلام} منصب القضاء لرجل عارف بالأحكام من الحلال و الحرام. و تقريب الاستدلال من هذه الرواية، يظهر ممّا مرّ في مقبولة عمر بن حنظلة، ألا أنها اظهر دلالة من المشهورة.

و يمكن ان يقال، بدلالاتها على الحكومة ايضاً، فإن صدرها عام في مطلق الخصومات، سواء كانت راجعة الى القضاء او الى الولاة، و القاضي في الأمور اعم لغةً و عرفاً من المعنى الاصطلاحي. و ذيلها ايضاً يؤكد هذا التعميم، فإن التخاصم الى السلطان ليس في الأمور القضائية فقط بحسب التعارف بين الناس بل هو عام يشمل جميع الأمور، و هذا التعميم يستفاد في جميع الأزمنة، لا يكون مختصاً في تلك الزمن الذي تكون الرواية قد صدرت منه ^{عليه السلام}.

مركز تحقيقات فقهية و حقوقية

الإستدلال بصحيحة ابي خديجة:

و قريب من ذلك صحيحة ابي خديجة على الأصح^(٢) قال. قال ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع): «أياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى اهل الجور و لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، ما جعلوه بينكم، فأتى قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه»^(٣).

صحيحة قدّاح ممّا يستدل بها:

١- وسائل الشيعة ج ٢٧/١٣٩

٢- من جهة وجود الوشاء في سند الرواية، و لكن النجاشي صحّحه و يقول هو من عيون الأصحاب. رجال

نجاشي ٣٩.

٣- الكافي للكليني ج ٧/٤١٢ - من لا يحضره الفقيه ج ٣/٢.

و مما يستدل به على المطلوب صحيحة قدّاح^(١) و قد ورد أنّ الإمام الصادق عليه السلام قد وصفه بأنّه نور في ظلمات الارض، و قد صرح الكشي و النجاشي بأنّه هو الشيخ الثقة الفقيه قال: قال الإمام الصادق عليه السلام: إنّ العلماء ورثة الانبياء، إنّ الانبياء لم يورثوا ديناراً و لا درهماً، و لكن ورثوا العلم فمن اخذ منه، اخذ بحظّ واحد^(٢).
بتقريب أنّ مقتضى قوله (ع)، أنّ العلماء ورثة الانبياء، أنّ لهم الوراثة من الانبياء في كلّ شيء كان من شأن الانبياء: و من شأنهم الحكومة و السياسة و القضاء بين الناس، فلا بدّ و ان تكون الحكومة مطلقاً مجعولة لهم، حتّى يصحّ هذا الإطلاق في بحث الحديث.

نتيجة الكلام في المقام:

فتحصّل من ذلك كلّ ان القضاء و الحكومة من مناصب الفقهاء العظام، العالمين بالأحكام، العارفين بالحلال و الحرام، و هذا ممّا لا إشكال فيه. فإنّ الإجماع بل الضرورة قاضية بثبوت القضاء للفقيه في زمن الغيبة، كما أنّ الأقوى ثبوت نصب الحكومة و الولاية له في نصب الفقيه في هذا المنصب لقوله (ع) فأنّى قد جعلته عليكم حاكماً بمقتضى الاطراد في الكلام، بل و التصريح في التوقيع المبارك: فإنهم حجّتي عليكم.

و أمّا بيان حدودها و فروعها الكثيرة في المصاديق و العناوين المنطبقة، العامّة شمولها، فيحوّل الى محل آخر من الكتب المفصّلة في هذا الباب.
فعليكم ممّا يروى من خطب امير المؤمنين عليه السلام في باب الحكومة^(٣) و ممّا كتبه^(٤) للاشتر حين ولّاه مصر.

١- وسائل الشيعة ج ١٨ ابواب صفات القاضي. ٢- الكافي ج ٢٤/١

٣- نهج البلاغة من الخطبة ١٣٠ و من الخطبة ٢٠٧. ٤- نهج البلاغة من كتابته (ع) للاشتر، الكتابة ٥٣.

كتابة عهده (ع) لمالك الاشر:

قال امير المؤمنين عليه السلام في كتابة عهده لمالك الاشر النخعي حين ولاء مصرأ.
واعلم ان الرعية طبقات لا يصلح بعضها الا ببعض ولا غنى ببعضها عن بعض، فمنها
جنود الله و منها كتاب العامة و الخاصة و منها قضاة العدل و منها عمال الانصاف و
الرفق و منها اهل الجزية و الخراج من اهل الذمة و سلمة الناس و منها التجار و اهل
الصناعات و منها الطبقة العلى من ذوى الحاجة و المسكنة، و كل قد سمي الله له
سهمه و وضع على حده و فريضته فى كتابه، او سنة نبويه، عهداً محفوظاً، فالجنود
باذن الله حصون الرعية و زين الولاة و عز الدين و سهل الامن، و ليس تقوم الرعية الا
بهم ثم لا قوام للجنود الا بما يخرج الله لهم من الخراج الذى يقوون به على جهاد
عدوهم و يعتمدون عليه فيما يصلحهم و يكون من وراء حاجتهم، ثم لا قوام لهذين
الصنفين الا بالصنف الثالث من القضاة و العمال و الكتاب لا يحكمون من العاقد و
يجمعون من المنافع و يؤتمنون عليه من خواص الأمور و عوامها و لا قوام لهم
جميعاً الا بالتجار و ذوى الصناعات فيما يجتمعون عليه من مرافقهم و يقيمون من
اسواقهم و يكفونهم من الترفق بايديهم مما لا يبلغه رفق غيرهم ثم الطبقة السفلى من
اهل الحاجة و المسكنة الذين يحق رفدهم و معونتهم و فى الله لكل سعة و لكل
على الوالى حق بقدر ما يصلحه و ليس يخرج الوالى من حقيقة ما الزمه الله من ذلك
الا بالاهتمام و الاستعانة بالله و توطین نفسه على لزوم الحق، و الصبر عليه فيما خف
او ثقل...^(١).

مما يلزم التنبيه عليه:

و مما يلزم التنبيه عليه، هو ان الولاية و ان كانت ثابتة للمفقيه بمقتضى الأدلة التى
قد منهاها.

و هو وال للامة الإسلامية و عليه ادارة الأمور و تدبيرها على أساس العدل و اعلاء كلمة الإسلام و حفظ المسلمين عن الفتور و الى غير ذلك مما يجوز له الحكومة العامة.

المشاورة مع الخبراء الأتقياء:

ألا انّ الفقيه من حيث أنّه ليس بمعصوم، لابدّ له في ادارة الأمور و الصيانة من المشاورة مع الخبراء الأتقياء و التوجه بأرائهم و انظارهم و تجاربهم و عليه ان يحترز من متابعة الهوى و مبادرة الغضب و الحرص و حبّ المقام و حبّ النفس و امثالها، و ان يخلّص نفسه لله تعالى و يتضرّع اليه سلوك سبيل الانبياء و الائمة الطاهية، و ان كان غيره من الفقهاء، اليق بذلك قدّمه على نفسه، و هذا كان من دأب الفقهاء العظام الصالحين، و انّ الله تعالى لمع المحسنين و اليه المصير.

مركز تحقيقات كميته بر علوم رسولي

على الفقيه تربية نفسه دائماً:

و يجب على الفقيه الوالى للامة، تربية نفسه دائماً و يلزم عليه ان يبدأ بنفسه قبل غيره. قال الإمام امير المؤمنين (ع): من نصب نفسه للناس اماماً فعليه ان يبدوا بتعليم نفسه قبل تعليم غيره و ليكن تأديبه بسيرته قبل تأديبه بلسانه^(١). و قال (ع) في عهده لمالك الاشتهر: «فليكن احبّ الذخائر اليك ذخيرة العمل الصالح، فاملك هواك و شحّ بنفسك عما لا يحلّ لك»^(٢). و قال (ع): انّ الله تعالى فرض على انمة الحق ان يقدّروا انفسهم بصفة الناس كيلا يتبيخ بالفقير فقره^(٣).

١- بحار الأنوار ج ٥٦/٢

٢- كتابه عهده (ع) لمالك الاشتهر، كتابه ٥٣ من نهج البلاغة.

٣- نهج البلاغة ابن ابي الحديد ج ٣٢/١١

و هذا تمام الكلام فيما اتخذته فى المقام اجمالاً فى باب ولاية الفقيه و ان كان له تفصيلات من الكلام، و كان له مقام آخر فيما بحثه الاكابر العظام من الأساطين فى كتاب المكاسب و القضاء، و لله الحمد.

هل يشترط الأعلمية فى نبوت الولاية:

ثمّ أنه بعد ما ثبتت الولاية المطلقة للفقيه، لابدّ و ان يبحث فى انّ الولاية بهذا المعنى الجامع هل يشترط فيها الأعلمية، او انها ثابتة لمطلق الفقيه. و الظاهر هو المعنى الثانى.

و ذلك لأنّ الأدلة التى قائمة على ولاية الفقيه، حسب ما قدّمناه، ليس فيها شيء الى اعتبار الأعلمية فى تصدى الولاية على الأمور، بل يكفى أنه العارف بالأحكام من الحلال و الحرام مما ورد فى الإسلام، و لذلك لم يلتزم به الأصحاب فى كلماتهم على ما حققناه.

مركز تحقيقات كميته علوم رسولى

كلام صاحب الجواهر:

قال صاحب الجواهر (قدّه) فى كتاب القضاء، بعد ذهابه الى عدم لزوم تقليد الأعلّم و بيان الإستدلال عليه: بل لعلّ اصل تاهل المفضول و كونه منصوباً يجرى قبضه و ولايته مجرى قبض الأفضل من القطعيّات التى لا ينبغى الوسوسة فيها خصوصاً بعد ملاحظة النصوص الواردة للنصب، الظاهرة فى نصب جميع الموصوفين بالوصف، لا الافضل منهم^(١).

كلام الشيخ الانصارى:

و قال شيخنا الاعظم الانصارى قدّه: سائر مناصب الحاكم كالتصرّف فى زمان الإمام

و تولّى امر الايتام و الغيب يثبت للمفضول، فإنّ الأعلمية لا تكون مرجحاً فى مقام النصب، و أنّما هو مع الإختلاف فى الفتوى^(١).

كلام السيد المجاهد:

و قال السيّد المجاهد (قدّه) فى كلماته فى باب التقليد: التاسع هل حكم غير الاستفتاء و الترافع من سائر ما يشترط فى مباشرته الإجتهد حكمها، فيجب اعتبار الأعلّم او لا، و لم نجد نصّاً فى هذا الباب لاحد من الأصحاب، ولكن ظاهر اطلاق كلامهم فى بعض المقامات عدم اشتراط ذلك^(٢).

وهكذا الكلام على ما حكى عن الأساطين العظام^(٣) (قدّس الله ارواحهم) من ثبوت هذه المناصب للمفضول ايضاً.

و هل يثبت هذا المنصب للمفضول مع وجود الافضل فى سائر الولايات دون البلد، فالظاهر عدم الاشتراط.

مركز تحقيقات كميته بر علوم رسولى

المستفاد من الروايات:

و السرّ فى ذلك هو ان الجمع المضاف و كذا المصدر المضاف يفيد العموم و مقتضى ذلك جعل المنصب لمن عرف جميع الأحكام و هذا يساوى الأعلمية. لكن لا يستفاد منهما العموم فى المقام.

بل المتبادر كفاية عرفان مقدار معتداً به من الأحكام على ما حقّقناه فيما سبق. لأنّ وقوع الفقرات فى الحديث، فى مقابل المنع عن الرجوع الى حكماء الجور، يمنع عن استفادة العموم.

١- رسالة الإجتهد و التقليد للشيخ الاعظم ص ٨١

٢- كتاب مفاتيح الاموال للسيد المجاهد باب تقليد الاعلم.

٣- و هو العلامة الميرزا الرشتى فى باب تقليد الاعلم.

و الظاهر، هو أنّ المنصب لمن كان عارفاً بالأحكام و ناظراً فى الحلال و الحرام، فى مقابل المنحرفين عنهم، الحاكمين باجتهداهم بين الناس، بل الظاهر صدق قوله (ع)، عرف احكامنا، على من عرف مقداراً معتدّاً به من الأحكام.

المراد من رواية الحديث:

و المراد من رواية الحديث ايضاً، ليس هو مجرد الرواية، ضرورة عدم مدخليتها فى جعل المنصب، بل المراد ان تكون فتواه على طبق الرواية لما كان المتعارف فى تلك الأزمنة، الإفتاء بصورة الرواية، و اليه ينظر قوله (ع) و روى حديثنا.

المعرفة الفعلية للأحكام:

و لأنّ الظاهر من قوله (ع)، عرف احكامنا، هو المعرفة الفعلية للفقهاء، و هى غير حاصلة بجميع الأحكام لغير الانتماء للإمام، بل غير ممكنة التحقق عادة لغيرهم. فجعل المنصب له لغوّ.

فليس المراد معرفة جميع الأحكام، و صرفها الى مجرد القوة و الملكة للاستنباط، ممّا لا وجه له.

فيجب صرفها الى معرفة الأحكام بمقدار معتمد به. و على فرض التسليم نقول. انه لو فرض امكان معرفة الفعلية بجميع الأحكام، لا الى طريق تشخيص هذا الفقيه، فمن اين علم أنّه عارف بجميع الأحكام فعلاً؟ فلا معنى للامر بالرجوع الى المجهول. فلا بدّ من الحمل على المتعارف المتبادر، و المجتهد العارف بالأحكام بمقدار معتدّ به الذى يصدق أنّه عارف بالأحكام، و ان كان هو غير الأعلام. فيجب ان يكون بحيث يصدق عليه أنّه ممّن عرف احكامهم.

جعل المنصب لمن هو عارف بالأحكام:

فالمقصود من هذه الصحيحة فى جعل المنصب، هو العارف بالأحكام منهم بمقدار

معتد به الذى يصدق عليه أنه عارف بالأحكام. فاعتبار لزوم الإجتهااد المطلق و العارف بجميع الأحكام، سواء كان بمعنى الملكة، او بمعنى العلم الفعلى، بالأحكام، ممّا لا دليل عليه، و لا يستفاد من الأدلة فى المقام. بل الأدلة حاكية على خلافه. نعم لا اشكال فى اعتبار علم بجميع ماله مدخلية فى المنصب.

لا اشكال بالارجاع الى الافضل:

و لا يخفى عليك أنه لا اشكال، بل لا يبعد اختصاص الولاية بالأفضل عند التعدد و الإرجاع اليه، فى البلد، نظراً الى كون الافضل و الأعلم فى البلد ام فى كل عصر و مصر عند الوصول اليه، هو الأليق بالمقام فى هذا المنصب الجليل فى زمن الغيبة، من قبل الإمام عليه السلام، لان هذا المنصب، نيابة عامة من جانب حضرته (روحى فداءه و عجل الله تعالى له الفرج و النصر)، و هو من اعظم المناصب الروحانية، فى الإسلام. هذا تمام الكلام مع التلخيص فى باب مستندات ولاية الفقيه هنا، و فى هذا الباب تفصيلات، لا بد للطالب الرجوع الى الكتب المفصلة.

العدالة و المرجعية

العدالة في المفتى:

و من جملة الشرائط اللازمة للمفتى، العدالة، و هى مع مالها من المعنى اللغوى و العرفى، الاستواء و الإستقامة فى جادة الشريعة فيما امر الله تعالى به و ما نهاه عنه. فمن سلك طريقاً مستقيماً لا إغوجاج فيه لا يميناً و لا شمالاً، و يوصله الى الحق فهو عدل، فيقال فلان عدل فى عقيدته و فهمه و سلوكه، بمعنى انه سلك مسلكاً فى صراطه الى الحق فى اعماله و افعاله و رؤيته فهو مستقيم فى الدين لا انحراف له. و اما تعريفها بحسن الظاهر كما عن بعض، فهو باعتبار الكاشفية عنها علماً او ظناً لا نفس المعنى من العدالة.

العدالة المطلقة للفقهاء:

و المراد من العدالة المطلقة للفقهاء، هى الإستقامة العملية فى جادة الشريعة، بحيث لا يتخطأها فى افعاله و تروكه، بان يكون منقاداً الى الله تعالى شأنه، فيما يلزمه من التكاليف الشريعة، فى مقابل الفسق، و هو الخروج عن طاعة الله تعالى. فالعدالة شرعاً صفة للمفعل الانسانى.

و قد كثر الكلام من الفقهاء العظام فى هذا الباب، و التعرض الى تمامها موجب للاطالة، لكن لا بئس بالإشارة الى ما يفيدنا فى تحقيقنا هذا لمزيد القايده. فنقول: و من الاوصاف التى تعتد فى المجتهد المفتى، العدالة و هى عبارة عن اتيان

الواجبات و ترك المحرمات في الشرع.

و اما تعريفها بحسن الظاهر كما عن بعض، فهو باعتبار كاشفية حسن الظاهر عن العدالة علماً او ظناً لا نفس المعنى حقيقة.

المسئلة مشتملة على امور ثلاثة:

و المسئلة هنا مشتملة على ثلاثة امور.

الاول: في بيان ما هو مفهوم العدالة.

الثاني: في بيان ما به تعرف العدالة.

الثالث: في بيان ما به تثبت العدالة.

و هذه الأمور الثلاثة، من امهات المسائل هنا، لابد لنا أن نبحث في تحقيقها حتى

ينقح الكلام فيما نحن بصدده.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی ***

الكلام فى مفهوم العدالة

و قد اختلفت الأقوال و كلمات القوم فى مفهوم العدالة.

العدالة ملكة نفسانية:

احدها: ما هو المشهور بين المتأخرين، من أنّ العدالة هى ملكة نفسانية او هيئة راسخة فى النفس، او حالة نفسانية، او كصفة باعثة نحو الإطاعة عن المولى باتيان الواجبات و ترك المحرمات.

و هذه التعبيرات ترشد الى مفهوم واحد و هو الملكة الراسخة فى النفس الباعثة على الإطاعة و التسليم فى قبال الأوامر الالهية و نواهيها.

العدالة هى العمل المنبعث عن ملكة نفسانى:

الثانى: أنّ العدالة هى إتيان الأعمال الخارجيّة من الواجبات، و الاجتناب عن المحرمات الناشئ عن وجود الملكة النفسانية.

كما هو الظاهر من الصدوقين و المفيد فى المقنعة و غيرهم.

فهى على هذا المعنى امر عملى و فعل فى العين الخارجى، و ليست من الصفات النفسانية و ان كان العمل مسبباً عن ذلك الصفة، فهذا التعريف ناظر الى المسبب و هو نفس الفعل من العمل الواجب او التصميم فى ترك المحرم.

كما ان تعريف الأول ناظر الى السبب و المقتضى، و هو الأمر النفسانى الباعث للعمل

الخارجي.

و يمكن القول بأن التعريفين، راجعين الى معنى واحد، لأن المراد من الملكة هي الملكة الباعثة عن الإجتنب بالفعل لا مجرد الاقتضاء، لأن الملكة النفسانية بما هي ليست هي العدالة في الشريعة المقدسة، بل المعتبر هي الملكة المتلبسة بالعمل المقترنة باتيان الواجبات وترك المحرمات.

فيصح ان يقال في التعريف: أن العدالة هي الأعمال الخارجيّة من الفعل و الترك، الناشئة عن وجود الملكة النفسانية.

فالمراد من التعريفين معنى واحد، و ان كان اللفظ مختلفاً.

العدالة مجرد نفس العمل:

الثالث: أن العدالة، هي نفس الأعمال الخارجيّة من الفعل و الترك، من دون اعتبار اقترانها بالملكة النفسانية و صدورها عنها. كما عن السرائر و صاحب الوسيلة. و النسبة بين هذا القول و الأولين العموم المطلق بناء على رجوع الثاني الى الأول، و العموم من وجه مع الأول خاصة، و العموم المطلق مع الثاني بناء على عدم الرجوع الى الأول، و الوجه في الكل ظاهر.

فالعدالة على هذا المعنى، هي الإستقامة العملية على جادة الشرع و عدم الإنحراف عنها يميناً و لا شمالاً.

العدالة و هي الإسلام:

الرابع: القول بأن العدالة هي الإسلام و عدم ظهور الفسق في الخارج.

كما نسب ذلك الى الشيخ في الخلاف و المفيد في كتاب الاشراف و ابن الجنيد. و على ذلك المعنى، فلا بد من الحكم بعدالة اكثر المسلمين ما لم يظهر منهم الخلاف في الدين، و ان لم نعاشر معهم جليساً.

العدالة حسن الظاهر:

الخامس: القول بأن العدالة هي حسن الظاهر فحسب، كما هو المنسوب الى القدماء و على هذا المعنى، لا يمكننا الحكم بعدالة المسلم، إلا بعد احراز حسن الظاهر منه بالمعاشرة معه و لو فى الجملة، آتياً بالواجبات و غير مرتكب بالمعاصي، خلافاً للمعنى السابق.

الإسلام و حسن الظاهر معرّفان للعدالة:

و الصّحيح أنّ حسن الظاهر و الإسلام كليهما معرّفان للعدالة مع عدم ظهور الفسق، لا أنّهما نفس العدالة فى المعنى.

لأنّ حسن الظاهر كاشف عن وجود العدالة فى الشخص كما أنّ الإسلام يرشد اليه. و بالجملة القولان الاخيران راجعان الى القولين الأولين، و معه فلا بد من التكلم و البحث فى المعنيين الأولين. و هما ان العدالة هي نفس الأعمال الخارجيّة من دون اعتبار صدورهما عن الملكة النفسانيّة، او أنّها هي الأعمال الخارجيّة الصادره عن الملكة المقتضية لذلك.

حقيقة العدالة

ولكن لم تثبت أن للعدالة حقيقة شرعية ولا متشعبة وإنما هي بمعناها اللغوي و هي في اللغة بمعنى الاستواء و الإستقامة و قد استعملت في الشرع كذلك بمعنى الإستقامة في الدين و عدم الإنحراف.

و هي اذا اسندت الى الأمور المحسوسة، يراد منها الإستقامة الحسية الخارجية، فيقال هذا الجدار عدل مستقيم، إذا لم يكن فيه إعوجاج و إنحراف فيكون العدالة و الإستقامة من الأمور المحسوسة، و اذا اسندت الى الأمور المعنوية، فيقال الإستقامة المعنوية، و ذلك في العقيدة و الاخلاق، فاذا قيل فلان عدل في عقيدته و اخلاقه، يراد أنه مستقيم العقيدة اي سلك طريقاً مستقيماً لا إعوجاج فيه فهو يوصله الى الحق، او خلقه مستقيم اي لا افراط و لا تفريط له اي لا إعوجاج فيه، و قد تسند الى الذوات فيقال زيد عدل، معناه انه مستقيم في عهدة التكليف المتوجهة اليه.

و حيث ان الشارع يراه مستقيماً في جادة الشرع فهو عدل عنده.

فالعدالة المطلقة المنسوبة الى الذوات هي الإستقامة العملية الغير المنحرفة، كما يقتضيه معناها اللغوي مع قطع النظر عن الأدلة الشرعية.

حاصل الكلام:

فالمتحصل من ذلك، أن العدالة ليست لها حقيقة شرعية و إنما استعملت في الكتاب و السنة بمعناها اللغوي، اي الإستقامة في الدين في فعل الواجبات و ترك

المحرمات على ما يقتضى الشرع الأنور، فلا إعوجاج فيه ولا انحراف.
 غاية الأمر أنّ هذا المعنى و هو فعل الواجبات و ترك المحرمات، يكون منبعثاً عن
 التزام نفسانى و امر قلبى، و هو الخوف من الله تعالى او رجاء ثوابه.
 و على هذا ان العدالة ليس من الأوصاف النفسانية فحسب، و انما هى صفة للعمل
 المنبعث عما فى النفس مطابقاً للمعنى اللغوى.
 فيستدعى الكلام هنا الى التحقيق و التفحص فى معنى العدالة و المباحثة حولها.



مركز تحقيقات علوم اسلامی

العدالة في اللغة

العدالة في اللغة وكلمات الاعلام:

فنقول: العدالة بحسب المعنى اللغوي هي الإستقامة و عدم الإعوجاج.

قال ابن منظور اللغوي على ما حكى عنه:

قد عدل الرجل، بالضم، عدالة....

وقال تاج العروس: عدل الرجل ككرم عدالة، صار عدلاً

مركز تقيتكم بيزمير علوم رسولي

كلام الشيخ في المبسوط:

وقال الشيخ في المبسوط: العدالة في اللغة، ان يكون الإنسان متعادلاً في الأحوال متساوياً.

وقد صرح بمثل ذلك المعنى ابن ادريس الحلبي في السرائر.

ولا يخفى ان تفسير العدالة بالمتعادل من باب تفسير المجمل بالمبين، فلا اشكال عليه من لزوم الدور.

وكأن التبادر من تفسير اللغوي للعدالة، هو الذي حكاه الشيخ و الحلبي، بان العدالة عند اهل اللغة صفة الفعل، لا صفة النفس للانسان.

ولكن التفسير الذي ذكره صاحب تاج العروس، لا ظهور له في ذلك المعنى، بل كان فيه اشعار بكونها من صفات النفس.

كلام بعض الأساطين:

و عن بعض الأساطين من المعاصرين:
 إنّ العدالة شرعاً من صفات الفعل، لا من صفات النفس، ويشير الى هذا المعنى قوله
 تعالى: فإن خفتهم ان لا تعدلوا.... و قوله تعالى: و لن تستطيعوا ان تعدلوا بين
 النساء....^(١)

الجواب عن هذا الكلام:

و فيه أولاً: أنّ اثبات الحقيقة الشرعية بما ورد في الكتاب، سيما في المجعولات
 الشرعية في محل منع و ردع.
 و ثانياً: أنّ فعل (عدل) الذي جاء في الآيتين الشريفتين متعدّد، و أنّه من باب ضرب، و
 اما العدالة حسب ما صرح به الأكابر من اهل اللغة، عدلّ، و هو فعل قاصر من باب
 كرم، فكيف يصحّ الإستدلال باحدهما على الآخر
 ثمّ إنّ المقصود من المتعادل، هو القائم الذي لا يكون له ميل الى احد جانبيه، فيقال،
 قد تعادل الميزان، اذا تساوت كفتاه في الجانبين.

تعريف صاحب المدارك:

قال صاحب المدارك: العدالة لغة، الإستواء و الإستقامة.
 و لا يخفى أنّ الإستقامة عطف تفسيري، اذ المراد من المعطوف و المعطوف عليه
 امر واحد.
 فتحصل ممّا ذكرنا، أنّ العدالة بحسب معناها اللغوي، ان يكون الإنسان مستقيماً في
 مشيه و متساوياً في احواله و افعاله عند الغضب و الطرب، فلا يكون له افراط و لا
 تفريط.

كلام المحقق الكمباني^(١):

قال بعض الأكابر (قدّه):

إنّ العدالة عند أهل اللغة، هي الاستواء أو الإستقامة أو ما أشبه ذلك مما يراد منهما أو يقاربهما مفهوماً، انتهى.

حقيقة هذا الكلام:

فالإستقامة على هذا المعنى تفسيري على ما أسلفنا، والمراد بالاستواء، هو الاستواء في الدين بمعنى عدم الانحراف عن الأصول والفروع.

فيقال في الأمور الحسية، الجدار مستقيم، إذا لم يكن فيه إعوجاج ولا انحراف. وفي الأمور المعنوية، كالعقيدة والاخلاق يقال فلان له عقيدة مستقيمة، أي غير مشوشة، فلا إعوجاج فيها.

و يقال في الذوات أن زيداً مستقيم في الدين يعني مستقيم في الخروج عن عهدة التكليف والإتيان بما يلزم به في جادة الشرع.

و على هذا فالعدالة بمعنى الاستواء المنسوبة إلى الذوات، وهي الإستقامة العملية في طريق الشريعة والأوامر الإلهية بلا انحراف في العقيدة والعمل، على ما يقتضيه معناها اللغوي.

و يلزم أن تكون هذه الإستقامة في الدين مستمرة، بأن تصير كالطبيعة الثانية للإنسان المكلف.

فالإستقامة في حين دون حين، ليست من العدالة في شيء، فإنّ المكلف لا يكون مستقيماً بذلك، في طريق الدين، ولا مالكاً فيه بداع دون داع، فلا يمكن الوثوق به في هذه الإستقامة الحينية.

لأنّه قد يستقيم و قد لا يستقيم، فلا يعتمد به، مع أنّ المعتبر في العادل، أن يوثق

بدينه دائماً، ولا يتحقق هذا إلا بالاستمرار في الإستقامة في الدين.
وكذا الحال في الإستقامة بالاضافة الى ترك المحرم، فإن الترك في بعض الإحيان
دون بعض، ليس من العدالة كما أن فعل الواجب في حين دون حين كذلك.

نتيجة الكلام:

والحاصل ان العدالة هي الإستقامة المستمرة في الدين، و ما يلزم به شرعاً في العمل
به، حسب الدليل على ما يقتضيه المعنى اللغوي لها.



مركز تحقيقات علوم اسلامی

العدالة عند علماء علم الاخلاق:

قال المحقق الكمباني: واما عند علماء الأخلاق: العدالة و هي هيئة و ملكة يقتدر بها العقل العلمى على تعديل القوى الثلاثة من العاقلة و الشهوية و الغضبية على حسب ما يقتضيه العقل النظرى.

فالعدالة عندهم فى القلب مثل الاعتدال فى المزاج فى القلب النفسانى. و بالجملة، فضيلة القوة المدركة هي الحكمة، و فضيلة القوة الشهوية هي العفة، و فضيلة القوة الغضبية هي الشجاعة، و فضيلة القوة الغضبية هي الشجاعة، و فضيلة النفس الناطقة بما هي عقل عملى هي العدالة، و هي أم الفضائل.

كما ان العلم و الحكمة وسط بين الجريزة و البلادة، و العفة وسط بين الشر و الخمود، و الشجاعة وسط بين التهور و الجبن، فكذلك العدالة فهي وسط بين الظلم و الإنظام. فالعادل من يتصف من نفسه لغيره و من نفسه و من غيره لنفسه، انتهى. و هذا التفسير للعدالة بالنسبة الى علماء الاخلاق، و مقتضى ذلك الفن العزيز الشريف، هو ذلك.

فان قوله، ملكة يقتدر بها العقل العلمى على تعديل ذلك، حسب ما يقتضيه العقل النظرى.

هو ان الأعمال الخارجة من الواجبات و العزم على ترك المحرمات، يكون ناشئاً عن ذلك الاقتدار النفسانى و الملكة الشريفة الموجودة فى النفس، المقتضية لذلك. فهو السبب المقتضى المفضى للمسبب و هو الاعتدال فى الأعمال الخارجة.

فهذا التعريف للعدالة مرشد الى العقل العملى المنبعث من الملكة فى النفس حسب ما حكم به العقل النظرى.
و حاصله هو ان العدالة هى الإستقامة فى العمل الدينى فى الشريعة، من غير افراط ولا تفريط، الناشئة عن الملكة النفسانية للانسان الحاكم بذلك.
و اليه يرشد قولهم، فالعدالة وسط بين الظلم و الانظلام الخ.
اى لا يكون الإنسان ظالماً و لا مظلوماً يقبل الظلم من غيره لنفسه، و لا يكون ظالماً من نفسه لغيره.

فالعادل، هو الذى ينتصف من نفسه لغيره و من نفسه و من غيره لنفسه.
و هذا المقصود، هو العمل الخارجى المنبعث من الملكة فى النفس الناطقة.
هذا على ما فسره علماء الاخلاق من مفهوم العدالة على رأيهم.



مركز تحقيقات فقهية و شرعية

العدالة فى الشرع:

و اما العدالة فى الشرع، فكما أنها ليست مطلق الإستقامة، كذلك ليست الإستقامة الأخلاقية، اذ هى قل ما توجد فى الأوحى من الناس فى كل عصر و مصر، فلا يعقل ان تناط بها الموارد الكثيرة التى تعتبر فيها العدالة شرعاً، كما يظهر من اخبارها ايضاً.
فانها و إن اعتبرت بعنوانها فى موارد كثيرة، فى باب الطلاق و فى باب الشهادات فى الحقوق و فى الهلال و غيرها، لكن قد عبّر عنها، بعناوين أخر فى تلك الابواب، مثل عنوان العفيف و الصائن، و الصالح، و الخير، و المرضى، و المأمون، و من علم منه خير، و من عرف بالصلاح فى نفسه، و من يوثق بدينه و امانته، و من لا يعرف بفسق، الى غير ذلك من العناوين.

فيعلم من هذه التعبيرات المختلفة الصادق كل واحد منها مع فقد العدالة الاخلاقية، ان دائرة العدالة الشرعية اوسع من دائرة العدالة الاخلاقية.

و ما ورد فى تفسير حقيقة العدالة الأخلاقية من صحيحة ابن ابي يعفور من قوله (ع): لا يقتضى اتحادهما، نظراً الى ان ما فى الصحيحة من اعتبار السر و العفاف و كف

البطن و الفرج و اللید و اللسان.

فإن العفاف و ان كان فضيلة القوة الشهوية، لكن مجرد تحقق هذه الفضيلة منه، غير تعديل القوى الثلاث بحيث يكون موجبا لاجتماع كل الفضائل النفسانية في الشخص.

و اما اجتناب الكبائر بحسب الأركان منضمّا الى كف النفس بحسب الجنان، فلا يكون لازماً خاصاً لكنه العدالة الأخلاقية، بل ربما ينشأ كما هو الغالب في المتدينين عن خوف نفساني من العقاب المترتب على ارتكاب الكبائر، لا عن فضيلة النفس تقتضى اجتنابها.

و الخوف من العقاب بما هو ليس كمالاً و لا فضيلة. للنفس كما عليه اهله. و اما كون العدالة الشرعية مجرد الاجتناب عن الكبائر او عن ملكة نفسانية، أو مجرد الملكة مع عدم ملاحظة تأثيرها في الاجتناب عن كبيرة، أو الإسلام مع عدم ظهور الفسق، أو من الظاهر فقط. مركزية كليات علوم إسلامية
ففيه وجوه و اعتبارات بل و الأقوال.

ونحن الآن نشير هنا الى مسلك الفقهاء لنطالب مفهوم العدالة عند الشرع على مسلك القوم.

العدالة في تعريف الفقهاء:

و قد كان في معنى العدالة في تعريف الفقهاء العظام تعريفات على مسالك مختلفة متعددة.

العدالة و كلام شيخ المفيد:

قال الشيخ المفيد (قدّه): على ما حكى عنه في المختلف: «العدل هو من كان معروفاً بالدين، و الورع عن محارم الله تعالى».

و الظاهر ان مادة المعرفة في هذا التعريف، اذ اطلقت، يراد منها الواقع، بان تكون

المعرفة طريقاً إليه.

ولكن توصيفه (قدّه)، العدل بمن كاف معروفاً، يشبهه بأنّ المعروفيّة في التفسير، قد اطلق على العدل، بعنوان الموضوعيّة، فيصير المراد في هذا التعريف، هو أنّ العدالة نفس المعروفيّة بالدين، وهي الاشتهار بالورع عن محارم الله تعالى.

وهذا المعنى قد اصطلح عليه في لسان القوم، بحسن الظاهر.

وقد ذهب جمع كثير من المتأخّرين أنّ العدالة هي نفس حسن الظاهر.

لكن اذا فرضنا، إفادة التعريف معنى آخر، وهو ان العدل، هو الموصوف بالدين و الورع فكان العدالة عنده صفة نفسانيّة، فإن الورع من صفات النفس.

وعلى هذا التفسير، تكون العدالة، امرأ حقيقياً، سواء كانت معروفة ام لا.



العدالة وكلام الشيخ الطوسي:

وقال الشيخ الطوسي في كتابه المتبسط في معنى العدالة:

«انّ العدالة في الشريعة هو من كان عدلاً في دينه، عدلاً في مروّته، عدلاً في احكامه. ثمّ قال (قدّه)، فالعدل في الدين هو ان يكون مسلماً لا يعرف منه شيء من اسباب الفسق، والعدل في المروّة ان يكون مجتنباً للأموال التي تسقط المروّة، مثل الاكل في السوق ولبس الثياب المضيقّة و ثياب المخصوص بالنساء، والعدل في الاحكام، ان يكون بالغاً عادلاً عندنا و عندهم ان يكون حداثاً».

العدالة وكلام الشيخ الأنصاري:

وقال الشيخ الأعظم الأنصاري (قدّه) في رسالته في العدالة: «انّ ظاهر كلام المفيد، ان العدالة عبارة عن الإستقامة الفعلية، لكن عن ملكة.

فلا يصدق العدل على من لم يتفق له فعل الكبيرة مع عدم الملكة».

لكن قد عرفت منّا، أنّ صفة المعروفية في التفسير من قوله، قد اخّرت على سبيل الموضوعيّة، فمن لم يتفق له فعل كبيرة، فلا محالة انه يصير معروفاً بالدين و الورع، و

لو لم تكن له ملكة.

العدالة و كلام ابن ادريس الحلبي:

و قريب من ذلك كلام الحلبي (قده) في كتاب السرائر و ان اختلف عنه في تعريف العدل في الدين بانه لا يخل بواجب، و لا يرتكب قبيحاً. و قد كان ظاهر هذا التعريف، هو أن العدالة ان تكون صفة للافعال الخارجية، فتكون هي الإستقامة في الاعمال.

و ان شئت قلت، أنها عبارة عن عدم الإخلال بواجب و عدم ارتكاب قبيح، و القبيح هو الحرام بقريضة المقابلة.

و اما المروءة، فسيأتي الكلام فيه.

و اما لفظ البالغ العاقل، على ما فسره، فهو الموصوف بالعدالة، و الموصوف يكون في رتبة متقدمة على الوصف، فلا يمكن ان يكون داخلها فيه.

العدالة و كلام ابن حمزة:

و قد عرف العدالة في كلام ابن حمزه في كتابه (الوسيلة)، بأن العدالة في الدين، هو الإجتنا ب من الكبائر، و من الإصرار على الإصرار على الصغائر. و هذا التعريف راجع الى تعريف الشيخ في المبسوط.

و اليه يرجع ايضاً ما اختاره الشيخ الأعظم في تعريفه، حيث قال (قده):

«التحقيق أن العدالة في كلام الشارع، الإستقامة، و الإستقامة المطلقة في نظر الشارع، هو الإستقامة على جادة الشرع، و عدم الميل عنها».

فقوله (قده)، ان الإستقامة على جادة الشرع و عدم الميل عنها، مرادف للاجتنا ب عن محارم الله تعالى، و المآثم في الدين.

ولعله قد اخذ منه بعض الأساطين حيث قال في التعريف، بأن العدالة هي الإستقامة في جادة الشرع، و عدم الانحراف عنها يميناً و لا شمالاً.

العدالة وكلام العلامة الحلّي:

و قال العلامة (قده) في كتابه (التحرير) في معنى العدالة: العدالة كيفية نفسانية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمرّوة، وتحصل بالإمتناع من الكبائر، ومن الإصرار على الصغائر.

و قال (قده) في كتابه (المختلف):

«و التحقيق أنّ العدالة كيفية نفسانية راسخة تبعث المتّصف بها على ملازمة التقوى والمرّوة، و تتحقّق باجتناب الكبائر و عدم الإصرار على الصغائر».

و كان (قده)، قد عرفها في كتابه (القواعد) بمثل هذا التعريف الذي ذكره في المختلف، و هذا التعريف، مشهور من العلامة و من تأخّر عنه على ما ذكره الشيخ الأعظم في رسالته في العدالة.

و يمكن ارجاع تعريف الثاني إلى الثالث بدعوى أنّ المراد من اجتناب الذنب في الثاني، هو الذي انبعث عن داع الهوى، فلا يراد منه الإجتنب المطلق، ولو عن غير هذا الداعي الإلهي.

فاذا كان الباعث، لعدم الإخلال بواجب و عدم الارتكاب لقبيح، هو الداعي الإلهي، فلا محالة يكون الباعث، امرأ نفسياً، و كيفية راسخة في النفس.

و لازم ذلك القول، معنى مقدار زمان تتقدّم صدق هذا الرسوخ و الإجتنب من الذنوب حتّى يظهر حال الإنسان.

العدالة و ما ذهب إليه الشيخ الأعظم:

و قد قال الشيخ الأعظم الأنصاري (قده):

ان في معنى العدالة قولان آخران،

الأوّل: العدالة هي الإسلام و عدم ظهور الفسق.

الثاني: العدالة هي حسن الظاهر، انتهى

ولا يخفى عليك ان هذين التعريفين فى معنى واحد.
 لأن حسن الظاهر هو نفس عدم ظهور الفسق عند وجود الموضوع.
 والتعبيران، و ان كانا مختلفين بحسب الايجاب و السلب، ألا انهما متفقان فى
 المقصود بقرينة صحّة الحمل بينهما.
 ثم قال هو (قدّه):

أنه لا ريب فى ان هذين المعنيين لا يكونان، قولين فى معنى العدالة، بل هما طريقان
 الى معنى واحد فى العدالة.

و استشهد فى ذلك بكلمات جماعة من الأصحاب، فأنهم قد جعلوا هذين
 التفسيرين من جعل عنوان واحد، وهو ما تعرف به العدالة.

و على هذا يكون مراده (قدّس سرّه) فى كلامه هو المعنى الواحد لمفهوم العدالة، و
 هو حسن الظاهر للمسلم. و على هذا التعريف من ان العدالة نفس حسن الظاهر من
 المسلم المعتقد، فلا يكون هذا قول جديد فى المسئلة، بل هو عين ما ذكره الشيخ
 المفيد (قدّه) فى مقالته، على ما بيّناه سابقاً.

فلا بأس لنا بالورود فى معنى حسن الظاهر و التفسير منه و بيان المراد منه.

الكلام فيما تعرف به العدالة:

إن العدالة صفة للشخص باعتبار نفسه، و اتصافه بها، غير تابع لمعرفة احد و اطلّاعه بذلك.

فللعدالة وجود واقعي ثبوتى، غير تابع لوجودها العلمى الاثباتى كما بيناه فى محله. ولذلك جعلت من ناحية الشرع امارات لمعرفة عند الجهل بها، مثل الظاهر حسن الظهر الكاشف عن وجودها، او غيره من الأمارات على ما سيأتى بيانها.



مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

العدالة و حسن الظاهر:

الكلام هنا فى ان العدالة هل تكون هى نفس حسن الظاهر، ام يكون حسن الظاهر كاشفاً لها و طريقاً اليها.

صفات الإنسان على نوعين:

و التحقيق يستدعى بيان مقدّمة.

و هى ان صفات الإنسان على نوعين.

العدالة امر ثبوتى واقعى:

الأول: ما يكون الاتصاف به غير متوقف على الغير و معرفته.

فيكون الإنسان متصفاً بذلك الصفة، سواء كان قد عرفه الغير ام لا. و تكون الصفة امراً ثبوتياً واقعياً له، مثل الشجاعة للإنسان الشجاع، سواء قد عرفه احد من الناس ام لم يعرفه.

و من المعلوم أنّ العدالة من هذا القبيل من الأوصاف، حيث ان العدالة و الإستقامة في الدين ثابت في الشخص، سواء كان قد عرفه غيره بهذه الصفة، ام لا. فالعدالة على هذا المعنى امر ثبوتى واقعى.

العدالة امر حقيقى اضافى:

الثانى: ما يكون الإتصاف به موقوفاً على وجود الغير، فيكون الصفة امراً حقيقياً اضافياً، مثل الشهرة و المعروفة و امثالهما. فإن الرجل لا يوصف بالشهرة إلا بعد وجود الغير، و أنّ الشئ لا يوصف بالمعروفة في الدين الا بلحاظ الغير.

و من المعلوم أنّ حسن الظاهر من هذا القبيل، فتبين لك ان العدالة صفة للشخص باعتبار نفسه، و حسن الظاهر صفة له باعتبار غيره، فكيف التوفيق؟ لان الأول معنى اسمى، و الثانى معنى حرفى، فلا يجوز اتحادهما معاً، لأنّ كلّ واحد منهما من مقولة مستقلة.

فلو كانت العدالة نفس حسن الظاهر، يلزم منه ان يكون من يجتنب عن الذنوب ليس بعادل اذا لم يعرفه احد بهذه الصفة، مع ان المتبادر من التوصيف بالعدالة خلاف ذلك. فلا يمكن ان يكون العدالة هى نفس حسن الظاهر لوجود التغاير بينهما. نعم يكون حسن الظاهر كاشفاً عنها، فلا اشكال فيه.

كاشفية حسن الظاهر عن وجود العدالة:

قد سبق الكلام منّا، بأن حسن الظاهر لا يمكن ان يكون عين العدالة، لأنّ العدالة معنى اسمى، و حسن الظاهر معنى حرفى و كلّ واحد منهما من مقولة غير الآخر فلا يجوز اتحادهما. فلا بدّ و ان يكون حسن الظاهر هو الكاشف عن وجود العدالة، و اماره عليها.

و يتحقّق بيان هذا التعريف بما يدلّ في الأخبار على ذلك.

النصوص الواردة في المقام:

و قد تضافرت النصوص، و استفاضت في الدلالة بأن حسن الظاهر كاشف عن العدالة في الشخص.

فمنها: صحيحة عبد الله بن أبي يعفور، و قد يعرف فيها باجتنب الكبائر التي أوعده الله تعالى عليها بالنار.^(١)

و منها: صحيحة ابن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال: لو كان الأمر إلينا لأجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير، الحديث.^(٢)

و الخير هو حسن الظاهر منه.

و منها: رواية أبي بصير عن الصادق (ع) قال: لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً، الحديث.^(٣)

و العفة و الصون هو ستر العيوب و حسن الظاهر.

و منها: صحيحة حريز عن الصادق (ع) قال:

إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور، اجيزت شهادتهم جميعاً، الحديث.^(٤)

و منها: خبر عبد الكريم بن أبي يعفور عن أبي جعفر (ع) قال: يقبل شهادة المرأة و النسوة إذا كنّ مستورات من أهل البيوتات، معروفات بالستر و العفاف، مطيعات للزواج، تاركات للبذاء و التبرج إلى الرجال، الحديث.^(٥)

و منها: صحيح ابن المغيرة عن الرضا (ع) قال: كل من ولد على الفطرة و عرف بالصالح في نفسه جازت شهادته.^(٦)

١- وسائل الشيعة كتاب الشهادات ١٠/٤١.

٢- وسائل الشيعة كتاب الشهادات ١٠/٤١.

٣- وسائل الشيعة كتاب الشهادات ١٠/٤١.

٤- وسائل الشيعة كتاب الشهادات ٢/٢١.

٥- وسائل الشيعة كتاب الشهادات ٥/٤١.

٦- وسائل الشيعة ٥/٤١.

فإنّ الصّلاح هو حسن الظاهر.

ومنها: مرسله يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن ابي عبد الله (ع) قال سألته عن البيّنة اذا اقيمت على الحق، أيحلّ للقاضي ان يقضى بقول البيّنة؟ فقال (ع): خمسة اشياء يحسب على الناس، الاخذ فيها بظاهر الحكم، الولايات، و المناكح، و الذبايح، و الشهادات، و الانساب. فاذا كان ظاهر الرجل، ظاهراً مأموناً جازت شهادته و لا يُسأل عن باطنه.^(١)

يونس بن عبد الرحمن ثقة:

و لا يضرّ الارسال في الحديث، اذ المرسل هو يونس و هو من كبار الصحابة و يعرف بأنّه ثقة معتمد، و قد حكى عن العلامة شيخ الشريعة الاصفهاني ان يونس يروي عن ستين رجلاً كلّهم من ثقات الحديث، و في التعبير عن بعض رجال الحديث، اشعار الى تصوير رواية يونس عن الإمام (ع)، و هذا شاهد على ثبوت وثاقته.

و من الرواة عن يونس، هو محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، و هو ثقة مأمون و قد مدحه فضل بن شاذان.

و قد كان علي بن ابراهيم قد روى عنه، و تدلّ ذلك على ثبوت وثاقته لأنّه موثوق عندهم.

و مضافاً الى ان هذه المرسله مشهورة بين الأصحاب و معمول بها.

ومنها: رواية البنزنطي عن ابي الحسن (ع) قال: من ولد علي الفطرية، أجزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير.^(٢)

و من المعلوم ان المراد من الخير، هو الخير الظاهر لأنّه الذي يعرف و ليس ذلك الا التأدب بالأداب الشرعيّة، و هذا معنى حسن الظاهر.

هذه جملة من النصوص الواردة، و إنَّ الشارع جعل حسن الظاهر اشارة للعدالة، وجوداً تنزيلياً لها و كاشفاً عن ثبوتها عند الجهل بها.

المقصود من حسن الظاهر:

و تقصد من حسن الظاهر حكومة الدين في المرء في افعاله و اقواله، و ما ورد في النصوص في ذلك يكون تعبيراً عنه او مصداقاً له، صنفان.

المفهوم العام في حسن الظاهر:

احدهما: ما ورد في مفاهيم عاملة مبيّنة لحسن الظاهر في المرء، او مرادفة لعنوان حسن الظاهر، مثل قوله (ع) سائراً لجميع عيوبه، او قوله (ع) اذا كان مرضياً، او قوله (ع): عرف بالصلاح، او قوله (ع): ظاهره ظاهراً مأموناً، او قوله (ع): ان يعرف منه خير، او قوله (ع): فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، او قوله (ع): اذا كان لا يعرف بفسق، الى غير ذلك من النصوص.

و من المعلوم أنّ هذه العناوين المنصوصة، و ان كانت متخالفة بحسب التعبير، او بحسب السلب و الإيجاب، لكنّها متحدة بحسب المضمون و المقصود.

فإنَّ السائر للعيوب هي المرضي، و المرضي هو المعروف بالصلاح، و هو الذي فيه خير، و هو يكون ظاهره مأموناً و لم يرتكب الذنب منه و لم يعرف بالفسق. فكل واحد من هذه التعبيرات، تفسير لحسن الظاهر و معرّف له.

بيان المصاديق في حسن الظاهر:

ثانيهما: مصاديق خاصّة ورد لحسن الظاهر. مثل اجتناب الكبائر، و مثل التعاهد لصلواة الخمس.

و من هذا الباب قوله (ع): من عامل الناس فلم يظلمهم، و حدّثهم فلم يكذبهم، و وعدهم فلم يخلفهم. و قوله (ع): مطيعات للازواج، تاركات البذاء و التبرج من

الرجل.

وكذا قوله (ع): ليس يعرفون بشهادة الزور فيكون في هذه المنظر ترك المحرم او المحرمات مصداقاً لحسن الظاهر.

و في بعضها إتيان الواجبات مصداقاً له.

و في بعضها قد جمع بين فعل الواجب و ترك المحرم مصداقاً له و معرّفاً لحسن الظاهر.

فمجيئى هذه الأمور في النصوص ليس من باب الموضوعية المحضة بل من باب ذكر المصداق و بيان المثال.

فحصول حسن الظاهر ببيان الامثلة و المصاديق في هذه الروايات، معروف مسلّم، و لا يكون بمنحصر بها، اذ قد يتحقّق غيرها من الروايات ايضاً في طوال الاحاديث في ابواب مختلفة، من فعل الواجب و ترك المحرم من الاحكام في الشريعة على المسلم.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

نتيجة الكلام:

فالمراد من حسن الظاهر، هو ما يكون معروفاً في الإلتزام بالشريعة و فعل الواجبات و ترك المحرمات و ما هو من الدين الحنيف.

طريق معرفة حسن الظاهر:

المعاشرة:

فقد يعرف حسن الظاهر في المرء، بالمعاشرة و المخالطة بمقدار من الزمان حتّى يظهر الحال.

الشياع:

و تحصل ايضاً معرفته بالشياع عنه، و ان لم يوجب العلم بذلك.

الطلاق قوله (ع) في صحيحة ابن أبي يعفور: قال (ع): فاذا مثل عنه في قبيلته و محلته، قالوا ما رأينا منه إلا خيراً.

العلم الوجداني:

و قد يحصل العلم بالوجدان، كما هو الحال في كثير من ائمة الجماعات و الجمعة في المساجد و المدائن التي يقام الجماعة فيها.

اخبار الثقة:

و قد يعرف ذلك ايضاً باخبار الثقة التي يثق بقوله و يحصل الاطمينان بخبره.



تقوم حسن الظاهر:

و اما تقوم حسن الظاهر فهو يحصل بعدم العلم بصدور المعصية منه. فان المتبادر من قوله (ع): و تعرف باجتناّب الكبائر، فهو بحسب الظهور العرفي عبارة عن عدم العلم بارتكاب المعصية.

فلا يتوهم، لزوم دلالة على حصول العلم بالإجتناّب من المعصية. و الشاهد على ذلك قوله (ع): ليسوا يعرفون بشهادة الزور، و كذا قوله (ع): فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً و لم يشهد عليه شاهدان. و كذا قوله (ع): اذا كان لا يعرف بفسق.

فكل هذه التعبيرات دليل على ان اللازم عدم العلم بارتكاب المأثم و الكبيرة عند المعاشرة بمقدار من الزمان الذي تحقق احراز حسن الظاهر له. فلا يعتبر حصول العلم بعدم الارتكاب بل يكفي مجرد عدم العلم بذلك في ثبوت حسن الظاهر.

حسن الظاهر أمانة تعبديّة:

إنَّ حسن الظاهر هل هو حجة تعبدية، فيكون لحجته اطلاق يتناول صورة عدم افادة الوثوق، او هو حجة عقلانية امضاها الشارع فتكون غير متناول لتلك الصورة، ففيه بحث و نظر.

و التحقيق أنَّ حسن الظاهر، و ان كان مفيداً للوثوق الشخصي، لكن اطلاقات النصوص الواردة في المقام، تدلُّ على اعتباره مطلقاً، فتشمل تلك الصورة ايضاً. و اما صورة الظن بالخلاف، فشمول الإطلاقات عليها محل تأمل بل منع. لأنَّ جعل الامارة، انما يكون عند الجهل بالواقع، و اما عند العلم به، فجعل الكاشف امر لغو.

و الظن يكون مرتبة من مراتب العلم، فالظن بالخلاف لا يكون جاهلاً، بل هو داخل في العارف و العالم بذلك، فلا يشمل الإطلاق هنا، صورة الظن بالخلاف. و الشاهد على ذلك صحيح ابي بصير عن الصادق (ع) قال سألته عما يرد من الشهود. فقال (ع): الظنَّين و المتهم و الخصم. و المتهم هو الذي صار محلاً للظن بالخلاف و ان كان ظاهره حسناً.

حرمة التجسس عن الباطن:

إنَّ تحصيل الظن بحسن الباطن لا دليل عليه، لأنَّه يتوقف على تتبع و تفحص عن زلَّاته و هو من الأسرار الداخلية، و الفحص عن اسراره لا يجوز شرعاً. لأنَّ حسن الظاهر امانة تعبدية على تحقُّق العدالة الواقعية، و مقتضى اطلاق ما دلَّ على أمارته، عدم لزوم تحصيل الظن بحسن الباطن، بل مقتضاه كفاية عدم الظنَّ بالخلاف، و هو هنا موجود، لقوله (ع): و لا يسئل عن باطنه، دفعاً لتوهم وجوب الفحص عن الباطن. فانه لو كان تفتيش الباطن معتبراً، فلا معنى لجعل حسن الظاهر دليلاً.

بل كان الظنَّ بحسن الباطن، و ان كان غير معتبر لكنَّه يحصل من نفس حسن الظاهر من دون توقُّف على تتبع و تفتيش على أسرارهِ.

و قد عرفت أنّ الملاك هو مجرد وجود حسن الظاهر و هو بنفسه يفيد الوثوق بالعدالة إلا في مورد الظنّ بالخلاف.

حاصل الكلام:

فتحصّل من جميع ما ذكرنا، أنّ حسن الظاهر يكون كاشفاً عن وجود العدالة و اشارة عليها، فلا يحتاج الى أمر زائد، الا اذا علم بالخلاف، و هو امر آخر خارج عما نحن بسدده. و هذا تمام الكلام فيما تعرف به العدالة.



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

الكلام فيما تثبت به العدالة

و اما ما تثبت به العدالة، فهو اما بخبر الثقة، او بوجود البينة، او الشيع في ذلك، او الشهادة من العدلين.

ثبوت العدالة بخبر الثقة:

و قد ثبت في محله حجّة قول الثقة في جميع الموضوعات، الا ما خرج بالدليل، فتثبت به وجود العدالة.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

و اما الدليل الدال على ثبوت العدالة بخبر الثقة، فيمكن ان يستفاد بتوثيقات الأئمة (عليهم السلام) في الموارد العديدة في الروايات حول عدّة من الاصحاب، ارشاداً لشيعتهم كي يعرفونهم.

و من المعلوم أنّ حكاية هذه التوثيقات عنهم، تكشف عن حجّة قول الثقة عندهم (عليهم السلام).

و بعبارة اخرى ان اخبار الإمام (ع) عن وثوق رجل عنده دليل على حجّة قوله، و هو الراوى عنه (عليه السلام)، فاذا لم يكن خبر الراوى عنه حجّة عندهم (عليهم السلام)، فلا معنى لتوثيقه لهذا الراوى.

فحكاية الراوى عنه (ع)، وكذلك نقل الاصحاب خبر هذا الراوى كاشف يقيني عن حجّة قوله عند الإمام (ع).

خبر الثقة وسيرة المتسرعة:

ويمكن الاستدلال على حجّية خبر الثقة بالعدالة، بسيرة المتشرّعة من الصحابة و العلماء على العمل بأقوال الرجاليين الموثّقين للرواة. فلو لم ترجع هذه السيرة الى سيرة العقلاء عموماً، لكانت هذه السيرة دليلاً خاصاً آخر، على ثبوت العدالة و الوثاقة بأخبار الثقة في الشرع.

ثبوت العدالة بالبيّنة:

لا ريب في حجّية البيّنة في الجمله، كما في باب المرافعات، و فيما ورد بالخصوص في باب رؤية الهلال، و الفسق و الطلاق و غيرها. و يغنيك البحث عن حجّية البيّنة في ثبوت العدالة، حجّية قول الثقة في الموضوعات و في خصوص العدالة. فالبحت هنا في حجّية البيّنة، على فرض عدم حجّية قول الثقة في الموضوعات كما اشتهر بين المتأخّرين. و لا يخفى ثبوت حجّية البيّنة على ما مرّ منا في اثبات حجّيتها في مطلق الموضوعات حتّى بناء على عدم حجّية قول الثقة.

الاحتجاج بفعل النبي (ص):

و احتجّ في ثبوت العدالة بالبيّنة، بما حكى عن فعل النبي ﷺ، ببعث رجلين من خيار الصحابة الى قبيلتهم و محلّتهم حتّى يفحصا عن حالهم حتّى يعمل في القضاء باخبارهما جرحاً و تعديلاً.

و الإشكال في هذا الدليل بالضعف، لأنّه منقول عن التفسير المنسوب الى العسكري (ع) و لم تثبت النسبة، غير وارد لان الشواهد الحالّية، تشهد بصحّة الخبر، فلا وقع لهذا الإشكال.

الاحتجاج بخبر علقمة:

وكذا يمكن الاحتجاج على ثبوت العدالة بالبيّنة بخبر علقمه. لقوله (ع): فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، ولم يشهد عليه شاهدان، فهو من اهل الستر و العدالة^(١).
وتقريب الإستدلال، أنّه قد جعل ثبوت الفسق موقوفاً على احد الأمرين، الرؤية، و شهادة الشاهدين، كما أنّه جعل ثبوت العدالة على فقدان كلا الأمرين، فيكون هو من اهل الستر و العدالة.

فيفيد الخبر، إنّ شهادة الشاهدين عند الشارع مثل العلم الوجداني في الحجّة عنده. ومضافاً الى ان لقاء خصوصية المورد عند العرف يفيد التعميم.
الّا ان الرواية ضعيف السند و الدلالة، لأنها تدلّ على اجراء اصالة العدالة في كل مسلم على هذا الطريق، و ما اسهل الأمر لو كان كذلك.



ثبوت العدالة بالشياع:

و قد تثبت العدالة بالشياع في العرف، فإنّه مفيد للوثوق و هو حجّة عند العقلاء. و اما اذا لم يفد الوثوق، فلا يكون حجّة و لا قائل بحجّة مثل ذلك، و قد قيل بأنّه ربّ شهرة لا اصل له.

الشياع طريق تعبدى:

لكن النصوص الواردة في الباب و اطلاقاتها ترشد الى ان الشياع طريق تعبدى لثبوت العدالة شرعاً.

مثل قوله (ع) في صحيحة: فاذا سئل عنه في قبيلته و محلّته، قالوا ما رأينا منه الاّ خيراً^(٢).

و قد علّق في ذيل الرواية، نفوذ شهادته بين المسلمين على كونه مشهوراً بالخير.

و قوله (ع): كل من ولد على الفطرة و عرف بالصلاح جازت شهادته^(١)، فإن المعروفة هي الشيعاء دون غيره.

و قوله (ع): اذا كان لا يعرف لفسق^(٢)، الحديث، فان عدم المعروفة بالفسق، عند العرف ملازم للمعروفة بالصلاح.

كما ان عدم الفسق عند ائسرع، مساوق للصلاح. و يدل على ذلك ما حكى عن فعل النبي ﷺ، من بعثه رجلين من صحابته الى محل الشهود للاختبار^(٣)، فان حصول المعرفة للرجلين كثيراً ما يحصل من الشيعاء في المحل من الحال. فيحصل النتيجة من ثبوت العدالة بالشيعاء بهذا التفسير.

ثبوت العدالة بالشهادة:

ان الشهادة و الأخبار بالعدالة بالعدلين تثبت العدالة كما ان الشهادة بالعدلين يثبت كل مشهود به.

الشهادة بالكتابة:

و كما ان الشهادة تكون قولياً، فكذلك تكون كتيباً ايضاً، و لا فرق بينهما من جهة الافادة و الشهادة من جانب العقل و النقل.

فان العقلاء، لا يفرقون بينهما في الافادة، و لصدق الاخبار الكتبي بمثل الاخبار اللفظي، كما ان الامر كذلك في الاقرار الكتبي في الدعاوى، فانه مثل الاقرار اللفظي في الافادة و اثبات المظلومية.

الشهادة الفعلية:

٢- وسائل الشيعة كتاب الشهادات ٤١/١٠.

١- وسائل الشيعة ٤١/١٠.

٣- المدرى، تفسير الامام العسكري (ع).

و أما الأخبار الفعلية و الشهادة الفعلية مثل ان يجعله شاهداً في الحكم، او يقتدى به في الصلوة، فهو ايضاً يفيد بالشهادة على العدالة و تثبت به العدالة، لأن العقل لا يرى فرقاً بين الشهادة الفعلية و الشهادة القولية في الافادة على المطلوب، اذا كان الثقة في مقام الحكاية بخبره الفعلي عن المطلوب، و لصدق العناوين، مثل الشهادة و الابلاغ، و الخبر، و نحوها من الالفاظ الواردة في النصوص على ذلك الشهادة الفعلية. و من المعلوم ان العقلاء لا يفرقون بين الخبر القولي و بين الخبر الفعلي من حيث الافادة و الوثوق.

مثل ما اذا قصد الأمير، الأخبار بامانة رجل، فيعطيه مفتاح خزانته تجاه الناس، او بأمر الاستاذ احد تلامذته بالجواب عن المسئلة إخباراً عن علم تلميذه، كما يرشد الى ذلك ارجاع ائمة الدين (عليهم السلام) الى بعض الأصحاب بالجواب عن المسائل و الإفتاء بين الناس.

فكل ذلك دليل على الوثوق و الشهادة على العدالة، و قد اتفق المسلمون على ان السنة لا تختص بالقول فقط، بل السنة تعم القول و الفعل و التقرير. فلو لم يكن الفعل و التقرير مفيداً للخبر، فلا تعمهما السنة.

الإشكال في المسئلة:

فإن قلت: لماذا يشترط التلفظ في البيّنة على الدعاوى عند القاضي؟

جواب الإشكال:

قلت: من أجل وجود دليله خاص في باب المرافعات، و ليس ذلك من أجل عدم شمول الشهادة الفعلية، فهذا تخصيص تعبدي و ليس بتخصيص. و على هذا فالشهادة الفعلية تكون دليلاً لثبوت العدالة، كما ان الشهادة القولية تثبت بها العدالة، و مفيدة للوثوق بها.

ما ذهب اليه الشيخ الأعظم:

قال الشيخ الأعظم الأنصاري (قدّه) في رسالته في العدالة:
«إنّ الاعتماد على الأخبار الفعلية، إذا لم يفد الوثوق بالعدالة، في غاية الإشكال لفقد ما يطمئن به النفس من الدليل عليه تعبداً».

الجواب عن كلام الشيخ:

وفيه أنّ اطلاقات الموجودة في الأدلة و الصدق العرفي للالفاظ، و السيرة العقلانية، كلّها دليل واضح لحصول الإطمينان، فالمسئلة كادت تكون من البديهيّات، فلا اشكال.



التّحقيق عندنا:

و التّحقيق عندنا هو أنّ الخبر الفعلي، خبر حقيقة و مصداقاً له واقعاً، فيكون مثل الخبر القولي، و لا فرق بينهما في الإفادة.
و الى ما ذكرنا يشهد ما ذكره الشهيد (قدّه) في الدروس، من القول بعدم الفعل بين القولي من الشهادة و بين الفعلي منها.
نعم، إذا لم يكن الثقة في مقام الإخبار بفعله و كذا بكتابته، فلا سبيل الى القول بحجّية ذلك، للتأمّل في صدق عنوان الشهادة على وجود العدالة.
فهو نظير التلفّظ بالخبر القولي غير مُريد الى مدلوله، او لا يكون في قصده الجذّ في مدلول لفظه، فلا يعتمد على كلامه و لا يوصف بالوثوق.

الشهادة بالتقرير:

و قد يكون الأخبار في وجود العدالة بالتقرير، فلذا قد يقال بأنّ سكوت المرثّة في بعض الأحوال مخبر، عن رضاها في المسئلة.

فيمكن ان يقال بأن التقرير ايضاً يقوم مقام الخبر القولى عن وجود العدالة. لكن فيه تأمل و اشكال من حيث عدم شمول الدليل لمثل ذلك، إلا اذا قلنا بأن المقام مما يكون السكوت فيه حراماً، فيفيد حينئذ فى المطلوب إلا فى باب التقيّة.

نتيجة البحث:

و الحاصل ان ثبوت العدالة يتحقّق بخبر الثقة، وكذا تثبت بالبيّنة و الشيع المفيد، و كما أنّها تثبت بالقول، كذلك تثبت بالفعل و الكتابة على ما يستفاد من الأدلة. و أمّا ثبوتها بالتقرير باعتبار اجراء اصالة الصّحة فى فعل من يجعل السكوت فى هذا المقام، إخباراً عن وجود العدالة، إلا انه محلّ تأمل و اشكال، إلا فى بعض الموارد الذى كان معه شاهد الحال و المقام حتى يفيد المطلوب.



مركز تحقيقات كمبيوتر علوم اسلامی

العدالة و الإجتناٲ عن المعصية

الإجتناٲ عن الكبائر:

قد اجمع فقهاؤنا (قدس الله ارواحهم)، على أن ارتكاب الكبيرة ولو مرة واحدة مضر بالعدالة و محل بالملكة النفسانية.



العدالة و الإجتناٲ عن الكبيرة:

فالعدل، هو من لا يرتكب كبيرة اصلاً. و يدل على ذلك اطلاق قوله (ع) فى الصحيحة، و تعرف باجتناٲ الكبائر^(١).

وكذا اطلاق قوله (ع)، و الدلالة على ذلك كله، ان يكون سائراً لجميع عيوبه^(٢). وكذا يشهد قوله (ع) فى خبر علقمة، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً و لم يشهد عليه شاهدان فهو من اهل الستر و العدالة^(٣).

وكذا خبر علاء بن سيابة، لا بأس اذا كان لا يعرف بالفسق^(٤). فإن تنكير الذنب و الفسق فى الخبرين الأخيرين، يشملان الدخول فى الجريمة و لو بمرة واحدة. فمن دخل فيها مرة فقد خرج عن نطاق العدالة.

مقتضى حكم الشرع بنحو القضية العلمية:

٢- المدرك.

١- وسائل الشيعة كتاب الشهادات ٣١/١٠.

٤- المدرك.

٣- المدرك.

هذا كله بمقتضى حكم الشرع، فإن ظاهر النص و الفتوى، اشتراط التأثير الفعلى للملكة بنحو قضية العلمية.

حكم العرف بنحو وجود المقتضى:

لكن عند العرف، تكون الملكات صفات نفسانية مأخوذة بنحو وجود المقتضى، لا بنحو العلمية، ولذا جبن الشجاع فى ملحمة، غير دال على زوال ملكة الشجاعة، فقد يجتمع الجبن مع الشجاعة، أما لضعف فى الملكة، او لوجود قوة المعارضة. هذا بخلاف ملكة العدالة عند الشارع، فإنها لا تجتمع مع أى كبيرة اصلاً.



الإجتنب عن الصغائر:

و أما الإجتنب عن صغار الذنوب، فهل يكون داخلاً فى العدالة، ام لا، بل الملاك هو الإجتنب عن الكبيرة فقط؟ وجهان بل قولان.

اطلاق الأدلة ولزوم الإجتنب:

احتجوا للأول، بأن اطلاق متعلق السترو العفاف فى الرواية دليل على ذلك. فإن حذف المتعلق مفيد للاطلاق والعموم، كما فى قوله (ع)، وكف البطن والفرج و اليد واللسان، الحديث^(١).

فالعدالة متحققة و متقومة، بالإجتنب عن مطلق الآثام كبارها و صغارها. كما فى قوله (ع): و الدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه^(٢). اذ يكون من المعلوم أن كلمة الجميع، من ادوات العموم و تفيد المعنى العام يشمل

جميع الموارد.

القول في عدم دخول الصغيرة في الرواية:

هذا، ولكن يشكل ذلك، بل و يقوى القول الثانى.
بأن الكبيرة لا يختص صدورها بالبطن و الفرج و اليد و اللسان، بل قد تكون صادرة عن عضو آخر، مثل الفرار عن الزحف و مثل الرياء و مثل عقوق الوالدين، فإن صدورها غير مختص بكونه من عضو خاص دون عضو.
فيكون تخصيص الاعضاء الاربعة بالذكر، من جهة كثرة صدور الكبائر منها.

قرينة الوجود في الانصراف:

و على هذا فإطلاق الكف في الرواية على الجميع لا يخلو من التأمل، من جهة احتمال قرينة الوجود، و سوق الكلام الى جهة الكبائر فقط.
و مما ذكرنا يظهر حال الاستدلال بعموم قوله (ع): بجميع عيوبه^(١).
فإن سبق الكلام بشيء قد يصير قرينة على أن المقصود من العيب هو الكبيرة فقط.

القرينة الثانية للانصراف:

و هناك قرينة أخرى في الرواية شاهدة على المطلوب، و هي الفقرة الأخيرة في ذيل الكلام. و هي قوله (ع): حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه. فإنه لو كان المقصود من قوله (ع): جميع عيوبه، هو الكبائر والصغائر معاً، لما بقى ما وراء ذلك عيب و عثرة يلزم ذكره، مع أن المتبادر منه وجود عيوب و عثرات ما وراء ذلك المذكور.

و يستفاد الحكم من الإطلاق:

ويمكن الاستدلال لعدم دخول الصغائر في العدالة، بإطلاق قوله (ع): و يعرف باجتنب الكبائر^(١).

فإن إطلاقه حاكم بعدالة من عرف باجتنب الكبائر، سواء عرف باجتنب الصغائر أم لا.



مركز تحقيقات کلمه پیر علوم اسلامی

انقسام المعاصي الى الكبائر والصغائر

الكتاب وانقسام المعاصي:

و اما انقسام المعاصي الى الكبائر والصغائر.
فقد ورد في القرآن العظيم قوله تعالى شأنه: ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم^(١) وقوله تعالى: الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش^(٢).
فإن في كلتا الايتين صراحة تامة بأن المعاصي له نوعان الصغيرة والكبيرة، الكبيرة
معصية و الصغيرة سيئة.

مركز تحقيقات نور علوم رسولي

الأخبار وانقسام المعاصي:

و في الأخبار الصحيحة صريحة في انقسام المعاصي الى الكبائر و الصغائر.
قال (ع): في صحيحة ابن ابي يعفور، و تعرف باجتناّب الكبائر التي اوعد الله عليها بالنار.

و هذه صريحة بالكبائر و من دونها، الصغائر من الذنوب.
و قال (ع) في رواية علقمه، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، الحديث. إشارة الى مطلق الذنب الذي يشمل الصغيرة و الكبيرة ايضاً.

المعاصي كلّها كبيرة:

فالقول بأن الكبيرة و الصغيرة، امران اضافيان و ان المعاصي كلّها كبائر، قول ضعيف جداً.

و ان كان الإرتكاب بالذنوب كلّها امر منفي عند العقل و الشرع، و يكشف عن سوء سريرة العبد، و البعد عن الحق، على مراتبه.

العدالة و الإجتنا ب عن الكبائر و عدم الإصرار على الصغائر

و قد كانت العدالة تدور مدار الإجتنا ب عن الكبائر و عدم الإصرار على الصغائر. و يشهد بذلك حال الإصرار فى اعمالهم و افعالهم.

صحیحة ابن ابى یعفور:

و فى صحیحة ابن ابى یعفور، قال (ع): و الدلیل على ذلك كله ان يكون سائراً لجميع عیوبه. حتى یحرم على المسلمین تفتیش ما وراء ذلك من عثراته و عیوبه^(١). حیث استفاد منها ان من ظهر منه عیب شرعى لم یكن هو بعا دِل و ان دائرة الفسق واسعة فیفید العمول و لزوم الإجتنا ب عن الصغائر و الكبائر. و یمكن ان یقال ان الاستفادة من الصحیحة، ان اجتناب الكبائر بخصوصها، اشارة غالبیة.

على اجتناب مطلق المعاصی، للملازمة الغالیة بینهما.

روایة النبوی و ما استفاد منها:

كما ورد فى روایة النبوی (ص) حیث قال ﷺ من عامل الناس فلم یظلمهم و حدّثهم فلم یكذبهم و وعدهم فلم یخلفهم، فهو ممّن كملت مرقّته و ظهرت عدالته^(٢).

فان وجود هذه الخصال الثلاثة كاشفة عن استقامته على طريق الشرع فى سائر الجهات، لوجود الملازمة الغالبية.

الآ ان العدالة تدور مدار الإجتنااب عن الكبائر فقط، او انّ المدار، هو الإجتنااب عن الظلم فى المعاملة مع الناس، او الكذب، او خلف الوعد، فقط. بل كلّ هذه كاشفة عن تحفظه عن دينه و عن مطلق المعاصى. و لأجل ذلك ربما يقوى النظر فى انّ دوران العدالة يدور مدار الإجتنااب عن مطلق المعاصى.

التحقيق فى المسئلة:

و التحقيق أنّ اجتناب الكبائر، ان كان منبعثاً عن فضائل نفسانية، فلا محالة يلزم اجتناب سائر المعاصى ايضاً، لأنّه لا فرق فى مقتضيات الفضائل النفسانية فى الإنسان بين معصية دون معصية.  و إن كان منبعثاً عن الخوف من العقوبة المترتبة على المعاصى، فحينئذ حيث أن المعاصى متفاوتة فيما يترتب عليها من العقوبات، فيمكن ان تؤثر عليه شدة عقوبات الكبائر فى شدة الخوف من ارتكابها، دون غيرها من الذنوب، فلا ملازمة بينهما اصلاً. نعم الإجتنااب عن الصغائر للخوف من عقوباتها، يلزم الإجتنااب عن الكبائر جداً بالأولوية.

الإجتنااب عن الذنوب كلها:

فالملاك هو الإجتنااب عن الذنوب كلّها فى تحقّق العدالة، الآ ان اطلاق الذنب فى رواية علقمة مقيد بخصوص الكبائر التى انيطت بها حقيقة العدالة على ما صرح فى صحيحة ابن ابى يعفور.

ما فى ذيل الصحيحة:

و اما قوله (ع) فى ذيل هذه الصحيحة فهو فرع لصدرها، لأنّ السّتر الذى جعل اماره، ستر تلك الذنوب و العيوب التى كان اظهارها فسقاً، و هى الذنوب الكبائر، لأن قوله (ع): و تعرف باجتناّب الكبائر، فى تمام بيان حقيقة العدالة، و قوله (ع): و الدليل على ذلك كلّ الخ، فى مقام بيان. الأمانة على تلك الحقيقة.

ما قيل ان اجتناب الكبائر اماره على اجتناب الصغائر:

و منه تبين الجواب عن جعل معرفة اجتناب الكبائر اماره على اجتناب الصغائر بل و تكفيرا لها لو كانت.

الفرق بين الروايتين:

و به ظهر الفرق بينها و بين ما ورد فى الرواية المذكورة آنفاً، من ان العادل من عامل الناس فلم يظلمهم...، فانه لا بأس بان تكون هذه الخصال اماره على استقامته فى سائر الأفعال على حدّ الدين.

بخلاف ما افيد فى صحيحة ابن ابي يعفور فى مقام شرح الحقيقة، فلا دلالة لهذه الرواية على ان ترك مطلق المعصية مناط للعدالة، نظراً الى أنّ خلف الوعد ليس من الكبائر.

و ذلك لأنّ المترتب على هذه الخصال، كمال المروءة و ظهور العدالة، فلعلّ للوفاء بالوعد دخلاً فى كمال المروءة لا فى خصوص العدالة.

فلا دلالة لهذه الرواية على وجوب الوفاء بالمرعد و حرمة التخلف، فضلاً عن كون خلفه من الكبائر.

ما يشعر فى الرواية:

و فى الرواية اشعار ايضاً بمقابلة كمال المروءة للعدالة، لا أنّها مأخوذة فيها. و يمكن ان يقال بانّ مقتضى تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر، كما هو ظاهر الكتاب و صريح

السنة، هو دوران العدالة مدار خصوص اجتناب الكبائر، حيث ان فعل الصغيرة من المعجتنب عن الكبائر دائماً من باب المقتضى المقرون بالمانع، فلا يؤثر شيئاً، بل هو اولى من التوبة، فأنها رفع و هذا دفع.

فتزول العدالة بالكبيرة، و تعود بالتوبة و لا تزول بالصغيرة، لمكان المانع المتعارف لمقتضى الإزالة.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

فى حقيقة المعاصى

حقيقة الكبيرة:

والكلام هنا فى حقيقة المعصية الكبيرة والصغيرة، وما يمتاز به الكبيرة عن الصغيرة.



ما اوعده الله تعالى بالنار:

ظاهر جملة من الأخبار، أن الكبيرة هى ما اوعده الله تعالى عليه بالنار. بل هو صريح رواية عبّاد بن كثير، قال (ع): كل ما اوعده الله عليه النار.

شدة المبعوضة:

والوجه فى ذلك أن الاعداد على شىء بالخصوص يكشف عن شدة المبعوضة فيه واهمية طلب تركه.

والتنصيص على شىء بكونه كبيرة محرمة، هو الإخبار بكونه مما اوعده الله عليه بالنار، بدليل الإلزام، وان لم يكن بحسب الظاهر ذكر ايعاد عليه فى القرآن والسنة.

الكبائر فى صحيحة عبد العظيم الحسنى:

وقد ورد فى الرواية الصحيحة عن عبد العظيم الحسنى، جملة من الكبائر التى نطق الكتاب بها وبعقوباتها غير النار.

بل وربما لم يتعرض القرآن لعقوبة فعله بشىء من العقاب، وانما دلّ على حرمة

فقط، فيكشف أنه كبيرة فيطلب تركه.

كما في قوله (ع): في كتمان الشهادة بأنه كبيرة استشهاده بقوله تعالى: و من يكتمها فانه آثم قلبه^(١).

ترك الصلوة متعمداً:

كما ورد في ترك الصلوة متعمداً، استشهاده بقوله ﷺ: من ترك الصلوة متعمداً فقد برء من ذمة الله و ذمة رسول الله.

مع ان السؤال عن معرفة الكبائر من الكتاب، فلعل الوجه فيه اثبات الصغرى لما في الكتاب، و المناسب لهذه الصغرى القضية.



الخروج من ذمة الله تعالى:

قوله تعالى: و نسوق المجرمين الى جهنم ورداً لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهداً. فمن خرج عن ذمة الله و امانته و ضمانه، فلا عهد له منه تعالى، فيكون ممن يساق الى جهنم ورداً، بخلاف المجرم الذي عمل الصالحات، فانه في امان الله و ضمانه، فهو يملك الشفاعة و لا يساق الى النار.

لأن في صدر الخبر قوله ﷺ، من صلى المغرب و العشاء، كان في ذمة الله، و من ترك الصلوة متعمداً برىء من ذمة الله الخ.

فيظهر منه ان المصلى في امان الله و ضمانه تعالى شأنه العزيز، فهو في عهد منه تعالى، فلا يساق الى النار، بل ترجى له الشفاعة انشاء الله تعالى.

كتمان الشهادة:

و هكذا قوله (ع): في كتمان الشهادة إنه كبيرة، على ما قلناه انفاً، استشهاده بقوله

تعالى، و من يكتمها فإنه آثم قلبه.

عقوق الوالدين:

وكذا قوله (ع): فى عقوق الوالدين، أنه كبيرة لأن الله سبحانه، جعل العاق جباراً شقيماً و قد دلت الآية على عقوبة الشقى بقوله تعالى: فامّا الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير و شهيق. وكذا من يبوء اللاثم، فهو من اصحاب النار لقوله تعالى: انى اريد ان تبوء باثمى و اثمك فتكون من اصحاب النار.

الاثم بالفواحش:

وكذا قوله تعالى: و من يفعل ذلك يلقى اثمًا يضاعف له العذاب يوم القيامة و يخلو فيه مهانا.

فان الأثم جزاء الإثم الذى فصله تعالى بعده بقوله يضاعف له العذاب يوم القيامة و يخلو فيه مهانا. و فى الحديث انه الاثم و الفواحش.

و قد استدلل الإمام الكاظم (ع): على حرمة الإثم بقوله تعالى: أنما حرم ربى الفواحش الى قوله تعالى و الاثم و البغى، ثم استدلل عليه السلام بأية اخرى اطلق الإثم فيها على الخمر.

شرب الخمر:

ولعله ايضاً من هذا القبيل ما اجاب (ع) فى الصحيحة عن ان شرب الخمر كبيرة، بأنه نهى الله تعالى عنه كما نهى عن عبادة الاوثان. و مقتضى ظاهره ان يكون فعل كل منهى عنه كبيرة.

الانصاب و الازلام:

و هكذا قوله تعالى: انما الخمر و الميسر و الأنصاب و الأزلام رجس من

عمل الشيطان فاجتنبوه.

فإن الأنصاب على ما ورد في العيون عن الباقر (ع) في تفسيرها، ما ذبح على النصب و هي ما ذبحت تقريباً لما كان يعبدون من النيران عند المجوس، أو للأصنام عند المشركين في العرب، فإن الذبح بهذا العنوان عبادة للأصنام. وكذا في الكافي، إن الأنصاب ما ذبحوا لألهتهم الأوثان. و في تفسير القمى عن الإمام الباقر قال (ع): إن الأنصاب الأوثان التي كان يعبدوها المشركون.

عبادة الأوثان:

بل و في آخر هذا الخبر ما لفظه، و قرن الله الخمر و الميسر مع الأوثان. و على هذا يكون هذا كالمفسر للصحيحة و موافقاً لها في المعنى. و عليه فيدل الاقتران بينهما على مساوئهما في شدة الميغوضية، و ما يترتب على عبادة الأوثان من العقوبة، قال الله تعالى: أنما الخمر و الميسر و الأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه.

أكل الرباء:

وكذا قوله (ع): في أكل الربا، فإنه قد استدل بقوله تعالى: لا يقوم إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس. و معناه انه يحشر كالمصروع و المغلول يغل و يطرق به، بحيث يعذب به و يفتضح على رؤوس الاشهاد. و استدل (ع) بقوله تعالى و من يضلل بات بما غل يوم القيامة.

العدالة و ترك الذنوب كلها:

و الي غير ذلك من الذنوب التي جاءت في القرآن و السنة من الكبائر، يوجب

الاقتران بها عمداً ذهاب العدالة.

الجمع بين الصحيحة والنييران في الكبائر:

فالجمع بين هذه الصحيحة الطويلة في بيان الكبائر وبين ما دلّ على أنّ الميزان في معرفة الكبائر، هو الإيعاد بالنار. يقتضى حمل النار على العذاب الأخرى من أنواع العذاب التي تضمنت الصحيحة، فإنه أولى من حمل العقوبات في الصحيحة على خصوص التعذيب بالنار. فإنّ من جملة الكبائر ما لا دلالة عليه في الكتاب إلا على أنه لا خلاف لهم، أي لا نصيب لهم من الخير، وهو أعمّ من التعذيب بالنار، إلا بالملازمة بين عدم النصب الأخرى من الخبر ودخوله في النار. إلا أن يقال إن الصحيحة ليست في مقام إعطاء القاعدة والميزان لمعرفة الكبائر، بل كانت في مقام استخراج الكبائر المعلوم كونها كبيرة من الكتاب العزيز. لكن الظاهر من قوله (ع): الكبائر ما أوعده الله عليها بالنار، هو في مقام بيان أن كلّ كبيرة حكمه كذا، فلا يكون مطلق العقوبة مناط الكبيرة. فالتحقيق هو ما ذكرنا من الجمع بينهما، والله العالم بالحقائق.

المناط في فعل الكبيرة:

ثمّ إنّ المناط الواقعي لكون فعل المعصية كبيرة، هو كونه ذا مفسدة قويّة، فتنبعث منها مبعوضة شديدة، فتترتب عليها عقوبة عظيمة وهي النار.

العقاب ونفس العنوان الكبيرة:

إلا أن الإيعاد بالنار تارة على نفس ذلك العنوان الذي فيه المفسدة القوية، وأخرى على العنوان الملازم لذلك العقوبة. مثلاً عنوان الكفر وقد رتب عليه العقاب، فإنّ في هذا العنوان مفسدة شديدة الموجبة للدخول في النار وهكذا مثل عنوان الخسران،

الذى ليس هو نفس ذا مفسدة، بل بسبب فعل ما فيه المفسدة حتى يقع الفاعل فى خسران ذلك الفعل الملازم للعقاب الأخرى.

وفى بيان الكبائر التى اوعدها النار، ربّما يلاحظ نفس العنوان الأول، و يقال اليأس من روح الله كبيرة، لأنّ الله تعالى يقول: **أَنَّهُ لَا يَتَّأَسُّ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ**، والكفر بعنوانه يكون فيه اعظم المفسد، و اوعده عليه بالنار.

العقاب و العنوان الملازم للكبيرة:

و ربّما يلاحظ العنوان الثانى، و يقال الأمن من مكر الله تعالى كبيرة جداً، لأنّ الله تعالى يقول: **فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ**، و يكون الخاسر فى النار. و بهذا الاعتبار تارة نفس ترك الصلوة كبيرة لأنه كفر، اذا كان من غير علة عذرية. حيث انه لمحض الاستخفاف و ردة الدين، و هو كفر يوجب الدخول فى النار. و أخرى ان تركها ملازم للكبيرة، لأنّ تركها عمداً من غير عذر يوجب الخروج عن ذمة الله تعالى، و من خرج عن ذمته، فهو من الخاسرين يوم القيامة، و هم الذين من اصحاب النار. فهذا العنوان ملازم لما يوجب الدخول فى النار. فلا منافاة بينهما، من حيث العنوان الأصلى او العنوان الملازم، لتساويهما فى النتيجة و هى العقوبة الأخرى و الدخول فى النار، فالمناط واحد.

حقيقة الإصرار على الصغائر

و اما الإصرار على الصغائر من الذنوب، فهل هو داخل فى الكبيرة ام لا؟ فيه بحث.

القول المشهور:

و المشهور عند الأصحاب فى ثبوت العدالة، هو الإجتناى عن الكبيرة و عدم الإصرار على الصغيرة. فان الإصرار على الصغيرة بنفسه من الكبائر و لا صغيرة مع الإصرار. و الصغيرة دون الإصرار مكفرة عند الإجتناى عن الكبيرة، لقوله تعالى: **إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ، نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ. او بالاستغفار عن الذنب** لقوله (ع): **التائب من الذنب كمن لا ذنب له.**

استدلال المشهور:

و قد استدلل المشهور لقولهم، برواية ابن ابي يعفور المتقدمة، لما ورد فيها من قوله (ع): **و تعرف باجتناى الكبائر التى اوعده الله عليها النار.** بتقريب أن الإجتناى عن الصغائر لو كان معتبراً فى تحقق العدالة، لم يكن للحصر باجتناى الكبائر وجه. فيستفاد منها مجرد اجتناب الكبائر فقط.

و لقوله تعالى: **إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ.** و هذا هو الوعد بالعفو عن الصغيرة، فبقى الكبيرة بحالها تحت العنوان.

و على التقدير المذكور، كأن ترك الكبائر تكون مثل التوبة، انه مانعاً عن العقاب فى الصغيرة، فلا يمكن ان يكون ارتكابها موجباً للفسق و منافياً للعدالة ما لم يكن بحد

الإصرار.

و ذلك لأن التوبة، رافعة للمعصية و عقابها، فإن التائب من الذنب كمن لا ذنب له. فالإجتناب عن الكبيرة يكون بمثل التوبة يكون رافعاً عن المعصية الصغيرة و العقاب عليها، فلا يجتمع مع الفسق، و لا تضر بالعدالة. و هذا خلاصة كلام الاصحاب دليلاً بالنسبة الى الصغيرة و عدم ما نعيته للعدالة.

ما ذهب اليه شيخنا الأعظم:

قال الشيخ الأعظم الأنصارى (قده): مستدلاً لثبوت العدالة بقوله (ع): لا صغيرة مع الإصرار و لا كبيرة مع الاستغفار بارجاع النفي في الكبيرة الى ذاتها حكماً و ارجاع النفي في الصغيرة الى خصوص الوصف. و بقوله (ع): الإصرار على الذنب، أمن من مكر الله، بضميمة ما ورد من أن الأمن من مكر الله من الكبائر لقوله تعالى: **فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ**. و كذا بقوله (ع): في رواية العيون باستناده الى فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في بيان تعداد الكبائر، ثم قال (ع): و الإصرار على صغار الذنوب، فيدل على أن الإصرار في صغار الذنوب كبيرة. هذا تمام الكلام منه (قدس سره).

ما ذهب المحقق الكمباني:

و قال المحقق الكمباني (قده) في نقد كلام الشيخ الأنصارى. أن المعنى من هذه الروايات المذكورة في كلامه، رجوع الى النفي في الصغيرة و في الكبيرة معاً الى ذاتهما حكماً لا الى ذاتها حقيقة. فلا معنى أن الصغيرة بسبب المداومة و الإصرار عليها تنقلب الى الكبيرة حتى ينتفى عنها وصف الصغيرة.

او يكون نفس الإصرار على الصغيرة من جملة الكبائر، فإنه الذي ينطبق عليه عنوان الأمن من مكر الله تعالى و هو من الكبائر. دون نفس المعاصي الصغيرة التي ليس

نفس وقوعها أمناً من مكر الله تعالى.

لا معنى للانقلاب من الصغيرة الى الكبيرة:

و بعد عدم وقوعها موصوفة بتلك الصفة فلا معنى لأن تنقلب موصوفة بها، مع ان مقتضى الاعتبار ايضاً، هو كذلك.

لأن الصغيرة تفارق الكبيرة في ضعف المفسدة و قوتها، و في شدة المبغوضية و ضعفها، فلا ينقلب ما كان ذا مفسدة ضعيفة و مبغوضية خفيفة بعينه ذا مفسدة شديدة و مبغوضية اكيدة بسبب الإصرار، كما هو الظاهر.

و عليه فيحتمل المعنى في الرواية، انه يرتفع اثر الكبيرة بالإستغفار، و اثر الصغيرة لا يبقى و لو مع الإصرار، عند تكفيرها بالكبيرة بالإستغفار.

الصغائر مكفرة بالإجتنا ب عن الكبائر:

فإن الصغائر مكفرة بالإجتنا ب عن الكبائر بنفسه او بالتوبة و الإستغفار، فلا يبقى اثر الصغيرة و لو مع المداومة و الإصرار، فلا يعاقب عليها اذا كانت مكفرة. و على هذا المعنى، فلا يدل على ان المعصية الصغيرة بالإصرار، تنقلب الى الكبيرة و يزول الوصف عنها و يثبت وصف آخر مكانه. او نفس الإصرار عليها يكون معصية أخرى من جملة الكبائر و هذا امر آخر.

الصغائر و البقاء على اقتضائها من العقاب:

نعم غايته أن نفس الصغيرة لا يكون مكفرة بإجتنا ب الكبيرة في هذه الصورة يعنى مع الإصرار، فيوافق ما ورد في الرواية، انه ما خرج عبد من ذنب بإصرار. فالظاهر ان الإصرار بأي معنى كان يوجب بقاء الذنب على حاله. فالكبيرة توجب العقوبة الا بالتوبة، و الصغيرة كانت في حد ذاتها مقتضية للعقوبة، لكن كان الإجتنا ب عن الكبيرة او الاستغفار منها، موجب لتكفير الصغيرة و مانع عن

فعليّة مقتضاها و هي العقوبة.

فاذا اصرَّ العبد عليها، بقيت على حالها من الاقتضاء من دون تأثير للمانع في المانعيّة عن عقوبتها، وكلّ مقتضى بلا مانع، يؤثر أثره.
فلا دليل على القول بأنّ نفس الإصرار ذنب آخر غير الصغائر، بل يوجب عدم الخروج عن مقتضى الذنب و هو العقاب.
و على هذا فقد بقيت الصغائر من الذنوب على حالها من جهة إقتضاء العقوبة مع الإصرار.

الإصرار لا يوجب عنواناً جديداً:

فلا يصحّ القول بتحقيق عنوان الكبيرة على الصغائر مع الإصرار عليها، ألا مجرد نفس الصغائر، على حالها من الاقتضاء في العقوبة على درجاتها. فلا يستفاد من الرواية معنى آخر غير هذا. هذا تمام الكلام من هذا الوجه.

نتيجة البحث المستفاد:

و الحاصل ان المستفاد من هذه الروايات، عدم كون الإصرار في الصغائر، داخلاً في عنوان الكبيرة أصلاً.
بل تكون الصغيرة في حدّ ذاتها، مكفّرة بسبب الإجتناّب عن الكبيرة، او بالإستغفار للكبيرة. و حينئذ لا صغيرة في البين مع الإصرار على هذه الصورة. هذا أولاً،
و ثانياً، إنّ الإصرار على الصغائر لو كان مع الإصرار على الكبائر من غير اجتناب و غير استغفار، لتكون الصغائر على حدّ ذاتها من الاقتضاء للعقوبة، من غير مانع للمنع منها، فالعقوبة باعتبار وجود المقتضى لها.
فلا صغيرة مع الإصرار في هذه الصورة اذا كانت مقتضية للعقوبة على ما عليها، مثل الكبيرة.

ثبوت العدالة مع إجتنب الكبيرة:

و على كلا التقديرين، يدلّ الكلام على عدم اشتراط الإجتنب عن الصغائر في ثبوت العدالة، فيكون الملاك في ثبوت العدالة هو الإجتنب عن الكبائر، و الصغائر من الذنوب تكون مكفّرة، فلا صغيرة مع الإصرار، او تكون على حسب اقتضاها مستقلة من غير تداخل بينها و بين الكبائر.

الإستدلال باطلاق الصحيحة:

و يمكن الإستدلال على عدم دخول الإجتنب عن الصغيرة في ثبوت العدالة، باطلاق قوله (ع) في صحيحة حرير. قال (ع): اذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم. فإنّ شهادة الزور في النص من باب المثال، فهي كناية عن مطلق الكبائر.

الإستدلال برواية امير المؤمنين:

و مثله ما عن امير المؤمنين عليه السلام، قال انّ المسلمين عدول، بعضهم على بعض، إلّا مجلوداً في حدّ لم يتب منه، او معروفاً بشهادة الزور، او ظنياً.

خبر علاء و خبر علقمة:

و اما خبر علاء بن سيّابة، قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن شهادة من يلعب بالحمام، قال (ع): لا بأس اذا كان لا يعرف بفسق. وكذا خبر علقمة، قال (ع): فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، او لم يشهد عليه شاهدان فهو من اهل الستر و العدالة. فلا سبيل لهما للمعارضة، لضعف السند فيهما، و لضعف دلالتهما، من جهة الشك في اطلاق الفسق و الذنب، بحيث يعمّ الصغيرة، فأنهما واردان مورداً آخر، فلا نظر لهما من هذه الجهة

و لإحتمال انصراف الفسق و الذنب فيهما الى الكبيرة. اذ لا يطلق الفسق او الذنب على الصغيرة، إلا بالتوصيف بالصغر، فيقال أنه ذنب صغير.

لا تداخل بين الصغيرة والكبيرة:

فالصغيرة في حد ذاتها مستقل كما أنّ الكبيرة ايضاً كذلك، فلا تداخل في البين من حيث ذاتهما.

نعم الإصرار على الصغيرة يكون حكمه، حكم الكبيرة بحكم النص، كما اشرنا اليه في أول البحث.

و لعلّ هذا هو المقصود من كلام الشيخ (قدس سرّه)، من أنّ الإصرار على الصغيرة داخل في الكبيرة. هذا تمام الكلام على مسئلة القوم على ما افاده الاستاذ.

مركز تحقيقات كميّة علوم إسلامي

التحقيق عندنا

يجب الإجتناّب عن كلّ الذنوب في ثبوت العدالة:

الّا أنّه لا ينبغي عليك ان في النفس شيء. اذ التعرّض عن حريم الله سبحانه و ربّ جليل و مالك بلا بديل، خروج عن جادة الإستقامة و أنّ الصحيح في مقام العبوديّة، هو أنّه لا فرق بين المعاصي الكبيرة و الصغيرة، و أنّ ارتكاب أيّة معصية كانت صدرت من العبد، فهي تنافي الإستقامة في جادة الشرع و العدالة و حريم الله سبحانه.

مقتضى مفهوم العدالة:

و يدلّنا على ذلك، ملاحظة مقتضى نفس مفهوم العدالة، حيث أنّ ارتكاب المعصية على اطلاقها إنحراف عن الجادة و طغياناً في الدين و خروج عن مقام العبوديّة، و مانع عن كون مرتكبها خيراً مأموناً عفيفاً في الدين من العناوين الواردة في الرواية، بلا فرق بين الصغائر و الكبائر. و كذلك الحال بالاضافة الى ستر العيوب المدلول عليه

فى الرواية. فإن ارتكاب الصغائر ينافى ستر العيوب و لا يتصف مرتكبها، بأنه سائر فى عيوبه.
فإن المعصية من العيوب و كيف لا يكون معصية الله سبحانه عيباً و خروجاً عن وظيفة العبودية، و لو كانت المعصية صغيرة ١٩

ان المعاصى كلها كبيرة:

و من هنا ذهب جمع الى ان المعاصى كلها كبيرة فى نفسها كما ذكرنا سابقاً.
فإن المعصية الكبيرة، كبيرة على كل حال، و إنما تنقسم المعاصى الى الصغائر و الكبائر من جهة مقايستها بما هو اعظم منها من حيث العقوبة و المبلغوضية.
لوضوح ان معصية الزنا اكبر و اعظم ذنباً من معصية الكذب، كما ان معصية قتل النفس المحترمة اعظم من معصية الزنا هكذا.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

المعاصى كلها منافية للعدالة:

و بالجملة، المعاصى كلها منافية للعدالة باطلاقها صغيرة و كبيرة مع العمد و الإصرار.
و ذلك لأن ارتكاب الصغائر قد يكون مع العمد و الالتفات الى حرمتها و كونها معصية من دون ان يكون هناك ائى عذر من الاعذار العرفية، و لا شبهة أنه حينئذ يوجب الفسق و ينافى العدالة و هو مناف للاستقامة فى الدين.
و قد يكون ارتكابها مع عدم الالتفات الى حرمتها حال الارتكاب او مستنداً الى وجود عذر شديد عرفى.

فإن الذنوب التى فى انظار الشرع كبيرة، قد يتسامحون العرف فى امرها، فكثيراً ما لا يلتفتون الى حرمتها، او يلتفتون اليها إلا أنهم يكتفون فى ارتكابها الى اعذار عرفية مسامحة كترك الأمر بالمعروف مثلاً، او الخروج عن مجلس الغيبة او غير ذلك مما يكون متداولاً فى العرف.

تسامح العرف في بعض الصغائر:

و الظاهر أنّ هذه الأمور المذكورة لا تكون منافياً لإتصافه بكونه من اهل الستر و العفاف و الخير و الصلاح من العناوين المذكورة في الأخبار الواردة في الباب. والكبائر مثل الزنا و شرب الخمر و قتل نفس محترمة و نظائرها ممّا يرونها كبيرة، فإنّها غير قابلة عندهم للمسامحة، و لا يقبلون فيها الاعتذار بالأعذار العرفيّة.

ثبوت العدالة:

يلزم بالإجتناّب عن الكبائر و عدم الإصرار على الصغائر:

فالمعتبر في تحقّق العدالة هو ان يكون الإنسان مجتنباً عن كلّ ما هو كبيرة شرعاً، و كذا الإصرار في الصغائر التي تجاوز بها مع الالتفات الى حرمتها من غير عذر من الأعذار العرفيّة، دون الصغائر التي فعل بها مرة أو مرّتين، او فعل و لا يلتفت الى حرمتها او مع وجود عذر. حيث أنّ مفهوم العدالة و الفسق كسائر المفاهيم التي يفتقر فيها التّسامحات العرفيّة.

كلام صاحب مصباح الفقيه:

و قد قال المحقّق الهمداني في المصباح: «إنّ العدالة هي الإستقامة في جادة الشرع، و ارتكاب المعصية، خروج عن الجادة سواء كانت المعصية من الكبائر او الصغائر، لكن يفضّل في الصغائر بين ما كان صدورها عن عمد و التفات، فإنّها حينئذ مثل الكبيرة قاذحة في العدالة، و بين ما كان صدورها من غير التفات الى حرمتها، او صدرت مع الغفلة او لعذر من الأعذار العرفية، فإنّها غير قاذحة للعدالة». هذا ما افاده صاحب المصباح مع التلخيص ممّا.

الذنوب كلّها قاذحة للعدالة:

و هو صريح بأن الذنوب الكبيرة و الصغيرة كلّها قاذحة، ألا الصغيرة لعذر تسامحاً. و على هذا كان ارتكاب الصغيرة لا عن عذر و غفلة، بل فعله عمداً مع الاطلاع عن حرمتها، فلا شبهة في أنه حرام يوجب الانحراف و الفسق، و يمنع عن صدق العناوين عليه من الخير و العفيف و الكاف بطنه و غيرها، و خصوصاً مع الإصرار عليها، و التكرّر بها.

و أما اذا كان مع العذر و الغفلة، فهو مغفور له لقوله تعالى: **إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ، بِالْعَفْوِ** عن الصغائر على التقدير المذكور. و حينئذ فالصحيح أنّ ارتكاب المعصية كبيرة كانت ام صغيرة تستبع الفسق و الانحراف عن جادة الشرع و الإستقامة في الدين و ينافي العدالة.



أما المذهب المشهور:

هذا كله في عدم الفرق بين المعاصي عندنا. لكن المشهور بين الأصحاب في ثبوت العدالة، هو الإجتناّب عن الكبيرة مع عدم الإصرار على الصغيرة، فتكون الصغائر من الذنوب لو صدرت في بعض الأحيان مكفرة بترك الكبائر. و هذا في الحقيقة رجوع الى ما قلناه.

معنى الإصرار على الصغائر:

فقد وقع الكلام فيه من حيث أنّه هل بمعنى المداومة على فعل الصغائر من الذنوب، او هل هو الاكثار منها في الفعل الخارجى؟ سواء كانت من نوع واحد او من انواع مختلفة؟

الإصرار عند اللغويين:

فالمحكى عن اللغويين، أنّ الإصرار بمعنى الملازمة و المداومة، كما أنّ المروى في جملة من الروايات تحقّق ذلك، من غير الندم و الاستغفار. و الجامع بين موارد

استعمالاته من هذه المادّة، هو ضمّ شيء الى شيء بنحو يلزمه و يلاقيه، فكان فعل شيء مرة بعد اخرى مكرراً، هو المضموم، بعض الى بعض، فيكون صرير الاقلام بملاحظة اصوات حركاتها المتعاقبة بعضها ببعض.

و صدقه هو العزم على شيء بعد فعله مرّة بعد مرّة مراراً، و انضمامه الى الفاعل بملاحظة بقاء عزمه على فعله و قد فعل.

الإصرار و الصدق العرفي:

و الحاصل أنّ معنى الإصرار، هو الصدق العرفي في تكرار العمل في الخارج سواء كان من نوع واحد او من أنواع مختلفة.

ثمّ إنّ الإصرار على الصغيرة، يتحقّق بمجرد العزم على العود، او بما يتحقّق به العزم على العود من فعل خارجي، فيكون الإشّاد في الأوّل جنسياً و على الثاني نوعياً.

مركز تحقيقات كميّة علوم إسلاميّة

ما ذهب اليه الشيخ الأعظم:

و قد ذهب الشيخ الأعظم الانصاري (قدّه): بالتفصيل بين ما اذا كان العزم مستمراً من حين الارتكاب على الصغيرة، فلا يعتبر الإتحاد، و ما اذا حدث بعد فعلها أولاً قبل التوبة، فيعتبر الإتحاد و يتحقّق الإصرار.

و تصوير هذا المعنى منه، لعلّ من جهة أنّ الإصرار لا بدّ فيه من نحو اتّحاد و وحدة اتصاليّة بين الملتبس بالمعصية، مع المعصية في تحقّق معنى الإصرار، و الاستمرار في المعصية. اعاذنا الله من شرور انفسنا، آمين آمين.

العدالة والمرؤة

هل المرؤة معتبرة فى تحقق العدالة، ام لا؟ و اختلف الأصحاب فى ذلك، فقال جمع بأن المرؤة معتبرة فى العدل و العدالة، و بعض آخر لم يعتبر.

معنى المرؤة:

و المرؤة هى الفضيلة الأخلاقية العرفية و من محاسن الآداب الكرامة الإنسانية، التى تتعلق بالمرء، و البعد عن المساوى الفعلية الرديئة الموجبة لدنائة الطبع فى الإنسان.

مركز تحقيقات الكمبيوتر علوم إيسوى

قال المحقق الكمباني (قدّه):

المرؤة فى الإنسان، بمعنى أنه اذا وافق الإنسان قوته البهيمية البشرية بالفطرة، كان بهيمية بحسب المعنى، كما أنه اذا وافق قوته الغضبية كان سباعاً، لا انساناً بما هو.

الإنسانية و اقتضاء الاعتدال:

فإن الإنسانية المحضة تقتضى الاعتدال فى القوة الشهوية بالعفة، و فى القوة الغضبية بالشجاعة، و فى المدركة بالعلم و الحكمة، و فى مقام النفس الناطقة بالعدالة. ولذا جعلوا مركوب المرؤة فى الخارج من فضائل العدالة الاخلاقية فى فن الاخلاق. فركوب المرؤة بهذا المعنى من فضائل النفس، و اما الإتيان بما ينافيها منبعث عن رذيلة نفسانية للانسان.

الإنسان و الفضائل النفسانية:

فكانت الفضائل النفسانية و محاسن الأداب و البعد عن المساوى من العدالة الأخلاقية و كرامة الإنسانية للمرأة، غير داخلية في العدالة الشرعية للمرأة. و على هذا الاعتبار فالأعمال المستهجنة و الأفعال الرذيلة بحسب الأشخاص و الأمصار مما لم يكن بنفسه حراماً شرعاً، فلا دخالة لها في الحرمة الشرعية، لأنه لا موجب لإعتبار عدمها في العدالة الشرعية.

نعم، كان بعض ما يستهجن في العادة يكون كاشفاً عن رذيلة باطنية نفسانية، كدناءة النفس و قصر الهمة و امثالهما فهو مناف للعدالة الأخلاقية فقط دون العدالة الشرعية.

العدالة كاشفة عن الحياء في المرأة:

و توهم أنه كاشف عن عدم الحياء في المرأة المرادف للعفاف المعتبر في العدالة، و عدم المبالاة في الدين على ما صرح به الحديث في ثبوت العدالة. مدفوع: بأن الاستحياء من الناس بلحاظ ما جرت عليه عادتهم لا ربط له بالاستحياء من الله في الدين، لأنه التعدي عن حدود الله جلّ سبحانه و تعالى شأنه. و العفاف بناءً على مرادفته مع الحياء في الدين، لا يراد منه إلا الحياء باعتبار المعنى الثاني بالنسبة الى حدود الله تعالى في حفظ الأوامر و النواهي الإلهية. و أما عدم المبالاة بحسب العادات العرفية فهو غير داخل في العدالة، و ان كان ما يحسن تحصيله من الفضائل الأخلاقية مما كملت به النفس و من شرافة الإنسان. و هذا غير المبالاة بالأمور الدينية الشرعية من الواجبات و المحرمات، فما يكون من العدالة الأخلاقية، لا يكون داخل في العدالة الشرعية. و حينئذ فالمرأة، و ان كانت من المحاسن و الفضائل للمرأة، إلا أنها غير معتبرة في تحقق العدالة الشرعية.

لزوم الفحص في الأدلة و الأقوال:

والذي ينبغي الآن أن نتفحص في لسان الأخبار و كلمات الفقهاء ما هو حقيقة الحال

فى المسئلة و ما هو المستفاد من الإطلاقات الواردة فى المقام من لسان الأدلة.

المروءة فى الأخبار:

فمنها، عن ابى عبد الله (ع) فقال المروءة مروءتان، مروءة الحضر و مروءة السفر، أما مروءة الحضر، فتلاوة القرآن و : نور المساجد، و صحبة اهل الخير، و النظر فى الفقه. والمروءة فى السفر، فبذل الزاد فى غير ما يسخط الله، و قلة الخلاف على من صحبتك، و ترك الرواية عليهم اذا فارقتهم.

و المقصود من المروءة فى هذه الرواية هو بيان صنف من محاسن الاداب التى تتعلق بالمروءة باعتبار نفسه، و باعتبار عشرته مع غيره.

و منها: قول امير المؤمنين (ع) فقال: لا تتم مروءة الرجل حتى يتفقه فى دينه، و يقتصد فى عيشته، و يصبر على النايبة اذا نزلت به و يستعزب مرارة اخوانه. و المقصود من المروءة فى هذا الكلام الشريف، هو الفضيلة و حسن الشيم للرجل فى عيشته.

و منها: قوله (ع) حين سئل عن المروءة فقال (ع): لا تفصل شيئاً فى السرّ تستحى منه فى العلانية.

و منها قوله (ع): فى جواب من سألته عن المروءة. فقال شحّ الرجل على دينه، و اصلاحه ماله، و قيامه بالحقوق.

و يقصد من المروءة فى هذين الروايتين هو ما يقرب من معنى العدالة.

و منها قوله (ع): من عامل الناس فلم يظلمهم و حدّثهم فلم يكذبهم، و وعدهم فلم يخلفهم، فهو ممّن كملت مروءته، و ظهرت عدالته.

و يقصد من المروءة فى هذا الخبر ما يقرب العدالة، لكنها تفترق عنها، بان المروءة صفة للجوارح، و العدالة صفة للجوانح. هذا فى باب الرويات الواردة فى معنى المروءة.

المروءة و اقوال الفقهاء:

وأما الأقوال في معنى المروءة، فإن الفقهاء قالوا بدخول المروءة في العدالة زائداً على أصل معنى العدالة.

و أول من اعتبرها صريحاً منهم، هو العلامة (قده)، في كلماته.
و من المناسب ان نبيّن المراد من المروءة في كلماتهم قبل الدخول في البحث عن اعتبارها في العدالة.

كلام صاحب الحدائق:

قال صاحب الحدائق، بانه قد فسر المروءة باتباع الإنسان محاسن العادات و الإجتنا ب عن مساوئها و ما ينفر عنه النفس من المباحات، و يؤذن بدنائة النفس، كما في الأكل في الاسواق و البول في الشوارع و كشف الرأس في المجامع، و لبس الفقيه لباس الجندي، و المضايقة في السير الذي لا يناسب الفقيه.

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

كلام فخر المحققين:

و قال فخر المحققين في تفسير المروءة: «أنها اجتنا ب ما يسقط المحل و العزة من القلوب و يدلّ على عدم الحياء و عدم المبالاة. من الاستنقا ص. و قد ورد عنه عليه السلام، التزامه بترك منافيات المروءة».

المحاسن و المساوى بحسب الاقوام و الامكنة:

ثمّ إنّ المحاسن و المساوى في العادات العرفيّة مختلفة على حسب الاقوام و الأعصار و البلاد، بل قد يختلف بالنسبة الى الافراد، بل بالنسبة الى شخص واحد في حال دون حال.

المروءة صفة اعتباريّة:

و اذن، كانت المروءة، ليست بصفة واقعيّة، بل هي امر اعتباري يختلف حسناً و قبحاً،

بإختلاف الاشخاص و الازمنة و البلاد و غير ذلك،
بل يختلف بحسب اختلاف الانظار، فلا سبيل عليها الى الحكم بالحسن المطلق، و
على منافياتها بالقبح المطلق.

الأوصاف المنافية للمرؤة عند الجميع:

نعم، قد يكون هناك اوصاف منافية للمرؤة عند الجميع فى جميع الأحوال.
قال الإمام ابو جعفر الباقر عليه السلام: المرؤة ان لا تطمع فتدلى، و لا يستل فتقل، و لا تبخل
فتشم، و لا تجهل فتخصم. فليل له، و من يقدر على ذلك؟
فقال (ع): من احب ان يكون كالناظر فى الحدقة، و المسك فى الطيب، و كالخليفة
فى يومكم هذا القدر.
و لا يعدّ خافياً على احد انه لا يجوز الحكم بالفسق على الصفة التى تسقط عزّة
الموصوف بها عن القلوب.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

كلام الشهيد:

و قال الشهيد (قده): «ان المرؤة تنزىة النفس عن الدنائة التى لا تليق بامثالها» انتهى.
و المقصود هو حفظ محاسن الأوصاف و فضائل الاداب و الأعمال و التنزىة عن
المساوى فى اعتبار العدالة و حفظ العز للمرء.

المرؤة تعم الأفعال و الأقوال:

ثم اعلم ان المنافى للمرؤة لا يختص بالأفعال فقط كما يوهم فى الأمثلة المذكورة، بل
يعم الأحوال و الأقوال جميعاً فان المساوى القولى ايضاً تسقط عزّة فاعلها عن
القلوب.

التحقيق فى المسئلة:

و التحقيق هو عدم اعتبار المروّة في العدل زائداً على الكفّ عن الآثام و المعاصي الشرعيّة. و ان كانت للمروّة دخل في كمال الشخص و عزّه في العرف، فضلاً لإعتبار الشخصيّة. و ذلك، لأنّ في اعتبار المروّة في العدل يلزم ان يكون الرجل عادلاً عند قوم، و ليس بعادل عند الآخرين، لما قلنا من أنّ المحاسن و المساوي مختلفتان في الأقوام و الاعصار، مع اتّحاد افعاله و عاداته العرفيّة، و لا يجوز اجتماع النقيضين. و مضافاً على ذلك أنّ لازم اعتبار وصف المروّة في العدل، ارتفاع و صفى العادل و الفاسق، عمّن يصلح للإتصاف بكلّ منهما، اذا كان هو كافاً عن الآثام دون منافيات المروّة العرفيّة. مع ان العدالة صفة للشخص باعتبار نفسه و اتّصافه بها من غير تابع لمعرفة احد بذلك.



العدالة لها وجود ثبوتى:

فللعدالة وجود واقعى ثبوتى، غير تابع لوجودها العلمى الاثباتى على ما حقّقناه سابقاً. و لذلك جعلت من ناحية الشرع امارات لمعرفة عند الجهل بها. بخلاف صفة المروّة فإنّ ثبوتها عين اثباتها، و وجودها العينى تابع لوجودها العلمى. و افتراض وجودها مخفياً عن الغير فرض لاجتماع النقيضين. سيّما ان المروّة، امر يظهر بمجرد المعاشرة فلا تحتاج الى امارة منصوبة لمعرفة، و هذا هو الحال في جميع الأوصاف التى تكون موجوديتها تابعة لمعلوماتها.

المستفاد من اطلاقات الادلة:

و اطلاقات الأدلة اللفظية ايضاً تدلّ على عدم اعتبار المروّة في العادل كما في قوله (ع): و يعرف باجتنب الكبائر.

فإنّ المتبادر منه، ان من عرف باجتنب الكبائر، يقبل شهادته بين المسلمين، لهم و عليهم، و لو كان مرتكباً لخلاف المروّة عندهم.

و يدلّ عليه ايضاً، الإطلاق المقامى الوارد في صحيحة ابن ابي يعفور. فان

الإمام عليه السلام عند الجواب عن سؤاله، يكون في مقام بيان جميع ماله دخل في قبول الشهادة. فهذا الإطلاق حاكم بعدم اعتبار المروءة في ثبوت العدالة. وكذا إطلاق قوله (ع): إذا كان أربعة من المسلمين، ليس يعرفون بشهادة الزور، اجيزت شهادتهم.

و أما خبر علي بن سيابة فهو نص على عدم اعتبار المروءة. قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام؟ قال (ع): لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق.

و مثل هذا الإطلاق، خبر علقمة، قال (ع): فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه شاهدان، فهو من أهل الستر و العدالة، و شهادته مقبولة و إن كان في نفسه مذنباً. ثم أعلم أنه لو كانت المروءة معتبرة في العدالة لدى الشارع الحكيم، أبان و شاع من جهة كثرة الابتلاء بها. و أنت لا تجد الدلالة إلى اعتبارها في الأخبار الواردة بهذا المعنى المتبادر العرفي الموجود بأيدينا. و عدم الدليل، دليل العدم.

القائلون باعتبار المروءة في العدالة:

و أما القائلون باعتبار المروءة في العدالة احتجوا بوجوه: من الوجوه ما قاله شيخنا الأعظم الانصاري (قده) في رسالته في العدالة، بعد جملة من الكلام في المسئلة. فقال (قده): إن الأنسب أن يقال إن ذلك إنما يستفاد من لفظي الستر و العفاف الراجعين إلى معنى واحد.

فيكون المراد بالستر في الحديث المشهور في الكافي في جنود العقل و الجهل، هو ما يقابل التبرج بما يقبح و يستهجن عند الشرع و العرف، و لا ريب أن منافيات المروءة مما يستهجن في العرف، فهي منافية للستر و العفاف شرعاً، و المروءة لازمة للعفاف.

و ظاهر كلامه هو اعتبار المروءة في العدالة شرعاً، لأنها لازمة للعفاف، و هو ما دل

عليه الدليل فيدخله في العدالة.

العفاف صفة للتستر:

ولكن يمكن ان يقال بان المراد من السّتر و العفاف في الرواية هو صفة السّتر و العفاف في المرء، لا ما يظهر منه من الفعل بحسب العادة المحليّة او العرفية او القوميّة. و ليس ذلك تبرّجاً و تظاهراً بما يقبح و يستهجن شرعاً. فلا وجه لجعله اعم من تفسير التبرج من أنّه التظاهر بما يستهجن و يقبح شرعاً و عرفاً.

المقصود من المستهجن عند العرف:

فان المقصود من المستهجن عند العرف هو ما يستهجن عندهم بما هم اهل العرف بحسب الأعصار و الأمصار، لا ما هو المستهجن شرعاً، كما لا يخفى على الخبير بالعرف.

مركز تحقيقات كميّة علوم إسلامي

فالحديث في مقام بيان فضائل الأخلاق و توابعها، وكذا ردائل الاخلاق و لوازمها، بما هي كمالات للنفس الناطقة و نقائص لها.

فالعادات العرفيّة الغير المبتنية على الاحوال الشرعيّة او العقلية، اجنبية عن مقام العدالة.

العدالة و المنافيات العرفية:

و ما يكون من المنافيات العرفيّة للمروة كالأكل في السوق، و لبس الفقيه لباس الجندي و غير ذلك، لا تكون بما هي كاشفة عن عدم المبالاة في الدين.

فمورد التبرّج المقابل للتستر في قوله (ع): ان يكون ساتراً لعيوبه، هو التظاهر بما يقبح شرعاً او عقلاً، لا ما هو لا يكون كذلك، بل هو عادة عرفية او فعل منه في دفعة واحدة في قضية.

فالكلام هنا ما هو المستهجن عند العرف الكاشف عن عدم المبالاة في الدين على

ما هو ظاهر الرواية، المستفاد من لفظي الستر والعفاف، المقابل للفظ التبرج و التظاهر فيما يقبح ويستهجى شرعاً و عرفاً عند العقلاء.

دليل آخر في اعتبار المروءة:

وقال بعض ممن اعتبرها في العدالة: بأن قوله (ع) كف البطن والفرج واليد واللسان، دليل واضح على اعتبارها في العدالة. ووجه الإعتبار هو ان حذف المتعلق دليل على إفادة العموم، فيفيد عموم الكف عن القبائح الشرعية والعرفية معاً.

الجواب عن هذا الدليل:

وأما الجواب عن هذا الدليل، هو عدم صحة هذا الاحتجاج. اذ المتبادر من هذه القبائح في كلام الشارع هو ما يكون عيباً عند الشرع، والمناسبة في نسبة الكلام مع المتكلم شاهد واضح لذلك. فإفادة حذف المتعلق، توجب الانصراف الى العيوب التي تكون عيباً عند الشارع دون غيره. ويشهد لذلك قوله (ع): وتعرف باجتناب الكبائر. فدعوى، ان المتبادر من الكف في كلامه (ع)، هو الكف عن محرمات الله تعالى لا عن محرمات عرفية في قرية او عند قوم مسلمة وفي محله.

التعفف عند الشارع:

مع ان المتبادر هو التعفف والستر عن العيب الحقيقي لدى الشارع، لا كل عيب الذي يكون عيباً عند قوم دون قوم. ولا يخفى أن اشتراط العدالة في الشاهد في الإسلام، إنما يكون من باب حصول الوثوق بصدق كلامه، وأنه لا يكذب، واین المروءة من هذا القبيل؟

و الحاصل انه قد تبين لك انه لا دخل للمرورة في ثبوت العدالة الشرعية و العفاف الشرعى، لعدم شمول الدليل لذلك، وانصراف الإطلاقات عنها.

و اما دخالتها في العدالة الاخلاقية العرفية وكرامة الإنسان في الفضيلة، فله وجه، و لكن هي غير ما نحن بسدده. فنتيجة البحث انه لا دخل للمرورة في العدالة الشرعية.



مركز تحقيقات كليات علوم إيسوى

العدالة والتوبة

المعروف ان العدالة تزول بارتكاب الكبيرة و تعود بالتوبة. و التوبة واجبة شرعياً وجوباً شرعياً عقلياً.

قال الله تعالى: و ان استغفرا ربكم انه كان غفّاراً يغفر لكم ذنوبكم...

و قال عزّ و جلّ: و تُوبوا الى الله توبةً نصوحاً.

و قال عزّ من قائل: لوجدوا الله توّاباً رحيماً.

و فى الروايات الكثيرة قد جاء ذكر التوبة قال (ع): التائب من الذنب كمن لا ذنب له.

مركز تحقيقات فقهية و شرعية

ترك التوبة من الكبائر:

و ترك التوبة يكون من الكبائر، امّا بنفسه او باعتبار كون المداومة على تركها اصراراً على الصغيرة، فيكون ترك التوبة. بهذا العنوان من الكبائر. فيجب التوبة باعتبار تحقّق العدالة بعد زوالها بالمعصية.

تعود العدالة بالتوبة:

و حيث أنّ الصحيح من الأقوال فى العدالة احد المعنيين على ما قلنا سابقاً. إمّا كونها بمعنى الملكة الباعثة بالفعل على الإجتناّب عن المعصية. او كونها بمعنى نفس الإجتناّب الفعلى عن المعصية و لو من غير جهة وجود الملكة. و بعبارة اخرى ان العدالة امّا نفس الملكة، او نفس ترك المعصية فقط. فاذا اذنب العبد كبيرة فقد ذهبت عدالته فيجب عليه التوبة شرعاً و عقلاً، لوجود الأدلة الدالة على وجوب التوبة، و لحكم العقل مستقلاً، لدفع الضر المتوجه اليه

بالمعصية.

تعود العدالة حقيقة:

فاذا تاب العبد، تعود عدالته حقيقة، الا انها تتحقق على ذاتها على ما كانت عليها في الاول، فلا معنى لعودها حكماً. لان الاجتناب الفعلي عن الكبيرة هو عين العدالة، او مقوم لها. ويتحقق بنفس التجنب عن الكبيرة حقيقة، بعد زوال المعصية، بالتوبة، و دخل التوبة في عود العدالة، لا معنى له، الا بانها معرفة للندم والتنبه عما غفل عليه، والعزم على تركه.

فتعود العدالة حقيقة في حد ذاتها، لا حكماً تعبدياً على ما احتمله بعض.



وجود التوبة شرعاً وعقلاً:

فلزوم التوبة شرعاً للدليل، او عقلاً لدفع الضرر، متوجه الى العبد، فلا دخل لها بعود العدالة، و في الحقيقة ان التوبة من قبيل رفع المانع بسبب المعصية.

وجوب التوبة شرعاً وعقلاً:

فلزوم التوبة شرعاً للدليل او عقلاً لدفع الضرر، متوجه الى العبد، فلا دخل لها بعود العدالة. و في الحقيقة ان التوبة من قبيل رفع المانع بسبب المعصية.

التوبة زوال الحجاب عن وجه العدالة:

فالعدالة باقية على حد ذاتها اولاً لوجود المقتضى بحاله، الا ان ارتكاب المعصية حجاب عليها، و مانع عن نفوذ حكمها، فاذا تاب العبد، يرتفع ذلك الحجاب المظلم و المانع، و تكشف حقيقة العدالة و تؤثر اثرها.

نتيجة البحث:

و نتيجة البحث، هي ان العدالة لا تزول واقعاً بارتكاب الذنب لوجود المقتضى لها، بل تزول حكماً. ويكون الذنب كالمانع و الحجاب عليها و بالتوبة يزول ذلك الحجاب المانع عن وجه العدالة فظهرت آثارها، و تكون التوبة واجبة شرعاً و عقلاً لمكان هذا الاثر.

و بالتوبة يمتاز العبد في العبودية عن غيره و يخلص عن عواقب المعصية و سوء آثارها.

هذا تمام الكلام في باب التوبة هنا و ان كانت لها بحوث طويلة محلها في مباحث كتب الاخلاق فليراجع الطالب.



مرکز تحقیقات علوم اسلامی

العدالة و العصمة

شمول العصمة جميع مراتب العدالة:

ان لملكة العدالة مراتب بحسب قوة فاعليتها تجاه الموانع، و ضعف فاعليتها فى قبال المعارضة. و العصمة شاملة على جميع مراتب العدالة، بل و فى اعلاها. فان العدالة هى الصفة النفسية التى تدفع الهوى عن صاحبها و تبعث الى الاجتناب عن المعصية، و تزجر عن الاثم، و هذه جامعة فى العصمة بجميع مراتبها.

مرتبة العصمة اعلى مراتب العدالة:

و ان افضل مراتبها و اقويها، هى المرتبة التى لا تغلب ابدأ، و تزجر عن ارتكاب اى اثم كان، حدوثاً و استمراراً فى جميع الاحوال. و هذه المرتبة، مرتبة العصمة المتحققة فى الانبياء و الائمة عليهم السلام. و انما الكلام فى اختلافها مرتبة فى العصمة الموجودة فيهم، او اتحادها معهم. و اختار الثانى منهما صاحب المستمسك فى كلامه.

آية التطهير تدل على مرتبة العصمة فوق مرتبة العدالة:

و المتبادر من آية التطهير، أن العصمة هى مرتبة فوق جميع مراتب العدالة، و هى المرتبة التى تكون بارادة الله تعالى فيهم.

قال الله تعالى: أنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً.^(١)

فإن العدالة صفة تمنع عن ارتكاب الإثم، والعصمة وهي التي تمنع عن الفكر في ارتكابه والميل اليه.

العصمة المطلقة:

على أن العصمة قوة قدسية تحفظ، مقام العصمة عن الخطأ بجميع مراتبه و السهو أيضاً بشهادة قوله تعالى: اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الأمر منكم.^(٢) فلو لم يكن الرسول الأعظم وائمة الذين معصومين عن الخطاء و الزلل و السهو و النسيان، للزم أن أمره تعالى شأنه، أمر بارتكاب الزلل و الخطأ حيث أنه تعالى جعل اطاعة الرسول و اولى الأمر واجبا خلف اطاعته، فهذا يدل على أن أوامره و نواهيهم ليس مما يخطئ الله و يبغضه، بل كلها مما أمر الله به من الكتاب و الحكمة الالهية للسعادة البشرية و القوض بالجنة.

نتيجة البحث:

نتيجة البحث أن العصمة مرتبة عالية فوق مراتب العدالة الشاملة لها بجميع مراتبها مع أن العصمة هي الصفة القدسية التي افاضها الله تعالى الى انبيائه و الى ائمة الدين الذين كانوا هم المعصومين من الاثم بجميع اقسامه و احواله حتى الفكر و التخيل الى نحوه.

مع ان العصمة المطلقة للمعصوم هي التحفظ عن الخطأ و الزلل و السهو و النسيان، لوجود قوة الهية ربانية من الله تعالى شأنه فيهم، على أن لهم ولاية تكوينية تصرفية في العوالم الخلقية، مضافاً الى الولاية التشريعية في الأوامر و النواهي الدينية، و بيان

ذالك يستدعى مقام آخر كما قرر فى علم الكلام.
و هذا تمام الكلام هنا فى باب الاجتهاد، و الحمد لله.



مركز تحقيقات کتب و تراث علوم اسلامی

الجزء الثاني
في
مباحث التقليد

مقدمة:

مشروعية التقليد

يجب على كل انسان مكلف في عباداته و معاملاته ان يكون مجتهداً او مقلداً او محتاطاً.

لأن الإنسان مكلف ضرورة بتكاليف شتى في دينه، فيلزم عليه ان يعلم وظيفته، إما بتحصيل الاجتهاد في الدين إن أمكن مقدّماته، و ألا فيلزم عليه التقليد و التبعية من عالم خبرة و مجتهد في احكام الشريعة، فيتبعه في رأيه، او بالإحتياط في العمل. و حيث أن العمل بالإحتياط مشكل جداً، بل ممنوع في بعض الموارد من الأحكام، فيتعين التقليد للمكلف و يجب العمل به. و اليك مباحث هذا الفصل.

ما هو التّقليد

إنّ البحث عن التّقليد قد يقع في مفهومه اللّغوى عند، اهل اللّغة و قد يقع في معناه الاصطلاحي عند العرف.
ولا يخفى أنّ المعنى الاصطلاحي للتّقليد، متّخذ من معناه اللّغوى على ما ستعرف قريباً.

فالواجب أولاً، المعرفة عن الأصل ثمّ المعرفة عن الفرع.

مركز تحقيقات كميّة وعلوم إسلاميّة

التّقليد في معناه اللّغوى:

قد عرّف اهل اللّغة بأنّ التّقليد هو جعل القلادة على العنق.
ومن حيث أنّ المقلّد جعل قلادة الطّاعة و العمل بالحكم الشرعي، على عنقه يسمّى هذا مقلّداً له و عاملاً بفتواه.
قال في المصباح: قلّدت المرأة تقليداً، جعلت القلادة في عنقها.
ومنه تقليد الهدى، و هو ان يعلق بعنق البعير قطعة من جلد، ليعلم أنّه هدى فيكفّ الناس عنه.

و تقليد العامل توليته كانه جعل القلادة في عنقه.

و قال في المرجع:

التّقليد، تطويق العنق بمحبّل و مثله، و تعليق القلادة فيه.

و هذا معنى التّقليد في اللّغة على ما عرّفوه.

وامّا المعنى الاصطلاحي الذي هو المتداول بين القوم.

التقليد في معناه الاصطلاحي:

و قد كان المعرفون التقليد في معناه الاصطلاحي على طائفتين.

التقليد هو التزام العمل:

الطائفة الاولى، من جعل التقليد أمراً سابقاً على العمل، بمعنى الإلتزام بفتوى مجتهد.

قال المحقق الخراساني في الكفاية:

إن التقليد اخذ قول الغير و رأيه للعمل به في الفرعيات^(١).

و قد قال سيدنا الأستاذ الاصفهاني في الوسيلة، إن التقليد هو الإلتزام بالعمل بفتوى مجتهد معين، و يتحقق بأخذ المسائل منه للعمل بها، و ان لم يعمل بعدُ إلا في مسألة جواز البقاء على تقليد الميت، و مسألة عدم جواز العدول من الحي الى الحي، فإن العمل شرط فيهما.  و قال شيخنا الأعظم الأنصاري في رسالته في التقليد:

إن التقليد هو التزام بالعمل على رأى مجتهد معين. و عليه السيد الطباطبائي في كتابه العروة الوثقى، بأنه التزام بالعمل بفتوى مجتهد معين، و ان لم يعمل.

التقليد هو نفس العمل:

الطائفة الثانية. من جعل التقليد نفس العمل.

قال العلامة في كتابه النهاية: إن التقليد، هو العمل بقول الغير، و قد تبعه كثير من المعاصرين.

و سيأتي اليك الكلام في هذا الباب.

١- قوله (قدّه): اخذ قول الغير، بمعنى أنه الإلتزام به لا نفس العمل، و هذا تفسير من الاستاد.

التحقيق فى معنى التقليد

و التحقيق عندنا هو ان التقليد، لا يكون الا نفس العمل مستنداً الى فتوى المجتهد، و لا يكفى مجرد الالتزام فقط دون العمل، فان العامي يقلد مجتهداً، لا انه يقلده اولاً ثم يعمل على طبق التقليد منه، بل التقليد هو نفس العمل فحسب. فلا يكون اخذ الرسالة من مجتهد، هو تقليد منه. لان المقلد يجعل عمله كالقلادة فى رقبة مجتهد على ما فسر القوم، لانه عمل بفتواه، فاخذ الرسالة، ليس بجعل شىء فى عنق صاحبها حتى يصير ذا قلادة.

وقوع الخلط عند القائلين بالالتزام:

و توضيح الكلام هو ان القائلين بالالتزام، قد خلطوا بين التقليد وبعض مقدماته. اذ التقليد صفة عارضة لما فيه التقليد، فان كان المعروض فى هذه الصفة من مقولة الكلام، فالصفة من سنخ الكلام. و ان كان المعروض من سنخ الكتابة فالصفة من سنخها. و ان كان المعروض امراً قلبياً اعتقادياً فالصفة امر قلبى اعتقادى. و ان كان المعروض عملاً خارجياً فيكون الصفة عملاً خارجياً. و حيث ان التقليد فى العمل بالأحكام الشرعية، امر من مقولة العمل، لعروضه على فعل المكلف، و وجوده قائم بوجوده، فلا يجوز سبق الصفة على الموصوف بحسب الوجود، فيكون التقليد هو نفس العمل بقول المجتهد.

و من هذا يظهر بطلان ما ذكره في الكفاية:

من أن التقليد سابق على العمل، أي الأخذ بقول المجتهد للعمل به. اذ التقليد كيفية اعتبارية عارضة للعمل بالأحكام، فلا يجوز عقلاً سبقها عليه، بل هو مقارنة له في الوجود الخارجي.

و أن الإلتزام و عقد القلب من الأفعال الخارجية، فكيف يمكن أن يوصف به العمل الذي هو فعل خارجي؟

لأن السنخية بين الصفة و الموصوف و كذا العارض و المعروض، شرط في الإئصاف و العروض.

و مضافاً على ذلك، أن مجرد أخذ الفتوى للعمل أو عقد القلب على العمل، لا يعدّ إتباعاً للمجتهد في الأفعال الخارجية عند العقلاء، ما لم يصدر منه عملاً مطابقاً له. نعم هذه من مقدماته كالعزم و القصد.

و الشاهد على ذلك سيرة العقلاء التي هي من اصول أدلة التقليد.

فإن من التزم باتباع طبيب في علاج مرضه، لا يعدّ متابعاً له ما دام لم يعمل بقوله فالإلتزام و عقد القلب و امثال هذه العناوين تكون مقدمات العمل لا نفسه. فالتقليد هو العمل بفتوى مجتهد معين في الأحكام الشرعية.

بيان الإشكال في كلام المحقق الخراساني:

و لا يخفى عليك أن ما ذكره المحقق الخراساني (قدّه) دليلاً لوجوب التقليد، لا يتم على مذهبه أيضاً.

لأنه قال: أن جواز التقليد و رجوع الجاهل الى العالم يكون بديهياً جبلياً فطرياً. و هذا البيان يتم اذا كان التقليد بمعنى نفس العمل لا مجرد الإلتزام.

الإشكال على فرض كون الفطرة دليلاً للتقليد:

لأن المراد من الفطرة هنا، ليس هو العشق الغريزي في طلب العلم، بل المراد هو

الإنسداد الصغير الذى يكون مقدماته تامة عند المقلد، لوجوب التقليد. فان المقلد اذا رأى أن الشارع جعل له احكاماً وهو موظف بإتيانها، ولا بد له إما من الإجتهد الى وصولها، او الإحتياط فى العمل، فيما لا يكون من الضروريات، فاذا لم يكن فى سعة الإجتهد. و الإحتياط يكون عسرياً عليه، فيرى بالفطرة أن وظيفته، الرجوع الى من يتبع رأى المجتهد الفقيه العارف بالأحكام، ومعنى الإلتزام هو العمل على طبق نظره مستنداً اليه، ولا يكون معناه مجرد تعلّم الأحكام و الإلتزام به فقط. نعم، تحصيل العلم به مقدّمة للعمل.

كما أن لزوم تصديق العادل فى الأوامر يكون معناه الجرى العملى على طبق ما أذى اليه قول العادل، وليس معناه مجرد الإلتزام بقوله، ولا ثمرة فيه مع قطع النظر عن العمل. فتصديق المجتهد فى رأيه يكون مثل تصديق العادل فى خبره وقوله، وليس التقليد بحسب هذا الدليل الفطرى، لأنفس العمل.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

إذا كان السند للتقليد هو السيرة:

و اما اذا كان السند فى كلامه هو السيرة و بناء العقلاء، فهو يقتضى ايضاً أن يكون التقليد هو العمل ايضاً.

لأن العقلاء و المتشرّعين فى امور معاشهم يرجعون الى الخبراء فى المأمور و تطبيق عملهم على رأى الخبره، كما نرى ذلك فى رجوعهم الى الطبيب فلا وقع عندهم، مجرد الإلتزام بقول الطبيب دون العمل. هذا فى اصول معاشهم، فكذلك فى امور معادهم، فإنهم فى الأمور الدينية يعتمدون على اخبار المخبر فى التطبيق العملى، فيكون رجوع الناس اليهم فى امر معادهم و يعملون على طبق نظرهم. فبهذا الاعتبار ايضاً، لا يكون معنى التقليد الا هو العمل على طبق نظر المجتهد فيما أفتاه.

فيما اذا كان السند للتقليد هو العقل:

و أما اذا كان السند للتقليد هو العقل الجبلى الإنسانى فهو ايضا كذلك.
لأن العقل بعد ما يرى الاشتغال اليقينى بالأحكام الالهى، و لا بديته من الفراغ اليقينى
منها، و لا طريق له لتحصيل الفراغ الا الإحتياط ان كان ممكناً و لم يكن عسرياً
للمكلف.

فحينئذ يختار رأى المجتهد للعمل و يأخذ رأيه حجة بينه و بين الله تعالى فى العمل.
و معنا أخذ رأيه هو العمل على طبق نظره، لا مجرد الإلتزام فقط، و يكون العمل هو
الموجب للفراغ عن عهدة التكليف.

فيجب القول بأن التقليد نفس العمل طبق رأى المجتهد. على هذا الفرض أيضاً.

التحقيق هو ما قلناه:

فنتيجة الكلام أن ما قاله الكفاية، لجواز التقليد لا يناسب المقام، بل المناسب
المستفاد من هذا الكلام، القول بأن التقليد نفس العمل. لا مجرد الإلتزام، فثبت القول
بأن التقليد نفس العمل مطابقاً لنظر المجتهد كما هو التحقيق عندنا.

ما ذكره البعض من لزوم الدور:

و ما ذكره بعض الأكابر^(١) من لزوم الدور فى غير محله.

أما بيان الدور: من حيث أن مشروعية العمل متوقفة على التقليد، فيجب تأخر العمل
عنه، فلو كان التقليد، عنواناً منتزعا من العمل، لزم الدور المصرح، لتأخير الأمر
الإلتزاعى عن منشأ الانتزاع.

ولعل ما ذكره فى الكفاية من لزوم سبق التقليد على العمل، وإلا كان بلا تقليد، ناظر
الى هذا الإشكال.

١- هو صاحب الفصول فى تحقيقه فى المقام.

جواب إشكال الدور:

و أما جواب اشكال الدور، أنه لا يلزم الدور. لأن توقف مشروعية عمل العامي على التقليد، غير مستلزم لتأخير العمل عنه، لكفاية المقارنة الوجودية بينهما. وبهذا تتحقق المشروعية، فلا يلزم سبق التقليد عن العمل.

ثم إن الأمر الإنتزاعي، وإن كان متأخراً بحسب الانتزاع عن منشأ انتزاعه، إلا أنه بماله من الوجود الخارجى مقارن وجوداً. مع منشأ انتزاعه، لا بمتأخر عنه، وإن تأخر عن منشأ انتزاعه عنواناً، مثل تأخر الوصف عن الموصوف عنواناً مع تقارنه وجوداً. فيكون التقليد هو نفس ما فى الخارج مستنداً لقول المفتى و ما كان متحققاً فى الخارج فى ظرف المعية و إن كان فى ظرف الإعتبار يتبادر التأخر فلا دور فى البين من هذه الجهة.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

المتبادر من الأدلة الشرعية:

و اما بالنسبة الى الأدلة الشرعية فهو ايضاً كذلك. لأن المتبادر من الأدلة الشرعية ايضاً هو أن التقليد نفس العمل فى الخارج بقول المجتهد على ما سيأتى بيانه. لأن قوله تعالى فى آية النفس: لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ، هو الحذر الفعلى العملى الخارجى لا مجرد الحذر الاعتبارى القلبى.

وكذا قوله (ع): فللعوام أن يقلدوه. فهو بمعنى أن العوام يلزم أن يأتون العبادات و المعاملات فى شؤونهم الشرعية الإسلامية على طبق نظر العالم الموصوف بالصفات المذكورة فى الحديث، فلا ظهور له فى مجرد الالتزام القولى فقط دون العملى.

الإستناد فى العمل على عنق المفتى:

و الإستناد فى العمل فى كل ذلك الى رأى المفتى، فكان العامي يجعل قلادة اعماله

على عنق المفتى الذى يقلد عنه.

و هذا المعنى، هو الذى يتبادر اصطلاحاً من التقليد بحسب الأدلة و يناسب معناه اللغوى الذى بمعنى القلادة فى عنقه.

رواية ابن الحجاج الصحيحة:

و فى صحيح ابن الحجاج كان ابو عبد الله (ع) قاعداً فى حلقة ربيعة، فجاء اعرابى فسئل ربيعة عن مسألة، فلمّا سكّت، قال له الإعرابى، أهو فى عنقك، فسكت عنه ربيعة، ولم يردّ عليه شيئاً. فأعاد عليه المسئلة، فأجابه بمثل ذلك، فقال له الاعرابى، أهو فى عنقك، فسكت ربيعة.

فقال له ابو عبد الله (ع): هو فى عنقه، قال اولم يقل، و كلّ مفت ضامن^(١). هذا اذا كان المجتهد واحداً متعيناً فى الفتوى.

مركز تحقيقات مكتبة نور

اذا كان المجتهد متعدداً مع التساوى فى رأى:

و اما اذا كان المجتهد متعدداً مع التساوى فى العلم و الشرائط اللازمة، فعلى فرض اتحادهم فى الرأى الإجتهدى فى الحكم الشرعى، فلا شبهة فى كون التقليد هو نفس العمل، مستنداً الى رأى احدهما و قد تمّ العمل من المقلد.

اذا كان المجتهد متعدداً مع الاختلاف فى الرأى:

و اما اذا كان بينهما اختلافاً فى الرأى و الإجتهد، ففيه بحث.

من أنه اذا فرض كون رأى المجتهدين مثل رأى الخبريتين المتعارضتين.

فالقاعدة الأولية هنا تقتضى التساقط و العمل على طبق الإحتياط و لكن القاعدة الثانوية تقتضى التخيير بينهما.

و حينئذ يكون المقلّد مخيراً في الأخذ بين رأي أحدهما من المجتهدين.
 فيكون الأخذ من أحدهما أيضاً، للعمل على طبقه لا مجرد الأخذ فقط، فإن الأخذ
 هنا مقدّمة الحجّة للعمل، كما قلنا ذلك في الخبرين المتعارضين في باب التعادل و
 الترجيح.

و ليس التقليد من أحدهما هنا، صرف الأخذ أو الإلتزام، بل هو نفس العمل مستنداً
 إلى الحجّة و هي رأي المجتهد المعين من المجتهدين.

حاصل الكلام:

و الحاصل في الكلّ، أنّ الملاك في التقليد هو العمل مطابقاً لرأي المفتي في تمام
 الموارد، و هذا معنى التقليد، و أمّا الإلتزام في العمل فهو مقدّمة للتقليد، لا نفسه، و
 هذا المعنى هو المتبادر من الأدلة في جميع الموارد.

*** مركز تحقيق كليات علوم اسلامی

التقليد و حكم العقل

الأصل الاول:

و اما التقليد بحسب دليل العقل و حكمه، فالأصل الأولي في حكم العقل، هو انّ العقل يرى و يحكم بانّ الاتباع بحكم الغير و اتباع امره و نهيه، قبيح جداً، و يذمّ و يخطى من يميل الى اليمين و الشمال مع كل ريح. اذ الإنسان اجل شأنًا، و اشرف مقاماً من ان يكون مثل الاشجار الفاقدة للعقل و الإرادة، فاتّباع الأعمى غير مستحسن عند الجميع. فالإنسان مستقل بحسب عقله و ارادته غير مقلّد بحسب الأصل الاولى العقلى.

الأصل الثانوى:

و اما اذا كان لتقليد الإنسان من غيره جهة عقلانيّة، فيخرج عن كونه مذموماً عند العقلاء.

لانّ الجهة المرّجحة تخرجه عن دائرة الذمّ و أنّه كالأعمى فى الإتياع، و تدخله فى دائرة المدح و الحُسن.

و يرشدك الى هذا المعنى، سيرة العقلاء فى جميع امورهم مر الدهور الماضيه، فانهم عند جهلهم بشىء يستلون و يشبعون من العارف به.

كما هو دأبهم فى تحصيل المعرفة. بقيم الأشياء النفيسة، او صحّة الاشياء و سقمها،

الى الخبير العارف. وكذا الرجوع الى الطبيب المتخصص فى علاج المرضى. و الى غير ذلك من الموارد.
فيكون رجوع الجاهل الى العالم من العقل الفطرى لكل انسان، فمن لا يعرف الطريق فهو يستل عن من هو عارف بالطريق.

السيرة العقلية:

و اما دليل التقليد بحسب سيرة العقلاء.
و من البديهي أن هذه السيرة غير مختصة بصورة حصول اليقين من قول العالم، بل هي جارية بينهم حتى فى الصورة التى لا يحصل لهم اليقين من قوله.
كما انها جارية لديهم فى صورة تمكنهم من معرفة حال المجهول، بالبحث و صرف الوقت فى سبيل المعرفة عما بصدده.
فهم يرجعون الى العالم اذا لم يقصدوا البحث عن معرفته بانفسهم تقليداً له.
وكذا ان هذه السيرة جارية لديهم فى صورة تمكنهم من الإحتياط.

جرى السيرة فى الأحكام:

و جرى هذه السيرة فى الأحكام الشرعية بديهي ايضاً و لا نريد من تقليد العاصى بالأحكام عن المجتهد المتخصص العالم بالحكم، إلا إجراء هذه السيرة فى كيفية إطاعة الأحكام الالهية.
فإن العقل هو الحاكم فى مقام الإمتثال للأوامر و النواهي الواردة منه تعالى شأنه العزيز.

فلو كان للشرع طريقاً خاصاً لإمتثال احكامه، لوجب اخباره به، و إلا لزم لغوية التشريع من جهة عدم معرفة المكلفين به. فاذا لم يخبر من ذلك فهو كاشف عن الاتكال فى امتثال الأحكام الى ما يعرفه العقل به.

هذه السيرة بمرأى عند الشارع:

وهذه السيرة العقلانية في جريها في الأحكام كانت في زمن الشارع و بمرأى و منظر منه.

لأن هذه السيرة العقلانية كان من ابتداء العصر البشرى مدى القرون المتطاولة و تنتهى بانتهاى الحياة البشرية.

فلا محالة أنها كانت بمرأى و منظر من النبى الأعظم (ص) و اوصيائه الكرام، لأن المسلمين يعملون بهذه السيرة في امثالهم للأحكام الشرعية الالهية.

فلو كان ذلك غير مرضى لهم لمنعوهم و ارشادوهم الى الصواب. فلو صدر منهم ذلك الأمر، لبان و اشتهر و وصل البناء، فعدم وصوله دليل على امضاء الشرع من ناحيتهم عن هذه السيرة العقلانية للعمل بالأحكام، و كاشف على رضاهم ذلك و رضاهم، رضا الله تعالى. مضافاً الى ان ما ورد في الكتاب و السنة من الإرشاد الى اجرائها في الشرع الأنور. قال الله تعالى: فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون^(١).

و قال (ع): للعوام ان يقلدوه^(٢).

فجواز التقليد للعامة من المجتهد العالم بالأحكام امر عقلى شرعى يحكم به السيرة العقلانية و الأدلة الشرعية.

التقليد و حكم الشرع

الأصل الأولي في جواز التقليد:

ولما كانت اصول الشريعة الإسلامية وفروعها غير خارجة عن دائرة العقل، فانت لا تجد أمراً جوزه الإسلام و لا يحكم به العقل، فإن العقل يحكم بما حكم به الشرع دائماً و نهى عما نهى عنه دائماً، فالعقل و الشرع يتعاملان معاً و يحكمان بما يلزم به الحسن و القبح، فيأمران بالأول و ينهيان عن الثاني، فما يراه العقل حسناً و يحكم به، فاذن فالشرع يحكم به، و ما يراه العقل قبيحاً و ينهى عنه، فاذن فالشرع ينهى عنه. و لذلك قالوا ما حكم به العقل، حكم به الشرع. فحينئذ يكون الأصل الأولي العقلي في باب التقليد، هو بعينه الأصل الأولي الشرعي في باب التقليد، و الأصل الأولي العقلي في باب السؤال عن الغير و التقليد منه إن كان مذموماً فيكون بعينه مذموماً شرعاً ايضاً، ألا ما خرج بالدليل الشرعي.

الآيات الواردة و الأصل الأولي:

و اليك ما ورد في الكتاب العزيز.

قال الله تعالى: و اذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله و الى الرسول، قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا، اولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً و لا

يهتدون^(١).

و قال تعالى: و اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله، قالوا بل نتبع ما الفينا عليه
آبائنا اولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً و لا يهتدون^(٢).

و قد حكم هاتان الكريمتان بحرمة اتباع الآباء الجهلة فانه يكون من باب تقليد
العمياء القبيحة في نظر العقل و الدين.

فالتقرآن يذم قوماً يتبعون و يقلدون آباءهم الذين لا يعلمون شيئاً و لا يهتدون.
فان الرجل من جهة كونه اباً لاصلاحية له للاتباع معه انه جاهل بالطريق و من هو
جاهل بالطريق و لا يعرف، كيف يقدر على اراءة الطريق.

قال الله تعالى: اِنْ يَتَّبِعُونَ اِلَّا الظُّلَّ وَ اِنْ الظُّلُّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً^(٣).
و قال تعالى: وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ^(٤).

تفيد هذه الآيات الكريمة بعدم جواز اتباع الظل فانه لا حجة له، و هذا الإتياع هو
التقليد الأعمى و لا يصلح ذلك و قبيحاً عند العقل و الشرع. هذا بالنسبة الى التقليد
بحسب الأصل الأولي في الشرع الأنور.

الأصل الثانوي في جواز التقليد:

و اما الأصل الثانوي عند الشرع هو جواز التقليد، و ان رجوع الجاهل الى العالم و
إتباعه و التقليد منه، حسن راجح و لازم شرعاً و كذا عقلاً.

لان الذي يجب ان يتبع هو العالم العارف بالطريق، دون من سواه.

فشوب الحجة هو لباس العلم، اعني الوثوق و الاطمينان. و اتباع العالم، هو تقليد عنه
و مستحسن عند العقل و الشرع بالأصل الثانوي، لمن لا يعلم و يكون عامياً عما هو
بسدده.

١- مائدة/١٠٤.

٢- بقرة/١٧٠.

٣- سورة الأنعام، الآية ١١٩.

٤- الاسراء، الآية ٣٦.

قال الله تعالى: فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ^(١).
و قال الله تعالى: فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ^(٢).

الإستدلال بآية النفرة:

و تقريب الإستدلال بالآية الأولى التي سميت عندهم بآية النفرة، هو أنّ المأمور به فيها هو الإنذار، و المقصود من الإنذار بيان الأحكام الشريعة الواجبات و المحرمات للمؤمنين، بشهادة نفس الآية، فإنّ الظاهر منها كون الإنذار نتيجة التفقه في الدين. فذكر اللازم و أريد منه الملزوم.

و كلمة (لعل) في الآية، مفيدة للتوقع على الحذر و التوقع من ناحيته تعالى شأنه العزيز، هو المطلوبية الذاتية، و مقتضية للأتيان، فكلمة لعل في الآية تفيد بأنّ الحذر مطلوب لله تعالى.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

كلمة (الحذر) في الآية الكريمة:

و من المعلوم أنّ الحذر فعل اختياري للإنسان، و قد جعل في الآية الكريمة غاية الإنذار الواجب، فيكون الحذر واجباً بالاولوية القطعية، لظهور أنّ الوجوب المعنوي قد نشأ من وجوب الغاية.

و الحذر في العرف و اللغة بمعنى التحرز عن الشيء فهو من الأفعال الخارجية و ليس بأمر نفسي.

فالحذر في الآية الكريمة كناية عن العمل بما أخبر به النافرون، و هم الرواة و المجتهدون العارفون بالأحكام، و العمل بخبر المجتهد هو التقليد عنه.

الآية دالة على أن التقليد هو العمل:

ففي الآية دلالة على أن تقليد العامى من المجتهد المفتى هو العمل على طبق قوله وفتواه.

ولا يخفى أن بيان الأحكام قد يكون بحكاية قول النبي (ص) و الأئمة عليهم السلام، وذلك هو الرواية والحديث، وهذا معمول في الصدر الأول وقد يكون بحكاية ما يستفيد من قولهم وفعلهم وتقريرهم (عليهم السلام)، وذلك هو الإفتاء والأخبار بما تفقهوا وتحملوا واجتهدوا من كلامهم عليهم السلام وأما جملة (ليتفقهوا في الدين) في الآية الكريمة، أظهر في الدلالة على الإجتهد في الدين من نقل الحديث. فان التفقه في الآية هو الرأي والنظر الاجتهادي، فاذا بلغ المتفقه الى هذه الدرجة يجب قبول قوله.



الآية دالة على وجوب التقليد من الفقيه:

فتكون الآية دالة على أن الأحكام الصادرة من الفقيه المجتهد العالم في الدين، تكون حجة على العامى، ويجب عليه ان يعمل على طبق نظره وفتواه. فتكون الآية دليلاً على وجوب التقليد للعامى الذى لا اجتهد له في الدين عن الفقيه العارف بالأحكام.

اشكال المحقق الكمباني:

لكن عند المحقق الكمباني (قدس سره) خلاف ذلك.

وهو يقول: ومن الواضح أن صدق التفقه في الصدر الأول بتحصيل العلم بالأحكام الشريعة بالسماع من النبي الأعظم ﷺ أو الأئمة. فلا دلالة للآية حينئذ إلا على حجية الخبر فقط والإنذار بحكاية ما سمعوه من المعصوم، من ترتب العقاب على شيء فعلاً أو تركاً. بل الإفتاء والقضاء أيضاً كان في الصدر الأول بنقل الخبر فتدبر.^(١)

و حاصل مراده (قدّس سرّه)، هو عدم دلالة الآية على وجوب الرجوع الى المجتهد و جواز التقليد عنه. بل الآية دالة على حجّية خبر الواحد.

و اما الجواب: ان الناقل للخبر في الصدر الأوّل ايضاً لم يكن بحيث لا يفهم معناه، بل كان يفهم ما اراد النبي (ص) و الإمام (ع) من الكلام، فاذا كان الناقل، يخبر ما إدراكه و فهمه من اللفظ و المعنى، فلم يكن مجرد نقل اللفظ فقط من دون فهم.

على ان الرواة الخبراء في الشريعة مثل زرارة و محمد بن مسلم و ابان و غيرهم من الأصحاب الكبار العالمين بمواقف الأحكام في الصدر الأوّل. فلا مجال بان يقال بأنهم ناقلون لفظ الحديث فقط من دون فهم و دقّة. بل أنهم يفهمون مراد الشارع من لفظ الحديث و يتفقهون ما تحمّلوا عنهم (عليهم السلام) تفقها منهم و دقّة و يفتون بما تحمّلوا.

و على هذا فدلالة الآية على وجوب التقليد للعامة من المجتهد الفقيه تامّة جدّاً، و لا اشكال فيها.

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

تقريب الاستدلال بآية السؤال:

و اما تقريب الاستدلال في الآية الثانية التي قد سميت عندهم بآية السؤال و آية الذكر.

ان المخاطب بالأمر بالسؤال، هم الذين لا يعلمون، و المراد من اهل الذكر هم الذين يعلمون، بقرينة المقابلة.

كما ان الظاهر من الآية، هو الأمر بالسؤال للإرشاد الى تحصيل العلم، فالعلم الحاصل من السؤال يكون مطلوباً للعمل به.

فالآية الكريمة دالة على قانون كلّي عليه تجري سيرة العقلاء، و هي رجوع الجاهل الى العالم.

فقد امر الجاهل، بالسؤال عن العالم، ليطلع على الدين، اصوله و فروع، ليعمل على طبقه، و قول العالم حجّة شرعية للجاهل.

فالمراد من آية الكريمة هو السؤال للعمل، لا مجرد حصول العلم فقط.
و المقصود من اهل الذكر هو الفقيه العالم بالدين، لا مجرد ناقل الحديث و هو
اعرابي لا يفهم معناه.
فتبين ان الآية دالة على وجوب التقليد و رجوع الجاهل الى العالم بدليل الشرع.

اشكال صاحب الكفاية:

و قد اورد عليه المحقق الخراساني في الكفاية ان الاستدلال بالآية غير تام.
و هو ان إرجاع الجاهل الى العالم، لتحصيل العلم بالحكم، لا الأخذ تعبدًا من الفقيه
للعمل به. و ان المسؤول عنه فيها هم علماء اهل الكتاب كما هو ظاهر الآية، او اهل
بيت النبوة، كما فسر في الأخبار.



الجواب عن مقالة الكفاية: مركز تحقيقات علوم اسلامی

و اما الجواب عن المحقق الخراساني في مقالته هذه، هو ان إرجاع الجاهل الى العالم
في موردين:

احدهما: لتحصيل المعرفة العلمية من جهة كون المعرفة مطلوبة في نفسها.
ثانيهما: لتحصيل المعرفة من جهة كون المعرفة طريقاً للعمل.
و الآية تشير الى تنفيذ السيرة العقلانية من إرجاع الجاهل الى العالم فيما يتعلق
بمعالم الدين، في اصوله و فروعه للعلم و العمل طبقه.
و هذا جواب عن اشكاله الاول هنا.

و اما الجواب عن الإشكال الثاني منه، هو انه لا شك في ان اهل البيت: من اشرف
مصاديق اهل الذكر و افضلها، لكن لا يوجب ذلك حصر ظهور الآية بهم : بل يعم
غيرهم ايضاً، و هو ظاهر من الآية.

كما ان علماء اهل الكتاب ايضاً من مصاديق اهل الذكر، لانهم علماء الدين في ملتهم
و عارفون بما جاء في الكتاب، بلا شك فيه.

فالعموم في الآية يشمل الجميع، و المورد لا يوجب تخصيص العام به و حصر الكلّي عليه. هذا تمام الكلام في الآيتين الشريفتين.
بقي الكلام في الروايات الواردة في المقام.

الروايات الواردة في جواز التقليد:

و اما الاخبار الواردة في باب جواز التقليد و وجوب رجوع الجاهل الى العالم في تحصيل معرفة الأحكام.

و هي الاخبار الواردة في السنة عن النبي الأعظم ﷺ و عن الائمة المعصومين عليهم السلام، ممّا يفيد تقرير الشريعة، للتقليد المتداول بين المسلمين و رجوع العامّي بالأحكام الى علمائهم.

مثل قوله عليه السلام: «اما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لامر مولاه، فللعوام ان يقلّدوه»^(١)
و مثل ما ورد من إرجاع الإمام عليه السلام، الى بعض اصحابه بقوله (ع): «خذ معالم دينك منه»^(٢).

و مثل التوقيع المبارك: «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجّتي عليكم و انا حجة الله عليهم»^(٣).

و مثل قول ابي جعفر (ع) لابان بن تغلب!

إجلس في مسجد المدينة و افت الناس فائي احب ان يرى في شيعتي مثلك^(٤).

و الى غير ذلك من الروايات الواردة الكثيرة في ابواب مختلفة في الفقه الاسلامي، و قد اشرنا الى بعض اطرافها في باب الاجتهاد، فراجع.

١- وسائل الشيعة ج ١٨/ ٩٤.

٢- وسائل الشيعة ١٨/ ١٠٨.

٣- اكمال الدين ج ٤/ ٤٨٢- الغيبة ١٨٦.

٤- الفهرست للنجاشي ٧.

ما ذكره المحقق الخراساني:

قال المحقق الخراساني في الكفاية:

بأن هذه الاخبار على اختلاف مضامينها و تعدد اسانيدها، لا يبعد دعوى القطع بصدورها او بعضها عن المعصومين (ع).

فتكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد شرعاً و ان لم يكن كل واحد منها بحجة مفيدة^(١).

فتكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد و مخصصاً لما دلّ على عدم جواز الاتباع من الغير، و الذم على التقليد في الآيات و الروايات الواردة في هذا الباب. و لا يخفى ما في كلامه (قدس سرّه).

من حيث ان في هذه الاخبار، اخبار صحيحة مستفيضة معمول بها، فتكون حجة، مثل خبر الأمر بالإفتاء لأبان بن تغلب، و خبر إرجاع ابن ابي يعفور الى محمد بن مسلم، و خبر الإرجاع الى زكريا بن آدم، و خبر الإرجاع الى العمري، و الى ابنه. و كل هؤلاء الاخبار صحيحة و حجة شرعاً، فالقول بأن كل واحد منها ليس بحجة غير صحيح جداً.

و من حيث ان الخروج من الأصل الأولي للعقل الحاكم بعدم جواز التقليد، قد كان بالتخصيص لا بالتخصيص من جهة هذه الأخبار كما صرح به.

لأن التقليد المذموم عقلاً المنهى عنه شرعاً، هو التقليد الأعمى الذي لم ينشأ عن امر عقلائي و ليس فيه جهة راجحة لازمة عند العقل على ما عرفت، لا تقليد العامي الذي يعلم الحكم الشرعي، من العالم المتخصص في الدين على التفصيل الذي قدمناه. فلا يصحّ قوله (قدس سرّه).

السيرة المتسرّعة و جواز التقليد

و ممّا احتجّوا لجواز التقليد شرعاً، وجود سيرة المتسرّعة عند الإمامية.

كلام الشيخ الطّوسى فى السيرة المتسرّعة:

قال الشيخ ابو جعفر الطّوسى (قدّس سرّه):

أتى وجدت عامّة الطائفة من عهد امير المؤمنين (ع) الى زماننا هذا، يرجعون الى علمائها، ويسفتون منهم فى الأحكام و العبادات، و يفتيهم العلماء فيها، و يسوّغون لهم العمل بما يفتون به^(١).

و ما ذكره (قدّه) حقّ لا ريب فيه.

و هل هذه السيرة، ألاّ أنّها سيرتهم فى الشريعة، و أنّهم متسرّعون، فتكون دليلاً شرعياً آخر على جواز التقليد.

و يمكن القول بأنّ هذه سيرتهم من حيث أنّهم عقلاء و أنّ هذه السيرة سيرة عقلانيّة، و قد مرّت الإشارة اليها فيما سبق.

جواز التقليد فى نفسه

ولا ريب فى وجوب التقليد فى الجملة فى الأحكام الشرعية على العامى، على أى تقدير كان. فهل يكون وجوبه مقدّمياً، أو وجوباً نفسياً، أو وجوباً طريقتياً، أو شرطاً شرعياً، نظير الوضوء للصلاة.



كلام الشيخ الأنصارى فى أنه واجب مقدّمى:
و المنسوب الى الشيخ الأعظم الأنصارى (قده):

هو القول الأول، أى كان وجوبه مقدّمياً، حيث أنه مقدّمة للأمثال الظاهري للأحكام الواقعية، ولا ينوط الواقع به ان كان حصوله بالإحتياط ممكناً، فيكون مقدّمة للأمثال فقط بحيث يسقط التكليف، لا من حيث أنه يحصل الواقع. و يؤيد هذا الوجه، ما هو المعروف من بطلان عمل تارك طريقي الإجتهد و التقليد، بعد كون التقليد هو العمل، لعدم حصول الإمتثال ما لم يكن العمل مستنداً الى رأى المجتهد العالم بالحكم.

بيان الإشكال فى نظر الشيخ:

ولكن يرد عليه ان العمل صحيح من المكلف ولو لم يكن مستنداً الى الفتوى اذا طابق الواقع. او رأى من يجب عليه تقليده فى الواقع، اذا جاء له قصده القربة. مثل ما اتى به رجاء للوصول الى الواقع.

فى بيان أنه واجب نفسى:

و اختار بعض أنه وجوب نفسى و وجه كون التقليد واجباً نفسياً. فهو أن التقليد بعد كونه هو العمل على ما بيناه، فهو مثل الصلوة والصوم. فيكون ملاكه هو ملاك نفس العمل. لأن الإمارات على الطريقيّة لا تكون ألا لحفظ الواقع. و هو تارة يحفظ بالعلم الوجدانى به و العمل على طبقه. و تارة يحفظ بالإمارة، و التقليد يكون لحفظ الواقع فهو إمارة عليه و على هذا، يكون وجوب التقليد، معناه هو وجوب الصلوة، و وجوب الركوع، و وجوب السجود، و الصلوة، وجوبها نفسى بعنوان، أن الصلوة واجبة بعنوان خاص و هو الصلواتية. فكما أن وجوب الصلوة نفسى فكذلك وجوب التقليد نفسى من باب المقدمة.



الإيراد على هذا الكلام:

ولكن يرد عليه، أن وجوب تصديق العادل وكذا وجوب التقليد، يكونان لمصلحة الطريقيّة الى الواقع، فإن اصاب، فهو و ألا فهو معذور فقط. و يشترط فى الوجوب النفسى، كون المصلحة والملاك لحفظ الواقع، لكن المصلحة فى إتيان الصلوة تكون لذاتها محضاً، و مصلحة تصديق العادل وكذا مصلحة التقليد تكون لحفظ الواقع والطريق اليه. و من هنا يظهر أن الوجوب فى التقليد ليس نفسياً و لا مقدّمياً، بل وجوبه طريق الى الواقع لحفظ مصلحة الواقع و اتيانه.

الجواب عن الإيراد:

و اما الوجوب الشرطى الشرعى فى التقليد، مثل وجوب الوضوء بالنسبة الى الصلوة فلم يثبت به دليل.

و الحاصل أن المختار فى وجوب التقليد فى نفسه، وجوب طريقى الى الواقع

كالأمانة. نعم الفرق بين الفتوى والإمانة مثل الخبر، هو أنّ الأمانة تكون طريقاً للواقع بنفسه، ولكن الفتوى تكون طريقاً الى الطريق، وهو رأى المجتهد، فإن رأى حجة شرعاً، والفتوى طريق لتحصيل رأيه ونظره فى الحكم الشرعى. فوجوب التقليد ارشاد الى الواقع ومقدمة له فلا مصلحة فى نفسه إلا الوصول الى مصلحة نفس الواقع المرشد اليه. فيكون التقليد فى الأعمال الشرعية. مختلفاً مع الأعمال اعتباراً، ومتحداً معها خارجاً.

استناد العامى عمله الى فتوى المفتى:

فهل يجب على العامى فى اعماله و افعاله الشرعية، الإستناد الى فتوى مجتهده و من يرجع اليه فى تقليده زائداً على العمل، ام لا؟
و الصحيح هو أنّ ما أتى به من العمل الشرعى مطابقاً للواقع حسب ما أفتى به مجتهده، و قد تمشى منه قصد القرية، فقد تم عمله، و لا يلزم فى صحة العبادة اكثر من هذين الأمرين، مطابقة العمل للواقع حسب تكليفه، و وجود قصد القرية معه. هذا فيما اذا كان عمله مطابقاً للواقع.

و اما اذا كان عمله مخالفاً للواقع حالكونه مطابقاً لفتوى مجتهد، فاللازم حينئذ وجود العلم بالحجة فى عمله، و هى فتوى مجتهده كى يكون العامى مأموناً من العقاب فى ما أتى به من العمل المخالف للواقع.

ففى هذه الصورة يكفى نفس المطابقة بين العمل و فتوى المجتهد و العامى يعلم فتواه، و قد تمّ الوظيفة من جانب العامى من حيث المعذورية فى فعله، و أنّ فعله ليس مخالفاً للواقع.

فلا يحتاج فى فعل العامى زائداً من العمل و الإستناد الى فتوى المجتهد، بل يكون التقليد نفس العمل على ما بيناه فى محلّه. نعم اعتبار العلم بالفتوى واجب، لإشتراط حجية الحجة بالوصول، فما لم تصل الحجة، فلا حجية له.

التقليد و من له قوة الإستنباط

أما حكم التقليد فيمن له قوة الإستنباط، فيجب عليه الإستنباط فيما هو المبتلى من الأحكام، أو يجوز له التقليد، ففيه خلاف ظاهر.

و قد تقدّم البحث في باب الإجتهد، ولنا في هذا المقام تفريع و تذييل لازم، و هو. أن المشهور عند الأصحاب، هو الوجوب و عدم جواز التقليد. و قد خالف في ذلك، السيد في المناهل على ما نسب إليه، لعدم فعلية الحكم عليه قبل تحقق الإستنباط منه.

ولكن الصحيح هو قول المشهور كما مرّت الإشارة منّا فيما سبق في بحث الإجتهد. فإن مقتضى دليل التقليد هو أن الجاهل و من ليس له حجة و لم يتمكّن إليها، ان يرجع الى العالم و من عنده الحجة. و أمّا من له قدرة الإستنباط فهو لا يكون جاهلاً، بل له القوة لتحصيل الحجة اذا رجع اليه في تحصيلها.

و ليس المراد من الجاهل هو الجهل بالفعل كذلك، حتّى يقال أنّه يصدق عليه أنّه جاهل فيلزم و يجوز له الرجوع الى العالم، لأنّ العقل بعد تحييره في الحكم، يحكم بالرجوع الى الغير في تحصيل العلم به. و من له القدرة و القوة في الإستنباط و تحصيل الواقع، لا يكون متحيراً في جهله.

و هكذا الكلام في الأدلة اللفظية للتقليد، فان من يكون متفهماً في الدين و يكون من اهل الذكر، لا يكون مشمولاً لدليل الرجوع الى الفقيه و اهل الذكر.

لأنّ هذا الدليل الشرعي يكون لمن لا يعلم و لا يتفقه بل يكون عامياً محضاً. لا لمن

يكون هو فقيهاً و عالماً بالنسبة، بمعنى أنه متمكّن لتحصيل الحكم و الحجّة اذا
تفحص في طريقه. فيجب عليه الإستنباط في تحصيل الحكم و الوظيفة، لأنه ممّن له
القوّة و القدرة في استنباط الحكم فيما هو المبتلى به من الأحكام.



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

مجرى التقليد هو الأحكام العملية

واعلم أنّ التقليد مورده، هو الأحكام الفرعية العملية، كالصلاة والصوم ونحوهما، فيجرى التقليد فيها، على من هو في هذا المقام، دون الإجتهد والإحتياط. وأما التقليد في أصول الدين. فقد اشتهر بين الأصحاب، أنّ التقليد لا يجرى فيه، فيجب على كلّ مسلم الإجتهد فيها بحسب علمه وإطلاعه. والمراد بأصول الدين، هو ما كان المطلوب فيهما نفس المعرفة والاعتقاد، كالإيمان بالمبدأ والمعاد وبالرسالة والإمامة، ممّا يبحث عنه في علم الكلام. ومعنى الإجتهد فيه، هو الاعتقاد به من دليل عقلي أو نقلي. فيجب على كلّ مسلم مكلف، تحصيل هذا الاعتقاد جازماً اجتهداً، حسب اطلاعه من المراتب العلمية. وقد يدعى عليه الإجماع. ومن كان يطلب مزيد الإطلاع في هذا البحث فليرجع الى الكتب المفصلة المستقلة في علم الكلام.

لا تقليد في الضروريات:

فاذا حصل للمكلف العلم بالواقع، أمّا لكونه من الضروريات، او لكونه من اليقينيّات، فلا مجال للحكم بالتعبد فيها بالامارة، سواء في ذلك فتوى المجتهد، او غيرها من

الأمارات، وذلك لاختصاص الحجية بمن جهل بالواقع فلا معنى للتعبد فيما إذا علم به، فلا مجال للتقليد فيه بل لا معنى للإجتهد عليه.

و أما إذا لم يحصل له العلم بالواقع فيلزم عليه تحصيل المؤمن من العقاب، فإذا لم يتمكن من الإجتهد فيه فيجب عليه التقليد، والعمل بالإحتياط مشكلاً جداً كما هو الغالب.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

وجوب التقليد من المجتهد الأعلّم

معنى المجتهد الأعلّم:

الأعلّم هو من يكون أعرف بالقواعد الممهّدة و المدارك العلميّة الشرعيّة للعلم بالفروع الفقهيّة، و أكثر اطلاعاً في المسائل الشرعيّة، و في الأخبار الواردة في الأحكام، و اجود فهماً من الأدلّة في مواردها.

وجود اوصاف الاجتهاد في الأعلّم:

و الاجتهاد ليس الا التخصص في تشخيص الوظيفة الفعلية الدينية في كلّ مسألة من المسائل، و الأعلّم هو من كان له هذا التخصص، و صار واجداً للملكة العظيمة للاستنباط الحكم الشرعي، و اهلاً له في تحصيل العلم بالوظيفة الدينية على نحو الاكمل.

المرجع في تعيين الأعلّم:

و المرجع في تعيين من هو اعلّم من غيره في هذا العلم الديني، هو اهل الخبرة و الاطلاع في هذا الفنّ العظيم.

وجوب تقليد الأعلّم:

و البحث هنا عن وجوب تقليد الأعلّم، انما يكون من العلم بالأعلميّة بالنسبة الى مجتهد و اختلاف فتواه مع فتوى مجتهد غيره.

و المتعين هو وجوب تقليد الأعلّم.
 و هذا القول هو المشهور بين الأصحاب بل أنّه المجمع عليه، و عليه قدماء الأصحاب.
 و عن بعض متأخري المتأخرين^(١)، جواز تقليد المفضلول ايضاً، و هو أنّه هل يجوز للعامي في صورة التمكن من الرجوع الى الأعلّم، الرجوع الى المفضلول مع اختلاف النظر و الفتوى بينهما.

كلمات القوم في تقليد الأعلّم:

و اختلف القوم في ذلك قديماً و حديثاً.
 قال السيّد المرتضى (قدّه) في كتابه (الذريعة):
 ان كان بعضهم عنده اعلّم من بعض أو أروع، أو أدين، فقد اختلفوا. فمنهم من جعله مختيراً، و منهم من اوجب عليه ان يستفتي المقدّم في العلم و الدين، و هو اولى، لأنّ الثقة منها اقرب و اوكد، و الاصول بذلك كلّها شاهدة، انتهى.
 و الظاهر من كلامه، هو وجوب الرجوع الى الأعلّم لانه الاولي، و الاصول كلّها شاهدة بذلك.

و عن المحقق الثاني (قدّه): دعوى الإجماع عليه على ما حكى عنه.
 لكن قد نسب الى جمع ممن تأخّر عن الشهيد الثاني، عدم الوجوب، و جواز الرجوع الى غير الأعلّم. و قد مال اليه صاحب الفصول.

نظر علماء اهل السنة في تقليد الأعلّم:

و عن بعض علماء اهل السنة ايضاً كذلك.
 و عن الأمدى و هو من كبار علماء اهل السنة في كتاب (الأحكام)، قال: اذا حدثت

للعامى حادثة و اراد الاستفتاء عن حكمها، فان كان فى البلد مفت واحد وجب الرجوع اليه و الأخذ بقوله.
 و ان تعدّد المفتون، فمن الأصوليين، من ذهب الى انه يجب عليه البحث عن اعيان المفتين، و إتباع الأورع، و الأعلّم و الأدين.
 و منهم من ذهب الى أنّ: "خير بينهم، يأخذ برأى من شاء منهم، سواء تساووا، ام تفاضلوا، و هو المختار، انتهى كلامه.

المسئلة كانت اختلافية:

فالمسئلة كانت اختلافية منذ العصور المتقدمة، و إدعاء الإجماع فى غير محلّه، فلا يفيد.

و قد مرّ عليك كلام السيد فى الذريعة، حيث كان صريحاً بوجود الخلاف فى المسئلة.

و مع ذلك فقد ادى الشهرة بالرجوع الى الأعلّم من القدماء، بل و عن بعض الاكابر من المعاصرين من كونه من المسلّمات عند الشيعة^(١).

تحقيقنا فى المقام فى مرحلتين:

و كيف كان فلا بدّ لنا البحث فى مرحلتين.

تأسيس الأصل و دليل الاجتهادى:

المرحلة الاولى فى تأسيس الأصل فيما يستقلّ به العقل فى نفسه من حيث الفطرة البشرية، فى الرجوع الى الأعلّم و المتخصّص العليم فى مهمّات العيشة الاجتماعية و الدينيّة القويمة.

١- و هو السيد الحكيم (قدّه) فى كتابه (المنسك).

المرحلة الثانية: فى ما يقتضى الدليل الإجتهادى فى المسئلة.

فنقول:

تأسيس الأصل العقلى فى وجوب التقليد عن الأعلم:

أما المرحلة الأولى فى حكم العقل فى المسئلة هو تأسيس الأصل فى المقام. و يكون هذا البحث فى المقامين:

المقام الأول حكم العقل بالنسبة الى العامى الذى ليس له دليل الا الفطرة الأولى البشرية البسيطة.

و المقام الثانى، فى حكم العقل بالنسبة الى المجتهد الذى يريد استنباط هذا الحكم من الدليل.



حكم العقل بالنسبة الى المقلد:

المقام الأول، و هو حكم العقل فى الرجوع الى الأعلم، لأن العامى المقلد اذا رجع الى فطرته الأصلية، يرى بالفطرة، ان الأمر يدور بين التعيين و التخيير. بمعنى ان العمل بفتوى الأعلم يكون هو الواقع له ان اصاب، و عذراً عنده ان أخطأ قطعاً.

و اما اذا عمل بفتوى المفضل، فلا يكون كذلك قطعاً، للشك فى حجية فتواه له.

و ان كان احتمال التخيير عنده موجوداً ايضاً، و لكن هذا الاحتمال لا يفيد، لأن المريض يرجع الى الطبيب الذى فيه اجتماع جميع الصفات التى لها دخل فى العلاج و منها الخبرة التامة، و هكذا غيره من اصناف الخبراء.

فيكون المجتهد المفتى فى الأحكام فى نظر العامى كذلك، لأنه يلتزم عقلاً بالرجوع الى الخبرة الأعلم الدينى فى الأحكام الشرعية، لفراغ ذمته من التكليف.

دوران الأمر بين التعيين و التمييز:

و بيان آخر، ان العامى مستقل عقلاً بلزوم الرجوع الى المجتهد الأعلم، عند العلم

بالمخالفة بينه وبين المفضل في الفتوى.
وذلك لدوران الأمر بين أن تكون فتوى كل منهما حجة تخييرية له، وبين أن تكون فتوى الأعلّم حجة تعينة له للعلم بجواز تقليد الأعلّم و حجّة قوله على كلا التقديرين. والخروج عن عهدة التكليف، أمّا واقعاً إن اصاب و أمّا عذراً إن اخطأ.

لزوم الخروج عن عهدة التكليف:

لأن فتوى الأعلّم أمّا في عرض فتوى غيره فالمكلف حينئذ يتخير في الرجوع بأيّها شاء و أمّا أنّها متقدمة على غيرها لفرض التعيين.
و حيث أنّ فتوى الأعلّم متيقّنة الحجّة لأنها فرض على كل حال تعييناً أو تخييراً، و فتوى غيره مشكوك الحجّة و الاعتبار.
فيستقلّ العقل بوجوب تقليد الأعلّم لآلئه القدر المتيقّن للحجّة و المعذورية. و جواز الرجوع الى غير الأعلّم للشك في حجّيته و اعتباره، و هو يساوق عدم الحجّة.
فإنّ غير ما علم حجّيته يقارن دائماً باحتمال العقاب، و العقل يستقلّ بلزوم الخروج منه و دفع الضرر المحتمل، و حينئذ فالنتيجة وجوب تقليد الأعلّم حسبما يدركه عقل العامى بالفطرة و قد اسلفنا الكلام في أنّ مسألة جواز التقليد ليست تقليدية بل يستقلّ به الفطرة بحكم العقل و الشرع.

تقليد الأعلّم مقطوع الحجّة:

فما يحتمل كونه معيّناً يكون مقطوع الحجّة، و ما هو محتمل كونه تخييراً يكون مشكوك الحجّة و العقل حاكم بوجوب التعيين و الأعلّم.
و مشكوك الحجّة ليس بحجة أصلاً، لأنّ الحجّة من العناوين التي يكون ثبوتها تابعاً لإثباتها.

و ان شئت قلت وجودها الواقعي تابع لوجودها العلمى، فما لم تكن حجّيته معلومة لا يجوز الاحتجاج به، فالشك في حجّة امارة يلزم الحكم بعدم حجّيتها.

لأنَّ صحَّة الاحتجاج بالحجَّة ليست من لوازم ذات الحجَّة، بل هي من لوازم الحجَّة المعلومة فإنَّها هي الحجَّة الواقعيَّة، دون غيرها.

و بعد ما ثبت أنَّ المراد من الحجَّة التَّخيرية، هو اشتراط حجَّة كلِّ واحد من الامارتين بالأخذ بها، فالشكَّ في حجَّة فتوى المفضول يوجب حدوث الشكَّ في اصل حجَّة التَّخيرية، بخلاف العكس، اذ لو اخذ بفتوى الأعلَم يقطع بحجَّيتها لكونها حجَّة على كلا التقديرين و على كلِّ حال.

حجَّة قول الأعلَم على كلا التقديرين:

و نتيجة الكلام يكون فتوى الأعلَم حجَّة سواء كانت حجَّتها مستقلة فعلاً، او كانت حجَّتها في عدل قول المفضول في الحجَّة التَّخيرية، فيكون فتوى الأعلَم حجَّة متعيَّناً و متيقَّناً، في صورة الاختلاف في الفتوى بينها. هذا تمام الكلام في تقريب الاستدلال في تأسيس الحكم العقلي في وجوب تقليد الأعلَم و تعيينه في المقام.

كليَّة هذا الحكم ممنوع:

لكن لا يخفى عليك أنَّ كليَّة هذا الحكم العقلي، بمعنى سقوط فتوى المفضول عن الحجَّة في جميع صور الاختلاف مع فتوى الأعلَم، ممنوع.

لأنَّ العقل لا يحكم بوجوب الأخذ برأى الافضل عند مخالفته مع المفضول، للاحتياط، و لا يحكم بعدم جواز الأخذ برأى المفضول اذا كان رأيه موافقاً للاحتياط.

بيان موارد حجَّة قول المفضول:

كما أنَّ العقل لا يحكم برأى الأعلَم قطعاً عند تطابق رأى المفضول مع رأى من هو افضل من هذا المجتهد الأعلَم المعاصر، من الفقهاء الماضين في العصور السابقة.

كما لا يحكم بحجَّة قول الأعلَم المعاصر للمفضول، عند تطابق قول المفضول مع رأى المشهور من القدماء.

وكذا لا يحكم بحجّية قول الأعلّم ايضاً اذا تفرّد رأيه في عصره بين آراء المجتهدين المعاصرين.

واجتماع المعاصرين على خلاف رأيه و موافقون مع المفضول في الفتوى. او كان مع رأى المفضول، قرائن في صحّة قوله، و قول الأعلّم ليس كذلك. ففي جميع هذه الصور المتعدّدة، يصير رأى الافضل الأعلّم المعاصر، مشكوك الحجّية لا يمكن اخذه، و يخرج عن كونه مقطوعاً للحجّية عند العقل. و حينئذ إمّا ان يحكم العقل بسقوط كلا الرأيين و يرجع الحكم الى الأصل العقلي في المقام، او يحكم بلزوم العمل بالإحتياط، او يحكم بالتخيير، او بترجيح قول المفضول ان كان له ترجيح في البين، او بالذى حصل الوثوق به.

بيان الإشكال في ان وجوب تقليد الأعلّم مرفوع بالأصل:

ان قلت: ان وجوب تقليد الأعلّم بواسطة حكم العقل في المقام، مرفوع بالأصل، لأنّ في التّعيين كلفة زائدة، و الأصل عدمها، فالمكلف مخير في الرجوع الى الأعلّم و الى غيره، خصوصاً في صورة العسر في الرجوع الى الأعلّم.

الجواب عن هذا الإشكال:

قلت: القول بتعيين الأعلّم لا يكون من جهة انّ الأعلّم له موضوعيّة في المقام حتّى ينفي بالأصل عند العسر و الكلفة الزائدة. بل من باب ان المكلف اشتغل ذمّته بالتكليف يقيناً، و لا بدّ له من خروجه و تحصيل البرائة عن التكليف الواقعي الذي هو مكلف بإتيانه. و امثال التكليف هنا، لا يمكن الا في صورة الرجوع الى الأعلّم. لأنّه ان تبع غيره لم يصب فتواه الى الواقع فيكون ذمّته مشغولة بالتكليف، و مذموماً عند العقلاء، بخلاف متابعتة للأعلّم فإنّه معذور ان لم يصب الى الواقع. فتحصل انّ العامي دليله على اصل التقليد و على الرجوع الى الأعلّم هو الفطرة.

لزوم الرجوع الى الأعلّم في جميع الأحكام:

ثم إنّ الظاهر أنّ الفطرة حاكمة بالرجوع الى الأعلّم في جميع الفروع، لا في أصل التقليد فقط.

هذا كلّ في حكم الأصل العقلي للعامي.

فيجب عليه تقليد الأعلّم و الرجوع اليه في جميع الأحكام الشرعيّة بحكم العقل.

حكم العقل بالنسبة الى المفتي:

المقام الثاني، و هو حكم العقل بالنسبة الى المجتهد المفتي الذي يريد استنباط هذا الحكم من الدليل الشرعي. فمقتضى الأصل العقلي عند المجتهد، أنّه هل يمكنه حسب الأدلة، الإفتاء بجواز الرجوع الى غير الأعلّم، او ليس له سوى الحكم بوجوب تقليد الأعلّم.

فنقول: أنّه يختلف الحكم في المقام حسب اختلاف المباني في رأي المجتهد.

حجيّة قول المجتهد من باب الطريقيّة:

فإنّ رأيه أمّا ان يكون طريقاً محضاً الى الواقع و جهة تعليليّة فقط، بمعنى كونه عذراً عند الخطاء، و هو حجة لكونه طريقاً، فلا موضوعيّة له أصلاً في وجود المصلحة في نفسه.

حجيّة قول المجتهد من باب جعل المماثل:

و أمّا ان يكون رأيه حجة من باب جعل المماثل للواقع في ظرف المصلحة، بحيث يكون وجوده موجد المصلحة فيه و تقتضي العمل على طبقه، و لذلك يقال لاتخير عند التعارض، و ألا فالأصل هو التساقط. كما أنّ الأصل الأوّل في الأخبار عند التعارض هو التساقط.

حجية قول المجتهد من باب الطريقي الجزء الموضوعي:

فان قلنا بان رأى المجتهد حجة من باب الطريقي الجزء الموضوعي، و معناه هو ان الواقع منجز عليه لكونه مطابقاً لرأى المجتهد، بحيث ان الطريق لا بدّ و ان يكون هذا و لا غير.

و توضيح هذا الكلام: انه اذا اخبر مخبر في السوق بان دهن الزيت مثلاً يفيد لمن هو مبتلى بمرض الكلية، و يضره الدهن الحيواني، و اخبر الطبيب ايضاً بذلك، ولكن لا من باب الاخبار فقط، بل بعنوان الدستور العلاجي للعمل على طبقه، فنرى ان رأى الطبيب يكون له موضوعية عند العقلاء للعمل على طبقه، ولو كان طريقاً الى الواقع الكذائي. و لا يكون كذلك عندهم اخبار المخبر مع انه طريق الى الواقع ايضاً. فاذا عرفت ذلك، فندعي مثله في رأى المجتهد و نقول بان الطريق الذي هو هكذا يكون حجة لا غيره.



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی علوم اسلامی

حاصل التقسيمات:

فرأى المجتهد حينئذ على ثلاثة أنحاء.

الطريقة المحضة، و الموضوعية المحضة، و الطريقي الجزء الموضوعي.

في بيان نظريات الثلاثة:

اذا عرفت هذه المباني فنقول:

الطريقة المحضة:

فعلى مبنی الطريقة المحضة.

فيدور الأمر بين التعيين و التخيير في المقام على التفصيل السابق، لأن المدار على الواقع، و الأخذ برأى الأعلام في كونه مصاباً او معذوراً.

فلا اشكال فيه عند العقلاء بالنسبة الى الواقع المنجز، بخلاف رأى المفضل.

فالعقل حاكم بالتعيين، و ان لم نقل في دوران الأمر بين التعيين و التخيير في الفروع الفقهيّة بوجوب الأخذ بالمعيّن، لانه كلفة زائدة و تجرى البرائة بالنسبة اليها. لأنّ المقام من مقولة الدوران بين التعيين و التخيير في مسئلة اصوليّة، و الشكّ في الحجّيّة مساوق للقطع بعدم الحجّيّة، لأنّ الحجّة هي التي يمكن ان يحتجّ بها و ما هو المشكوك لا يمكن الإحتجاج به، فلا بدّ من الأخذ بفتوى الأعلّم، على مبني الطريقيّة الى الواقع لأنّ رأيه طريق اليه و حجة.

الموضوعيّة المحضة:

و اما على المبني الموضوعيّة المحضة. فحيث يكون رأى المجتهد له الملاك في نفسه و له المصلحة، و يكون ذلك المصلحة في رأى الأعلّم و غيره. ففي دوران الأمر بين كونه من باب التعيين و التخيير، او من باب المتزاحمين، او الدوران بين المحذورين في بعض الاحيان، كما اذا كان اختلاف الفتوى من وجوب شيء و حرمة، فوجوه و اقوال في المسئلة على ما ذكره بعض الاعيان في الحاشية على الكفاية^(١).

و اختاره الشق الثاني، اي كونه من باب التزاحم لأنّ المفروض على الموضوعيّة هو العلم بوجود المصلحة في رأيهما معاً، ألاّ انه لا بدّ من ملاحظة ما هو الأقوى ملاكاً منهما كالتزامهم، و مصلحة الأقوى هو الأهم، مع عدم لزوم الجمع بينهما اذا كانا متضادين.

و مع عدم احتمال الأهميّة في احدهما، فيرجع الأمر الى القول بالتخيير بالعمل برأى من شاء منهما.

و هذا المبني، يعنى وجود المصلحة الموضوعيّة في رأى المجتهد، فاسدٌ جدّاً، لأن

المصلحة منحصرة في الواقع كما قلنا سابقاً على المبنى الطريقيّة.
ولو فرض امكان وجود مصلحة موضوعيّة، فلا بدّ من القول بالتخيير بين القولين، و
العمل برأى احدهما ما شاء منهما، لإمكان التّضاد بين الرأيين، او لعدم امكان الجمع
بينهما كما هو المعمول في دوران الأمر بين المحذورين.

الطريقي الجزء الموضوعي:

وامّا على المبنى الطريقي الجزء الموضوعي.
فيكون هذا من باب دوران الأمر بين التّعيين و التّخيير، لأنّ إتيان الواقع على هذا
الفرض ايضاً، هو الملاك الأصلي، و الاشتغال يكون به كما في الطريقيّة المحضة،
فلا بدّ من الأخذ برأى الأعلّم ليحصل الفراغ اليقيني على التفصيل الماضي.



نتيجة الكلام على الفروض الثلاثة:

فتحصّل الكلام، أنّ المجتهد الأعلّم هو المتعيّن المعلوم للتقليد على مبنى الطريقيّة
المحضة بالنسبة الى الواقع، وكذا على مبنى طريقي الجزء الموضوعي بالنسبة اليه.
وامّا على مبنى وجود مصلحة موضوعيّة في رأى المجتهد على ما قاله بعض
الأعيان في الحاشية، فلا يكون الحكم ألا التّخيير.
و على هذا فالصّحيح ان المقلد يجب ان يقلّد الأعلّم و يأخذ برأيه، و يكون رأيه من
القسم الثالث من هذه الاقسام الثلاثة المذكورة، و هو الطريقي الجزء الموضوعي.
فالواقع يفيد أنّه على رأى المجتهد الأعلّم، هو المكلف به و يجب امتثاله و يكون
المصلحة فيه على ما مرّ بيانه.

المختار عندنا:

و الحاصل أنّ مقتضى الأصل عند العقلاء للمقلّد و المجتهد، هو الرجوع إلى الأعلّم
لا إلى غيره.

التنبيه اللازم:

لكن يجب التنبيه عليك، أنَّ الصحيح عندنا هو التَّعيين لا من جهة دوران الأمر بين التَّعيين و التَّخير على ما هو الظاهر من كلمات القوم على ما بينا مسلكهم في المقام.

جرى المشى على مسلك القوم:

لكنَّ التحقيق عندنا ان مقامنا هذا لا يكون من باب دوران الأمر بين التَّعيين و التَّخير بل فتوى الأعلام بالأخذ، تصير حجة من بدو الأمر كما في الخبرين المتعارضين، فلا يكون من باب دوران الأمر بينهما، لأنَّ المقام ليس من الفروع الفقهيَّة حتَّى يجرى الدوران المذكور.

فان الفتويين المتعارضين من المجتهدين، كالخبرين المتعارضين في كون مقتضى الأصل الأولى هو التساقط، لتكذيب كل واحد منهما الآخر بمدلوله الإلزامي، و التَّعيين و التَّخير المصطلح يكون في صورة احراز اطلاق احد الدليلين دون الآخر بعد احراز حجيتها.

واما في المقام، لا حجة لأحدهما من الأوَّل قبل الأخذ، و حكم العقل المستقل، هو الأخذ برأى الأعلام و عدم الآخر بما هو مشكوك الحجية اعنى رأى المفضل. فما ورد في كلامنا، ما يظهر منه كون تعيين الأعلام من باب دوران الأمر بين الحجة و اللاحجة، او بين التَّعيين و التَّخير، فهو ليس بمراد منّا، بل هذا يكون مشياً على ما مشى القوم، القائلون بأنَّ المقام من هذا الباب.

لكنَّ التحقيق عندنا:

لكنَّ التحقيق عندنا في المقام هو أنَّ الاشتغال اليقيني، لا بدَّ له من الفراغ اليقيني، و هو لا يحصل إلا بما ذكرنا من تقليد الأعلام فقط.

حاصل الكلام:

فتمحصل ان الأصل العقلي عند العامي وكذا حكم المجتهد حسب اجتهاده، هو الرجوع الى الأعلم، لأنه يقتضى الفراغ عما في ذمة المكلّف. وهذا كله فى المرحلة الأولى فى بيان الأصل العقلي وجوب الرجوع الى المجتهد الأعلم.

المرحلة الثانية فى بيان الدليل الإجتهادى:

وأما المرحلة الثانية و هو بيان الدليل الإجتهادى على وجوب الرجوع الى المجتهد الأعلم.

فنقول: انّ الدليل الإجتهادى على وجوب تقليد الأعلم يكون على وجهين، الأول هو الأقربيّة الى الواقع والثانى، هو الروايات الواردة فى المقام.

الوجه الأول الأقربيّة الى الواقع فى فتوى الأعلم:

أما الوجه الاول و هو الأقربيّة الى الواقع، حيث انّ المجتهد الأعلم اعرف بالأدلة و كيفية الإستنباط منها، فيكون رأيه أقرب الى الواقع، و ما هو الأقرب الواقع، هو المطلوب عقلاً.

بيان الإشكال فى الأقربيّة:

و قد اشكل عليه بأنّ الإستدلال فى الصغرى والكبرى فى المسئلة غير تام. أما فى الصغرى: فللمنع من كون رأى الأعلم اقرب الى الواقع، اذ ربما يكون رأى المفضل موافقاً لرأى المشهور او لرأى الاعلام فى الصدر الاول من هو قريب من زمن الحضور مثل المفيد و المرتضى و الطوسى و القديمين و غيرهم، فأنهم مهرة الفن فى الأحكام و أدلتها، و حينئذ يحصل لنا الظنّ القوى بأنّ قول المفضل الموافق

لهم، اقرب الى الواقع، فلا يحصل الظنّ بأنّ قول الأعلم اقرب اليه.

الجواب عن الإشكال:

و يمكن الجواب بأنّ هذا الإشكال ليس بصحيح، لأنّ المدار على الظنّ النوعي الحاصل من نفس الامارة لا على الظنّ الحاصل من الخارج، و الظنّ الحاصل في المقام في بيان الإشكال هو الحاصل من الخارج، فلا وجه للإشكال صغرياً.

العناوين الخارجيّة الدخيلة:

و اما في الكبرى: فقد اشكل عليه ايضاً من جهة أنّ الرجوع الى الأعلم لا يكون من جهة الأقربيّة الى الواقع، بل يمكن ان يكون من جهة اخرى. و هي جهة قوّة الإستدلال و الحضور الجامع بالنسبة الى كلّ مسألة من الأحكام الشرعيّة، و كل اشكال عرض على الحكم الشرعي الذي افتى به الأعلم.

و اما غير الأعلم فليس هو بهذه القدرة.

او يمكن أنّه من غير جهة الإستدلال في الحكم الشرعي، من العناوين الطارئة للأعلم مثل كبر سنّه، او الهجرة او غير ذلك ممّا يوجب مقبولة قوله عند الناس بالنسبة الى الأحكام و المسائل الدينيّة. فيكون رجوع العامى الى الأعلم من هذه الجهات الطارئة و الإعتبارات الخارجيّة، لا من جهة الأقربيّة الى الواقع.

الجواب عن الإشكال:

و يمكن الجواب عن هذا الإشكال، بأنّ المدار بالأعلم هو من يكون له مهارة تامّة في الإستنباط و تحصيل الحكم الشرعي من الدليل، فيكون هذا هو الأعلم و يصحّ التقليد عنه، لا من جهات طارئة أخرى الموجودة في الأعلم.

كما في سائر الاصناف، مثل الطبيب مثلاً، فإنّ خبريّته من جهة الطبابة لا من جهة اخرى يلزمه فيكون خبريّة المجتهد الأعلم، من جهة علمه و اشرافه بالأحكام و

الذين، لا من جهات أخر من المحبوبة و الاخلاق و الشرافة الاجتماعية او غير ذلك مما يلزمه المجتهد بين الناس، فلا تكون لهذه الأوصاف دخالة في عنوان الأعلمية الدينية في الحكم.

فحينئذ هو اعلم، من جهة أنه صاحب قوة شديدة في الإستنباط و الاشراف على أدلة الأحكام.

و اما غيره ممن لا يكون بهذه المرتبة، ليس باعلم و لا يكون فتواه حجة شرعاً.

يمكن التفاوت في الأعلمية في تنقيح الكبريات والفروع:

نعم يختلف الأعلمية بين المجتهدين في بعض الأحيان فان بعض المجتهدين يكون اعلم في تنقيح الكبريات كما نسب ذلك الى المحقق الخراساني صاحب الكفاية، وبعض المجتهدين يكون اعلم في تطبيق الكبريات على الفروع الفقهية كما نسب الى السيد الطباطبائي صاحب العروة الوثقى. وربما يحصل الأعلمية بكثرة استنباط الفروع عن الاصول الممهدة، و الإطلاع بما له دخل في الحكم في استنباط المسائل المختلفة كما ان سيدنا الاستاد الاصفهاني (قده) كان كذلك. و من هذا يعلم ان الإشكال كبروياً ايضاً غير وارد في المقام.

نتيجة الكلام:

فتحصل من ذلك كله أن رأى الأعلم أقرب الى الواقع، و العقل مستقل بوجوب متابعتة، فيجب تقليده.

بناء العقلاء في المقام:

و يؤيد ذلك، بناء العقلاء في ذلك، من حيث الرجوع الى الأفضل لخبريته و اعرفيته بالنسبة الى مواضع الأحكام، فيكون قوله أوثق عند التعارض بين الأقوال. قال بعض الاكابر من المعاصرين، التشكيك في ثبوت بناء العقلاء على ذلك، يندفع

بادننى تأمل فيه^(١).

و قال بعض الأساطين من المعاصرين، و عمدة أدلة القائلين بوجوب تقليد الأعلّم، اذا اختلف مع غيره، بناء العقلاء. و لم يثبت من الشرع ردع عن العمل به، فلا ينبغى الشك فى لزوم الأخذ بفتوى الأعلّم، اذا كانت موافقة للاحتياط. و أمّا اذا كانت مخالفة للاحتياط، فالظاهر التّخيير بينه و بين المفضول^(٢).

الوجه الثانى من الدليل الإجتهدى، وجود الروايات:

و أمّا الوجه الثانى من الدليل الإجتهد فى تقليد الأعلّم، وجود الروايات العديدة الواردة فى لزوم تقليد المجتهد الأعلّم.

منها: مقبولة عمر بن حنظلة، و مورد الاستدلال فيها، قوله (ع)، جواباً عن سؤال الرّاوى، لأن السائل قد سئل عن الإمام (ع)، فان كان كلّ رجل يختار رجلاً من اصحابنا، فرضياً ان يكونا ناظرين فى حقّهما، فاختلفا فيما حكما، و كلاهما اختلفا فى حديثكم، فكيف الحكم؟

فاجاب الإمام (ع) بما قال: الحكم ما حكم به اعدلهما و افقهما و اصدقهما فى الحديث، و اورعهما و لا يلتفت الى ما حكم به الآخر، الحديث^(٣).

و منها: خبر داود بن حصين، جواباً عن سؤاله عن الإمام (ع):

و قد سئل أنّه اذا اختلف العدلان بينهما، عن أيّهما يمضى الحكم.

فاجاب (ع): ينظر الى افقهما و اعلمهما باحاديثنا و اورعهما، فينفذ حكمه^(٤).

و منها: خبر موسى بن اكيل، فى الجواب عن السؤال فى صورة اختلاف الحكمين.

فقال (ع): «ينظر الى اعدلهما و افقهما فى دين الله، فيمضى حكمه...»^(٥).

١- السيد الحكيم فى المستمسك.

٢- السيد الخولى فى فقه الشيعة ج ١/٧٩.

٣- وسائل الشيعة ج ١٨/٢٠ من ابواب صفات القاضى.

٤- وسائل الشيعة ج ١٨/٤٥ ابواب صفات القاضى. ٥- المدرى السابق.

تقريب الإستدلال:

و تقريب الإستدلال هنا للوصول الى المطلوب، هو أنّ هذه الروايات، و ان كانت في صورة المنازعة في الحكم و القضاء، لكن القدماء من اصحابنا، قد استدّلوا بها، بتفقيح المناط، لوجوب "الأعلمية في بيان الأحكام و لا تختص بالموضوعات. لأنّ السرّ في الرجوع الى الأعلّم في ذلك الباب، هو كون نظره اقرب الى الواقع، لأنّه افقه، خصوصاً بملاحظة الارجاع الى سنده في الرواية، كما ترى تفصيله في مقبولة ابن حنظلة، فإنّ الارجاع الى سند الحاكم يكون من جهة دخل الأفقية، فلا فرق بين الفتوى و الحكم.



وجود الإشكال في الإستدلال:

و قد اشكل على الإستدلال، بأنّه أوّلاً، إنّ ما ذكر من الروايات يكون في مقام بيان الحكم في صورة ظهور الاختلاف بين المترافعين، و يكون الارجاع الى الأعلّم من جهة رفع غائلة الترافع، و لذلك يكون حكم القاضي نافذاً حتّى في حقّ غيره من المجتهدين.

و أمّا المفضول في المقام، لا يبرز منه اختلاف مع الافضل، فلا اختلاف بينهما حتّى يشملهما الحكم.

و ثانياً، بأنّ حملة الاخبار في الصدر الأوّل، كانوا هم الفقهاء بنقل الاخبار، و لم يكن الفقيه في الصدر الأوّل، ما هو المصطلح في هذا الزمان من صدقه على من له نظر و رأى، فلا يشمل الأفقية في الرواية، الأفقية بهذا المعنى المذكور.

الجواب عن الإشكال الاول:

و أمّا الجواب عن الإشكال الأوّل فهو أنّ الحكم كما ذكر، يكون في مورد بروز الاختلاف، و لكن بروزه لا يختص بالاختلاف بين الشخصين في امر من الأمور

الدينويّة المالية.

بل العامى اذا رأى الاختلاف بين فتوى مجتهدين فى مسألة شرعية، يريد رفع هذا الاختلاف فى المسئلة الدينية. و ما توهم من كون رفع الغائلة فى المترافعين فى الموضوع يختص بالرجوع الى الأعلم فى البين، لعدم رضاها الآ به، لا بالحكم. لأنه يؤخذ من احد المجتهدين بعد تفاوت بين الفاضل و المفضل. فمندفع، بعدم الفرق بينهما، لأن العامى يسكن نفسه برجوعه الى الأعلم فى الدين و لا ترفع غائلته بغير الأعلمية من العناوين الطارئة على هذين المجتهدين.

الجواب عن الإشكال الثانى:

و اما الجواب عن الإشكال الثانى:

فإن حملة الاخبار فى الصدر الأول، هم الفقهاء العارفون بمواضع الأحكام، و كانوا صاحب رأى و نظر فى فهم الروايات. و قد مر أن مثل زرارة، و محمد بن مسلم و حمران و غيرهم، لم يكونوا مجرد راوى الحديث فقط، و لم يكن ارجاعهم عليهم السلام، اليهم مجرد نقل الخبر و التلفظ به، و ان كانوا اعرابياً لا يفهم المعنى و المقصود من الحديث.

الإستدلال بالأولوية المستفادة من المرويات:

و يمكن ان يقال بان الروايات شاملة للمقام بالاولوية ايضاً.

لأن رفع النزاع فى الموضوع، ربّما يكون بالرجوع الى شيخ القوم، و لو لم يكن فقيها فى الدين، فيرفع الغائلة فى البين، و مع ذلك يكون الارجاع فى الرواية الى اللاحقة. فكيف لا يمكن ان يقال به فى رفع الاختلاف فى الحكم الدينى، الذى لا بد من رفعه بالأفقيّة. فلا بد من القول به بالأولوية حتماً بمقتضى هذه الروايات الواردة.

نتيجة البحث هنا:

فتحصّل ان المترافعين فى الشبهات الحكميّة ايضاً داخلان فى الروايات مثل الشبهات الموضوعيّة فيجب تقليد الأعلّم بمقتضاها.

الإستدلال بالإجماع فى وجوب التقليد الأعلّم:

و قد يستدل لوجوب التّقليد عن الأعلّم بوجود الإجماع فى المسئلة. و حكى ذلك عن المحقّق الثانى. و عن بعض الأكابر فى تحقيقه أنّه من المسلّمات فلا يجوز انكاره.

الجواب عن هذا الإستدلال:

و قد سبق ممّا ان الإجماع فى غير محلّه، لوجود الاختلاف فى المسئلة، و لذا لم يتعرّض الشيخ فى العدة، بوجود هذا الإجماع، وكذا ابن زهرة، مع أنّه الذى اشتهر بكثرة دعواه بوجود الإجماع فى المسائل.

ولو سلّمنا وقوع الإجماع، لكن يمكن المنع عن تعبديّة لاحتمال اعتماد المجمعين على مثل ما ذكره علم الهدى السيد المرتضى، دليلاً لمذهبه من وجوب تقليد الأعلّم.

و يمكن أنّ إدعاء الإجماع من المحقّق. باعتبار وجود الإجماع فى عصره، لا فى العصور المتماذية.

و على هذا فلا يفيد الإستدلال بالإجماع فى الوصول الى المطلوب.

نعم الإستدلال بالدليل الاجتهادى وهو وجود الروايات، وكذا حكم العقل بالنسبة الى اقربيّة قول المجتهد الأعلّم الى الواقع سديداً فى غاية القوّة و موصل الى المطلوب.

التخيير بين الأعلّم و غيره

القول في جواز التّخيير:

و أمّا القول في جواز التّخيير للعامي بين التّقليد من الأعلّم او من غيره عند مخالفة كلّ واحد من رأيهما للآخر. و أدلّة هذا القول، امور.

ادلّة الجواز:

الأول اطلاق الأدلّة اللفظيّة:

و هو وجود الروايات العديدة الواردة في الباب بقول مطلق في ارجاع العامي الى العالم الخبير في الدين.

فمنها قوله (ع): «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا، فإنهم حجّتي عليكم...»^(١).

و منها قوله (ع): «اصمدا في دينكما على كل مسنّ في حنّا، و كلّ كثير القدم في امرنا»^(٢).

و منها قوله (ع): «ينظران من كان منكم قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا...»^(٣).

و منها قوله (ع): «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام ان يقلّدوه»^(٤). و الى غير ذلك من الروايات.

١- النية للطوسي ص ١٨٦ - اكمال الدين ج ٤/٤٨٤.

٢- وسائل الشيعة ج ١٨/١١٠.

٣- وسائل الشيعة باب ٩ صفات قاضي حديث ١.

٤- وسائل الشيعة ج ١٨/٩٤ - الاحتجاج للطبرسي ٤٥٧ - المستدرک باب صفات القاضي الحديث ٢٩.

كيفية الاستدلال:

و بيان الاستدلال، هو أنه مع بعد تساوى جميع رواة الحديث و الفقهاء فى الرتبة العلميّة فى معالم الدين، و بعد اتّفاقهم فى الرأى و رواية الحديث، فيكون الرجوع اليهم بقول مطلق يرشد الى التّخيير و القاء قيد الأعلميّة، فبأى واحد منهما يرجع العامى فى حكم الشرع، فقد صحّ، و العمل بفتواه مجزّ عن التكليف و تمام العمل.

النتيجة فى الخبرين المتعارضين:

و تكون هذه الروايات باطلاً شاملة للخبرين المتعارضين، و دلّت على حجّيتهما للأخذ بالتّخيير بينهما.

و لولا الإطلاق فى الرواية، لا وجه للأمر بالتّخيير بقوله (ع) اذن فتخيّر. و الأمر بالتّخيير، بعد كون مقتضى المدلول الإلزامى فى كلّ واحد من المتعارضين تكذيب الآخر، يكشف منه حجّة المدلول المطابقى من أيّهما اتّخذ، عند الشرع. فالدليل على اصل حجّة المتعارضين هو هذه الإطلاقات الواردة. و الدليل على التّخيير، هو امرهم (عليهم السلام) بالتّخيير، كما فى مقبولة عمر بن حنظلة. و لولا هذا الأمر بالتّخيير، لكان مقتضى الأصل الأولى التكاذب و التساقط، و لكن التكاذب ينشأ من اطلاق الدليلين لا ذاتهما، فلهذا يمكن الأمر بالقول بالتّخيير. و قد نفهم من هذا الأمر بالتّخيير، أنه ليس التكاذب فى ذات الدليل.

حكم التّخيير فى فتويين:

و هكذا الأمر فى رأى المجتهد المفتى فى صورة التكاذب فى رأيهما، مثل الرواية، فلا بدّ لنا من دليل آخر على التّخيير بينهما بعد قبول اصل الحجّة بمقتضى هذه الإطلاقات.

غاية الأمر، أنه لا دليل لنا على التّخيير فى الفتوى الآشمول الأمر بالتّخيير فى الروايتين، بالنسبة الى الفتويين لمجتهدين، بتنقيح المناط.

التخيير و حكم العقل:

ولذا يمكن ان يقال بالتخيير بين الفتويين لوجود الإجماع على عدم اهمال المكلف في صورة الاختلاف بينهما في التكليف.

فلا بد للعامة، الأخذ بأحدهما تخييراً، ولكن الإجماع هنا ممنوع، ألا ان يقال بأن حجّة الرأى تكون من باب الموضوعيّة، وان كانت حجّة الرواية من باب الطريقيّة. فعليه يكون العقل حاكماً بالتخيير، لأن التكاذب هنا في الرأى يكون بالنسبة الى الواقع، لا بالنسبة الى المصلحة في اصل الرأى للمجتهد، فيمكن القول بالتخيير عقلاً.



حجّة الفتوى من باب الطريقيّة او الموضوعيّة:

ولكن نحن لما اخترنا ان الرأى له جهة موضوعيّة، وان لم تكن حجّة من باب الموضوعيّة المحضة، بل له الطريقيّة الى الواقع كما اشرنا سابقاً. فرأى المجتهد له جهة طريقيّة بالنسبة الى الواقع، و جهة موضوعيّة بالنسبة الى نفسه، فيجوز لنا القول بالتخيير عقلاً.

المسئلة هنا اصوليّة كليّة في الأخذ:

و حيث ان البحث هنا في التخيير في المسئلة الاصوليّة الكلية بالنسبة الى تكاذب الرأيين، لا الفرعيّة المحضة، و تكون الحجّة فيها بالأخذ بأحدهما، و لا حجّة قبل الأخذ.

وجوب الأخذ برأى الأعلّم:

فيؤخذ برأى الأعلّم على المبني، لإحتمال تمييزه، و الفراغ عن ذمّة التكليف، فهو حجّة لا غيره، فلا يجوز التخيير هنا في صورة وجود الأعلّم.

و نمنع اطلاق الأدلة من هذه الجهة، لأن اطلاقها يشمل الحجية في كل واحد من الرأيين في حد ذاته بالطبع، لا في صورة انضمام جهة اخرى توجب مزية و تعيناً.

حجية قول الأعلّم:

و يكون الأعلّم ذو مزية معلومة على ما قرّرناه سابقاً، فتعيّن الأخذ برأى الأعلّم. ولو سلّم اطلاق الأدلة في المقام، نلتزم بأن الروايات السابقة الدالة على وجوب تقليد الأعلّم، تكون مقيدة و مخصصة لهذه الإطلاقات، فتعيّن الأعلّم. هذا هو المختار عندنا.

اشكال محقق الخراساني في الكفاية:

لكن قد اورد المحقق الخراساني في الكفاية، بعد القبول عن نهوض الدليل على مشروعية اصله، بما حاصله.  *مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی* أولاً، أنّ مورد الإطلاق في الروايات، مخصوص بنقل الرواية، دون الفتوى، حتّى ان وجود مادة الإفتاء في الرواية، غير ظاهرة في الفتوى المصطلح المستقومة بإعمال الرأي و النظر من المجتهد. و الإفتاء في الصدر الأول، كان في بيان الأحكام بنقل الرواية، لا باظهار الرأي و إعمال النظر.

و عليه فالإطلاقات غير متكفلة لحال الفتوى حتّى يمكن التمسك باطلاقاتها. و ثانياً، أنّ الإطلاقات، إنّما هي بصدد بيان اصل جواز الأخذ بقول العالم الفقيه في الدين، لا في كل حال و قال، من غير تعرض لصورة المعارضة بين قول الفاضل و الأعلّم.

جواب الإشكال:

و فيه، أمّا على الأول، أنّ دعوى اختصاص دلالة النصوص على مجرد نقل الرواية

فقط، دون الإفتاء بما في مفهوم الرواية، فغير صحيح.

فإن ما دلّ منها على النهي عن الفتوى بغير علم، أو على النهي عن الفتوى بالرأى، أو بالقياس، كلّها صريحة بالنسبة إلى الفتوى الإصطلاحية بغير مستند شرعي، لا الفتوى بمفهوم الرواية والمستند بمعناها.

كما يشهد لذلك قول الإمام أبي جعفر (ع) لأبان بن تغلب، قال (ع): اجلس في مسجد المدينة وافت الناس، فأني أحب أن يرى في شيعتي مثلك.

فإن الظاهر من هذه الرواية، هو الفتوى لا مجرد نقل الحديث والتحدث.

وكذا قوله (ع): في صحيحة الحذاء، ولحقه وزر من عمل بفتياه، هو الفتوى بالمعنى المصطلح غير المستند.

فمادة الإفتاء والاستفتاء في أمثال هذه النصوص، ظاهرة في الفتوى المصطلح المنبعث عن الرأي غير مستند بالدليل وأما كون الإفتاء عند القدماء في الصدر الأول بلسان نقل الرواية، أو بما في مفهوم الرواية، لا ينافي شمول الإطلاق للفتوى، لأن بيان الفتوى كما يكون بذكر نفس الحكم الشرعي على ما هو في مفهوم الرواية، كذلك يكون بذكر مستنده اتقاناً في الجواب، والإشارة إلى أصل دليل الفتوى وهو النص الوارد في الحكم. وكان هذا معمولاً متداولاً بين الأصحاب.

وأما على الثاني، أن شمول هذه الأخبار لصورة الاختلاف في الفتوى بين الأعلام وغيره، ممّا لا وجه لإنكاره، لكثرة التفاوت في الفضيلة العلمية و شيوع الاختلاف في النظر والفتوى. فلا بدّ من القول بشمولها لصورة الاختلاف، والآ لم يكن دليل على حجّة شيء من المتعارضين، وإن أسئلة الرواة في باب الأخبار العلاجية عن حكم الخبرين المتعارضين كاشفة عن شمول دليل حجّة الخبر باطلاقه للمتعارضين، فأنّه لو لم يكن شاملاً، لم يكن محلّ لهذه الأسئلة على التفصيل المتقدّم الذي ذكرناه.

فتحصّل من ذلك أنّ الإطلاق في الأدلة شاملة في كلا صورتين من التعارض في لفظ الدليلين والتعارض في الرأيين، وحيث إن الرجوع إلى الأعلام ذو مزية لازمة، وإنّه المتيقن عقلاً وشرعاً على ما حقّقناه، فتعيّن الأخذ برأى الأعلام عند التعارض بينه و

بين المفضول.

السيرة المتشرعة:

و قد يستدل لجواز الرجوع الى غير الأعلم و جواز التخيير بينه و بين غيره، بالسيرة المتشرعة. و هذه السيرة كانت قائمة في عصر المعصومين عليهم السلام، على التخيير، بين الرجوع الى اى واحد من فقهاءهم لا الى أعلمهم فقط.

و من المعلوم أن هذه السيرة كانت بمرأى و مسمع من المعصومين (ع) و لم ير دعواها.

فلو كان هي غير مرضية عندهم (ع)، لأخبروا بذلك لشيعتهم، كما قد أخبروا بعدم صحة الاجتهاد بالرأى و القياس.

فحينئذ، عدم وصول تخطئة منهم (ع)، لهذه السيرة كاشف عن امضائهم ذلك و الدليل عليه.

فهذه السيرة في الأمور الشرعية، نظير سيرة العقلاء في الأمور العادية معمول بها عندهم فهي حجة لهم.

و فيه: أن هذه السيرة غير ثابتة منهم (ع)، فإن الفطرة البشرية بعد ما تقتضى من الرجوع الى الأعلم، للاطمينان به للوصول الى الواقع، او لقدر (المتيقن) فيتفحص عنه، و هذا اصل عقلى ثابت لا خدشة فيه. و لا نجد سيرة على خلاف ذلك.

و المجتهد ايضاً لا يكون فعلاً حتى يلاحظ مثل هذه السيرة بالنسبة اليه.

التَّخْيِيرُ بَيْنَ الْمُتَسَاوِينَ

وَأَمَّا إِذَا كَانَ هُنَاكَ مُجْتَهِدِينَ مُتَسَاوِينَ فِي الْعِلْمِ وَالشَّرَائِطِ، كَانَ لِلْمُقَلِّدِ الْأَخْذَ بِقَوْلِ
أَيِّهِمَا شَاءَ، وَيَجُوزُ لَهُ التَّبَعِيضُ فِي التَّقْلِيدِ.
وَأَمَّا إِذَا كَانَ أَحَدُهُمَا أَرْجَحَ مِنَ الْآخَرِ فِي الشَّرَائِطِ مِنَ الْأَعْدِلِيَّةِ وَالْأَوْرَعِيَّةِ، فَالْأُولَى
بَلِ الْإِخْوَانُ اخْتِيَارَهُ.



كَلَامُ بَعْضِ الْأَسَاطِينِ:

قَالَ بَعْضُ الْأَسَاطِينِ مِنَ الْمَعَاصِرِينَ، أَنَّ ذَلِكَ أَجْمَاعٌ مِنَ الْقَائِلِينَ بِجَوَازِ التَّقْلِيدِ مِنْ
دُونِ فَرْقٍ بَيْنَ صُورَةِ الْإِتِّفَاقِ فِي الْفَتْوَى أَوْ الْإِخْتِلَافِ، أَوْ مُوَافَقَةِ فَتَوَى أَحَدِهِمَا
لِإِحْتِيَاطِ الْمَطْلُوقِ، دُونَ الْآخَرِ.

التَّحْقِيقُ عِنْدَنَا:

وَالْتَّحْقِيقُ أَنَّ تَحْصِيلَ الْإِجْمَاعِ التَّعْبُدِيِّ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ الَّتِي لَمْ تَكُنْ مَبْحُوثًا
عَنْهَا فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ بَيْنَ الْقَدَمَاءِ مِنَ الْأَصْحَابِ، مُشْكَلٌ جَدًّا.
وَعَلَى فَرَضِ ثَبُوتِهِ، فَتَعْبُدِيَّةُ ذَلِكَ الْإِجْمَاعِ مَحَلُّ تَأَمُّلٍ وَنَظَرٍ، فَإِنَّ الْمَسْئَلَةَ مِمَّا لِلْعَقْلِ
الْيَهُمَا سَبِيلٌ. وَيُمْكِنُ حَمْلُ الْإِجْمَاعِ فِي كَلَامِهِ عَلَى الْإِجْمَاعِ الْعَمَلِيِّ الْمَقْصُودِ مِنْهُ
سِيرَةُ الْمُتَشَرَّعَةِ، فَهِيَ قَائِمَةٌ عَلَى تَخْيِيرِ الْمُقَلِّدِ فِي رَجُوعِهِ إِلَى أَيِّ مَفْتٍ وَاجْتِهَادٍ فِي
زَمَانِهِ. وَهَذِهِ السَّيْرَةُ مُتَّصِلَةٌ إِلَى زَمَانِ الْحُضُورِ وَهِيَ الْمُسْتَنْدُ فِي الْحُكْمِ.

التبعيض في التقليد

والمقصود من التبعيض في التقليد هنا، هو الرجوع الى احد المجتهدين في مسألة، و الى آخر في مسألة أخرى، مع التساوى بينهما في الشرائط. ثم أنه قد يكون المسألتان غير مرتبطتين كان قلّد من احدهما في باب العبادات، و من الآخر في باب المعاملات، و قد تكون المسألتان مرتبطتين.



التبعيض و المسألتان غير مرتبطتين:

أما في الصورة الأولى و هو عدم الارتباط بين المسألتين في التقليد من المجتهدين، فجواز التقليد و البعض فيه ظاهر، لصيرورته من صغريات البحث السابق، و هو التخيير بين المتساويين.

مع أنّ السيرة العقلانية قائمة على مثل هذا التبعيض، و لا يبعد قيام سيرة المشرعة عليه ايضاً. مضافاً الى ان اطلاقات النصوص المذكورة حاكمة بالجواز.

التبعيض و المسألتان مرتبطتين:

و أما في الصورة الثانية، و هي ما اذا كانت المسألتان مرتبطتين معاً. ففي هذه الصورة، إذا لم يلزم من تقليدهما في المسألتين، العلم بالمخالفة القطعية، فالظاهر جوازه. مثل ما اذا أفتى احد المجتهدين بوجوب الإقامة في الفرائض، و عدم وجوب السورة فيها، و أفتى المجتهد الآخر بوجوب السورة و عدم وجوب الإقامة في الفرائض. و صلى المقلّد بلا اقامة تقليداً للثاني و من دون سورة تقليداً للأول، فلا اشكال في

المسألتين و تبعّض التقليد فيهما.

التبعيض و لزوم المخالفة القطعية:

و اما اذا كان يلزم من تقليدهما في المسألتين العلم بالمخالفة القطعية، فالوجه هنا عدم الجواز. كما لو ترك الظهر على فتوى من يقول بوجوب الجمعة، و ترك الجمعة على فتوى من يقول بوجوب الظهر، فيلزم من ترك الظهر و الجمعة، العلم بترك الواجب يقيناً.

التبعيض في مسألة واحدة:

و اما التبعيض في مسألة واحدة، فهو مثل ما كان يعامل معاملة الطهارة مع النصارى بفتوى من يقول بطهارة اهل الكتاب، و يعامل معاملة النجاسة مع اليهود على قول من يقول بنجاسة اهل الكتاب، فيعلم المخالفة القطعية في احد هذين الصورتين في مسألة واحدة، فلا يجوز.

التبعيض في واقعة واحدة:

و هذا غير معقول تصوّره جداً، نعم المعقول المتصوّر فيها هو التقليد من احد ثمّ العدول الى فتوى مجتهد آخر، و قد عرفت الجواز فيها سابقاً.

ترجيح الأعدل و الأورع:

و اما الترجيح بين الأعدل و غيره او الأورع و غيره في هذه الصورة مع التساوى في العلم و الإجتهد، فقد وقع الكلام فيما سبق و مضى بحثه. و الوجه فيه الإحتياط في ترجيح الأعدل و الأورع. و قد افتنى جماعة بذلك على ما قيل.

تتمّة فى معنى الحجّة

معنى الحجّة:

ثم إنَّ الحجّة، عبارة عمّا يصحّ الإحتجاج بها عند العقلاء، فى مقام الجواب. فإذا قال القائل، لما ذا اتَّخذت هذا الرأى من هذا، ولم تتَّخذ ذلك الرأى من آخر؟ فالجواب المقنع من المجيب للسائل فى كلا السؤالين، بقوله كذا وكذا، فيسمّى هذا الجواب بالحجّة له.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

تنقسم الحجّة الى العقلية والشرعية:

وهذه الحجّة تنقسم الى عقلية و شرعية.

فالحجّة العقلية، هى التى يصحّ التعويل عليها عقلاً عن كلّ سؤال سائل بقوله لماذا؟ فهى الحجّة العامة فى جواب السائل.

و الحجّة الشرعية، هى التى يصحّ الإحتجاج بها شرعاً فى الأمور الشرعية، و يصحّ التعويل عليها فى العمل بالأحكام الشرعية، فهى حجّة شرعية.

وهذه الحجّة الشرعية، حجّة خاصّة، لأنّ كلّ حجّة شرعية فلا بدّ ان يكون حجّة عقلية ايضاً، لأنّ ما حكم به الشرع حكم به العقل. و الحاكم بصحة الحجّة هو العقل فى الصورتين.

الحجّة الإلزامية والارشادية:

و تنقسم الحجّة ايضاً الى حجّة الزامية، و حجّة ارشادية.
فالحجّة الإلزامية، هى ما يجب عند العقل التعويل عليه و الإلتزام بما يقتضيه نفس الحجّة.

و اما الحجّة الإرشادية، فهى ما يجوز التعويل عليه و الإرشاد بما يقتضيه نفس الحجّة، و الإرشاد هنا من خواص هذا الحجّة.

يجتمع فى عنوان واحد:

و يجتمع هذان الحجتان فى عنوان واحد، و هو ما يصحّ التعويل عليه عند العقل.



الحجّة الإلزامية العقلية:

و الحجج الإلزامية العقلية، مثل البراهين الدالة على ثبوت المبدأ و المعاد، و على التوحيد و النبوة و الإمامة و غير ذلك.

الحجّة الإرشادية العقلية:

و اما الحجّة الإرشادية العقلية، مثل اخبار العالم فى الدين، و رأى المتخصص فى الطب، و قول الخبرة فى الأمور الجارية عند العرف.
و الحجّة الإرشادية تصير الزامية عند الرجوع اليها و التعويل بها، فيلزم تبعيتها و العمل بها الزاماً عقلياً.

الحجّة الإلزامية الشرعية:

و اما الحجّة الإلزامية الشرعية، كالانبياء و الرسل و الأئمة المعصومين عليهم السلام، فانهم حُجج الله تعالى على العباد فى اتباع قولهم و العمل على حسب دستوراتهم، فيجب الاخذ باقوالهم و افعالهم و تقريراتهم.

قال الإمام (ع): أما ما رواه زرارة عن ابي جعفر فلا يجوز رده^(١).
وقال (ع): لا عذر لاحد من موالينا فى التشكيك فيما يؤدّيه عنّا ثقاتنا، قد عرفوا بأنّا
نفاوضهم سرّاً، ونحملهم آياه اليهم، و عرفنا ما يكون من ذلك ان شاء الله^(٢).

الحجة الإرشادية الشرعية:

وأما الحجج الإرشادية الشرعية، هى التى يجوز التعويل عليها فى الشرع، وهى
الفقهاء و اهل الذكر و رواة الحديث.

قول المجتهد ارشادية ثم الزامية شرعية بعد الأخذ:

فيجوز الأخذ بأرائهم و اقوالهم و فتاواهم، فإذا أخذ العامى برأى فقيه، او رجع الى
قول مجتهد، تصير قوله حجة الزامية شرعية له.
فإذا رجع ذلك العامى من هذا الفقيه الى رأى فقيه آخر، يصير القول الثانى اى من
رجع اليه ثانياً حجة الزامية شرعية له، و يعود قول الأول اى من رجع عنه الى الثانى،
حجة ارشادية محضة فلا يلزم العمل به.
ومن المعلوم، عدم وقوع المعارضة بين الحجج الإرشادية فى افرادها، لعدم وجوب
الأخذ بكل واحد منها، ما دام ارشادية محضة، قبل الأخذ به.
هذا تمام الكلام فى الحجة و تعريفها و تقسيمها عقلاً و شرعاً فى باب الأخذ من
فتوى المجتهد الفقيه.

١- اختيار معرفة الرجال للكبشى ج ٦ عنوان احمد بن هلال المبرقاني.

٢- اختيار معرفة الرجال للكبشى ج ٦ عنوان احمد بن هلال المبرقاني.

تنبيهات فى التّخيير بين الأعلّم و غيره

و ينبغى التنبيه هنا على امور:



الأمر الأوّل فى العلم الإجمالى:

و هو صورة عدم العلم التفصيلى بالاختلاف بين رأى الأعلّم و رأى المفضول، تفصيلاً. ولها صور عديدة فى العلم الإجمالى فى البين.

العلم الإجمالى بالاختلاف:

الصورة الأولى فيما يكون المورد، هو العلم الإجمالى بالاختلاف فى البين، مع العلم الإجمالى بوجود الأعلّم بين هذين المجتهدين. او يكون الاختلاف فى المورد العلم الإجمالى مع العلم بشخص الأعلّم.

ففى هذه الصورة لابدّ من القول بالتّعيين بالنسبة الى المجتهد الأعلّم بمقتضى الفطرة الأوّليّة للعامى.

لأنه يدور الأمر بين الحجّة و اللاّحجة، فلا بدّ من الأخذ بفتوى الحجّة و هو الأعلّم، لأن فتوى غيره مشكوك الحجّيّة، و الإشتغال اليقينى، يقتضى منه البرائة اليقينيّة، و تحصيل ذلك بالأخذ بقول الأعلّم.

وهكذا يكون مقتضى الدليل الإجتهادى من دوران الأمر بين التّعيين و التّخيير، فإنّ

التعيين متعين، فيجب الأخذ بالمعين والأعلم.
و عليه يلزم الفحص عن المجتهد الأعلم، و عن فتواه ليظهره الحال، من باب المقدمة العلمية.
و بعد اليأس عن تحصيل ذلك، فلا بد من الأخذ بأحوط القولين من باب الإحتياط.

العلم الاجمالي مع الشك في وجود الاختلاف:

الصورة الثانية: و هي اذا شك في وجود الاختلاف بين الأعلم و غيره، مع العلم بشخص الأعلم.

ف قيل هنا بالتخير بين الأخذ بفتوى أيهما شاء.

و نحن نبحث تارة عن الدليل عند العاصي، وتارة عن الدليل عند المجتهد.
فنقول، ان العاصي بالفطرة في هذه الصورة ايضاً يحكم بوجوب الأخذ بالأعلم، لأن رأى غيره مشكوك الحجية عنده،
وكذلك في الإنسداد الصغير الذي هو ارتكازه من عدم كونه مهماً في الأحكام، فلا بد من الأخذ برأى احدهما للعمل، حتى يحصل له البرائة اليقينية، عما اشتغلت به ذمته، و هي لا تحصل الا بالأخذ بفتوى الاعلم.

كلام الشيخ الأنصارى:

و عن الشيخ الأعظم الأنصارى في رسالته في باب الإجتهد و التقليد، التخيير بينهما.
و يمكن ان هذا القول منه (قدّه) على حسب الدليل الإجتهدى، بحكم الفطرة.

اذا كان الدليل عند المجتهد هو التخيير:

و اما الدليل عند المجتهد، فربما يمكن ان يقال ان الحكم هو التخيير في هذه الصورة.

و الإستدلال عليه، هو ان الدليل الدال على وجوب الرجوع الى المجتهدين باطلاقه

يشمل الأعلّم وغيره.

غاية الأمر أنّه قد خصّص بصور العلم بالمخالفة عقلاً، فإنّ في هذه الصورة يكون الأقرب فتوى الأعلّم، لدوران الأمر بين الحجّة واللاحجة. فيكون الباقي هو صورة العلم بالموافقة والشكّ في المخالفة، تحت اطلاق الدليل، وحكمه هو التّخيير بينهما.

أمّا الجواب عن هذا:

و أمّا الجواب عن هذه المقالة، هو أنّ الفطرة بعد قضائها بوجوب الرجوع الى ما هو المتيقّن الحجّيّة في البين، كما في صورة العلم بالمخالفة وكذا صورة الشكّ بالمخالفة بالنسبة الى الأعلّم، فيكون قول الأعلّم هو الحجّة المتيقّنة. فلا يكون لنا الحكم بالتّخيير إلّا بعد احراز عدم علم بالمخالفة، فما لم يحرز فلا بدّ من الأخذ بفتوى الأعلّم. إلّا ان يتمشك في الإحراز، بأصالة عدم المخالفة، فهنا يدور الأمر بين انكار اطلاق أدلة الحجّيّة في قول المجتهد وان كان مفضولاً، وبين احراز انّ التخصيص في صورة العلم بالمخالفة فقط لا غيره، وجريان أصالة عدم المخالفة في صورة الشكّ فقط.

العلم الإجمالي مع الشكّ في التفاضل:

الصورة الثالثة: و هي مورد العلم بالإختلاف في الفتويين، مع الشكّ في التفاضل بينهما.

والحقّ هنا وجوب الفحص عن الأعلّم والإحراز الأعلميّة.

والقول بالتّخيير هنا شاذّ قطعاً، وان كان القائل بالتّخيير استدّل الى وجوب الأخذ بأحدهما، و اجراء اصل البرائة بالنسبة الى وجوب الفحص للشكّ في وجوبه. و ما يدلّ على وجوب تقليد الأعلّم، هو في صورة العلم بالأعلميّة، و أمّا في صورة الشكّ فيها، فيؤخذ بالإطلاقات للتّخيير، ولا وجه لطرحها للعلم الإجمالي بحجّة احدى

الفتويين، ولا سبيل الى تعيين الرجوع الى المعين.
فلا بد من القول بالتخيير حفظاً لاطلاق الدليل بعد عدم الوجه لليقين.

الجواب عنه:

و فيه ان الرجوع الى السابق ول يكون فيه الخطر لعدم اصابة الواقع، مع انه لا بد من إتيان الواقع بقدر الامكان، فيجب الفحص.

لأن فتوى الأعلام اقرب الى الواقع، فان اصاب فهو وان اخطأ فيكون هو عذراً عنده.
بخلاف فتوى المفضول.

وهذا الحكم من المستقلات العقلية، وحكم الشرع في جميع هذه الموارد يكون ارشادياً الى حكم العقل.

فيجب الفحص في هذه الصورة ايضاً حتى يظهر الأعلام عن غيره، ومع عدم ظهوره، فلا بد من الأخذ بأحوط القولين بمقتضى الاحتياط.
وللشيخ الأعظم هنا تفصيلات في رسالته، فراجع.

التحقيق في المقام:

و التحقيق عندنا هو ان الدليل الوحيد، هو حكم العقل بوجوب الفحص في هذه الصورة وفي جميع الصور الملحوظة، لعدم حصول البرائة اليقينية، مع عدم الفحص و الرجوع الى الأعلام.

العلم الإجمالي مع الشك في الاختلاف والتفاضل:

الصورة الرابعة: وهي مورد الشك في الاختلاف والتفاضل كليهما.

العلم الاجمالي و عدم احتمال وجود مجتهد آخر:

الصورة الخامسة: وهي مورد عدم احتمال وجود مجتهد آخر، غير ما عرفه العامي.

فمن قال بعدم وجوب الفحص في الصور المتقدمة، فهو في هذين الصورتين، يجب عليه ان يقول به بالأولوية، لأنه في الصور السابقة، أما ان يكون عالماً بالاختلاف، او كان عالماً بالتفاضل، أما في المقام لا علم له باحدهما اصلاً خصوصاً في صورة عدم احتمال وجود مجتهد آخر غير ما علمه العامي.

لأن السيرة على عدم الرجوع الى غيره، لعدم احتمال وجوده، كما ترى عدم الفحص عن طبيب آخر اذا لم يحتمل وجوده غير ما عرفه في المحل. ونحن ايضاً يمكننا ان ندعى السيرة على عدم الفحص فيها، و ان قلنا بوجوبه فيما سبق.

الإنصاف هو التعيين هنا:

ولكن الإنصاف هو القول بالتعيين هنا ايضاً، لقضاء الفطرة على ذلك، و عدم طريق احتجاج العبد اذا اخذ فتوى احدهما، او من باب القول باستقلال العقل بوجوب الرجوع اليه، و لو لم يكن من باب التعيين و التخيير المصطلح كما اخترناه. و حيث يحتمل وجود الأعلم، فيحتمل عدم حجية فتوى المفضول فلا بد من الفحص.

و نقول ايضاً ان دعوى السيرة هنا ممنوعة، لأن العامي ان لم يحتمل مجتهداً آخر، فلا كلام لنا فيه.

و أما اذا احتمل، فيحكم فطرته بالرجوع اليه بعد الفحص، و لا سيرة هنا على تركه لأن الحاكم به عقله، فلا مجال للسيرة، و أنسه بمجتهد محله لا يمنع عن هذه الفطرة و حكم العقل.

الأمر الثاني:

و هو التفاضل في الأعلمية و الإتحاد في الفتوى.

فهل يجب على العامي، تعيين من يستند الى فتواه بالخصوص، او يجوز له الاستناد

الى كليهما، او الى الجنس المفتى المجتهد، او لا يجب عليه التعيين بوجه من الوجوه، فيكفى مجرد مطابقة عمله لفتاواهم.

فيه وجوه وإحتمالات:

والمفروض هنا حجية الفتوى من المفتى، وإتيان العمل على طبق الفتوى فيكفى. وليس المقام مثل صورة الاختلاف بين المجتهدين التي لابد فيها من الفحص و الأخذ بالأعلم، ليصير حجة للعامة في عمله.

الفرق بين الموضوعية والطريقة الفتوى:

فربما يظهر من بعض كلمات القوم، الفرق بين كون الحجية من باب الموضوعية، او كونها من باب الطريقة، على التفصيل العاضى. فعلى الأول يجب الاستناد الى فتوى احدهما، لاحتمال دخل ذلك فى المصلحة التى تحدث بمجرد الفتوى و رأى المجتهد على الموضوع. واما على الثانى، فمن حيث ان المدار يكون على الواقع و وجود المصلحة فيه، و لا يكون للاستناد دخل فيه، فلا يجب الاستناد الى الفتوى من احدهما، بل الواجب هو إتيان نفس العمل مطابقاً للواقع و يكون الفتوى مثل الخبر دليلاً على الواقع. فكما انه لا يجب العمل به بعنوان انه اخبر به فكذلك لا يجب العمل على طبق الفتوى بعنوان انها صدرت عن المجتهد الخاص.

لزوم تطبيق العمل على رأى المجتهد:

لكن يمكن ان يقال ان اللازم هو تطبيق العمل على رأى المجتهد قصداً، و انه المفتى فى ذلك الحكم، حتى بناء على الطريقة ايضاً او على الموضوعية. و يظهر ذلك من كلام الشيخ الأعظم الأنصارى (قدّه) ايضاً، لان متعلق الفتوى، بصرف كونه مفتى به، يمكن ان يكون ذا مصلحة، و لا دخل للاستناد فى وجود هذه

المصلحة، ضرورة أن المتعلق يكون هو المفتى به على أى تقدير.

على فرض وجوب الاستناد لابدء من التعيين:

ثم على فرض القول بوجوب الاستناد، لابدء من تعيين المفتى الذى يستند اليه، ولا يكفى قصد احدهم بنحو المطلق او بعنوان صدق الكلّى عليه بنحو الجنس، لعدم المصداق لهذا العنوان المرّدّد. لأن المرّدّد بما هو مرّدّد لا واقع له ماهية ولا وجوداً كما هو المقرّر فى محله.

لا يمكن قصد المجموع من المفتين:

ولا يمكن قصد المجموع من حيث هو المجموع ايضاً، لأن المفروض، أن فتوى كلّ واحد منهم حجة عليه، و القصد بالمجموع يوجب خلف الفرض، لأن لازمه ان يكون فتوى كلّ واحد منهم جزء الحجة مع أنه ليس كذلك. وعمل العامى، و ان كان صحيحاً اذا طابق الواقع، ألا أنه على فرض دخول الاستناد، فصحته غير ممكن الاحتجاج به عند المولى، فلا بدء من تعيين المفتى، حتى يمكن الإحتجاج به فى تطبيق العمل على مقتضى فتواه.

حاصل الكلام:

فتحصّل الكلام أنه لا يجب التّعيين على الموضوعيّة وعلى الطريقيّة، و على فرضه لابدء من الاستناد الى شخص خاصّ معيّن من المجتهدين، لا الواحد المرّدّد، و لا المجموع من حيث هو المجموع.

فالمختار أنه لا يجب التّعيين فى كلا الصورتين و ان كان التّعيين لا اشكال عليه.

الأمر الثالث الأورعية:

التفاضل فى الأورعية بين المجتهدين. و هو أنه اذا لم يكن التفاضل بين المجتهدين

من حيث العلم و الإستنباط، و لكن يكون التفاضل بينهم فى الأورعية، بمعنى ان احدهم أورع حالاً بالنسبة الى الغير.
 فهل يجب فى هذه الصورة تقليد الأورع و يتعين هو، ام لا يجب ذلك؟
 و قد وقع خلاف النظر بين الأعلام.
 فربما يقال بوجوب تقليد الأورع كما عن السيد، و هو المشهور، لأن الأمر يدور بين التعيين و التخيير، و العقل يحكم بوجوب الأخذ بالأورع و أنه هو المستعين و به يحصل البرائة اليقينية، لأن الإشتغال اليقيني يلزم تحصيل البرائة اليقينية.

الملاك الأصيل هو الأعلمية:

و قد اجيب عنه بأن ما هو دخيل فى الحجية هو العلم و الأعلمية لا كل وصف كذلك، لأن الاقربية الى الواقع تحصل بواسطة الأعلمية بالإستنباط، و تكفيها فى الوصول الى النتيجة، أما الأورعية و ان كان فى نفسه فضيلة، و لكن لا ربط له بالمقام، من حيث دخله الى الواقع.

وبعبارة أخرى، أن بعد شرطية العدالة فى المفتى، و عدم حجية قول غير العادل، فلا دخل للأعدلية فى المقام بأن صاحبه هو ذا منصب جديد كذلك.
 لأن أصل العدالة شرط خارج عن عنوان الأقربية الى الواقع، و شرطيتها من جهة عدم لياقة فاقد العدالة لمنصب الفتوى فى الشريعة.
 و أما الأعدلية او الأورعية فهى عنوان زايد عن شرائط الفتوى التى منها العدالة.

الملاك فى الأورع:

فان قلت إن الأورع ربما يتفحص ازيد من غيره، لأن مقتضى الأورعية ملاحظة حكم الله تعالى بنحو اضبط و ادق.

الجواب من هذا القول:

قلت: هذا الكلام يكون في صورة احراز غيره من المفتى الأورع الأعلم ايضاً، و يتفحص عن الأدلة بمقدار الذي لا بد منه للوصول الى الواقع، بل ازيد تحقيقاً ايضاً، في مقابل المفتى الغير الأعلم الذي لم يكن كذلك، او غير العادل الذي لا يكون في هذا الشأن.

فالملاك في المقام هو المجتهد العادل الذي يكون أعلم من غيره بالنسبة الى الاستنباط في دليل الحكم، و الاطلاع بالأدلة، و قوله حجة للعامي في العمل على طبقه.

الأورعية لها مزيد اعتبار:

و اما الأورعية و ان كان لها مزيد اعتبار في وثوقه، لكن لا دخل لها بالنسبة الى كشف الواقع و حكم المسئلة على ما هو عليه.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

الكلام في الأوثقية والأورعية:

إلا ان يقال بانّ الاوثقية و الأورعية لها دخل في المراجعة الى الخبرة، و ذلك بناء العقلاء في مهام الأمور، خاصة في الأمور الدينية من المتشرّعين، لأنّ المؤمن ليس له شيء أهم من دينه، فلا بدّ من الرجوع الى الأورع لأنّه هو الأوثق في الدين.

فيدلّ البناء المذكور كذلك على وجوب الرجوع الى الأورع لو لم نقل بانّ اطلاق مقبولة عمر بن حنظلة و نحوها من الرجوع الى الأفقه، يشمل، حتّى صورة كون غير الأورع هو اعدل.

و ألا فلا وجه للتمسك بهذا البناء، لأنّه حجة ما لم يثبت ردع عنه، و إطلاق المقبولة يكون ردعاً عنه.

هذا كلّه على المبنى الطريقية في الفتوى، اما على الموضوعية، فيمكن القول بانّ جميع الأوصاف من العلميّة و الأورعية دخيلة في المصلحة الموضوعية، فلا بدّ من الرجوع الى الأورع.

الأمر الرابع:

الدوران بين الأعلمية والأورعية.

فيما إذا دار الأمر بين الأعلم والأورع الغير الأعلم مع اختلاف الفتوى، فيكون الاتفاق على وجوب تقدّم الأعلم.

والسرّ في ذلك هو أنّ هذا الدوران إذا كان بين الأعلم الأورع، وبين الأعلم، فالأورع مقدّم، بعد فرض التساوي بينهما في العلم والإجتهد، وأمّا إذا كان الأورع غير الأعلم، فمعلوم من أنّ ما هو دخيل في الحجية والأقربيّة إلى الواقع هو مهارة الفقيه في الإجتهد لا مجرد الأورعية.

وما يتوهم من التهاق بين القول بالرجوع إلى الأورع في الفرع السابق، وعدم الرجوع إليه في هذا الفرع، لا وجه له. لما ذكرنا من عدم دخل الورع في الحجية بخلاف الأعلمية، فإنّها دخيلة فيها جدّاً وغير الأعلم فتواه ليس بحجّة شرعاً، فلا تعارض بينهما. فالمتعيّن هو الرجوع إلى الأعلم في هذا الفرع أيضاً لا الأورع الغير الأعلم.

الأمر الخامس:

ارجاع الأعلم إلى غيره.

وهو أنّ الأعلم هل يجوز له ارجاع مقلّديه إلى المجتهد الغير الأعلم، أم لا. وعن الشيخ الأعظم عن بعض معاصريه، القول بعدم جواز الارجاع، والجواب عنه بأن الكلام ان كان في جواز إفتائه، فلا وجه لمنعه، لأنّه يفتى حسب ما أدّى إليه رأيه ونظره العلمية بمقتضى الدليل الشرعي.

وان كان الكلام هو صحّة عمل المقلّد، فهي أيضاً لا اشكال فيها بعد جواز التقليد و علم المقلّد بجوازه في هذه المسئلة بعد الرجوع إلى الأعلم والعمل برأيه.

استدلال الشيخ للتخيير:

و قد استدلّ الشيخ الأعظم في صحّة التقليد من المفضول في هذا الفرض، بعموم أدلة جوازه، و بعلم المقلّد الى كون التقليد مركزاً في ذهنه من باب لزوم الرجوع من الجاهل الى العالم، انتهى.

تقليد الأعلّم من باب الإحتياط:

و تنقيح الكلام هو أنّ وجوب التقليد من الأعلّم ليس مثل اصل التقليد في قضاء الفطرة به جزماً، بل يكون من باب الإحتياط، ضرورة أنّ المكلف جازم بوجوب رجوع الجاهل الى العالم و لا شك له فيه. و أمّا قضاء فطرته بالرجوع الى الأعلّم فيكون من باب أنّ الوصول الى الواقع الذي يكون في ذمّته، لا يحصل الجزم بالفراغ منه إلا بهذا الطريق، يعنى تقليد الأعلّم.

وجوب الرجوع الى من يكون رأيه يبرء ذمّته:

فحينئذ يرى نفسه بين التعيين و التخيير، و لا سبيل له الى الجزم باحد الأطراف، فيحكم بوجوب الرجوع الى من يوجب العمل على طبق نظره حتّى يبرء ذمّته، و هو الرجوع الى الأعلّم. فاذا رجع الى الأعلّم، و هو أفتى بعدم وجوب الرجوع الى الأعلّم، يحصل للعالم العلم بعدم لزوم هذا الإحتياط حسب الدليل، فلا يلزم من ذلك، مناقضة الفطرة في لزوم تقليد الأعلّم.

التحقيق عندنا:

و التحقيق عندنا هو أنّ حكم العقل و الفطرة من وجوب الرجوع الى الأعلّم، هو من باب الإحتياط لا من باب اصل الجزم بالواقع. فليس هو مثل اصل وجوب التقليد من الأعلّم من جهة الجزم بوجوب الرجوع الى

العالم فلا يرد و عليه الإشكال.

لا يجوز للأعلم ارجاع الإحتياط الى المفضل:

نعم وجود الإشكال من جهة أخرى و هو أنّ الأعلـم لا يجوز له ارجاع احتياطاته الى المفضل، فضلاً عن ارجاعه في المسائل التي يكون له الفتوى فيه. لأنّ الأعلـم يرى المفضل جاهلاً فيما خالف نظره فكيف يجوز له ارجاع احتياطه اليه.

حاصل الكلام:

فتحصل أنّ العامي لا يجوز له الرجوع الى المفضل، بل يجب عليه ان يقلد الأعلـم، لأقربيه فتواه الى الواقع الذي هو المكلف به و اشتغل ذمته اليه، حتّى يكون الاشتغال اليقيني مستلزماً للفراغ اليقيني، و لا يحصل ذلك إلا بالرجوع الى الأعلـم العادل. و الأوثقية، و الأورعية، و الاعدية كلها لا تكون لها دخل في اصل الكشف و الوصول الى الواقع المكلف به. لكن لها مزيد اعتبار مع الأعلمية.

و ان كانت لها اعتبارات خاصّة في بعض المواضع على التفصيل الذي ذكرناه.

فى شرائط المجتهد المفتى

شرائط المفتى:

القول هنا فى بيان شرائط المجتهد المفتى الذى يكون مرجعاً دينياً للمقلد العامى فى اخذ الفتوى منه.



الأوصاف والشرائط للمفتى المجتهد:

و قد ذكروا القوم اوصافاً متعدّدة له مثل البلوغ والعقل والإسلام والإيمان والعدالة وطهارة المولد والرجوليّة وغير ذلك، من الأوصاف والشرائط اللازمة، وهو الحقّ عندنا.

لزوم الأوصاف فى المفتى:

لأنّ المقلد كلّما شكّ فى وظيفته بين التّعيين والتّخير، فلا بدّ له من اختيار التّعيين و الرجوع الى المرجع الدّينى الذى هو الجامع للصفّات والشرائط اللازمة و يعيّن ذلك من دون غيره ممّن هو الفاقد للشرائط او بعضها للشكّ فى جواز الأخذ بفتواه. و قبل التّحقيق فى بيان اشخاص هذه الأوصاف و كيفيّة الاستدلال بها، يجب بيان الوصفين اللّازمين للمفتى اجماعاً، وهما الإجتهد، و الوثاقة فى الدّين فنقول: قد اتّفق العقل و النقل على اعتبار الوصفين فيه احدهما الإجتهد الفعلى، و ثانيهما الوثوق به و بخبره.

لزوم الإجتهد الفعلى للمفتى:

أما الإجتهد فعلاً، لأنه لا يكفي مجرد حصول الملكة في الإجتهد بالقوة، بل يجب فعلياً، لأن صدق مفاهيم العالم و الراوى للحديث و اهل الذكر و غيرها من العناوين الواردة في لسان الشرع، كلها متقوم بالإجتهد الفعلى، و عدم صدق عنوان المتخصص و الخبرة و نحوه من العناوين الجارية عند العقلاء، على من لم يتخذ رأياً بالفعل، فمن لم يحصل له الإجتهد الفعلى في الأحكام بمقدار يعتد به حتى يصدق قوله فعلاً، لا يجوز الرجوع اليه و التقليد منه.

الوثوق بقول المفتى:

و أما الوثوق بخبره عن رأيه، فلأن حجته الخبر شرعاً و عقلاً موقوفة على الوثوق به، و العقلاء لا يعتمدون على خبر من لا يحصل الوثوق بقوله. ثم أن القوم بعد اشتراط وجود هذين الوصفين للمفتى، قالوا باعتبار اوصاف عديدة أخرى زائدة على ذلك.

الأصل الأولي:

و أن الأصل الأولي في المقام حاكم باعتبار كل وصف في المفتى عند الشك في اعتباره، فإن رأى المفتى الفاقد لذلك الشرط، مشكوك الحجية، فكيف يصح الاحتجاج عند العقلاء بأمر من لم يثبت صحة الاحتجاج به؟ فإذا تقرر للمجتهد المفتى، يكون احدهما واجداً للوصف، و الآخر فاقداً له، يدور الأمر بين التعيين و التخيير في الحجية. فيكون المفتى الواجد له معلوم الحجية و الآخر مشكوك الحجية تسقط عن الاعتبار، و المتعين هو القدم. هذا بمقتضى الأصل الأولي في المقام.

الأصل الثانوى:

أما بمقتضى الأصل الثانوى المقدم على الأولى. هو أن الأصل الثانوى حاكم بعدم اعتبار كل وصف وقع الشك فى اعتباره فى المفتى، اذا كانت السيرة العقلانية قائمة على عدم اعتباره فى الخبراء والمتخصصين. و اذا كانت الإطلاقات الواردة فى لسان الدليل صالحة للصدق على المفتى بدون ذلك الشرط، فالأصل عدم اعتباره. نعم لو كان الصدق مشكوكاً، فلا يجوز تقليد مثله، لبقائه تحت الأصل الأولى. لعدم خروجه عنه فيلزم اعتبار ذلك الوصف حتى تمت الحجية فى فتواه. هذا تمام الكلام فى بيان الأصل الأولى و الأصل الثانوى فى المقام.

تفسير الأوصاف اللازمة:

و أما تفسير الأوصاف اللازمة المتعددة فى المجتهد المفتى فنقول:

مركزية كميونى علوم رضى

١- البلوغ:

و هذا الوصف من احد الأوصاف المعتبرة فى المفتى، قد ذكروها اجماعاً، و ظاهر كلام الشيخ الأعظم (قده) فى رسالته أنه من المسلّمات و لا شك فيه. و مورد البحث هنا، غير البالغ الذى يحصل الوثوق بصحة إجهاده و خبره.

كلام صاحب الفصول:

قال صاحب الفصول: أنه لا عبرة بفتوى الصبى المميز، لعدم شمول الأدلة له، و لأنه لا تقبل روايته، فلا تقبل فتواه بطريق أولى. و قيل أن مراده (قده)، من عدم شمول الأدلة، انصرافها عن الصبى غالباً.

و الجواب عن كلام صاحب الفصول:

و من المعلوم عدم انصرافها عن الصبى بالمعنى الذى ذكرناه فكيف لا تشمل

العناوين عليه، مع أنّ سيرة العقلاء قائمة على الرجوع إلى الصبيان المميّزون الخبراء، بل يحولون المسؤولية إليه إذا كانوا موثّقين في آرائهم وأخبارهم، وكم له من نظير.

و استبعاد أن يكون المقلّد للمسلمين صبيّاً مراهقاً ممّا لا وقع له، إذا كان واجداً للشرائط.

وكيف تحقّق من الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، ومن بلغ مرتبة النبوة والإمامة، وهو في حال صغر سنّه.

فاذا لم تكن العبادة منافية للنبوة والإمامة فلا تكون منافية للمرجعية في الأحكام الدينية إذا كان عالماً موثقاً به.

ولم نستفد من الشارع المنع من ذلك، وإن تصدّى الغير البالغ للافتاء ومصدر للأحكام، أمر مرغوب عنه في الشريعة.

و أمّا عدم قبول روايات الصبي المميّز، فهو ممنوع أيضاً إن كانت تفيد الوثوق، وإن لم تفد الوثوق، فعدم قبولها مشترك، مع الخبر البالغ الغير الموثوق به.

ثمّ أنّه، لم يثبت إجماع على عدم جواز تقليد الصبي العالم المميّز.

و على فرض التسليم في ثبوته، فهو غير تعبدي، لأنّ المسئلة ممّا للعقل فيها سبيل. و على المتيقّن منه هو الصبي الذي لم يوثّق بإجتهاده وقوله.

و أمّا قوله (ع) في رواية أبي خديجة: انظروا إلى رجل منكم... الحديث. فغير مفيد

لتقيّد الإطلاقات الواردة، لاحتمال كون التعبير بالرجل من باب المثال أو كونه مورد الغالب. مع أنّها واردة في باب القضاء، لا في باب الإفتاء، واشتراط الوصف في

القضاء، لا يوجب اشتراطه في المفتى، لأنّ قبول حكم القاضي في منصب القضاة وفصل الخصومة، قد يحتاج إلى وجود وصف فيه ما لم يلزم في غيره.

فإنّ الرجوع إلى القاضي في حال النزاع والخصومة واشتداد الغضب، بخلاف صورة الرجوع إلى المفتى فإنّه في حال الانقياد والتسليم. ولم يدلّ على اتّحاد القاضي و

المفتى في جميع الأوصاف.

و أما قوله (ع): صائنا لنفسه... الحديث.

فأنه و ان كان المتبادر منه المفروض في الكلام هو كون المفتي بالغاً مكلفاً، لكنه فرض ضعيف، لإحتمال وروده مورد الغالب، فإنَّ جلَّ المفتين مكلفون بالغون.

و اما ما ورد في قوله (ع): عمد الصبي و خطأه واحد، بتقريب أنَّ المستفاد منه الغاء آثار أفعال الصبي و أقواله و منها آرائه و افتائاته، فلا حجّة لقوله و رأيه.

فهو اجنبى عن محلّ الكلام لأنَّ المقسم بين العمد و الخطأ في الرواية، ليس بمطلق الأفعال، بل المقسم هو الفعل الذي يختلف حكمه الشرعى حال صدوره خطأ عن حال صدوره عمداً، كالجنایات، فإنَّ حكم القتل خطأ مثلاً، فالذية على العاقلة، فيدلّ الحديث أنَّ ذية قتل الصبي على عاقلته، كما يدلّ عليها النصّ، فلا إطلاق له، حتّى يشمل جميع ما صدر عن الصبي من الأفعال و الأقوال و الآراء.

البلوغ شرط للمرجع المفتي

ثمَّ إنَّ البلوغ على فرض تسليم اشتراطه في المفتي، هل هو وصف للمرجع المفتي او هو وصف لزمان الإجتهااد؟

الأول اظهر، لدلالة قوله (ع): فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنّا و كل كثير القدم في امرنا، لكن احتمال جعل الوصفين في الحديث طريقاً الى حصول الوثوق بتشيعه و معرفة علومهم (عليهم السلام)، قوى لا دافع له.

التحقيق عندنا:

و اما على ما هو التحقيق عندنا.

أنه ليس الدليل بناء العقل على ما مرّ بل يكون سند الحكم هو الدوران بين التعيين و التخيير، و حكم العقل من جهة اشتغال اليقيني بالتكليف و عدم حصول البرائة منه، ألا بالرجوع الى مجمع الصفات التي منها البلوغ. و على فرض الشكّ فالأصل عندنا التعيين لا الرجوع الى بناء العقل و هذا من جهة فقه المسئلة.

أما بيان فلسفة الحكم، هو أن النفس لا يرضى أن يكون وليّ المسلمين و أميرهم، يكون صبياً مميّزاً مراهقاً مثلاً، مع أن العقلاء في أمورهم يكون لهم رئيس خبير و قائد كثير السنّ في التجربة و التحقيق، و لا يرضون بتقديم الصبي للأمانة. و أما قياسه بالإمام المعصوم عليه السلام، فهو قياس في غير محله جدّاً، لأنّ الإمام المعصوم، له نفس قدسية كناية الهيّة محيط بالعالم، فلا دخل في سنوات عالم الناسوتى فيها، فلا يقاس فيه الصغر و الكبر، و ليس علمهم من الطريق العادى. فتحصل أنّ البلوغ كان من الشرائط في المفتى.

٢- العقل:

و من الأوصاف التي تشترط في المفتى، هو العقل.



كلام الشيخ الأنصارى:

قال الشيخ الأعظم الأنصارى (قدّه): «إنّ اعتبار العقل في المجتهد المفتى، امر مسلم لا خلاف فيه و أنّه مورد الإ اتفاق...»^(١).

أدلة الاعتبار لشرط العقل:

و يدلّ على اعتباره جميع الأدلة المتقدّمة المستدلّ بها على حجّة فتوى الفقيه من الآيات و الروايات، وكذا السيرة العقلانيّة. و ذلك لوضوح أنّ الموضوع في الأدلة اللفظية هو الفقيه المجتهد، و العالم العارف بالأحكام و لا ينبغي الارتباب في عدم صدق شيء من الأدلة على غير العاقل، فأنّه لا ميزان لرأيه و لا اعتبار في أعماله و أفعاله. وكذلك السيرة فإنّها جرت على رجوع الجاهل الى العالم الكامل في العقل و الدراية.

المجنون الأدواري:

و اما المجنون الأدواري، فالظاهر كونه مشمولاً لإطلاقات الأدلة، و خارجاً عن المتيقن. المقعد للاجماع المدعى.

العقل حال الإستنباط:

ثم إن العقل المعتبر في المفتى الفقيه، هل هو العقل في حال الإستنباط، ام العقل في حال العمل بفتواه. و الأقرب هو الأول، لقيام السيرة العقلانية على الرجوع الى رأى الخبرة اذا كان استنباطه في حال الإفاقة.



جريان الإستصحاب فيمن عرض له الجنون:

و لا بأس بجريان استصحاب جواز العمل بمثل هذا الفتوى بعد عروض الجنون، كما ان المتيقن من الإجماع على عدم جواز تقليد المجنون، هو المجنون في حال الإستنباط. و لا ريب في اعتبار العقل حال العمل بفتواه فضلاً عن اعتباره حال الإستنباط. فيعتبر العقل حدوثاً و بقاءً للمجتهد الفقيه المفتى لظهور الأدلة اللفظية على ان المرجع الديني للمسلمين في الفتوى و امورهم، هو الفقيه الجامع الذي له رأى و دراية في الأحكام الشرعية و الأمور الدينية الاجتماعية.

لا عبرة للرأى السابق على الجنون:

فلا اعتبار برأى السابق الذي عليه الجنة في الآن اللاحق، فلا يكون صالحاً للأخذ بفتواه.

و منه يعلم أن المجتهد اذا استنبط حال العقل و قد اخذ العامي منه الفتوى و عمل برأيه، ثم زال عقله بالجنة، فلم يجوز للعامي البقاء على تقليده و العمل برأيه.

المجتهد اذا عرض عليه النسيان المطبق:

وهكذا اذا عرض عليه النسيان و زال عقله في حفظ الأحكام و المدارك لكبر سنّه، فلا يجوز للمقلّد، البقاء على تقليد ذلك المجتهد.

يمكن ان يقال بأنه ليس أسوء حالاً من تقليد الميّت:

الّا ان يقال بأنه ليس أسوء حالاً من الميّت مع قولهم بجواز البقاء على تقليده، فلا يكون فعليّة العقل شرطاً في البقاء على تقليده، حين قلده العامى على سلامة عقله حال اجتهاده و استنباطه.

دعوى انصراف الأدلة:

و انّ ظهور الأدلة في المرجعيّة في الفتوى هو الفقيه، و دعوى انصرافها عن المجنون النّاسي في الحال، غير مانع عن العمل برأيه السابق عن جنونه و نسيانه اذا كان الإستنباط في حال الافاقة.

غاية الأمر على فرض الشكّ فيمكن القول بالتّعيين على مسلكنا، للزوم البرائة اليقينيّة عند اشتغال يقينيّ.

٣- الإسلام:

وهذا من جملة الشرائط للمفتى الفقيه عند الإمامية، و المقصود منه هو من يعتقد بالتوحيد و الرسالة و يقرّ بالشهادتين.

كلام صاحب الفصول:

قال صاحب الفصول: أنّه للأصل، و لعدم ما يدلّ على حجّية نظر الكافر عندنا. من جهة إنّ اختصاص بعض الأدلة بالمؤمن، و انصراف الإطلاق في البواقي اليه.

السيرة العقلائية:

ولكن يمكن القول بأن السيرة العقلائية على قبول قول الكافر اذا كان موثقاً به، مثل الطبيب وغيره.

و اما إنصاف الأدلة اللفظية الى المؤمن، فان كان مفيداً للحصر به، فهو رادع عن السيرة و اجرائها في الأمور الشرعية، و ألا فلم يكن مفيداً للحصر به، بأن كان بمنزلة السكوت عن المنصرف عنه، فلا يصير رادعاً عنها.

نعم مبغوضية أسوة الكافر للمسلم في الإسلام تصير رادعاً للسيرة، فيلزم القول بلزوم شرطية الإسلام له.

الآن ان يقال بأن أسوة الكافر مبغوض في كفره فقط، و اما في اعماله الحسنة و آرائه العلمية، فذلك غير معلوم المبغوضية.

لكن جواب هذا القول، بأن المقام هو بيان المنصب للافتاء و الزعامة للمسلمين، لا مجرد بيان نظرية علمية، فعلى فرض قبوله لا يسرى الى المقام. فيجب شرطية الإسلام للمفتي الديني المعرض لهذا النصب.

٤- الإيمان:

و من الأوصاف التي ألزموا اعتبارها للفقيه المفتي للمسلمين، هو الإيمان. و المقصود منه، هو الاعتقاد بامامة الائمة الاثني عشر المعصومين من اهل بيت النبي ﷺ. و قد حكى الإجماع على ذلك خلفاً بعد سلف، و ادعى صاحب الغنية الإجماع على عدم جواز الاستفتاء من غير الإمامي.

رواية الامام الكاظم (ع):

و احتجوا على اعتبار الإيمان في المفتي بما روى عن ابي الحسن الكاظم عليه السلام فيما كتبه لعلي بن سويد: قال (ع) لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك ان

تعديتهم، أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله، و خانوا اماناتهم،
أنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه، و بدلوه^(١). و قد ورد اخبار كثيرة بهذه المضمون
الذى عرفته من هذه الرواية.

تحقيقنا في نقل الاجتماع:

فنقول: اما الإجماع فليس هو من الاجتماعات التعبدية حتى يستكشف من قول
المعصوم (ع) الذى هو الحجة لاحتمال ان يكون مستنداً الى الوجوه التى ذكرها
القوم.

ولو سلم تعبديته، يكون المتيقن منه هو غير الإمامي الذى يستنبط الحكم على
خلاف مذهب اهل البيت (ع).



تحقيقنا في الروايات الواردة: من تحقيقنا في الروايات الواردة

و اما مكاتبة ابن سويد، فالمستفاد من التعليل فيها هو عدم جواز اخذ الفتوى عن غير
الشيعة من جهة الخيانة الى الله و الى رسوله، و لتحريف كتاب الله و تبديله.
فلو لم يكن كذلك، بان كان اجتهاده على طرق الكتاب و السنة و مذهب اهل البيت
(ع)، فاين ذلك هو التحريف و التبديل؟

فان الظاهر منها ان التحريف و التبديل دخلاً في اجتهادهم، و لذلك نقول بانه لا
يجوز تقليد المفتي الإمامي الذى لم يستنبط على طريق مذهب اهل البيت (عليهم السلام).
و مثل هذه المكاتبة، قوله (عليه السلام) في مكاتبة ابني حاتم، قال (ع): فاصمدا في دينكما
على كل مسن في حبننا، و كل كثير القدم في امرنا^(٢).

فان الاعتبار بطول المقام في حبههم و بكثرة القدم في امرهم، انما هو يشعر الى جهة
المعرفة بمذهبهم (عليهم السلام) و كثرة الاطلاع على اصوله و فروعه.

و مثل ذلك خبر الحرث ايضاً، فانهم عليهم السلام لا يرخصون الرجوع الى غير مذهبهم وكذا مثل هذه الاخبار، النصوص الواردة في باب القضاء، فانه لا بئس بالقول بدالاتها على عدم جواز الرجوع الى غير القاضي الإمامي، من جهة انه لا يقضى على موازين القضاء لمذهب اهل البيت عليهم السلام.

حكم السيرة العقلية هنا:

ثم ان سيرة العقلاء قائمة على جواز الرجوع الى الفقيه الغير الإمامي، اذا أفتى بمذهب اهل البيت (ع)، و لم يصل من الشارع ردع عن هذه السيرة. مثل الراوى لحديثهم، و العارف باحكامهم او من اهل الذكر يعرف مواضع الأحكام، كلها، تعم الفقيه غير الإمامي ايضاً. فهو عنوان عام شامل لكل من له معرفة بالدين و معرفة بالمذهب على طريق اهل البيت (ع).

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

وجود الإجماع على العمل بخبر الموثق:

و مما يدل على جواز الرجوع الى فقيه غير الإمامي، اجماع الطائفة على العمل بالأحاديث الموثقة، و المقصود من الخبر الموثق في اصطلاحهم، ان يكون الراوى له عادلاً غير الإمامي، فاذا كان قوله حجة في حكايته لفظ الحديث عنهم (عليهم السلام)، فهو حجة في حكاية معافي الفاظهم ايضاً. فان العقل لا يرى مزية في حكاية اللفظ دون المعنى، وكذا لا يرى فرقاً بين حكاية اللفظ الشامل للحكم و بين حكاية نفس الحكم بالفتوى.

النقل بالمعنى:

و مضافاً على ذلك، ان النقل بالمعنى في الاخبار الموثقة ليس بقليلة، و الشاهد على ذلك وجود الموثقات عن عمار الساباطي. و حينئذ لا بأس بدعوى دخول النقل

بالمعنى في معقد الإجماع.

حاصل الكلام:

فالمتحصّل من الكلام، أنّه لم يدلّ دليل لفظيّ معتبر على شرطيّة الإيمان في المفتى المجتهد بل مقتضى اطلاق الأدلّة وكذا السيرة العقلانية على عدم الاعتبار، لأنّ حجّة الفتوى في الأدلّة اللفظية غير مقيدة بالإيمان، كما أنّ السيرة جارية على الرجوع الى العالم بالأحكام مطلقاً، سواء كان واجداً للإيمان والإسلام، ام لا يكن. وهذا قد يترائى من سيرتهم بوضوح، لأنّهم يراجعون الى الاطباء و المهندسين او غيرهم من اهل الخبرة في الفن و الاطلاع عليه، ولو مع العلم بكفرهم.



لزوم اعتبار الإيمان والإسلام:

هذا: ولكن مع ذلك كلّ، لا ينبغي التردّد في اعتبار الإسلام و الإيمان في المفتى المجتهد الديني حدوثاً و بقاء، لأنّ هذا المنصب، منصب ديني اسلامي و يدور مجارى الأمور عليه و بيده، فيلزم أنّه ممّن يصلح للوثوق في هذا المنصب، فيجب ان يكون من اهل الإيمان و الوثاقة لدى اهل البيت (عليهم السلام) و شيعتهم. فالإيمان شرط لازم للمفتى الديني، كما أنّ الإسلام شرط لازم له.

٥- الرجوليّة:

و من الأوصاف للمفتى الرجوليّة.

اشتراط الرجوليّة في المفتى:

و استدّلوا على عدم جواز الرجوع الى المرأة في التقليد، برواية ابي خديجة، أنّه قال، قال الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع): إياكم ان يحاكم بعضكم الى اهل الجور و

لكن انظروا الى رجل منكم يعلم من احاديثنا^(١). لدلالاتها على اعتبار الرجولية صريحاً في باب القضاء، ومن المعلوم ان منصب الإفتاء لو لم يكن اعلى من منصب القضاء، فلا اقل من انهما متساويان، و القضاء حكم في واقعة شخصية، و الإفتاء حكم كلى لعامة المسلمين.

الإيراد في فهم الرواية:

ولكن يرد عليه بان عنوان الرجل في الرواية انما هو من جهة التقابل و الرجوع الى اهل الجور و احكامهم، فأخذ عنوان الرجولية من باب الغلبة فلا يكون فيه جهة من التعبد و الحصر، فلا دلالة للرواية على شرطية الرجولية لا في باب القضاء و لا في الإفتاء.



عدم اشتراط الرجولية في الإفتاء:

و لو سلمنا في باب القضاء، لكن لا دلالة لها في باب الإفتاء، لأنه لم يقم دليل على التلازم بينهما ليعتبر في كل واحد منهما ما اعتبر في الآخر. بل و حال الإفتاء مثل حال نقل الرواية في عدم لزوم كون الراوى رجلاً، ولذا يستدل على حجية الفتوى بادلة حجية الخبر.

الشاهد على عدم الإشتراط:

و يشهد لذلك اي عدم اشتراط الرجولية في الفتوى، صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث، قال، قلت له، ان معنا صبيّاً مولوداً فكيف نصنع به؟

فقال (ع): مَرَّأَمَه تَلْقَى حَمِيدَةً، فَتَسْأَلُهَا كَيْفَ تَصْنَعُ بِصَبْيَانِهِمْ، فَاتَّهَى فَسَأَلْتُهَا كَيْفَ

تصنع؟ فقالت: اذا كانت كان يوم التروية فاحرموا عنه، وجرّدوه و غسلوه، كما يجرّد المحرم، وقفوا به المواقف، فاذا كان يوم النحر فارموا عنه، و احلقوا رأسه، ثم زوروا به البيت، و مرّى الجارية ان تطوف به بالبيت و بين الصفا و المروة^(١).

الأرجاء الى حميدة لاخذ الفتوى:

فإن الظاهر من هذه الصحيحة، هو الأرجاء الى حميدة، لاخذ الحكم الشرعى عنها فى مقام العمل، لا مجرد اخذ الحديث عنها، كما أنّها لم ترو حديثاً لزوجة ابن الحجاج، بل اخبرتها بالحكم الشرعى و بما يجب عليها ان تصنع فى حجّ ولدها، و الإخبار بالحكم عن مثلها فى هذه الصورة، ليس إلا الإفتاء بالحكم.



الشاهد الآخر للمطلوب:

و هذا شاهد صريح بأن الرجولية ليست من الشرائط للمفتى و لم يقدّم دليل على اشتراطها، بل مقتضى الإطلاقات و السيرة عدم الفرق بين الرجال و النسوان فى الإفتاء، و بيان الحكم الشرعى اذا كان سائر الشرائط موجوداً.

اهل السنة و جواز التقليد عن المرأة:

و لذلك ان اهل السنة اتفقوا فى جواز التقليد عن المرأة، فإنهم يعدّون ان عايشة ام المؤمنين من المفتيات.

و هذا الاتفاق بمرأى من الانمة الطاهرين عليهم السلام، و لم يصدر عنهم تخطئة على ذلك، و لو صدرت، لوصل الينا قطعاً، و ذلك يكشف عن امضائهم له.

عدم جواز تعدّى منصب المرجعية للمرئثة:

لكن الصحيح أنَّ الإفتاء و بيان الحكم الشرعي من المرئىة، غير المرجعية الدينية، ولا يسوغ عند المتشريعة فى عصور متمادية من صدر الإسلام الى زماننا هذا، وقوع المرجعية الدينية للمرئىة و بانها هى مرجعاً للتقليد عاماً للمسلمين. بل و هذه السيرة المتشريعة تكون من زمن الائمة (ع) الى الآن.

المبنى الصحيح عند المتشريعة:

لأننا قد استفدنا من مذاق الشارع أنَّ الوظيفة المرغوبة من النساء، هى التحجّج و التستر، دون التدخل فيما تعرض للعموم، و الظاهر أنَّ تصدّي الإفتاء، و المرجعية العامة بحسب العادة، يكون جعل النفس معرضاً للرجوع لعامة المسلمين و السؤال و الدخول بالأمور العامة. و ذلك مقتضى الرئاسة العامة الدينية الاجتماعية.

لا يرضى الشارع بجعل المرئىة معرضاً:

و من المعلوم أنه لا يرضى الشارع بجعل المرئىة نفسها معرضاً لهذه الأمور العامة الاجتماعية و مواجهة للعموم.

كيف و لم يرض الشارع بامامتها جماعة للرجال فى الصلوات الخمسة، فما ظنك بكونها قائمة بامورهم الاجتماعية و لشؤون المسلمين و الزعامة الكبرى فى الدين. و على هذا يجوز المرتكز العرفى القطعى فى اذهان المتشريعة، يقيّد الإطلاقات الواردة فى المقام و يردع السيرة العقلانية.

يستفاد من تنقيح المناط:

بل قد يستفاد من باب تنقيح المناط، أنَّ دخل الذكورية فى امام الجماعة و فى القاضى، و عدم جواز تصدّي المرئىة فيهما، يستفاد منه الدخول فى مقام الإفتاء ايضاً بالمناط، مع أنه اهمّ فى النظر، فلا يجوز تصدّي المرئىة لذلك المنصب. فيجب تصدّي الرجل فى مقام الإفتاء و منصب الإمامة للمسلمين و اشتراط الرجولية

في الزعامة الدينية.

٦- الحرية:

و قد حكى عن جماعة منهم الشهيد الثاني على اعتبار وصف الحرية للمفتي.

مقتضى الإطلاقات والسيرة:

و قيل بأن الإطلاقات الواردة في باب الإفتاء وكذا السيرة العقلانية، حاكمتان بعدم اعتبار هذا الوصف في الإفتاء.

و العبودية ليست منقصة بوجه، فإن العبد قد يكون أرقى مرتبة من مولاه و من غيره، بل قد يكون ولياً من أولياء الله سبحانه و تعالى.



الفرق بين مجرد الفتوى والمرجعية:

لكنك قد عرفت من تحقيقنا أنه في بيان مجرد الإفتاء في مسألة او مسائل و كان العبد عالماً به فلا بأس عليه.

مقام التصدي لمنصب الإفتاء والمرجعية:

و إنما الكلام هنا هو تصدى مقام الإفتاء و منصب الإمامة للمسلمين، و بيان الأحكام من الحلال و الحرام و المرجعية في ذلك، فيكون المفتي هو المتصرف في امور الاجتماع و التدخل في سياساتهم. و هذا الأمر لا يساعد إلا مع الحرية.

كيف و قد كانت السيرة المتشعبة منذ تاريخ الإسلام دلت على ذلك، و على فرض الشك في اصل المسئلة فالأصل يقتضى التعيين كما مر تفصيله.

٧- طهارة المولد:

و من الأوصاف للمفتى طهارة المولد.

قال بعض المفاهر ممّن قارب عصرنا^(١)، أنّ طهارة المولد داخلية فى الإيمان، بناء على القول بكفر المتولد من الزنا حكماً، و أمّا بناءً على خلافه، فلا دليل على اعتبارها، غير الأصل الذى هو المحكوم ببناء العقلاء. نعم و فى الروضة، دعوى الإجماع عليه، فهو المعتمد فى البين^(٢).

كلام بعض الأساطين:

و عن بعض الأساطين من المعاصرين: أنّ الصحيح فى الاستدلال على اشتراط طهارة المولد فى المفتى، هو فحوى ما دلّ على اعتبارها فى امام الجمعة، و على عدم قبول شهادة ولد الزنا، فان منصب الإفتاء أهم من الإمامة للجماعة و شهادة الشاهد قطعاً، فيجب الإشتراط فى منصب الإفتاء بتنقيح المناط^(٣).

مركز تحقيقات كميتر علوم رسولى

الإيراد على هذا القول:

لكن قد يرد عليه بأنه يلزم من هذا الكلام أنّه كلمًا هو شرط او لازم فى امامة الجماعة يجرى فى المقام ايضاً.

مثل ان يكون اصبح وجهاً بين المفتين مقدّم اذا كانوا متعدّدين و مساواتهم فى الفضل و اختلافهم فى الفتوى، او ان يكون سيّداً هاشمياً مقدّم اذا كانوا مختلفين مع أنّه ليس المقام كذلك.

١- و هو صاحب المستمسك السيد محسن الحكيم.

٢- الروضة فى شرح اللمعة الدمشقية فى شرائط مفتى.

٣- السيّد الخوئى على ما فى الدروس للفقّه الشيعه ج ١/١٣٢.

القياس مع الفارق:

فالقياس هنا مع الفارق، و الحكم بأولوية المناط ممنوع، للفرق بين الفعل العبادي الخارجى و بين الفعل القلبى الغير العبادى.
و اما اعتبار طبيب المولد فى الشاهد، فلازمها اعتباره فى الراوى ايضاً، فأنه يخبر عن كلام الإمام (ع)، و لازمها عدم حجية قول المفتى فى غير ما قطع به.
و ان تسرى احكام باب القضاء الى باب الإفتاء محتاج الى دليل من الشرع، و هو منتف هنا.

التحقيق عندنا:

لكن التحقيق عندنا هو ان لنا روايات عديدة فى كفر ولد الزنا فى الباطن، و ان لم يكن نجساً فى الظاهر، و لا يترتب عليه احكام الكافر، و لا شبهة فى قصوره فى نفسه لذلك، فكيف يسع القول بان المفتى للشيعة و الزعيم للامة الإسلامية، يكون من هو حاله كذلك، و كيف لا يفهم المناط القطعى للمقام. مع عدم قبول شهادته و عدم جواز امامته للجماعة.

و على فرض الشك فى الحكم، فالأصل يقتضى التعيين و هو من كان واجداً لهذا الشرط، و لا وجه لبناء العقلاء على ما ذكرنا. فالصحيح هو اشراط طهارة المولد للمفتى.

٨- الحياة:

و من الشرائط التى ذكروها للمفتى، الحياة، فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً.
و قد حققنا البحث فى هذا الباب مبسوطاً فراجع.

٩- الضبط:

و من الأوصاف اللازمة للمفتى الضبط للاحكام و الأدلة، على ما قاله فى الفصول.

قال صاحب الفصول: و من الأوصاف في المفتي ان يكون المفتي ضابطاً، فلا عبرة بفتوى من يكثر السهو عليه، و الوجه واضح.

قال (قدّه) في الفصول، انّ من لا ضبط له، لا وثوق بخبره، لاحتمال الزيادة و النقصان و السهو و النسيان في روايته، فلا يبقى التعويل على خبره.

اقول: و هذا الشرط داخل في عنوان الوثوق الذي كان من اوصاف المفتي، فلا عبرة بان يكون هذا شرط آخر. و اما ما ادّعاه (قدّه) من الدليل، فهو غير دالّ عليه.

١٠- الاجتهاد المطلق:

و من الأوصاف التي صرّحوا باعتبارها في المفتي، كونه مجتهداً مطلقاً، فلا يجوز التقليد عن المتجزّي في الاجتهاد.

لكنك عرفت في تحقيقنا في بحث الاجتهاد، انه يجوز التقليد عن المجتهد المتجزّي فيما استنبطه ايضاً فانّ الإطلاقات في باب التقليد شاملة له، وكذلك السيرة العقلانية حاكمة بجواز تقليده في ذلك المسئلة التي استنبط حكمها.

و بالجملة انه لا فرق بحسب الأدلة و السيرة بين المجتهد المطلق و المجتهد متجزّي فيما اجتهد، و مقتضى ذلك جواز التقليد منه فيما استنبطه.

خصوصاً اذا كان المتجزّي اعلم و متخصصاً فيما حكمه و افتي به. و قد مرّ هذا البحث منّا في باب الاجتهاد مفصلاً فراجع.

١١- الأعلمية:

و من جملة الأوصاف اللازمة التي ذكرها في المفتي، الأعلمية.

و المقصود هو الإطلاع الواسع بالنسبة الى ادلة الأحكام و كيفية استنباط الحكم منها، خصوصاً إرجاع الفروع على الاصول، زائداً في القدرة العلمية على من كان في عصره من المجتهدين. و قد اسلفنا الكلام تفصيلاً فيه في باب الاجتهاد فراجع.

الأعلميّة والأورعيّة:

ثمّ اعلم أنّه اذا دار الأمر بين الأعلميّة بالحكم وبين الأورعيّة في العمل، فالتحقيق هو تقديم المجتهد الأعلّم على المجتهد الأورع على ما حقّقناه في بحث الاجتهاد، لأنّ ما هو الدخيل في الوصول الى الواقع هو الأعلميّة لا مجرد الأورعيّة.

الإشكال على هذا الكلام:

ويمكن الإشكال على هذا الكلام، بناء على ما سبق ممّا من عدم جواز تقليد الصبي اذا كان هو اعلّم في عصره و متخصصاً في المسئلة. و بيانه هو ان يقال ان كون الأعلميّة اذا كانت دخيلة في الوصول الى الواقع، دون البلوغ، فكيف القول بتقديم البالغ العالم على الصبي المميّز الأعلّم؟ فيكون الأورعيّة ايضاً كذلك اذا كان غيره هو اعلّم.

مركز تحقيقات كميّات علوم إسلامي

الجواب عن الإشكال:

ويمكن الجواب عنه، في هذا الفرض، كما عن استادنا النائيني (قدّه)، بأنّ الإجماع يكون على عدم جواز تقليد الصبي، او من باب عدم كفايته لهذا المنصب، فلا يقاس هذا الفرع به.

١٢- عدم الاقبال على الدنيا:

قال السيّد الطباطبائي في العروة، أنّه من جملة الأوصاف اللازمة للمفتي، هو ان لا يكون مقبلاً على الدنيا.

و قد احتجّ لذلك بقوله (ع): أمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه... الحديث. و لعلّ المقصود، هو قوله (ع): مخالفاً على هواه، و ألا فالبقيّة اجنبى عن المدعى. لكن يرد عليه ان الجملات الاربع في الخبر بمعنى واحد و يؤيد بعضه بعضاً. و المجموع لا يدلّ على اكثر من اعتبار العدالة في المفتي، فلا زايد فيه.

القوة القدسية

قال المحقق الوحيد البهبهاني صاحب المدرسة الأصولية المتأخرة، في كلماته، إن من جملة الشرائط لتحصيل الاجتهاد في الدين، وجود القوة القدسية للمعرفة في احكام الدين. ولا بأس لنا ان نذكر ما قاله، مزيداً للفايدة هنا.

قال (قدس سرّه) في كتابه (الفوائد): ان شرط الاجتهاد، هي معرفة العلوم اللغوية، لانه ان لم يعرفها فربما يزل، فيضل ويضل... ومعرفة عرف العام والخاص الذي هو حجة في الفقه... ومعرفة علم الكلام لتوقفه على معرفة اصول الدين بالدليل والآ لكان مقلداً... ومعرفة علم المنطق لشدة الاحتياج الى الاستدلال في الفقه وفي العلوم التي هي شرط في الاجتهاد لأن الجميع الى نظريات...، وعلم اصول الفقه، والحاجة اليه من البديهيات كما صرح به المحققون وهو العلم ليس بحادث بل كان في زمن المعصوم عليه السلام...، ومعرفة العلم بالاحاديث المتعلقة بالفقه، ومعرفة العلم بالتفسير، ومعرفة فقه الفقهاء واستدلالهم في تحقيقاتهم، وكونه شرطاً غير خفي على من له ادنى فطنة، اذ لو لم يطلع عليها رأساً لا يمكن الاجتهاد والفتوى...، ومن جملة الشرائط القوة القدسية والملكة القوية الإلهية، وهي اصل الأصل في جملة الشرائط للاجتهاد، فانه لو وجد عنده، ينفع باقى الشرائط وينتفع من الأدلة والأمارات انشريعة والتنبيهات، بل وبأدنى اشارة يتفطن بالإختلالات وعلاجها... .

وهذا الشرط الأصيل يتضمن اموراً:

الأول: ان لا يكون معوج السليقة، فانه آفة للحاسة الباطنة كما ان الحاسة الظاهرة بما تصير مألوفة...، وطريق معرفة الإعوجاج، العرض على افهام الفقهاء واجتهاداتهم،

فان وجد فهمه و اجتهاده وافق طريقة الفقهاء فليحمد الله، و ان يجد يخالفهما، فليتهم نفسه....

الثانى: ان لا يكون رجلاً بَخَّاثاً، فى قلبه محبة البحث و الإعتراض و الميل اليه، متى سمع شيئاً يشتهى ان يتعرض عليه اما حباً لإظهار الفضيلة، او أنه مرض قلبى... و مثل هذا القلب لا يكاد يهتدى و لا يعرف الحق من الباطل....

الثالث: ان لا يكون لجوجاً عنوداً، فانا نرى كثيراً من الناس، أنهم اذا حكموا بحكم فى بادى نظرهم او تكلموا بكلام غفلة او تقليداً او من شبهة سبقت اليهم، أنهم يلجئون و يكابرون، شبه الغريق يتشبثون بكل حشيش، للتميم و التصحيح، و ليس همهم متابعة الحق....

الرابع: ان لا يكون فى حال قصوره مستبداً برأيه، فانا نرى كثيراً من طلاب العلم فى أول امرهم فى نهاية قصور الباع و فقد الإطلاع، و مع ذلك مستبدون بالرأى القاصر، فاذا رأوا كلام المجتهدين و لم يفهموا مرامهم، لقصورهم و فقد اطلاعهم، يشرعون فى الظعن عليهم و يشنعون، و لا يتأملون....

الخامس: ان لا يكون له حدة ذهن زائدة بحيث لا يقف و لا يجزم بشىء مثل اصحاب الجريزة.

السادس: ان لا يكون بليداً لا يتفطن بالمشكلات و الدقائق و يقبل كلما يسمع و يميل مع كل قائل، بل لابد من فطنة يعرف الحق من الباطل و يرد الفروع الى الاصول....

السابع: ان لا يكون مدة عمره متوغلاً فى الكلام او الرياضه او النحو او غير ذلك من العلوم مما هو طريقته غير طريقة الفقه، ثم بعد ذلك يشرع فى الفقه فانه يخرّب الفقه، بسبب أنس ذهنه بغير طريقته....

الثامن: ان لا يأنس بالتوجيه و التأويل فى الآية و الحديث الى حد يصير المعانى المؤولة من جملة المتحملة المساوية للظاهر، المانعة عن الإطمينان به....

التاسع: ان لا يكون جريئاً غاية الجرأة فى الفتوى كبعض الأطباء الذين متجرأون فى

الطباية.

العاشر: ان لا يكون مفرطاً فى الاحتياط، فانه ايضاً ربما يخرب الفقه، كما شاهدنا من كثير ممن افرط فى الاحتياط....

هذا غاية ما افاده المحقق المذكور (قدس سره) فى هذا الباب مع تلخيص منّا. اقول: ان ما ذكر من القوة القدسيّة وتضمّنها اموراً، انما ترجع الى حدّ الاعتدال فى مقام الاستنباط، كما هو شرط لكمال الاجتهاد، و هو من لوازم المجتهد فى الفهم و الفتوى، بل و هذا بالاخلاق أشبه من شرائط الاجتهاد، فان هذه النصايح القيمة تعم جميع طلاب العلوم، و لا تختص بالمجتهدين فقط فى مقام الاستنباط، فكيف تكون من جملة الشرائط للاجتهاد، مع ان المصنّف قد اشار اليه فى خاتمة كلامه بقوله: و ايضاً انه لا بدّ من صرف مدّة من العمر فى تهذيب الاخلاق، لما عرفت من اشتراط القوة القدسيّة.

و العلم نور يقذفه فى قلب ردىء مع انه لو قذف، فنعوذ بالله من العالم الردىء، فانه شرّ الناس و من الضالّين عن سبيل الله تعالى، و صرف العمر فيما ذكر من العلوم لو يمنع عن التّهذيب، ربما يورث القساوة كما ورد فى الحديث فى معرفة النحو، انه من تنحّى سلب من الخشوع، مع ان تهذيب الأخلاق من اوجب الاشياء كما لا يخفى، و الله الهادى الى طريقه، و لا يحصل الهداية الا بتوفيق منه تعالى.

حاصل الكلام في لزوم الشرائط للمفتي:

فتحصل من جميع ما ذكرنا في باب لزوم الأوصاف و الشرائط في المجتهد المفتي. هو ان مجرد الإفتاء في مسألة، غير مجد لأن من هو المتصدى لمنصب الولاية العظمى و المرجعية للإفتاء بين المسلمين، هو المسؤول شرعاً، و يلزم له الوجدان للشرائط و الأوصاف اللازمة للمفتي العام الديني.

لان هذا منصب خطير جداً، مجعول من الله تعالى نيابة عن الإمام المعصوم عليه السلام، فيجب في التصدي لهذا المنصب الفقيه الجامع للشرائط. وهذه الولاية الكلية للفقيه يكون في الواقع هو المفتي المتصرف في امور المسلمين كلية، من سياساتهم و شؤونهم الاجتماعية في ادارة العيشة الدنيوية و الأخروية، وكلها في عهدة الفقيه المفتي الجامع لشرائط الفتوى.

فكيف يمكن القول بان هذا المنصب العظيم مع علو قدره و عظم شأنه، نيابة عن الإمام المعصوم عليه السلام، في عهدة من نقص عن الشروط اللازمة المذكورة كلها او بعضها. و قد تقدم منا، ان من نقص شرطاً من هذه الشروط المحتملة دخلها في حجة الفتوى للمفتي، لا يجوز التقليد عنه، بل يجب ان يكون المفتي المقلد واجداً لجميع الشرائط في جواز التقليد عنه، حتى يحصل البرائة عن عهدة التكليف. و بعبارة اخرى، ان المقام في دوران الأمر بين التعيين و التخير للمكلف عقلاً. فان المكلف قد اشتغل ذمته للتكليف الالهي قطعاً، فيلزم منه حصول البرائة و الخروج عن عهدة التكليف يقيناً.

فيرى نفسه بين التعيين و هو المفتي الذي واجد للشرائط، او التخير بينه و بين من هو الفاقد لبعض الشرائط، فلا يحصل له الجزم بفراغ الذمة من التكليف لو عمل بفتوى المفضل.

و على الأقل على فرض الشك، فالأصل عندنا هو المتعين و هو الواجد لجميع الشرائط، فلا أقل من باب لزوم الإحتياط في الاختيار، حسب الأدلة عقلاً و شرعاً و مقتضى السيرة المتشريعة.

فيلزم وجود جميع الشرائط المذكورة للمفتي الذي كان مرجعاً للمسلمين، وصاحب منصب الزعامة العظمى و الولاية الكبرى نيابة عن الإمام المعصوم: حتى يكون حكمه، حكمه، ويجب العمل على طبق، والراء عليه كالراء علينا. و قد ورد في التوقيع المبارك، فإنهم حجّتي عليكم و أنا حجّة الله عليهم، فيلزم إجتماع جميع الشرائط للمفتي. هذا تمام الكلام في شرائط المفتي.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

العدول من المجتهد الحي إلى الحي الآخر

العدول من المجتهد الحي:

والمسئلة هنا في جواز العدول عن المفتي الحي، إلى المفتي الحي الآخر الذي يجوز تقليده. بمعنى أن العامي إذا قلّد عن مجتهد حي مستنداً بالدليل الشرعي، فهل يجوز له الرجوع منه إلى المجتهد الحي الآخر، إذا كانا متساويين في العلم و الشرائط. أم لا يجوز ذلك؟

مركز تحقيقات كميتر علوم إسلامي

في المسئلة اقوال:

ففيه اقوال، من عدم الجواز مطلقاً، ومن الجواز مطلقاً، و التفصيل بين واقعة واحدة فلا يجوز، و الوقائع المختلفة فيجوز.

مثلاً إذا قلّد من مجتهد يكون رأيه وجوب السورة في صلوة الإحتياط، ثم يريد الرجوع إلى مجتهد آخر و التقليد منه، و يكون هو رأيه عدم وجوب السورة كذلك.

إذا كانت الواقعة واحدة:

فلا يجوز في المسئلة الواحدة التقليد من المجتهدين.
و السرّ في ذلك هو أن التقليد لا يمكن تكراره، لأن طبيعة وجوب السورة لا يتحمّل حكمين في تقليدين.

فاذا قلّد من يقول بوجوبها، فلا يكون هذا الطبيعي قابلاً للتقليد ثانياً.

فيما اذا كانت الوقايع متعدّدة:

و اما اذا كانت الوقايع المتعدّدة المختلفة، فليس الأمر كذلك، للتفكيك بينها، فيمكن التعبيض في التقليد فيها. فيقلّد في واقعة في مجتهد و في واقعة أخرى من مجتهد آخر، و يعمل برأيه. فلا تداخل في البين.

و عن الشيخ الأنصاري (قدّه): عدم الجواز مطلقاً و نسب، هذا القول الى المشهور^(١). و عن المحقق الثاني و كذا الشهيد الثاني في الجعفرية و المقاصد العلية، الحكم بالجواز مطلقاً تبعاً للعلامة في كتاب النهاية.



جواز العدول في الوقايع المتعدّدة:

و التّحقيق هو القول بالجواز اذا كانت الوقايع متعدّدة و الا فلا يجوز. و لا يخفى انّ البحث يكون في صورة تحقّق التقليد بالعمل على طبق فتوى الأول لا مجرد الإلتزام.

فإنّه اذا لم يعمل برأيه، سواء كان قد التزم به، ام لا، فهو مبنئ على معنى التقليد و النظر في هذا الباب.

و سيجيء لك البحث و التوضيح.

القول في عدم جواز العدول:

و قد استدّلوا على ذلك بوجوه.

استصحاب الحكم المختار:

منها: استصحاب الحكم المختار، و هو استصحاب تنجز الرأي السابق بعد الشك فيه.

لأنه إذا قلّد ابتداء من مجتهد كان رأيه وجوب ذلك الجزء في الصلوة، مثلاً وجوب السورة في صلوة الإحتياط، ثم أراد العدول في هذه المسئلة بعينها إلى مجتهد يكون رأيه عدم الوجوب، فحينئذ يكون له الشك في بقاء حكم الأوّل بعد تنجزه، لأنّه لا يعلم، أنّه هل يجوز له الرجوع هنا إلى الغير، أو لا يكون حكم السابق باقياً على حاله؟ فيستصحب بقائه على حاله، فلا يجوز الرجوع إلى الغير.

الجواب عن الإستدلال:

وأما الجواب عنه، أنّ هذا الإستدلال، هو أنّ تنجز الحكم المختار عليه، كان مشروطاً بالإلتزام به، و استصحاب مثل هذا الحكم، لا يوجب حرمة العدول إلى غيره، و الإلتزام به، لعدم اتّحاد الموضوع  فيكون هذا الإستصحاب غير معارض مع استصحاب الحكم الإنشائي الذي أفتى به الفقيه الآخر.

كلام الشيخ الأنصاري:

قال الشيخ الأعظم (قدّه) في رسالته في الإجتهد و التقليد.

«إنّ استصحاب التّخيير الابتدائي، حاكم على استصحاب الحكم المختار به، لعدم بقاء الشكّ معه في جواز العدول إلى الآخر. فكما أنّه جاز في بدو الأمر، فكذلك جاز في الإستدامة.»^(١)

التحقيق في المقام:

و التحقيق في المقام هو أن الواقع بعد كون الرأي طريقاً إليه، لا فرق فيه بين كونه عن رأي هذا المجتهد الأول أو ذاك الثاني. فكما أن رأي الأول طريق الى الواقع، فكذلك رأي الثاني.

و على فرض الموضوعية في المصلحة بالنسبة الى الواقع في رأي المجتهد، يكون الرأيان من باب المتزاحمين في المصطلحة، فيكون المقلد مخيراً بينهما.

فلا وجه لدخل الأخذ من الأول في تغيير الواقع عما هو عليه.

فكل من الرأيين متساويان بالنسبة الى تنجز الواقع، فلا مرجح للأول منهما، لعدم توليد مصلحة في الواقع من جهته.

نعم ان قيل بأن نفس العمل برأي الأول، ضاربت من مرجحات العمل برأيه بالأخذ او العمل، فالقول باستصحابه موجه، ولكنه غير ثابت.

مركز تحقيقات فقهية وعلوم إسلامية

لزوم المخالفة القطعية:

منها: استلزام العدول، للمخالفة القطعية بالنسبة الى التكليف الواقعي.

و ذلك أنه اذا اتى بصلوة الظهر قصراً، تقليداً للأول فيما اذا كان المسير اربعة فراسخ ذاهباً و جائياً.

ثم اتى بصلوة العصر تماماً تقليداً للثاني، لأن رأيه إتمام الصلوة في المورد.

فالمكلف المقلد، يعلم اجمالاً بفساد احد الصلوتين، إما الأول او الثاني، لأن الواقع ليس ألا واحداً.

الجواب عن الاستدلال:

لكن الجواب عن الاستدلال، بأن الثابت من التكليف هو الواقع المنجز على رأي المجتهد الذي قلده، لا الواقع الواقعي في نفس الأمر، لأن وظيفة المقلد هي التبعية عن المجتهد المفتي و هو يعمل و يعذر عما هو عليه.

اذ المقلد قد اتى بالوظيفة، و اذا عمل بفتوى الثاني، فقد أتى بالوظيفة ايضاً لإثته عمل بالوظيفة بما أفتى اليه مجتهده المفتى.
فحينئذ كان عمل المقلد فى الصورتين، عمل على طبق وظيفته، و مُجزله، و لا عقاب عليه.

لأنه عمل بما أذى اليه الدليل الشرعى و هو رأى المجتهد فى الحكم الشرعى، و قد عمل به. نعم، لو ترك العمل رأساً و لم يعمل بالرأى كان معاقباً، لترك العمل مطلقاً. و اما مع إتيانه بفتوى الأول فى الأول و فتوى الثانى فى الثانى على رأيهما، فقد أذى الوظيفة على ما هو عليه من التكليف.

العلم الإجمالى فى البين:

و اما العلم الاجمالى المتصور فى البين، لو كان، فهو يكون بالنسبة الى الواقع الذى ليس هو باختيار المكلف، و لم يكن منجزاً عليه، فلا تكليف له بالنسبة اليه، بعد كون رأى المجتهد هو الحجة عليه فيما أفتى به فى كل واحد منهما مستقلاً.
و الشاهد على ذلك، هو أنه إن قلّد مجتهداً و قصر صلاة الظهر على رأيه، ثم مات ذلك المجتهد، ثم قلّد مجتهداً آخر حياً، هو يقول بالتمام، فاتى صلاة العصر تماماً، فلم يقل احد، بوجوب إعادة الصلاة.

فيعلم من ذلك أنه ليس المدار على الواقع الواقعى الإلهى الذى ليس هو باختيار المكلف فى الظاهر. بل ما هو المدار فى الإتيان، الذى يكون باختيار المقلد، هو رأى المجتهد فى بيان الحكم و إتيان الوظيفة ظاهراً، هو العمل مطابقاً لرأى المفتى المجتهد الدينى الذى قلده الحين.

الإشكال فى المسئلة:

ان قلت: فى خصوص المثال. أنه يمكن القول ببطلان العمل من جهة شرطية الترتيب.

فمن أتى بالعصر تماماً بعد ما أتى بالظهر قصراً، لا يحصل له العلم يكون إتيان العصر بعد الظهر واقعاً.

لأنه من المحتمل ان يكون الوظيفة، إتمام الظهر ايضاً، فمع اتيانه قصراً، يكون المكلف شاكاً فى حصول الترتيب و العمل بالوظيفة، فيكون البطلان من هذا الوجه.

جواب الإشكال:

قلت: أنه اذا قلنا بجواز العدول عن مجتهد الى آخر، فيكون عمله على طبق فتوى الأول موجباً لسقوط تكليف الظهر، مثل ما أتى به واقعاً.

ثم إن عمله على طبق فتوى الثانى فهو ايضاً على طبق وظيفته. فيكون الترتيب حاصلًا حسب وظيفته الشرعية، فلا إشكال عليه.



مركز تحقيقات فقهية علوم اسلامی

القول فى جواز العدول:

ان اطلاق أدلة التقليد اللفظية يقتضى ذلك و حاكم به. فكما أنه دل على تخيير العامى فى الرجوع الابتدائى، الى ائى مفت من هذين المجتهدين، فكذلك يدل على تخييره استمراراً فى الرجوع الى ائى مفت.

فإن لسان الأدلة اثبات حجية ارشادية الى رأى المفتى المجتهد، و مقتضاها التخيير بين الأخذ بأيهما شاء، فإن لازم الحجية الإرشادية فى ذلك هو رفع اليد عن الأول و الأخذ بالثانى.

و بعبارة اخرى ان لسان دليل وجوب التقليد، الحكم بوجوب الاستمرارى فى كل واقعة متجددة و لا يكفى مجرد الرجوع الى المفتى المعين فى واقعة واحدة فحسب. وهذا الحكم بوجوب التقليد فى الواقعة الأولى لم يكن تعييناً، فكذلك وجوبه فى جميع الوقائع، لإتحاد الدلالة و اتحاد الحكم. فيجوز له الرجوع فى واقعة الى مجتهد، و فى واقعة اخرى الى مجتهد آخر الجامع للشرائط، حسب اطلاق الأدلة.

قيام السيرة العقلانية هنا:

ثم ان سيرة العقلاء قائمة على ذلك ايضاً.
فان المريض الذي عدل عن طبيبه، الى طبيب آخر، غير مؤاخذ عندهم.
و هذا في واقعة واحدة فكيف الأمر في الوقائع المتعددة.
فكذلك في الشرع ايضاً، لانّ الثابت من التكليف هو الواقع المنجز للمكلف حسب
رأى المفتي، لا الواقع الواقعي لانه لا يكون في اختيار المكلف.
و على هذا، فاذا عمل المكلف على رأى المجتهد الأول فقد أتى بما تنجز عليه، و
اذا عمل بفتوى المجتهد الثاني فقد أتى بما تنجز عليه حسب ما أفتى به الثاني. و
حينئذ كان عمل العامي المقلد على طبق رأى مجتهد، و منجز له و لا عقاب عليه،
لانه عمل بالوظيفة حسب ما تنجز عليه. و هذا كله بمقتضى ما يستفاد من اطلاق
الأدلة للتقليد.



مرکز تحقیقات فقهی و حقوق اسلامی

قياس حجية الفتوى بحجية الخبر على ما سلكه القوم:

و اما ما سلكه القوم في المقام، هو القياس من حجية الفتوى بحجية الخبر.
بتقريب ان حجية الفتوى، اما من باب الطريقة، و اما من باب الموضوعية على
التفصيل الذي في محله.

فان كانت من باب الطريقة، فهي منجزة للواقع على تقدير الإصابة، و معذرة عنه
عند الخطأ.

و مع فرض التعارض، فلا معنى لمنجزة كل واحد منهما، لعدم احتمال الإصابة في
كليهما، لكن لا مانع من معذورية كل منهما. بل لا بدّ من القول به هنا، للاجماع على
عدم تساقط الفتويين، و الرجوع الى غير الفتوى، لانّ الفرض انحصار الطريق في اتباع
الفتوى.

كما نقول بعد التساقط في الخبرين المتعارضين، للاخبار العلاجية الأمرة بالأخذ
بأحدهما تعييناً تارة، و تخيراً اخرى.

بل و ان هذا المعنى، بعد فرض معقوليته، لا مانع من استفادته من نفس دليل الحجية، لأن المتعارض يمنع عن تصديق دليل الحجية، من حيث منجزية الطريقين الى الواقع. حيث لا واقع في الاثنين، بل في احدهما فقط. ولكن لا مانع عن تصديق ذلك من حيث معذورية كل واحد منهما، فإن صفة المعذورية موجودة لكل منهما تخيراً بالنسبة الى الواقع.

و عليه فان كان معنى حجة كل من الفتويين بالنسبة الى الواقع، كون كل منهما معذرة، مع دوران العقاب ترك الواقع، مدار مخالفتها معاً. فحينئذ اذا شك بعد العمل باحدى الفتويين في تعيين ما اخذه عليه، كان مقتضى الاستصحاب، بقائها على تلك الصفة المجعولة شرعاً.

و هذا اذا كانت حجة الفتوى من باب الطريقة الى الواقع او المعذورية.

حجة الفتوى من باب الموضوعية:

و اما اذا كانت حجة الفتوى من باب الموضوعية. بجعل الحكم المماثل على طبق كل واحد من الفتويين، فحال الحكمين حال الواجبين المتزاحمين.

فان فرض التخيير من قبل الشارع، مولوياً او ارشادياً الى ما حكم به العقل، فالصحيح منه جعل الحكم المماثل على كل منهما بنحو التخيير. و ان لم يكن التخيير من الشارع، فلا مجال لاستصحاب التخيير العقلي.

لكن استصحاب الحكم الشرعي المأخوذ من المجتهد العمل، غير مانع من ثبوت الحكم من مجتهد آخر.

لأن حكم العقل بالتخيير بين هذا و ذاك، لا يوجب تصرفاً في الحكم الشرعي.

فكل منهما ثابت نحو ثبوته، و لا ينافي ثبوته، ثبوت الآخر على الفرض.

و على هذا يثبت القول بجواز العدول الى الآخر.

العدول يلزم خلاف الإجماع:

منها: ما يلزم العدول خلاف الإجماع.

و ذلك لأن العدول يستلزم إما التبعض في المسئلة الكلية، ولا دليل على صحة هذا التقليد. او يستلزم نقض الأعمال السابقة. وهذا خلاف الإجماع.

فإن رأى المجتهد متعلق بالحكم الكلى، لكلى الواقعة، وهو الذى يجب الإلتزام به، او الإستناد اليه فى مقام العمل، وليس له رأى، متعلق بالجزئى من الموارد حتى يقلد فيه. مثلاً اذا أفتى المجتهد الأول بوجوب السورة فى صلوة الإحتياط، فقد أفتى الحكم الكلى لكلى هذه المسئلة، وقد عمل المكلف به. ثم عدل عنه الى المجتهد الثانى وهو أفتى بعدم وجوبها.

و حينئذ ان قلنا بأن عدم الوجوب يكون من حين العدول، لا قبله، فهذا موجب للقول بالتبعض فى رأى واحد كلى، ولا دليل عليه ولا يقول به احد.

و ان قلنا بان اطلاق فتوى الثانى يوجب بطلان الصلوة مع السورة، فهذا موجب لنقض الأعمال السابقة، ولا يقول به احد. فيلزم من هذا القول، خلاف الإجماع من القوم.

الجواب عن هذه الملازمة:

واما الجواب عنه، هو ان التقليد اما ان يكون هو العمل فى وقايح شخصيّة، واما ان يكون هو العمل على طبق العنوان الكلى للحكم، او يكون هو الإلتزام بالعمل.

فعلى الأول، فهو يقلد الثانى فى هذه الواقعة الشخصيّة السابقة، ولا يسرى الحكم الجديد من المجتهد الثانى، الى السابق من فتوى المجتهد الأول.

نعم اذا كان التقليد هو الإلتزام، فيمكن الإلتزام بكلى وجوب السورة فى صلوة الإحتياط.

فاذا كان فتوى الثانى عدم وجوبها بهذا العنوان الكلى فإطلاقها، و ان كان شاملاً للصلوة السابقة ايضاً، لكن انا نختار التبعض، ونقول بأنه لا يشمل الحكم الثانى للواقعة السابقة، بل يكون الإلتزام بها من الآن. وما ذكر من عدم الدليل على التبعض

لا يتم، لأن الأدلة العامة للتقليد واطلاقها تشمل المقام، و لا يكون لنا مانع من شمولها للفرض هنا، فإن الجاهل فعلاً يرجع الى العالم فعلاً حسب الأدلة، لترتب الاثر من حين التقليد من الثاني، فعلى فرض كون التقليد هو الإلتزام بالعمل ايضاً لا اشكال فيه.

و اما على القول بفرض كون التقليد هو العمل على طبق العنوان الكلى، مثل التقليد فى الحكم الكلى بعدم وجوب السورة فى المسئلة، فاطلاق الفتوى الثانى، و ان كان لازمه وجوب القضاء فيما سبق، لكن المانع منه هو الإجماع الموجود من عدم وجوب القضاء.

فيكون الإجماع هو الدليل على عدم وجوب القضاء، لا دليل عدم جواز العدول. فلولا الإجماع، لا يمكن القول بجوازه و وجوب القضاء فى السابق، و لا بحث فيه. و على هذا فلا يتم الإستدلال؟

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

جریان قاعدة الإشتغال:

و منها: قاعدة الإشتغال، من جهة دوران الأمر بين التعيين و التّخيير.

للعلم باشتغال التكليف الإلهى، و تحصيل براءة الذمة بواسطة العمل بالفتوى المأخوذة أولاً، و الشك فى حصول البرائة بالعمل على طبق الفتوى الثانية. و بعبارة أخرى، أنّ حجیة قول الفقيه الأول معلومة لتقليد العامى عنه حسب وظيفته بالأدلة الشرعية النقلية و العقلية.

و حجیة قول الفقيه الثانى مشكوكة فيها، لأنها مبتنية على جواز العدول، و حيث لم تثبت، فهى ساقطة عن الحجیة، اذ الشك فيها ملازم للحكم بعدمها.

و بعبارة أخرى، أنّ الأمر هنا يدور بين التعيين، و هو معلومية حجیة قول الفقيه الأول، لأنه الحجة المعينة على فرض عدم جواز العدول، و بين التّخيير، و هو أنه الحجة المخيرة على فرض جواز العدول الى الثانى فاذا نفرض فى المثال المذكور هنا فى المسئلة الفرعية. أنه اذا رأى الفقيه الأول وجوب القصر فى الصلوة، اذا كانت المسافة

أربعة فراسخ ذاهبا و جائياً. و الفقيه الثاني كان رأيه وجوب التمام في نفس ذلك المسئلة.

فالمقلد لرأى الأول، يعلم بعدم العقاب عليه عند البقاء و وجوب القصر، لكن في العدول عنه إلى الثاني و إتمام الصلوة، يكون احتمال العقاب موجوداً، لاحتمال عدم حصول البرائة من التكليف.

دوران الأمر بين التعيين والتخير:

فالأمر هنا، هو الدوران بين التعيين و التخير. فعلى صورة التعيين للأول و الأخذ برأيه، يحصل البرائة و الخروج عن عهدة التكليف. دون صورة التخير بينه و بين الثاني، لبقاء الشك فيها. فيحكم بالتعيين لتحصيل الفراغ عن التكليف.



مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

الجواب عن هذا الفرض:

و يرد عليه، أن الإطلاقات في الأدلة اللفظية حاکمة على اصالة التعيين. وهكذا الملاک في الأدلة العقلية للتقليد الذي هو حاکم عليها. وكذلك في صورة كون الملاک هو الفطرة. فإنها قاضية بعدم الفرق بينهما في رجوع الجاهل إلى العالم في كل واقعة. وهكذا الأمر إذا كان الدليل هو السيرة العقلانية. فإنها حاکمة بأن من لم يتمكن من الإجتهد في الحكم، يجب عليه الرجوع إلى المجتهد، لأنه الخبرة في الحكم. و المقلد في كل واقعة لا يتمكن من تحصيل الحكم الشرعي يتخير في الرجوع إلى من هو فقيه في الحكم. فمقتضى اطلاقات الأدلة هو التخير في المقام.

الملاک يقتضي التعيين:

نعم: اذا كان السيرة بالرجوع الى من له الحجّة فيمن ليس له الحجّة. فحينئذ كان المقلّد بتقليده الأوّل، صار ذا حجّة، فليس ملاك رجوعه الى الثاني باقياً، فيحكم بالتعيين.

وهكذا الدليل اللفظي في الخبر، بقوله (ع): اذا فتخّر، في باب التعادل للروايتين على فرض التعميم في المقام، فإنّه مطلق من جهة اختياره احدهما، فبعد الاختيار فهو حجّة عليه، فلا مجال للرجوع الى الثاني.

وهكذا الكلام في آية السؤال و سائر الآيات و الرواية الدالة على جواز التقليد، فمع التقليد من الأوّل صار الحجّة عليه تماماً، فلا ملاك للرجوع الى الثاني. فحينئذ فالوجه هو التعيين في المقام.



جواز العدول فيما اذا لم يعمل بفتوى الأوّل:

ثمّ أنّه لو أخذ رأى المجتهد الأوّل ولم يعمل به، فهل يجوز العدول الى غيره، او يجب البقاء على الإلتزام، كما اشرنا اليه في أوّل البحث.

فربّما يتوهم أنّ البحث مبني على بحث نفس التقليد في معناه، من أنّه هو نفس العمل فلا يجب البقاء بل يجوز له العدول الى الثاني، او أنّه هو مجرد الإلتزام فيجب عليه البقاء من جهة تحقّق التقليد فلا يجوز العدول. فيدور الأمر مدار الأدلّة في الباب.

و لا يخفى أنّ بعض الأدلّة للمنع من العدول، مثل لزوم المخالفة العملية، او كون التقليد غير قابل للتكرار، على التفصيل الماضي ذكره، لا يأتي هنا لعدم وجود العمل على طبق رأى الأوّل حتّى يلزم ما ذكر.

القول في التفصيل:

و أمّا القول بالتفصيل في العدول بينما اذا كانت الواقعة واحدة، او كانت متعدّدة، فيجوز في الثاني، دون الأوّل. او بين الصورة التي يلزم العدول المخالفة القطعية فلا

يجوز، او عدمها فيجوز.

العدول في واقعة او وقايح:

فالعدول عن المجتهد الحي الى الحي الذي يساوي مع الأول، إن كان في واقعة واحدة فلا يجوز، وإن كان في وقايح مختلفة متعددة فيجوز. والسر في ذلك هو أن العدول في واقعة واحدة يلزم التبعض في المسئلة الكلية، لاصل التقليد، حين العدول الى الثاني، ولا دليل عليه، او يستلزم نقض الأعمال السابقة اذا قلد الثاني في المسئلة الكلية، على التفصيل الذي ذكرناه سابقاً. بخلاف ما اذا كانت الوقايح متعددة، فإنه يجوز التفكير بينها، فيرجع في واقعة الى مجتهد و يعمل على طبق رأيه، وفي واقعة اخرى يرجع الى مجتهد آخر و يعمل بفتواه اذا كانت الشرائط اللازمة للمجتهد موجودة فيه فيتبع رأيه و يعمل بفتواه. وذلك بمقتضى اطلاقات الأدلة في باب التقليد، وكذا دليل سيرة العقلاء في لزوم رجوع الجاهل الى العالم، فلا اشكال هنا في البين. و اما في صورة لزوم المخالفة القطعية و عدمها فلا يجوز في الأول و يجوز في الثاني.

بيان تفريع المسئلة هنا:

أنه اذا اتى بصلوة الظهر قصراً فيما لو كانت السفر اربعة فراسخ ذاهباً و جائياً، فعمل على رأى المجتهد الأول بالحكم بالقصر، ثم أتى بالعصر تماماً على رأى المجتهد الثاني تقليداً له، لأنه قائل بالتمام في المسئلة. فيعلم المقلد اجمالاً بفساد احدي الصلوتين، او يعلم بطلان العصر تفصيلاً، أما لعدم الترتيب لإحتمال فساد الظهر، و اما لأنه يجب القصر في العصر ايضاً كالظهر.

و هذا جار في كل عمليين مترتبين، اذا قلد في أحدهما مجتهداً، ثم عدل الى الآخر في الثاني. فلا يجوز في هذه الصورة العدول للزوم المخالفة القطعية الموجب لفساد العمل.

بـخلاف ما اذا لم يلزم العدول، المخالفة القطعية فى العمل، فيجوز العدول.
 و هذا فى مثل الوقايح المختلفة المتعددة المستقلة، فيعمل فى واقعة على رأى
 المجتهد الأول، ثم عدل عنه الى المجتهد الثانى فى واقعة أخرى و يعمل على طبق
 نظره، او عدل الى الثالث و يعمل برأيه فى واقعة ثالثة، و لا اشكال. لإطلاقات ادلة
 التقلید و لوجود السيرة العقلانية.



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامی

فروع البحث في العدول عن الحي إلى الحي الآخر

نسيان المقلد فتوى مجتهده:

الفرع الأول: في نسيان المقلد فتوى مجتهده.
و الكلام هنا في أن المقلد اذا نسي فتوى المجتهد الذي قلده و عمل برأيه، ولم يمكن له الاطلاع على فتواه، لعدم الوصول اليه.
فهل يجب عليه الفحص لتحصل العلم بفتواه او الظن به، بأي نحو كان. او يجوز له العدول منه الى الثاني و يعمل على طبق رأى الثاني.
فاذا تفحص ولم يجده و رجع الى الثاني و عمل، ثم وجدته، فهل يجب عليه العود الى فتوى الأول او لا يجب؟ فيه جهات من البحث.

وجوب الفحص:

الجهة الأولى وجوب الفحص: و هو مختار شيخنا الأعظم الأنصاري (قده)، لأن البقاء على التقليد اذا كان واجباً، فمقدمته و هو الفحص عن تحصيله ايضاً واجبة، لأن مقدمة الواجب، واجبة.

نظير الإمارة اذا وجدها، ثم نسي موضعها في الكتب المعتبرة المعتمدة، فمن رأى خبراً في موضوع و نسيه فعلاً، يجب عليه الفحص.
و حجية الفتوى تكون مثل هذا القبيل مثل حجية الامارة.

جواز العدول ان لم يجد الفتوى:

الجهة الثانية: فى أنه اذا لم يجد الفتوى بعد الفحص و لكن حصل له الظن به، فيحتمل هنا وجهان فى الحكم، جواز العدول الى الثانى، و عدمه.

فالمختار من الشيخ الأعظم (قده) هو الأول.

و استدل عليه فى رسالته، بأن مجرد الظن لا دليل على اعتباره، بعد امكانه للأخذ بالحجة الأخرى، و التخيير اذا تعذر احد أطرافه، تعين الطرف الآخر، و هنا يكون كذلك فيجب عليه العدول الى المجتهد الثانى.

و مضافاً الى ذلك، إن دليل وجوب البقاء هو الإجماع و هو دليل لبي، و المتيقن منه صورة حصول القطع بالفتوى السابقة لا الظن بها.



العدول الى الثانى ثم وجدان الفتوى من الأول:

الجهة الثالثة: أن المقلد اذا رجع الى المجتهد الثانى و عمل بفتواه، ثم وجد فتوى المجتهد الأول و تمكن الوصول اليه، فهل يجب عليه العود ام لا؟ و فيه خلاف.

قال الشيخ الأعظم الأنصارى (قده)، وجب العود الى الأول، و قد نسب هذا القول الى بعض معاصريه، و لعل هو صاحب المقاييس.

و الوجه فى ذلك، هو أن الواقع الالهى، لا يتغير عما هو عليه، بالنسيان.

و قد اشكل عليه (قده)، بأن نسيان الحكم، و ان لم يوجب تغييره لإشتراك العالم و الجاهل بالنسبة اليه، إلا أن نسيان الموضوع ليس كذلك.

لأن المقلد بنسيان الحكم قد عجز عن الإمتثال على فتوى الأول، و صار موضوعاً للتكليف الجديد بالأخذ بفتوى المجتهد الثانى.

عدم جواز الرجوع الأول:

فاذا ارتفع النسيان، يكون القول بجواز عوده الى الأول يحتاج الى الدليل، و مع الشك فى جوازه، يكون من باب دوران الأمر بين التعيين و التخيير الذى قدّمنا ذكره، و المتعين هو الأخذ بفتوى الثانى.

عمل العامى بلا تقليد و لا احتياط:

الفرع الثانى، فى حكم عمل العامى اذا كان بلا تقليد و لا احتياط. إن عمل العامى اذا كان بدون تقليد عن الفقيه و تبعية فتواه، و لا يكون ايضاً بمراعاة الإحتياط فى العمل، باطل جداً اذا لم يطابق الواقع، و لم يطابق رأى من يجب تقليده.



اذا كان العمل مطابقاً للواقع: *ترتبه تكميل بر منوع رسولى*

و اما اذا كان العمل مطابقاً للواقع، او كان مطابقاً لرأى الفقيه الذى يجب الرجوع اليه و العمل بفتواه، و قد حصل منه قصد القرية ايضاً فيما اذا كان العمل عبادياً، فهو صحيح منه بلا بحث فيه.

لو كان العمل غير مطابق للواقع:

و انما الكلام هنا فيما لو كان العمل غير مطابق للواقع، او كون المدار رأى المجتهد الذى يجب تبعيته للمقلد فيكون هو المعذر للمكلف فى العمل.

كان المدار رأى المجتهد المفتى:

فحينئذ كان الملاك هو رأى المجتهد حين العمل او حين التقليد. فان كان الملاك رأى المجتهد حين العمل، فيجب مطابقة العمل مع رأيه حين فعله و اشتغاله به. و اما اذا كان الملاك هو رأى المجتهد حين التقليد.

فإنه اذا مات مجتهد الذي قلده، فعمل المقلد بعد موت مجتده على رأيه، فهل يصح، و ان قوله هو الحجة عليه، فللمقلد العامل هل تكون حجة شرعية في عمله، حتى مع عدم المطابقة للواقع فيكون معذوراً عند الخطاء. او لا يكون الأمر كذلك بل يجب إتباع المجتهد الثاني في عمله مطابقاً لرأيه الذي قلده الآن.

فاذا لم يكن عمله مطابقاً لرأى الثاني، و لم يطابق للواقع، بل طابق عمله لرأى المجتهد الأول، فهل يمكن القول بحجة قوله و معذورية المقلد، ام لا؟
فان قلنا بأن الملاك هو رأى المجتهد حين التقليد و قد عمل مطابقاً لرأيه، و ان كان المجتهد قد مات الآن حين العمل للعامة، فيحكم بصحة عمله، لأنه مطابق للحجة و معذره ان لم يطابق للواقع.

و ان قلنا بأن الملاك هو حين العمل، فلا يكون رأى المجتهد الأول حجة له، مع عدوله الى الثاني، فيلزم مطابقة العمل مع رأى الثاني لأنه الحجة له.
و يظهر الثمرة اذا كان رأى الثاني مخالفاً للأول، فيجب العمل على طبق ما افتى اليه الثاني.

و على هذا الفرض.

فلو عمل على فتوى الأول، مع أن اطلاق فتوى الثاني، لازمه عدم صحة العمل على رأى السابق.

لكن الإجماع يدل على عدم الإعادة، و مضافاً الى أن قاعدة لا تعاد قد دلت على عدم الإعادة في خصوص الصلوة. إلا أن الإجماع دليل لبي لا يشمل صورة عدم كون العمل عن الأخذ بالحجة، و قاعدة لا تعاد ايضاً منصرفه عن العمل بدون الاستناد اليها.

رأى المجتهد والمعدرية:

فتحصل، أن الحجة هي رأى المجتهد حين التنبه و العمل، فيجب العمل على طبقه،

او الأخذ باحوط القولين. و هو المعذر في البين اذا لم يطابق العلم للواقع.

شك المقلد في اعماله على التقليد السابق

الفرع الثالث: في شك المقلد في اعماله على تقليده السابق.
اذا شك المقلد في اعماله على تقليده عن المجتهد السابق و قد علم فتواه، ولكن لا يعلم هل كان صحيحاً ام فاسداً؟
فهل يجوز عليه الحكم بصحة الأعمال السابقة، وكذا الأعمال اللاحقة، ام لا يجوز؟
وهكذا اذا شك في اصل صحة تقليده.

الأعمال السابقة والحكم بالصحة:

فنقول، اما الأعمال السابقة، قد يكون التشكيك في تقليده، اما من باب الشك في كونه مجتهداً جامع الشرائط يجوز تقليده، و اما من باب الشك من عدم كونه على المبانى الشرعية في تعيينه للتقليد من جهة عدم كونه عن شهادة البيينة العادلة.
و على اى تقدير، يكون أصالة الصحة او قاعدة الفراغ جارية بالنسبة إلى الأعمال السابقة.

الأعمال اللاحقة واستصحاب الأهلية:

و اما بالنسبة الى الأعمال اللاحقة، فاستصحاب بقاء الأهلية للتقليد جارها، كاستصحاب العدالة لو شك فيها، فيترتب عليه صحة الأعمال اللاحقة ايضاً.

الشك في اصل صحة التقليد:

و هكذا الأمر اذا كان الشك في اصل صحة التقليد السابق.
فعلى فرض كون نفس التقليد هو عمل من الأعمال، فأصالة الصحة فيه جارية ايضاً مثل غيره من الموارد. و اما على فرض كون التقليد هو التزام للعمل فلا تجرى

الصحة، لعدم كونه عملاً.

هذا بالنسبة الى التقليد السابق و صحة الأعمال المترتبة عليه.
و أما بالنسبة الى التقليد اللاحق، فلا بد من الفحص حتى يظهر الحال.

بيان المختار في المسئلة:

و اما المختار عندنا، حيث أن التقليد هو نفس العمل المستند الى الفتوى، فأصالة الصحة جارية في جميع الأعمال المستندة الى تقليده، و يترتب عليه الآثار.
و على هذا يصح بقاء التقليد، فلا يجوز له العدول الى غيره ما دام لم يكن الثاني اعلم من الأول.



جواز الرجوع الى الأعلّم:

الفرع الرابع، في الرجوع الى الأعلّم.
و الكلام هنا، أنه على فرض عدم جواز العدول من المجتهد الأول الى المجتهد الثاني المساوي للأول في العلم و الشرائط، فهل يجوز العدول الى الأعلّم، ام لا؟
المشهور هو الجواز، لإطلاق الأدلة في الرجوع الى الأعلّم، و ان كان مقتضى كون التقليد بنحو صرف الوجود، غير قابل للتكرار على ما مرّ تحقيقه.

جواز الرجوع الى الأعلّم:

و لنا جواز الرجوع الى الأعلّم.
لأن الدليل على وجوب الرجوع الى الأعلّم، إن كان الفطرة، فهي لا محالة تحكم بوجوب الرجوع الى الأعلّم.
و فتوى السابق بعد رجوعه الى الأعلّم لا يصغى اليه من جهة كونه مفضولاً.

فتوى الأعلّم بالبقاء على تقليد المفضل:

نعم إن افترض المجتهد الأعلّم بالبقاء، على تقليده السابق و إن كان مفضولاً، يجوز له البقاء على الأول، لكن في الحقيقة يكون هذا الحكم أيضاً تقليد عن الأعلّم لا المفضول.

الدليل الإجتهد في الحكم:

و أما الدليل الإجتهدى في المسئلة، هو أن مع قطع النظر عن فطرة العامى. أنه، إن كان الدليل على عدم جواز العدول، هو الإجماع. فالمتيقن منه صورة عدم أعلمية الثانى.

و إن كان الدليل على عدم الجواز، من باب دوران الأمر بين التعيين و التخيير، و القول بالتعيين، فهو معارض بمثله في المسئلة. لأن القول بالتعيين يكون من باب الإحتياط من جهة احتمال دخالة الأخذ بالأول، و فى المقام يحتمل تعيين الأعلّم من جهة أعلميته فيتعين من باب الإحتياط. و إن كان الدليل هو أن صرف وجود التقليد لا تكرار فيه. فلا بد من الأخذ بأحوط القولين فيما لم يعمل، و البقاء على الأول فيما عمل به.

فى تقدّم الأعلّم:

لكن التحقيق هو تقديم الأعلّم و جواز العدول اليه و لا شك فيه، و احتمال كون الإحتياط فى البقاء على الأول مردود جداً. لأنه يرجع الى القول بتساوى العالم و الجاهل، و الواجد لشيء مع الفاقد منه. و هو خلاف الغريزة للفطرة البشرية. فالحق عندنا هو جواز العدول بلا شك فيه.

العدول عن الإحتياط الى الفتوى:

الفرع الخامس العدول من الإحتياط الى الفتوى. وهذا، هل هو عدول غير جائز مثل العدول عن الفتوى الى فتوى غيره، او يجوز فيه خلاف ظاهر.

اقسام الإحتياط:

واعلم: ان الإحتياط على ثلاثة اقسام.

الأول: ان يكون العمل به لا من تقليد بل هو برأيه يكون هو مبنى المسئلة في العمل. وقد اتفق القوم بان هذا الإحتياط هو المفتى بنفسه مستقلاً.

الثاني: ان يقلد العامي ممن افتي بالإحتياط و عمل برأيه و فتواه بالإحتياط.

الثالث: ان يعمل العامي بالإحتياط استحباباً مطلوباً.

فالمشهور هو الجواز في القسم الأول ان امكن العمل به، و لا يلزم منه الحرج.

و اما القسم الثاني و هو العمل بالإحتياط على طبق فتوى بالإحتياط، فهو ايضاً لا

اشكال في العمل به، و يكون التقليد بنحو صرف الوجود فلا يتكرّر على ما بيناه.

و اما القسم الثالث، فهو ايضاً لا اشكال فيه، ظاهراً لان هذا طريق مطلوب.

و لا فرق بين الواجب و المستحب في جوازه اذا كان الإحتياط الإستحبابي مطابقاً

لرأى من يتبع رأيه، او من باب الإستناد الى فتوى من يقول باستحبابه.

الإحتياط عقلي و شرعي:

ثم ان الإحتياط إما عقلي او شرعي.

فالإحتياط العقلي كموارد العلم الاجمالي، فيكون حكم الفقيه فيه ارشاداً الى حكم

العقل و فتواه بمنزلة اخباره بوجود حكم العقل.

و اما الإحتياط الشرعي كالحكم في ابواب الدماء و الفروج، يلزم العمل به.

و المشهور عند القائلين بجواز الرجوع الى الإحتياط، لا يفرّقون بين الشرعى و العقلى فى باب الإحتياط. هذا أولاً.

نيابة المجتهد عن المقلّد فى الأخذ بالإحتياط:

ثمّ أنّه لا فرق فى نيابة المجتهد عن المقلّد فيهما بمعنى أنّه نائب عنه فى الإحتياط الشرعى، من حيث أنّ الخطابات الطريقيّة مثل تصديق العادل شاملة للمقلّد، و لكنّه حيث لا يقدر على الإستنباط، يكون المجتهد نائباً عنه فى الأخذ به.

الرجوع الى الغير فى الإحتياط:

و ثالثاً أنّ الرجوع غير جاز.

بمعنى انّ الأعلّم اذا أفتى بالإحتياط حسب ما أدّى اليه نظره، لا يكون الارجاع الى المفضول الذى هو الأعلّم بعده، لعدم تماميّة دليله وفتواه عنده.

و اما الرجوع الى المساوى فهو من مصاديق العدول، فان جاز فهو و الآفلا. فتحصل من ذلك كلّهُ أنّ الإحتياط مثل الفتوى، فى جواز العدول و عدمه.

اشتراط الحياة في المجتهد المفتي

اشتراط الحياة في المفتي عند الإمامية:

و من الأوصاف التي يلزم اشتراطها في المفتي، هو الحياة.
و قد اشتهر ذلك بين اصحابنا الإمامية، فلا يجوز تقليد المجتهد الميّت ابتداءً، عند
التمكن من تقليد الحي.  مركز تحقيقات فقهية وعلوم اسلامی
و اذا لم يمكن ذلك فلا اشكال في جواز تقليد الميّت، و قد صرح به صاحب
الفصول في كلماته على ما سيأتي تفصيله.

عدم اشتراط الحياة عند العامة:

و المعروف بين العامة عدم اشتراط الحياة في المفتي مطلقاً. و هو خيرة اصحابنا من
الأخباريين ايضاً.

القول بالتفصيل:

و قد يفصل في الجواز و عدمه، بين التقليد ابتداءً و استدامة، فتشترط الحياة في
الأول فلا يجوز تقليد الميّت ابتداءً، و لا تشترط في الثاني فيجوز بقاء تقليد الميّت.
و ايضاً قد يفصل بين ما اذا كان الميّت هو أعلم من الحي، فيجوز بل يجب بقاءه
استدامة، و بين ما اذا لم يكن كذلك، فلا يجوز.

ثمرة البحث في الإشتراط:

و ثمرة البحث، تظهر في صورة الإختلاف بينهما في الحكم.
و ذلك أنما في المسائل التي تكون محللاً للابتلاء للعامة المقلد في أعماله و أفعاله،
حتى يكون العمل صحيحاً و مجزياً للتكليف الشرعى. و لا فرق في ذلك بين ما كان
معنى التقليد هو نفس العمل، او كان معناه هو الإلتزام به.
نعم، قد تترتب الثمرة لهذا النزاع، عند موافقة المجتهدين الحى و الميت في الفتوى،
بناءً على تعريف التقليد و هو الإلتزام ايضاً.
و ذلك لأن صحة العمل من العامة على هذا التعريف مبنى على الإلتزام الصحيح، و
هو موقوف على حجية قول المجتهد الميت، و ألا فلا يحكم بصحة العمل.
فيمكن ان يجرى عليه في هذه الصورة حكم من عمل بلا تقليد و اجتهاد، اذا وجب
عليه التقليد من الحى و الإلتزام بفتواه.
و اما بناءً على كون التقليد هو نفس العمل، فلا اشكال من هذه الجهة.
لكون العمل يلزم وقوعه صحيحاً حتى على القول بعدم جواز التقليد من الميت.
لأن الفرض حينئذ هو ان عمله مطابق لرأى الحى.

البحث هنا في مقامين:

ثم إن البحث هنا ايضاً، مثل ما مرّ في باب تقليد الأعلّم يكون في مقامين.
الأول، ملاحظة حال العامى حسب فطرته.
الثانى، ملاحظة الأدلة الاجتهادية التي يتمسك بها الفقيه حتى يحكم بجواز تقليد
الميت و عدمه.

حكم المسئلة حسب الفطرة للمقلد:

أما المقام الأول: فقد قالوا بأنه لا شبهة في أن العامى بحسب فطرته الأصلية و ما في

ذهنه من انسداد باب العلم بالأحكام عليه، ألا بالرجوع الى الخبرة، فيرجع الى المجتهد الحى، لا الميت من الخبرة، كما ان الرجوع فى ساير ارباب الصنائع من الرجوع الى احيائهم. فهو اذا لاحظ فطرته، يرى أن فى الذين ايضاً كذلك، لابد من المراجعة الى الخبرة الحى فى الذين فيرجع الى المجتهد الحى و يأخذ فتواه الذى يحتمل تعيينه عليه بحسب طبيعته و فطرته الأولية، و ان يلتفت اليه تفصيلاً استدلالياً. فيأخذ جانب الاحتياط فى الأخذ من الحى، فى مقام الدوران بين الحى و الميت، و دوران الأمر بين التعيين و التخيير الذى ذكرناه مكرراً دليلاً علمياً فى المقام، فيأخذ التعيين للاحتياط حتى يجزى عن عهدة التكليف و هو منحصر فى المجتهد الحى.

و هذا دليل علمى فى المقام و ان كان المقلد لم يتوجه الى هذا الدليل تفصيلاً، بل هو بحسب مرتكزه الفطرى يرجع الى الحى و يأخذ فتواه مثل ساير الموارد من الصناعات.

مركز تحقيقات كميتر علوم رسدى

حكم المسئلة حسب دليل الإجتهااد للمفتى:

اما المقام الثانى: و هو الدليل الإجتهاادى للفقهاء.

فيرى المجتهد فى ذلك دوران الأمر بين التعيين و التخيير، و لابد له من الفتوى بالتعيين، و هو لزوم التقليد من المجتهد الحى، لوجود الشك فى حجية فتوى الميت.

التحقيق فى المقام:

و التحقيق فى المقام يستدعى اليك التفصيل.

و قد استدلوا القوم على اعتبار وصف الحياة للمفتى، و عدم جواز التقليد من الميت بوجوه.

ادعاء وجود الإجماع فى المسئلة:

استدلّ القوم فى لزوم اشتراط الحياة فى المفتى بدليل وقوع الإجماع فى المسئلة. و قد حكى عن المحقق الثانى فى شرح الالفية انه لا يجوز الأخذ من الميت مع وجود الحى، بلا خلاف بين الإمامية. و حكى مثل ذلك عن الشهيد الثانى فى المسالك ايضاً.

و قال صاحب المعالم (قدّه): انه يظهر اتفاق العلماء على المنع من الرجوع الى فتوى الميت، مع وجود المجتهد الحى، بل الإجماع فيه صريحاً عن بعض الأصحاب. و قد حكى عن الفوائد للبهبهانى، أنهم اجمعوا على ان الفقيه لو مات، لا يكون قوله حجة. و اشتهر بين اصحابنا المتأخرين و المعاصرين، ايضاً تحقق الإجماع فى المسئلة. فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً. بل كاذب ان يكون ذلك امراً قطعياً عندهم، بحيث يكون هو المعتمد للقول بعدم الجواز.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

الجواب عن وجود الإجماع:

و لا يخفى عليك ان ظاهر الاضراب فى كلام صاحب المعالم، وجود الفرق بين اجماع الأصحاب، و بين اتفاقهم فالإجماع يكون دليلاً تعبدياً يجب متابعتة دائماً. بخلاف الاتفاق فانه ليس من هذا الحد، و لا يكون من الأدلة، فلا بأس بمخالفته عند مساعدة الدليل.

و يحتمل انه قد يقع الإلتباس بين الإجماع و الاتفاق عندهم فلا تغفل. لان المسئلة الاجماعية تجب ان تكون محلاً للبحث بين الأصحاب و مورداً للانظار مدى زمن التفقه فى الدين.

فاذا لم تكن المسئلة كذلك بين الأصحاب فلا سبيل الى تحصيل الإجماع فيها. و لعل البحث عن تقليد الميت من هذا القبيل، فكيف يمكن دعوى الإجماع مع ان القوم اضطرب كلماتهم فيها.

عدم تعرّض الأصحاب لهذا الإجماع:

بل لم تعرّض قدماء الأصحاب بهذا الدليل أصلاً. وهذا شيخ الطائفة (قدّه)، أنّه قد تعرّض في كتابه (العدة)، لهذه المسئلة فصلاً طويلاً في بيان أوصاف المفتي، ولم يتعرّض الحياة في المفتي بأنّه من جملة الشرائط. وكذا السيد المرتضى علم الهدى (قدّه) في كتابه (الذريعة) قد عقد فصلاً طويلاً من صفات المفتي، ولم يذكر أنّ صفة الحياة للمفتي معتبرة وأنّها من جملة الشرائط له. وهذان العلمان من القدماء والكتابان المذكوران من جملة الكتب القديمة في هذا الفن، وأنهما لم يذكر شيئاً في ذلك. وهكذا ابن زهرة (قدّه) في كتابه (الغنية) والمحقق في كتابه (المعارج)، والعلامة في كتابه (المبادئ)، فلم يتعرّضوا لصفة الحياة في المفتي أصلاً، وأنّها من صفاته ومن الشرائط للمفتي، مع أنّهم ذكروا فصلاً طويلاً في شرائط المفتي. واحتمال الغفلة من هؤلاء الأعاظم عن ذكر حكم أجماعي في المسئلة في غاية البعد، مع اتفاق أهل السنة على الجواز في تقليد الميت. فمن ذلك يحصل لنا الوثوق بأنّ عدم ذكر ذلك، لم يكن من باب الغفلة منه. واحتمال أنّ عدم تعرّضهم لهذا الحكم من جهة كون عدم الجواز مقطوعاً لديهم. مندفع بمثله، من جهة احتمال كون الجواز مقطوعاً بينهم. مع أنّ سيرتهم في الأبحاث العلمية، هو التعرّض للمسائل الإجماعية، سيّما في مسائل كانت الإمامية، تفرق عن غيرهم في المذهب. ومما يوهن دعوى الإجماع، على عدم الجواز، سيّما في التقليد الابتدائي عن الميت، هو أنّ السيد المرتضى لم يذكره في الانتصار، ولم يجعله في ما انفردت به الإمامية.

عدم ثبوت الاتفاق أيضاً:

ومما ذكرنا يظهر عدم ثبوت الاتفاق أيضاً بين قدماء الأصحاب على الجواز في هذه

المسئلة.

و المظنون هو ان هذا البحث قد حدث بين الإمامية بعد الشيخ الطوسي (قده).
 و ان عدم عثور المتأخرين على فتوى الجواز، ممن سبق عنهم، صار سبباً لزعمهم
 تحقّق الإجماع فى المسئلة.
 و ممّا يستفاد من مجموع ما صدر عن القدماء فى باب الشرائط للفقهاء و صفاته، أنّه لا
 اجماع فى المقام فى لزوم صفة الحياة للمفتى.
 و على فرض التسليم، فالمتيقّن به عدم اعتبار قول الميّت، من حيث امكان تحقّق
 اجماع على خلافه.
 بخلاف المجتهد الحيّ فأنّه اذا كان مخالفاً مع معاصريه فى مسئلة، فلا يمكن القول
 بتحقّق الإجماع فى تلك المسئلة على خلافه.
 و الشاهد فى ذلك قول العلامة فى المبادئ، حيث قال: لا قول للميّت، فإنّ الإجماع
 لا ينعقد مع خلافه حيّاً و ينعقد بعد موته، و ذلك ممّا لا شكّ فيه.

حاصل الكلام:

و الحاصل أنّه لا يبعد انّ الإجماع القائم على عدم اعتبار قول الميّت من هذه الجهة،
 صار سبباً لتوهم اطلاق فى معقد الإجماع.
 فلا اجماع فى مسئلة لزوم شرطية الحياة للمفتى، و عدم جواز التقليد عن الميّت.
 و هذه خلاصة الكلام فى قضية الإجماع فى المقام مع تنقيح ممّا.

تأسيس الأصل فى اشتراط الحياة فى المفتى:

و أمّا مقتضى تأسيس الأصل فى قضية اشتراط الحياة فى المفتى، فيمكن القول بعدم
 جواز تقليد الميّت ابتداءً قال المحقّق الخراسانى (قده) فى الكفاية:

«أن الأصل يقتضى عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً، ولزوم اشتراط الحياة للمفتى»^(١)

معنى الأصل هنا:

يُمكن أن المراد من الأصل هنا، هو حكم العقل بعدم براءة الذمة عند الإشتغال بالتكليف المعلوم ثبوته، بعد عمل العامى بفتوى الميّت.
و هذا أصل عقليّ يجب العمل على طبقه فلا يحصل البرائة عن التكليف.
فالعقل مع الدوران بين الإستناد الى الحيّ و الإستناد الى الميّت، لا يقضى إلا الإستناد الى الحيّ، لليقين معه ببرائة الذمة، دون الإستناد الى قول الميّت، فلا محالة يتعيّن تقليد الحيّ.



وجود التعارض بين الأصلين:

ان قلت: أن الأصل هنا يكون معارضاً بمثله في صورة كون الميّت اعلم من الحيّ، فان رأيه اقرب الى الواقع فيحتمل ان يكون هو المتعيّن. بل وفطرة العامى ايضاً يكون على احتماله.

فكما أن العلميّة متقدّمة على الأورعيّة في فرض الدوران على ما حقّقناه، فكذلك في المقام يكون الحياة مثل الأورعيّة بالنسبة الى اعلمية للميّت.
فالأعلميّة متقدّمة على الحياة، و المجهّد الميّت اذا كان اعلم من الحيّ فهو مقدّم منه للتقليد. فالمتيقّن من الإجماع الدالّ على عدم جواز الرجوع الى الميّت، مختصّ بصورة عدم كونه اعلم من الحيّ، لأن الإجماع دليل لبي لا اطلاق له.

الجواب عن وجود التعارض:

قلت: أن في المقام يكون الكلام في اصل جواز تقليد الميّت عند القول بالتشكيك

في وجود رأي له، فلا يحكم بجواز التقليد منه بدونه.
 فإن جاز تقليده ووجود رأي له، فهو من باب دخل اعلميته، فيجوز و إلا فلا.



مرکز تحقیقات کتب و تراث علوم اسلامی

التقليد عن الميت ابتداءً وإستدامةً

الكلام هنا فى أنه هل يجوز التقليد عن المجتهد الميت ابتداءً، ام لا يجوز؟
ثم انّ البحث يستدعى الى ان هذا الجواز هل يكون فى التقليد عن الميت، استدامة
أم لا؟ فنقول فى الموضوعين، أمّا الأول وهو التقليد عن الميت ابتداءً.



دليل التقليد عن الميت ابتداءً:

فقد يستدلّ القوم لحديث جواز التقليد عن المجتهد الميت، باستصحاب الجواز
السابق. يعنى جواز تقليده فى زمان حياته مطابقاً على الشرائط، ثمّ التقليد بعد
الموت، فمن حيث أنّ الموت من الحالات الطارئة له الموجبة للشكّ فى جواز
تقليده، فيستصحب بقاء الجواز.

الإشكال فى الإستصحاب:

و قد أشكل عليه، بأنّ التقليد يكون قوامه برأى المجتهد، فيلزم اثبات وجود الرأى له
بعد الموت أولاً، ثمّ يستصحب.
و أمّا بقاء الرأى السابق الذى كان فى زمن الحياة له، فهو محلّ الخلاف بعد الموت.

كلام الوحيد البهبهاني:

قال الوحيد البهبهاني (قده): «ما حاصله هو انّ الرأى يزول بواسطة الغفلة و النسيان،
فكيف لا يزول بالموت الذى يصير معه الذهن جامداً لا حسّ فيه، فموضوع التقليد،

و هو الرأى منهدم قطعاً فلا مجال لاستصحاب الجواز». و اجيب عنه، بأن النفس من المجردات كما ثبت فى محلّه، و المجرد لا موت له. و الرأى قائم بها، لا بالبدن الذى عرض له الموت، فالنفس باقية بعد الموت و رايها معها، فلا يزول. فلا وجه لهذا الكلام من هذا القائل العظيم، من ادّعاء القطع بزوال الرأى مع الموت. و على فرض الشك فيه ايضاً، يستصحب جواز التقليد عنه مع الشك فى الرأى الذى هو الموضوع هنا.

الجواب عن الإشكال:

لكن الجواب، هو أنّ المقام فى ثبوت الرأى للمجتهد الميّت، و هو مبنى على أن آراء المجتهد كليات قائمة بالنفس بنحو القضايا كلية فى النفس. و إلا فان كانت من الأوهام و الخيالات و المدركات بالحس، فتزول بواسطة الموت. مضافاً، بأن بقاء النفس، لا يلزمه بقاء الرأى لها، فأنه من الممكن ان يزول الرأى مع بقائها، مثل النسيان و غيره. و مع قطع النظر عن ذلك، فأكثر الأحكام الطارئة يكون موردها الشك كما فى الأمارات، و موضوعها الشك كما فى الاصول. و ليس لنا العلم ببقاء الشك حتى بعد الموت لو لم نقل بأنه يزول بعده. فلم يثبت بما ذكره بقاء الرأى قطعاً. و استصحابه مع الشك فيه، فهو ايضاً لا يجرى لعدم الأثر الشرعى له، ضرورة أن جواز التقليد مع بقاء الرأى امر تكوينى لحكم العقل و العقلاء، و على فرض كونه شرعياً، فليس الترتب شرعياً. فإن الحكم بطهارة الثوب مثلاً بواسطة جريان الإستصحاب فى الطهارة، يكون من جهة ترتب هذا الأثر فى الدليل الشرعى على طهارة الماء. و مع القطع عن جميع ذلك، فبقاء الموضوع عرفاً شرط فى جريان الإستصحاب. و الميّت غير الحى عند العرف، فليس للاستصحاب فى بقاء رأيه وجه هنا.

نتيجة الكلام فى إجراء الإستصحاب:

فتمحصل من ذلك كله، هو عدم جريان الإستصحاب بالنسبة الى جواز التقليد عن الميّت، حتّى يكون حاكماً، على إصالة التّعيين و هو وجوب التقليد عن الحيّ. فلا يجوز التقليد عن الميّت.

اطلاقات الأدلة اللفظية:

و قد يستدل لجواز التقليد عن الميّت، باطلاقات الخطابات الواردة فى رجوع العامى الى المجتهد العالم بالحكم.



الآيات الواردة:

مثل آية السؤال، بقوله تعالى: فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون^(١). بقريب أنّ المأمور به هو سؤال العامى الذى لا يعلم الحكم، عن أهل الذكر الذى هو عالم بالحكم، من غير تقليد بالحياة. فالآية من هذه الجهة مطلقة فلا فرق بين كون العالم حيّاً و ميّتاً، فيجوز التقليد عن الميّت ابتداءً.

و مثل آية الإنذار بقوله تعالى: لينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم، لعلهم يحذرون^(٢).

بتقريب أنّ الظاهر هو كون الإنذار مقدّمة سببيّة للحدز، و حصول الحدز كما يمكن بسماع الإنذار من نفس المتّفقه فى الدين مشافهة، فكذلك يمكن بالسماع منه بواسطة من يحكى انذاره، او بقراءة انذاره ممّا هو المكتوب فى كتابه، او غير ذلك من الطرق الموصلة.

فحينئذ، فكما أنّ تحقّق الإنذار يمكن بالخطاب و المشافهة من نفس الفقيه حيّاً،

فكذلك يمكن بالرسالة و الكتابة منه، اذا كان ميّناً.
فالنبي الأعظم (ص) كما يكون منذراً في زمن حياته، فهو ايضاً منذر بعد مماته
بحكاية انذاره معن هو قد روى الحديث عنه (ص).
فهو منذر دائماً ما بقى الليل و النهار الى انتهاء العالم، لقوله تعالى: ائما انت منذر و
لكل قوم هاد^(١).

فالإطلاق في آيتين كريمتين حاكم بأن العالم بالحكم و الفقيه المستتبع، يكون هو
المرجع الديني في بيان الأحكام الشرعية سواء كان حياً او ميّناً. فيجوز الرجوع الى
الميّت ابتداءً كما يجوز الرجوع الى الحيّ. و حينئذ يجوز تقليد العامي عن المجتهد
الميّت ابتداءً.



ايراد صاحب الكفاية:

و قد اورد صاحب الكفاية على هذا الاستدلال بالآيتين الكريمتين. من جهة انه لا
اطلاق لهما من هذه الجهة على تقدير الدلالة، لكونهما مسوقين لبيان اصل حكم
التشريع...^(٢)

جواب الايراد:

أقول: انّ الإطلاق منصرف الى انّ الرجوع في جميع الصناعات يكون الى الحيّ من
اهل الخبرة عند العقلاء لا الميّت. هذا اولاً.
و ثانياً عدم كون الدليل على وجوب التقليد منحصراً الى الأدلة اللفظية، و للعقل
مجال فيه ايضاً، فانّ دليل العقل او بناء العقلاء، هو الرجوع الى من له الوصول الى
الحكم، و أنّ حكمه حجة، و المتيقّن من ذلك هو الرجوع الى الحيّ، فلا سبيل الى
الميّت لأنّ قوله مشكوك الحجّة فلا يجوز تقليده.

هذا تمام الكلام بالنسبة الى الآيات من حيث انصراف اطلاقها الى الحى.

الاخبار واطلاقاتها:

و قد بقى هنا دلالة الاخبار واطلاقاتها.

فنقول: ان الإطلاقات فى الاخبار الواردة، مثل قوله (ع): أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه الى قوله (ع) فللعوام ان يقلدوه.

وكذلك الاخبار الواردة فى الإرجاعات الخاصة الى فضلاء اصحابهم عليهم السلام، كلها اطلاقات ناظرة الى تعيين المرجع الدينى، وليس فيها قيد الحياة، فيجوز الرجوع الى المجتهد الميّت ايضاً، كما يجوز الرجوع الى الحى. فيكون تقليد الميّت جايزاً.



الجواب عنه:

و أما الجواب عنه: بأن هذه الإطلاقات كلها منصرفة الى الحى لأن العرف حاكم بالرجوع الى الحى فى كل الخبراء فى الصناعات المتعارفة بين الناس، فيكون الفقيه ايضاً كذلك.

و خصوصاً اذا قلنا بأنها واردة فى مقام بيان اصل التشريع فى الرجوع الى المجتهد، فلا اطلاق لها اصلاً.

و يؤيد ذلك قوله (ع): «فأنى قد جعلته عليكم حاكماً»، فإن الظاهر منه هو المجتهد الحى من جهة أن الحكومة و القضاء بين المتخاصمين، لا تأتى إلا بالحى، فإن نصب احد لمنصب، فهو ظاهر بجعله حال حياته.

وكذا قوله (ع): «فأنهم حجّتى عليكم»، فإنه ظاهر بلحاظ حجّية رأيهم فعلاً، و فعليّة رأيهم و الأخذ به يشعر بالحياة و امكان المراجعة، فتعيّن ان يكون المراد هو المجتهد الحى بلحاظ حجّية رأيهم فعلاً حال الحياة.

الدليل العقلي في المقام:

هذا وقد عرفت فيما سبق من أنّ الدليل لا ينحصر بالأدلة اللفظية من الآيات و الروايات الواردة في المقام، بل للعقل سبيل اليه و بناء العقلاء دخیل عليه. فإنّ دليل العقل حاكم بالرجوع الى المجتهد الحيّ في الحوائج الدينية و المسائل الشرعية و الزعامة الاجتماعية، فإنّ المجتهد هو المرجع الوحيد في الحوائج الدينية للمسلمين فيلزم أنّه حيّ بين الناس و ناظر بامورهم من الحوادث الواقعة، فهو مدير و مدبّر للمسلمين، فلا معنى أنّه ميت و يجوز المراجعة و التقليد من الميت.

نتيجة البحث، عدم الجوز:

و هذا تمام الكلام في لزوم الحياة للمفتي المرجع الديني، و عدم جواز الرجوع الى المجتهد الميت ابتداءً. و أمّا البقاء على تقليد الميت استدامة مع الشرائط فهو امر آخر.

التقليد عن الميت استدامة:

أمّا البقاء على تقليد المجتهد الميت استدامةً فهو محلّ نظر و كلام. فمنهم من قال بالجواز، و منهم من قال بعدم الجواز.

دليل الجواز:

أمّا دليل القائلون بالجواز، إستصحاب الأحكام على موضوعاتها، مثل وجوب السورة مثلاً، فإنّ هذا الوجوب كان في حال حياة المجتهد مسلماً، فاذا شكّ في زواله فيستصحب بقاء الوجوب. و موت المجتهد من الحالات الطارئة التي توجب الشك.

الجواب عنه:

و الجواب عنه: أنّ المبنى فى مودى الأمارات اما ان يكون العذرية عند الخطاء بالنسبة الى الواقع، و التخيير مع الاصابة، فلا يكون الحكم ثابتاً فى الواقع حتى يجرى استصحابه. و اما على فرض جعل المماثل بمعنى وجود فرد من الحكم المماثل للحكم الواقعى، فهو و ان كان ثابتاً بهذا المعنى، ولكن لا مجال لاستصحابه الا على فرض كونه جهة تقييدية، بمعنى كون الحكم المماثل للواقع الذى يكون مع الراى حجة، و حيث لا راي فعلاً عن الميت فلا مجال لاستصحابه. هذا مضافاً الى فساد المعنى، فان جعل المماثل لا معنى له عندنا.

الأمارات حجة فقط:

و اما على فرض كون المبنى فى حجة الامارات هو كونها حجة فقط، من دون اثبات حكم من الأحكام، فلا مجال لاستصحابه فى هذه الصورة ايضاً، الا على مذهب المحقق الخراسانى، و تكلفه بان مفاد الاستصحاب هو جعل الملازمة بين الحدوث و البقاء، بمعنى انه على فرض وجود الحكم فى الواقع يكون باقياً، و لا نحتاج الى احراز اثباته.

ولكن لا يتم ما ذهب اليه (قده).

لان الاستصحاب ليس الا جرى العمل على طبق حالة السابقة، و ليس مفاد دليله جعل الملازمة.

اطلاقات الأدلة:

و اما الإطلاقات فى الأدلة الدالة على جواز التقليد من الميت.

فإنها باطلاقاً تشمل حالة الموت و قد خرج منها التقليد الابتدائى بالإجماع وبقى الباقي تحت اطلاق الدليل. فيجوز البقاء على تقليد الميت استدامة.

و الجواب عن هذا الإستدلال، هو على فرض تسليمها و عدم كونها مختصة بالرجوع الى رواية الحديث، و شمولها للرأى و النظر الحاصل بالإجتهد، لا يتم فى المقام.

من حيث أنّ المفروض فى البحث هو صورة مخالفة الفتوى الحى مع الميت، واما صورة الموافقة مع تساوى المجتهدين فلا اثر لهذا البحث.

التعارض بين الرايين:

و على هذا، فيحصل التعارض بين الرايين، و الأصل الأولى يقتضى التساقط، كما حرّر فى محله فى باب التعادل و الترجيح. فتساقط الرايان لمجتهدين من الحى و الميت، و لا تعين للبقاء على رأى الميت. و اما على فرض شمول الأخبار العلاجية للفتويين، فلازمه القول بالتخير، لا ترجيح جانب الميت على الحى.



انصراف الإطلاقات الى الحى:

مضافاً بانصراف الإطلاقات الى الحى كما قلناه، فإنّ الجاهل يرجع الى العالم لرفع جهله، و آية السؤال تدلّ على الرجوع لتحصيل العلم، و الميت غير قابل للسؤال عنه و الرجوع اليه.

بناء العقلاء عدم الفرق:

و اما بناء العقلاء على عدم الفرق بين الحى و الميت اذا كان خبرة، و لا يرون الفرق بين البقاء على رأى الميت او العدول الى الحى المساوى له فى العلم و الإستنباط. ففيه، أنّ عدم الفرق بينهما مع الاختلاف فى النظر مشكل جداً، فإنّ اختلاف الطبييين فى رأى، احدهما ميت و الآخر حى، يوجب الرجوع الى الحى عقلاً، و على فرض عدم الرجوع يوجب سقوط كليهما عن الحجية بالتعارض، لا الرجوع الى الميت.

مقتضى اخبار العلاجية:

و الاخبار العلاجية توجب التخيير لا الترجيح. هذا، مضافاً الى ان الخبرية شرط فى الرجوع، و الميّت لا خبرية بل نحتمل زوال الصفة عنه.

السيرة المتسرّعة و حكم البقاء:

و اما السيرة المتسرّعة على البقاء على رأى من يتبع رأيه سابقاً، من زمن المعصومين الى هنا. ففيه ان حدوث الرأى لا يكفى للبقاء عليه اجماعاً، ولذا يجب العدول عمّن زال رأيه لمرض و غيره، فلا دليل للبقاء.

و على فرض التسليم، فهو مخصوص لنقل الرواية الصادرة عن المعصوم، و لا يسرى ذلك الى رأى المجتهد، و الفرق بينهما واضح، لأن النقل لا موضوعية له بخلاف الفتوى فتحصل من ذلك كله أنّه لا وجه للقول بالبقاء مع التساوى بينهما. هذا بالنسبة الى ادلة الجواز، و من يظهر حال الدليل على عدم الجواز من القوة لما مرّ من اصابة التّعيين و الرجوع الى الحى مع الشكّ فى حجّية رأى الميّت.

حاصل الكلام:

فحصل الكلام، هو ترجيح عدم تمامية الدليل على البقاء على تقليد الميّت مع التساوى بينهما.

فلا يجوز البقاء، لدوران الأمر بين التّعيين و التخيير، و ما هو المتعين الرجوع الى الحى لحصول العلم ببرائة الذمّة من التكليف.

و هذا تمام الكلام فى اصل البحث فى باب تقليد الميّت ابتداءً و استدامة.

و قد بقى هنا امور و تنبيهات لا يخلوا من الفائدة بذكرها مزيد تحقيق فيما نحن بصددّه.

تنبيهات البحث في التقليد من الميت

استصحاب البقاء:

التنبيه الأول في البقاء على تقليد المجتهد الميت و استصحاب حكم التقليد منه سابقاً.

فاذا كان الاستصحاب في جواز التقليد من المجتهد الميت جارياً، فهل مقتضاه مجرد جواز البقاء على التقليد من الميت، أو مقتضاه هو الواجب، فيجب على المقلد، البقاء في التقليد و لا يجوز العدول الى غيره.

ففيه قولان:

وجوب البقاء استدامة، لاستصحاب حكم التقليد اذا كان حياً، فيستصحب بعد موته.

وجواز البقاء، لأن العامي مخير بينه وبين الحي لإطلاق الأدلة من رجوع العامي الى المفتي العالم بالحكم. و قد اسلفنا الكلام في هذا الباب مفصلاً.

كلام شيخ الأنصاري:

قال الشيخ الأعظم الأنصاري (قده) في رسالته: بان عدم جواز العدول من الميت الى الحي لا دليل عليه، و اما الإجماع على عدم الجواز، فهو يكون في خصوص الرجوع من الحي الى الحي.

فالرجوع الى الحي يتغير حكمه، لا من باب التخيير في الحكم ابتداء بين القصر و

الإتمام، بل من باب تبدل الموضوع كما أنَّ الحاضر اذا صار مسافراً يكون حكمه القصر، و هو اذا صار حاضراً يكون حكمه الإتمام، و ليس هذا معنى التخيير فى الحكم فى بدو الأمر مع عدم الدليل عليه، انتهى.

نظرنا فيما افاده الشيخ الأنصارى:

اقول: و الذى يسهل الأمر، هو عدم اقتضاء التعيين فى دليل جواز تقليد الميت، بل يثبت به جواز تقليده لا وجوب البقاء عليه و التخيير بين الرجوع اليه او الى الحي، غير التخيير فى القصر و الإتمام من جهة الحكم، فيكون نظير التخيير فى الأخذ باحد الخبرين المتعارضين المتساويين، فبأيتهما اخذ يكون المتبع مفاده، فلا يحتاج الى ما اتعب نفسه (قدس سره) من أنَّ المقام يكون مثل تبدل الموضوع.

الإجماع فى عدم جواز العدول:

و اما الإجماع على عدم جواز العدول، فهو لا يتم، على ما ذكرنا سابقاً. فإنه على فرض تسليمه، فهو فى العدول عن الحي الى الحي كما ذكره (قدّه)، و قد اختلف القوم هنا فى الجواز و عدمه.

و اما ذاك المقام فى العدول من الميت الى الحي، فهو بعد الدوران بينه و بين الرجوع الى الحي، فمعارض باحتمال دخول الحياة فى المفتى. فيتعارض الإحتمالان فى التعيين، فينتج الى الإحتياط فى العمل.

نتيجة الكلام فى تحقيق المسئلة:

فتحصّل من ذلك أنَّ عدم الجواز مختصّ بالعدول عن الحي الى الحي، لان عن الميت الى الحي، فيستصحب البقاء على تقليده.

وجود الإحتمالات الثلاثة فى البقاء:

التنبيه الثانى، وجود الإحتمالات الثلاثة فى البقاء على التقليد من الميت.

الأوّل، ان يكون المجتهد الحيّ و المجتهد الميّت متساويين في التفقّه و الحضور في المسائل.

الثاني، ان يكون الميّت هو الأعلّم من الحيّ.

الثالث، فرض العكس بالنسبة الى الثاني، فيكون الحيّ أعلّم من الميّت.

إذا كان الميّت أعلّم:

و حينئذ فان كان الميّت هو الأعلّم، فيدور الأمر بين تعيينه لأنّه الأعلّم من غيره، و تعيين الحيّ لأنّه القدر المتيقّن في التّعيين في دوران الأمر بين الحيّ و الميّت، فيتعارضان.

و اذا تعارض الإحتمالان فالمدار على الأعلميّة من حيث الفطرة و حكم العقل عند المقلّد، من الأقريّة الى الواقع، و هو العلم، لانفس الحياة.

مركز تحقيقات كميّة علوم إسلاميّة

فيما لو كان الحيّ أعلّم:

و أمّا اذا كان المجتهد الحيّ هو الأعلّم، فهو مقدّم، يجب الرجوع اليه لأنّه حيّ متعيّن في الدّوران و الأعلّم ايضاً فيجب تقليده.

لكن اذا كان سند الرجوع الى الحيّ هو احتمال التّعيين من حيث الدّوران بينهما، و سند جواز تقليد الميّت هو الإستصحاب و الأدلّة الاجتهادية، فلا تصل التّوبة هنا الى المبني الأعلميّة بهذا السند.

لأنّ اصالة التّعيين بالنسبة الى الحيّ، اصل عقليّ احتياطيّ، و اصل الإستصحاب و الأدلّة الاجتهادية دليل شرعيّ، فكلّما دار الأمر بين اصل عقليّ و اصل شرعيّ، فما هو المقدّم، هو الأصل الشرعيّ.

وكذا الدليل الاجتهاديّ مقدّم بالنسبة الى الأصل العقليّ، لأنّ الدليل الاجتهاديّ بيان من الشرع و لا حكم للعقل هنا عنده.

نعم لو كان الدليل على وجوب البقاء على تقليد الميّت هو احتمال التّعيين، فيكون

هذا معارضاً باحتمال التعيين من ناحية الحيّ فيتعارضان تعيين الحيّ و تعيين الميت، و المقدم تعيين الحيّ، لأنّه اعلم و الإحتياط معه من حيث الأقربيّة الى الواقع، فلا بدّ من الرجوع الى الحيّ الأعلم، ألا إنّ الإحتياط يقتضى الجمع بين الفتويين ان امكن.

كلام الشيخ الأنصارى:

و قال الشيخ الأعظم الأنصارى (قدّه) فى الرسالة:

بأنّ البحث عن جواز البقاء على تقليد الميت و عدمه اذا كان الحيّ اعلم خروج عن الفرض.

لأنّ مسألة البقاء و عدمه، لا بدّ من اخذ حكمهما من فتوى الحيّ، و هو أما ان يفتى بوجوب البقاء على تقليد الميت المفضول، و اما ان يفتى بحرمة. فعلى الأوّل يجب البقاء و يكون هذا من ناحية تقليد الأعلم، لأنّ تقليده فى هذه المسئلة يكفى للعمل برأى المفضول فى سائر المسائل تقليداً برأى هذا الأعلم لحكمه بالبقاء، فيكفى ذلك.

و اما على الثانى و هو حرمة البقاء، فيجب العدول عنه الى الحيّ.

ففى اى فرض من هذين الفرضين يكون المدار هو تقليد الأعلم.

لأنّ البقاء على الميت المفضول بحكم هذا المجتهد الأعلم، و فى الحقيقة هو التقليد من هذا المجتهد الاعلم.

و على فرض وجوب العدول الى الأعلم الحيّ يكون هو تقليداً عن هذا الأعلم الحيّ.

ففى الصورتين يكون التقليد هو تقليد العامى عن الأعلم المجتهد المفتى فى الحكم، انتهى كلامه.

و هذا الكلام منه (قدّس سرّه) متعيّن فى نفسه و لا بحث فيه.

صورة الإختلاف في حكم البقاء على رأى المجتهد:

بمعنى أنّه اذا قلّد العامي عن مجتهد، فمات المجتهد، فقلّد العامي بعده الى من يقول بوجوب العدول عن الميّت فيرجع الى الثاني، ثمّ مات الثاني ايضاً، فقلّد العامي الى المجتهد الثالث الذي يفتي بوجوب البقاء على الميّت، فما هو وظيفة العامي في هذا الحال. هل يكون فتوى المجتهد الثالث بوجوب البقاء، يشمل البقاء بالنسبة الى المجتهد الثاني وفتوى في خصوص المسئلة يعنى وجوب العدول فقط، او في جميع المسائل الذي صدر فتواه عن الثاني، فيثبت ما هو رأى الثاني فيما افتاه، على العامي المقلّد.

كلام الشّيخ الأنصاري:

قال الشّيخ الأعظم (قده) في رسالته: عدم شمول فتوى الثالث بالنسبة الى الثاني في خصوص وجوب بالعدول الى الحيّ. لأنّه يلزم منه المناقضة في مسئلة البقاء، لأنّ البقاء على هذه الفتوى، لازمه وجوب الرجوع الى الحيّ، وهو ينافي مع فتوى الثالث بوجوب البقاء على الميّت.

و اما بالنسبة الى ساير المسائل ايضاً يلزم التعارض، من حيث أنّ فتوى الأوّل اذا كانت وجوب صلوة الجمعة مثلاً، و فتوى الثاني الذي عدل اليه، حرمتها، فتكون المعارضة بينهما مع ان التقليد بالنسبة الى كلّ واحد منهما، وقع صحيحاً. و على فرض فتوى الثالث بوجوب البقاء على الميّت، فهل يكون البقاء على فتوى الأوّل او على فتوى الثاني.

و السرّ في ذلك هو عدم شمول واقعة واحدة لتقليدين. لأنّ التقليد يكون في الرأى الكلى من الحكم، و هو قد تحقّق بنحو صرف الوجود، فلا يمكن وجودين من الكلّ في موضوع واحد.

في تفسير قوله (قده) على المبني:

أقول: كان نظره (قدّه)، الى أنّ حلّ المناقضة في خصوص مسألة العدول لا يكفي لرفع الإشكال، ولا مناقضة في البين.

لأنّه في خصوص مسألة البقاء، لا يجيىء المناقضة أصلاً لعدم إطلاق لفتوى الثانى بوجوب العدول حتّى بالنسبة الى بعد موته، حتّى يناقض فتوى الثالث، اذا الميّت لا يكون له رأى بوجوب تقليده بعد موته.

فكما أنّ أصل التقليد ليس بتقليديّ، للزوم الدور والتسلسل، فكذلك قول الميّت بوجوب العدول غير متّبع بعد موته، فلا مناقضة أصلاً.

وأما الإشكال في سائر المسائل، فهو أيضاً مندفع من جهة أنّ الرأى و ان كان كلياً، و لكن لا اشكال في أنّ ما وقع على طبق رأى الأول يكون حصّة من التقليد، فهو صحيح في محلّه، و ما وقع على رأى الثانى أيضاً صحيح في محلّه. فالمدار يكون رأى المجتهد الحى فعلاً، وهو هنا المجتهد الثالث في صدور الحكم للعامة المقلّد. و مثل هذا الفرع يجيىء في صورة كون فتوى الثانى جواز البقاء على تقليد الميّت و فتوى الثالث على وجوب البقاء، لا مناقضة في البين لآحادهما في أصل البقاء.

تبدّل رأى المجتهد

الأمر الثالث فى تبدّل رأى المجتهد.

و تقدّم البحث مفصّلاً فى محله ولكن نظره الكلام هنا اجمالاً هو انّ المجتهد اذا تبدّل نظره عن الرأى الأوّل الى الرأى الثانى الجديد، فلا بدّ للعامى المقلّد، من تطبيق عمله على رأيه الجديد، ونقض الآثار التى ترتّب على الرأى الأوّل ان كان موضوعه باقياً.

مركز تحقيقات فقهية وعلوم إسلامية

كالعقد الذى وقع بالفارسيّة و يكون المعقود عليه باقياً فبعد رأى الثانى الجديد بوجوب العربية، فهل يجوز للمقلّد العدول عن هذا المجتهد الذى له رأيان الى مجتهد آخر يمضى ذلك العقد السابق، و رأيه مثل رأى الأوّل، اولا يجوز؟ فقولان:

عدم الجواز:

من عدم جواز الرجوع، لأن نقض الأوّل بالنسبة الى فتوى الجديد موجب للنقض المقامى، لوجود التلازم بينهما من حيث انّ فتوى الأوّل رأى كلى يشمل باطلاقه الوقائع كلّها.

مثلاً اذا أفتى الأوّل بحرمة عصير عنبى و نجاسته بعد الغليان و قال الآخر بحرمة فقط، يكون اطلاق فتوى الأوّل القائل بالنجاسة شاملاً لمورد الأثر من فتوى الثانى القائل بالطهارة، وبطلان العمل الذى أتى به اذا كان شرطه الطهارة، ألا انّ يدلّ دليل على عدم وجوب الإعادة كما فى الصلوة.

فإن الحكم الكلى فى مسئلة يستمر باطلاقه و يمضى فى جميع الموارد، فلا يجوز رجوعه الى الغير لأنه موجب للنقض، فلا يجوز الرجوع فى جزئيات ذلك الكلى. وهذا دليل القول بعدم الجواز للعدول.

القول بالجواز:

و اما القول بالجواز فهو مترتب على القول بعدم التلازم بينهما. حيث ان استعداد المحل شرط فى شمول اطلاق رأى و ان كان كلياً، و من المعلوم ان متعلق رأى فى الأول قد مضى وقته، فلا تأثير لفتوى الثانى فيه و يكون اثر كلامه فى حيطة متعلقه و نفوذ رأيه، و هو من حين الرجوع اليه، فلا يشمل قبله. لكن التحقيق انه لا فرق بين مسئلتين فى المقامين.

و ذلك لأن تبدل رأى المجتهد يكون من جهة كشف الخلاف بالنسبة الى الواقع او كشف الخلاف بالنسبة الى ما هو حجة عنده. مثل ما إذا وجد الخاص بعد العام او القيد بعد الإطلاق، فلا بد له من الحكم بنقض ما ترتب على فتوى الأول.

و اما فى المقام بالنسبة الى العدول الى المجتهد الثانى فهو ايضاً كذلك، فإن المجتهد الثانى الذى رجع اليه المقلد، يكون رأيه بطلان رأى من سبق من المجتهد الأول، من باب عدم مطابقة فتواه للواقع او من باب كشف ظهور الخلاف بالنسبة الى ظهور السابق من المجتهد الأول.

مثل ما اذا كان المجتهد الثانى وجد عنده الدليل الخاص او المقيّد بالنسبة الى العام او المطلق، مع زعم المجتهد الأول بعدم وجوده و قد حكم بالدليل العام او المطلق. فيجوز له الرجوع الى المجتهد الثانى و يعمل طبق الفتوى مساعداً لفتوى الأول ممن قلده سابقاً.

و ليس المقام من باب انتهاء أمد حكم المجتهد الأول و حين الرجوع الى الثانى يكون أول لحظة الأمد للحكم المجتهد الثانى.

فليس للأمد دخل في المسئلة بل يكون الحكمين مستقلين فلا تداخل في البين حتى يحكم ببطلان الأول و لوازمه.
 فإن رأى المجتهد ليس له موضوعية محضة، بل وله طريقية الى الواقع، فاذا رجع الى الثاني يلزم مطابقة العمل لحكمه، لأن مرجع القول هو الرأي الفعلي للمجتهد المتبع للمقلد حين العمل.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

حكم التقليد في حال الصغر

الأمر الرابع حكم التقليد في حال الصغر، ثم مات المجتهد. وهو أنه إذا كان المقلد في حال صغره قد قلّد من مجتهد، وقلنا بصحة هذا التقليد، لصحة عبادات الصبي المميّز، فمات ذلك المجتهد قبل بلوغ الصبي. ثم قلّد مجتهداً آخر اجبياً وهو يحكم بوجوب البقاء على رأى الميت. ففي هذه الصورة، فهل يجب عليه البقاء على رأى من قلّده في حال صغره أولاً ومات، أو يكون هو مختاراً في العدول الى الحي.

مركز تحقيقات فقهية علوم اسلامی

في المسئلة وجهان من النظر.

أما وجه الحكم بوجوب البقاء، لعموم دليل البقاء الشامل في المورد، لكون تقليده قد وقع صحيحاً في السابق.

وأما وجه عدمه، وجواز الرجوع، فهو أنّ التقليد وإن كان قد وقع صحيحاً، إلا أنّ حرمة العدول عنه الى المجتهد الحي، لم تثبت في حقّ الصبي في تقليده، فيكون استصحاب التخيير جاز في حقّه بلا معارض.

عدم امكان التّقليد من الحيّ

الأمر الخامس صورة عدم امكان التّقليد عن المجتهد الحيّ. فلو لم يكن تقليد الحيّ إمّا لعدم وجوده او لعدم الوصول اليه. فهل هنا تعيّن عليه العمل بالإحتياط إن امكن، او يجب عليه الأخذ بالظنّون المعتبرة شرعاً كالشهرة، او يجب عليه التّقليد من الميّت. وجوه و اعتبارات في المقام. و الكلام هنا في طوليّة هذه الموارد بعد فقد الحيّ، فيجب تقديم الإحتياط، ان امكن ثمّ العمل بالمشهور ان إطلع، ثمّ التّقليد من الميّت و الأخذ بقوله.

مركزية كميّة علوم إسلاميّة

حكم العامي هنا:

و الكلام في هذا البحث تارة يلاحظ بالنسبة الى العامي، و الدليل عنده بمقتضى حكم الفطرة، و تارة يلاحظ بالنسبة الى المجتهد الذي يريد بيان حكم هذه المسئلة بحسب مقتضى الأدلة.

كلام الشّيخ الأنصاري:

قال الشّيخ الأعظم الأنصاري (قده):

إنّ هذا البحث بالنسبة الى العامي غير مجد و غير مفيد من حيث أنّه لا يميّز مراتب هذه الوجوه المذكور و تقديم بعضها على بعض، فيبقى متحيّراً، و كيف كان ان لم يمكن تقليد الحيّ يجب العمل بالإحتياط ثمّ المشهورات فيصلّ النوبة الى تقليد الميّت، انتهى.

التفصيل فى المسئلة من حيث الدليل:

ربما يقال بان عدم جواز تقليد الميت ان كان دليله الإجماع، فلا اثر له لانه دليل لى، و المتيقن منه غير هذه الصورة على التفصيل الذى حققناه، فلا يجوز تقليد الميت.

وجود الإطلاقات:

و اما ان كان دليله الإطلاقات اللفظية، فيجوز له الرجوع الى الميت، لسقوط قيد الحياة فى الدليل، سواء امكن الإحتياط او لا يمكن. هذا اذا كان الدليل الإطلاقات اللفظى فى باب التقليد.

دليل العقل:

و اما اذا كان الدليل، حكم العقل، و هو، ان من لا حجة له يجب عليه الرجوع الى من عنده الحجة، و المفروض حجة فتوى المجتهد الحى لا الميت، فيجوز الرجوع اليه فقط. و اما غيره فيكون الشك فى حجة فتواه، فلا يجوز الأخذ بقول الميت، فحينئذ يجب عليه الإحتياط ان امكن على التفصيل. و مع عدم امكانه و كونه عسرياً فلا بد من الأخذ بالمشهورات فى الكتب الفقهية مثل كتاب اللمعة للشهيدى (قده) الشامل للاحكام الشريعة من الكتاب و السنة، و قد جیده فى الضبط على ما هو المشهور بين الفقهاء العظام، فلا يصل النوبة الى الرجوع الى التقليد من الميت.

نتيجة البحث:

و الحاصل ان العامى الذى ليس فى سعة ما ذكرنا من العلم بالموضع من الأحكام، ان لم يصل يده الى المجتهد الحى و لم يكن له من يبين ما يخرج منه عن التحير، فالإحتياط متعين له ان امكن و الا فالرجوع الى المشهورات، و مع عدم امكانه يصل النوبة الى الأخذ من المجتهد الميت وظيفته الشرعية.

لو تعذر وجدان المجتهد الجامع للشرائط

الأمر السادس: فيما لو تعذر وجدان المجتهد الجامع للشرائط، فهل يجوز له الرجوع الى الفاقد لبعض الشرائط، أم لا؟
ثمّ على فرض عدم جواز الرجوع الى الفاقد للشرائط فهل يجب عليه الإحتياط فى العمل أو الأخذ بالمشهورات، أو يجب عليه الرجوع الى المجتهد الميّت؟
والمقصود من هذا البحث، هو الحكم الوضعى، بمعنى عدم حجّية فتوى المجتهد الفاقد لبعض الشرائط.

إذا كان الدليل الإجماع أو اطلاقات الأدلة:

و على التفصيل الذى ذكرناه سابقاً فى الأمر الخامس، ربّما يفرق بين الأدلة الدالة على اعتبار الشرائط هنا ايضاً.
فان كان الدليل مثل الإجماع على اعتبار الحياة و العدالة و غير ذلك، فالمتيقن منه صورة عدم الإضطرار و التعذر، لأنّ الدليل فى هذه الصورة لبّى يجب الأخذ بالمتيقن. واما اذا كان الدليل هو الإطلاقات اللفظيّة فيكون فى سعة، فيدور الأمر بين الفاقد لبعض الشرائط.

نظرنا فى المقام:

لكن التحقيق عندنا، هو أنَّ الفاقد للشرائط كالمعدوم، فالمرجع هو الإحتياط ثمَّ المشهورات ثمَّ الأخذ بقول الميِّت على التفصيل الذى ذكرنا فى الفصل السابق فراجع.

من لا يكون له اهليّة الفتوى:

الأمر السابع: و هو من كان لا يرى نفسه اهليّة للإفتاء و التصدىّ للاحكام الشرعيّة، هل يجوز له الحكم و القضاء و التصدىّ فى الأمور و الإفتاء بين المسلمين، ام لا. و التحقيق عدم الجواز، و هو المتسالم فيه عند الفقهاء العظام. و المقصود هنا، من نقص من جهة شرائط المرجعيّة و الإفتاء بين الناس، لا من جهة اصل الإجتهد فى الدين. قال صاحب المسالك، أنَّ عدم الجواز اجماعى عندهم.

الحكم التكليفي و الحكم الوضعي:

و لا يخفى عليك أنَّ البحث فى الحكم التكليفي لنفس المجتهد و أنّه هل يجوز له التصدىّ و إصرار الفتوى، ام لا؟ فلا يكون البحث هنا عن الحكم الوضعي و أنّه لا حجيّة لفتوى مثل هذا الشخص، فأنّه امر مسلّم و قد مرّ الكلام فيه.

دليل عدم حجيّة قوله:

و أمّا الدليل على عدمه، هو أنَّ الإفتاء منصب مختصّ بالمعصوم عليه السلام، و بعده من يكون منصوباً عنهم و المجتهد الجامع للشرائط، و أمّا الفاقد فليس له التصدىّ فى هذا المنصب اذ هذا تصرف فى الأموال و النفوس بلا مجوّز شرعى من ناحية الشارع. و الظاهر من الأدلة هو الحرمة التكليفيّة.

كما ورد عن علي أمير المؤمنين عليه السلام في قوله لشريح: «يا شريح قد جلست مجلساً، لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي»^(١).
فإن من ليس له أهلية الفتوى لا يجوز له الإفتاء في الشريعة، فإن فعل يكون شقياً و عمله حرام و اغراء بالجهل و الاضلال فيعاقب عليه.

تصرفات المجتهد بعد موته:

الأمر الثامن في تصرفات المجتهد بعد موته.
وهو أن المجتهد هل يجوز له تصرفات بعد موته و هل يمضي حكمه ذلك مطلقاً، أو لا يجوز له و لا يمضي حكمه مطلقاً. وقد يفصل بين الوكالة و النيابة عنه فيبطل بموته، و بين جعل القيم و القضاء، فلا يبطل.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

كلام شيخنا الأنصاري:

قال شيخنا الأعظم الأنصاري في رسالته في الإجتهد و التقليد، بالتفصيل بين حكمه و قضائه مما يرجع الى الله تعالى فيمضي بعد موته، و بين ما يرجع الى فعل نفسه، كتوكيله و استنابته و توليته، فلا يمضي بعده»^(٢).

التحقيق في المقام:

أقول: أن البحث هنا قد يكون كبروياً، و قد يكون صغروبياً.
أما الكبروى، أن الأمور اما اذنية مرتبة بالمجتهد نفسه كالوكالة و النيابة عنه، فلا شبهة من زوال الإذن في الوكالة و النيابة بموته.
و اما اذا لم يكن كذلك، يعنى صدر منه، لا من ناحية شخصه و نفسه، بل صدر منه

باعتبار المنصب و ولايته من الله تعالى، مثل ما جعل المتولّى للأوقاف، أو جعل الإجارة على الوقف أو غير ذلك من الأمور التي مرتبة بالولاية و المنصب، فهو باق بعد موته.

لأنه قد فعله لا من قبل نفسه، بل فعله باعتبار اختياره في المنصب و الولاية من ناحية الإمام المعصوم عليه السلام.

و أما البحث الصغرى هنا، فهو البحث عن الموارد التي يبطل بعد موت المجتهد، فهذا البحث يكون من صغريات المقام، فهو يبتنى على النظريات و الدقائق للمفتى.

قال الشيخ الأعظم في الرسالة:

«أن نصب القيم من الأمور الراجعة إلى المجتهد و يحكم بعدم امضائه بعد الموت.»

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

حقيقة النظر منّا:

لكن حقيقة النظر منّا هو أنه ليس كذلك، بل هذا الفعل من المجتهد أيضاً يكون من قبل الله تعالى فجعل القيم مثلاً منه، من قبل الله عز وجل لا من قبل نفسه و مشيئة ارادته الشخصية، فلا وجه لعدم امضائه بعد موته.

فأنه كان المجتهد واسطة في هذه الأفعال و كذا إعطاء منصب القضاء لغيره، وهكذا سائر الأمور التي فعلها المجتهد زمن حياته باعتبار اختياره من ناحية جعل المنصب له.

فكلها باقية و ممضاة بعد موته لأنها مقتضى تصديده في الشريعة بين الناس، فلا وجه لإبطالها، لأن فعله هذا من قبل الإمام المعصوم (ع) في ولايته لحفظ النظام الإلهي و مناصبه.

نتيجة البحث:

فتمحصل الكلام ان الأمور الإذنية من المجتهد لا تمضي بعد موته، واما غيرها من الأمور التي صدرت منه باعتبار المنصب فكلها ممضاة و باقية بعد موته، لأنه واسطة في فعله، لا من شخصه.



مركز تحقيقات کلمه پوز علوم اسلامی

حكم الأجير و الوكيل و الوصى

قال السيّد الطباطبائي في العروة:

«أنّ الوكيل في العمل عن الغير كإجراء العقد أو الإيقاع أو اعطاء خمس أو زكوة أو كفارة أو غير ذلك، يجب عليه ان يعمل بمقتضى تقليد الموكل، لا تقليد نفسه اذا كانا مختلفين. وكذا الوصى في مثل ما لو كان وصياً في استيجار الصلوة عنه، يجب ان يكون على وفق فتوى مجتهد الميّت».

البحث اعمّ من التعبدى و التوصلى:

و لا يخفى أنّ البحث هنا اعمّ من التعبدى و التوصلى.
و التحقيق أنّ نظره (قدّه) في باب الوكالة متين جداً، فإنّ الوكيل يكون في مقام الموكل، فلا بدّ ان يعمل على طبق وظيفة الموكل، ليقع العمل عنه.

كلام بعض الأساطين:

و عن بعض الأساطين من المعاصرين^(١):

انّ اطلاق الوكالة يقتضى ان يكون العمل صحيحاً و لو بنظر الوكيل لإثمه وكيل لإتيان العمل الصحيح و خصوصياته، مع اطلاق الوكالة، و بنظره. و هذا في الوكيل

المفوض.

أما الوكيل في إتيان العمل على نحو خاص، فلا بد من ملاحظة الخصوصيات المعينة عند الموكل، و لو كان ما عينه باطلاً عند الوكيل من جهة بعض الآثار المترتبة، كالعربية في اجراء صيغة العقد مثلاً، و ان كان الأثر الحاصل من العقد باطلاً عند الوكيل مثل ايجاد العلقة الزوجية او حصول الملكية، انتهى.

لكن يشكل الأمر هنا:

ولكن يشكل الأمر من ان المقصود من الوكالة هو ان يكون عمل الوكيل، هو عمل الموكل، بالتنزيل البدني، او العملي عن جانب الوكيل. ولا يتم هذا في الفعل الذي يكون باطلاً عند الموكل و لو كان صحيحاً بنظر الوكيل، إلا على فرض كون الحكم الظاهري عند الوكيل حكماً واقعياً للموكل، و هذا بعيد جداً، لعدم وجود الدليل.

صورة التبرع في العمل:

وهكذا الأمر بالنسبة الى النائب في عمله عن المنسوب عنه، او المتبرع عما تبرع.

الإشكال في صورة التبرع:

و ما قد يتوهم بان المتبرع يريد اهداء شيء الى آخر، و يكون هذا العمل منه بدون الأجرة و الإلتزام. فهو يهدي هذا العمل الذي اقامه صحيحاً بنظره الى من يهدي اليه، فلا حاجة له الى احراز الصحة بنظره.

جواب الإشكال:

فمن دفع بان اهداء ايضاً يكون في صورة قابلية العمل عند المهدى اليه، لرفع نقض منه او علو درجة له، لا مجرد نفس العمل باي نحو كان.

و هكذا الكلام فى الأجير ايضاً.

فأنه يوجد نفسه لإتيان العمل على ما هو وظيفة الميِّت، فلا بد من إتيان العمل بنحو كان يُبرء ذمّة الميِّت. فالممدار على مراعاة تكليف الميِّت و إتيان العمل على طبق وظيفته، لا على تكليف نفس الأجير.

اشكال آخر:

و ما قد يقال بان الأمر الإجارى، توصلى و الأمر العبادى تعبدي متوجّه الى الميِّت، و قد سقط ذلك التعبدي بموته.

فلا مصطلح لعبادية العمل من الأجير، ألا و ان يأتى الأجير بداعى القرية على طبق نظره، ثم يهدى ثوابه الى الميِّت.

فيكون عمله مثل التبرّع فى عدم لزوم مراعاة تكليف الميِّت كما فى الإهداء الابتدائى.

مركز تحقيقات كميتر علوم رسولى

جواب الإشكال:

فمندفع بأن القياس بالاهداء الابتدائى على فرض تسليم الإشكال فى العبادات الاستيجارى، لا معنى له.

لأن الإهداء يلاحظ بالنسبة الى الميِّت، و تحصيل فراغ ذمته، بهذا العمل بواسطة الإجارة، فلا بد من ملاحظة ما فى ذمته، و تحصيل الفراغ عما هو عليه، لا إتيان العمل بائٍ نحو كان قد صدر من الأجير.

ما يستفاد من اطلاق الدليل:

و القول بأن اطلاق، دليل صحّة الايجاد للعبادات و ترك الاستفصال من جهة كيفة إتيان العمل ينتج عدم لزوم مراعاة ما هو على الميِّت.

وهذا ليس بصحيح:

غير صحيح، لأن الإطلاق يتمسك به على فرض كونه بصدد البيان، ومن المعلوم أن أدلة صحة العبادات الاستيعارية لا تكون في مقام بيان كيفية العمل عن الأجير.

لزوم ملاحظة تكليف الميت:

و حينئذ فلا بد من ملاحظة تكليف الميت في إتيان العمل، و على فرض الشك يكون من باب الشك في الفراغ، فلا بد من الجمع بين التكليفين، تكليف نفس الأجير، و تكليف الميت من باب الإحتياط في تحصيل الفراغ من الذمة.

كلام المحقق النائيني:

ثم إن الحق هو أن الأمر في باب العبادات الاستيعارية، لا يصل إلى القول بالاهداء، بل عبادية العمل و صحته، أما بالذكاك الأمر الإجاري في الأمر العبادي كما قال استادنا المحقق النائيني (قده).

بناء على ما نقول به من البدن التنزيلي:

و أما بما نقول بالتنزيل البدني أو العملي، باعتبار أن الصلوة مثلاً عبادة في ذاتها، لأن الركوع و السجود عبادة ذاتاً، و الأجير ينسب هذا العمل إلى الميت، أو التنزيل العملي من عمله مكان عمله.

فإن النفس التنزيلي يكفي في تحصيل العبادية للعمل، و كون أمر الميت أمره في العمل، و أن طاعته، طاعته بهذا الاعتبار المذكور.

هكذا الكلام في حكم الوصي:

و ممّا ذكرنا في باب الأجير، يظهر حال الوصي أيضاً لأنه لا شائبة له في نفسه ليلاحظ حال نفسه و ما هو الصحيح عنده.

بل لا يبد من إءراء وظيففة الميئ و ما هو عليه، من استيجار من يأتى العمل عن الميئ، بحيث يوجب فراغ ذمته، فيجب عليه ملاحظة وظيففة الميئ فى التكليف و العمل.

مقتضى القاعدة الفقهية:

فتحصل من ذلك كله، أن مقتضى القاعدة الفقهية من الاشتغال هو ملاحظة وظيففة الموكل فى الوكالة، و كذا وظيففة المنسوب عنه فى النيابة، و وظيففة الميئ فى الإءارة، على ما هو التحقيق الذى ذكرناه فى المقام.



مركز تحقيقات كميتر علوم اسدى

في احكام الإحتياط

و الكلام هنا فيما يتعلّق بالإحتياط و ما هو المراد منه و بعض الكلام فيه.

الإحتياط لغةً:

فهو من حوط، حاط، حيطه، حياطة: اى حفظه و صانه و تعهده، و احتياط الرجل: اى أخذ فى أمور بالجزم الذى من لوازمه الحفاضة على نفسه، بمعنى الاهتمام. و اللاحوط: اى الأشدّ احتياطاً، و الاقرب الى الثقة و احاط به احتاط به: اى احدث به من جوانبه، يقال احاط بالأمر علماً، اى احدث به علمه من جميع اطرافه.

الإحتياط اصطلاحاً:

فالإحتياط فى المعنى الاصطلاحى، هو بمعنى الإتيان بجميع المحتملات و احراز الواقع به، بشرط ان لا يكون مبغوضاً لذى الشارع كما لو اوجب الإحتياط اختلال النظام، او العسر و الحرج المنفيين شرعاً، او الوسوسة المذمومة فى الدين التى تعدّ من الأمراض النفسية، اعاذنا الله تعالى منها.

العمل بالإحتياط و سقوط التكليف:

و يكفى الإحتياط فى سقوط التكليف الواقعى مطلقاً و قيل عند عدم التمكن من تحصيل العلم التفصيلى بالاجتهاد او التقليد فيكونان مقدّمين على الإحتياط حينئذ.

و من الواضح أنه بعد وجود العلم اجمالاً بأن العبد مكلف بتكاليف شرعية، بحكم العقل بتنجز الأحكام الواقعية على كل مكلف، فيلزم الخروج عن عهدها أما بالإجتهد أو بالتقليد أو بالإحتياط.

فيبقى المكلف بحاجة الى الابدال الثلاثة حتى بعد انحلال العلم الاجمالي بالظفر بجملة من التكاليف بالإجتهد أو التقليد، لأنه في الشبهات الحكمية بل و في الشبهات الموضوعية لا يجرى، الأصل النافي للتكليف باجراء اصالة البرائة الا بعد الفحص، فمجرد احتمال التكليف الالزامي، يكفي في تنجزه، و لا يصح مخالفته الا اذا كان هناك مؤمن للعقاب عقلاً، و ذلك لا يحصل الا بالإجتهد في العلم أو بالتقليد، أو العمل بالإحتياط حتى يخرج عن عهدة التكليف.



الإحتياط حسن على كل حال:

و الإحتياط حسن في نفسه عقلاً و شرعاً، ما لم يستلزم العسر و الحرج و الوقوع في الوسوسة، و النصوص الشرعية تدل على رجحانه و مطلوبيته، فيلزم التطابق بين المحجّنين الباطنية و الظاهرية، العقل السليم الفطري و الشرع المقدّس الأنور، و هذا ممّا لا تنكر، و حينئذ فالإحتياط حسن على كل حال حتى مع التمكن من الإجتهد أو التقليد.

مناقشات حول الإحتياط:

و لقد أورد بعض الاعلام مناقشات عديدة حول جواز الإحتياط. فمنهم: من انكر ذلك مطلقاً، و منهم من قال بالمنع مع التمكن من العلم التفصيلي بالإجتهد أو التقليد، و منهم من جوّز ذلك مطلقاً في المعاملات بالمعنى الأعم و الأنخص، و في العبادات مطلقاً الواجب النفسى أو الضمنى، فيما اوجب التكرار لم يوجب، و منهم من قال بالتفصيل في هذه الموارد، و لكل واحد منها توجيهات علمية.

المناقشات في تحقق الموضوع لا في جواز الإحتياط:

والظاهر أنّ هذه المناقشات إنّما هي في تحقق موضوع الإحتياط، لا في أصل جوازه. والأقوى جواز الإحتياط الذي بمعنى إتيان العمل بجميع أطراف المحتملات مطلقاً في المعاملات و في العبادات ما لم يستلزم التكرار المخلّ على التفصيل.

لزوم قصد الوجه و عدم احراز الواقع بالإحتياط:

و قد أشكل أنّه مع لزوم اعتبار قصد الوجه أو التمييز أو غير ذلك لا يكاد يحرز الواقع بالإحتياط، بل لابدّ من العلم التفصيلي في ذلك. وجوابه واضح بعد المناقشة في الصغرى بعدم اعتبار شيء من ذلك، و أنّه لو احرز الأمور به بأيّ نحو كان و لو باتيان جميع المحتملات كما في صورة العمل بالإحتياط، فإنّه يأمن من العقاب للقطع بالإمتثال و حصول العلم بمطابقة المأتى به للواقع.

العمل بالإحتياط و عدم المجال للاجتهاد و التقليد:

و أشكل أيضاً أنّه مع التمكن من الإحتياط و قطعية الإمتثال به لا مجال للاجتهاد أو التقليد في الوصول الى الواقع لعدم الإمتثال اليقيني بهما، فإنّ غايتهما هو الظنّ بالإمتثال، و الإمتثال القطعيّ مقدّم على الظنّ كما هو الواضح. وجوابه أنّه بعد قيام الدليل على اعتبار الامارات الظنيّة كخبر الثقة و أنّها بمنزلة الواقع، وكاشفة له و طريق اليه، فلا يرى العقل أيّ فرق بين الامتثالين في أداء الوظيفة و اسقاط التكليف مطلقاً، فلا فرق في العمل به، فإنّه يتحقق الإمتثال بحكم العقل.

الإحتياط تقليديّ أم لا:

ربّما يقال بأنّ المسئلة خلافية، و لابدّ من الرجوع الى المجتهد المفتي في المسئلة.

الإحتياط له حيثيتان:

و التحقيق عندنا، هو أن الإحتياط له حيثيتان. حيثية نفسية من جهة كونه معروضاً للوجوب الشرعى الحقيقى او الطريقى، او معروضاً للحرمة. بملاحظة العنوان المبعوض عنه، و حيثية حكم الشرعى فى مورد، من جهة تعيين احد الاطراف و عدمه عنده.

فالإحتياط باعتبار حيثيته الثانية، تقليدى مثل وجوب الإحتياط فى باب الفروج و الدماء، فإن العقل و ان كان يحكم بالبراءة عقلاً فيما هو المشتبه كذلك.

مثل امرئة لا يدري الشخص أنها اخته فلا يجوز تزويجها، او غيرها فيجوز، فإنه فى هذه الصورة لا بد له من ترك تزويجها رعاية للإحتياط.

وكذا مثل الشبهة فى أن حكم قتل تارك الصوم بالإفطار عمداً بعد الدفعة الثانية او الثالثة باعتبار أنه مفسد: فإن الإحتياط يقتضى ترك ذلك، لأن الحدود تدرء بالشبهات.

وقد حكم الشرع فى العمل بالإحتياط فى هذه الموارد، وهذا حكم تقليدى لا يكون للمقلد سبيل إلا اليه، وكان الفقيه يعلم أن للشارع حكم كذا فى الواقعة الكذائية باحد الأطراف فى المسئلة، او حكم بالإحتياط فى ذلك المسئلة.

هذا بالنسبة الى حيثية الثانية فى الإحتياط.

وأما الحكم فى الإحتياط بالنسبة الى حيثية الأولى، فلا بد له من الرجوع الى الفقيه المجتهد حتى يبين حكم الوجوب او الحرمة بالنسبة الى المسئلة و يبين حكم الإحتياط فيها.

فتحصل أن الإحتياط تقليدى بائى نحو كان، لعدم وصول العامى الى تعيين مورد، فيلزم عليه مطابقته لقول المفتى فى مورد الإحتياط.

دوران الأمر بين الإحتياط والإجتهااد:

و هل يجوز للمكلف فى الوصول الى الواقع بالعمل بالإحتياط، او يجب عليه الإجتهد او التقليد حتى يتمكن من الإمتثال تفصيلاً؟
قال استاذنا المحقق النائنى (قدّه)، انه يجب الإمتثال تفصيلاً اذا امكن ثم الإمتثال الإجمالى بالإحتياط.
و قال سيدنا الاستاد الاصفهانى (قدّه)، ان الإحتياط احسن من الإمتثال التفصيلى بالإجتهد او التقليد، فى مقام العبودية.

فى بيان مورد الإحتياط:

و حقيقة الكلام، ان الأصل فى الأحكام هو الواقع و يجب الإمتثال به و الوصول اليه. فما يكون مقرباً اليه و الوصول الى ساحته فهو المطلوب.
لكن الطريق اليه يكون متفاوتاً، فتارة بالإجتهد و مقتضى الأدلة التفصيلية، لمن كان اهلاً له، او بالتقليد الذى يكون تلوا الإجتهد فى المشى الى الواقع، و تارة بالإحتياط الذى ربما يستلزم تكرار العمل، او لزوم الدقة و يأتى بجميع اطراف العمل حتى يحصل له القطع باتيان التكليف و الوصول الى الواقع الذى يكون مأموراً به حقيقة. فالطريق الى الواقع الذى بايدنا هو هذه الثلاثة اما الإجتهد او التقليد او الإحتياط، و لكل من هذه الثلاثة وجه من التفصيل و الاجمال.

وجوب الإمتثال التفصيلى:

و كيف كان، فقد استدلوا للوجوب التفصيلى بالإجماع المدعى على بطلان الصلوة لمن لا يعلم احكامها، خصوصاً فيما اذا استلزم الإحتياط، بالتكرار فى العمل.

كلام الشيخ الأنصارى:

و عن الشيخ الأعظم الأنصارى (قدّه)، عدم الخلاف فى عدم صحة الصلوة، بل المعلوم من طريق الشرع عدم مشروعيتها.

و قد يستدل لذلك بأن الإحتياط قد يكون مخللاً بقصد الوجه في العبادات من حيث التكرار في العمل، لأنه يلزم فيها القصد الجزمي، اذ يحتمل دخل هذا القصد في مقام الفراغ من التكليف، و عمل الإحتياط المكرر لا يمكن فيه الجزم، فلا يمكن قصد الوجه الجزمي في العمل.

و قد يلزم شبه اللعب من كثرة التكرار بأنحاء مختلفة بالنسبة الى عمل واحد، و هذا مذموم عند العقلاء في طريق الامتثال.

فحصل من ذلك كله، أنه يجب الإمتثال التفصيلي بالإجتهاد او التقليد.

عدم تمامية الإستدلال و جواز الإتيان بالإحتياط:

و الجواب عنه أن الإجماع لا محصل له إلا أن يكون في مورد الحرج بالإحتياط.

و أما قصد الوجه الجزمي، فلا دليل له في دخله في المأمور به، لا عقلاً ولا شرعاً، بل يحصل الفراغ من التكليف باتيان بداعي الأمر، و الإحتياط لا ينافي ذلك.

و أما الإتيان الأعمال المتصورة بداعي إتيان المأمور به، و الفراغ من الذمة، لا اشكال فيه، و لم يخرج عن طور الإمتثال العرفي، بل هو احسن.

فتتيجة الكلام أنه لا اشكال في جواز الإمتثال الاجمالي بالإحتياط في العمل. مع امكان الإتيان التفصيلي ايضاً.

تقسيم الإحتياط بالإستحبابي و الوجوبي:

الكلام هنا أن الإحتياط ينقسم الى الإستحبابي و الوجوبي، و هو أن الإحتياط المذكور في الرسالة للمجتهد، أما احتياط إستحبابي، و هو ما اذا كان مسبوقاً او ملحوقاً بالفتوى من المجتهد.

و إما وجوبي، و هو ما لم يكن معه فتوى، بل هو نفسه فتوى المجتهد في العمل، و يسمى ذلك بالإحتياط المطلق، و يتخير المقلد بين العمل به و الرجوع الى مجتهد آخر.

الإحتياط الإستحبابي:

فالقسم الأول من الإحتياط، لا يجب العمل به و لا يجوز الرجوع الى الغير، بل يتخير المكلف المقلد بين العمل بمقتضى فتوى مجتهدة، و بين العمل بالإحتياط الإستحبابي.

و ملاك عدم وجوب العمل بالقسم الإستحبابي من الإحتياط، وجود الفتوى للمجتهد في المورد، فاحتمال مخالفة الواقع مندفع بقيام الحجة عليه. و منه ظهر وجه عدم جواز الرجوع الى الغير ايضاً في مورد ذلك الإحتياط. نعم بناءً على التخيير الاستمراري في التقليد بين المجتهدين، يجوز له الرجوع الى الغير كما يجوز له في كل مسألة.



الإحتياط الوجوبي:

و اما الإحتياط الوجوبي الذي كان ناشئاً من عدم الفتوى للمرجع في المسئلة من جهة عدم المراجعة الى الأدلة او عدم الوصول الى الحكم الشرعي من ناحية المجتهد، فيكون المقلد في سعة و مخيراً بين العمل به او الرجوع الى الغير، و لا شيء عليه.

و هذا تمام الكلام في الإحتياط تلخيصاً و التفصيل الى محله، هذا تمام الكلام في الإجتهد و التقليد و سبيله المباحث الأخرى

و الحمد لله على توفيقه.

١	سلسلة التقارير
١	الإجتهااد و التقلید
١	لمؤلفه
١	المحقق الفقيه
١	الشیخ ضیاء الدین النجفی
٢	بحوث استدلالیه حول
٢	الإجتهااد و التقلید
٢	استفدنا ذلك من سلسلة دراسات
٢	استادنا الفقيه الأصولی المرجع الدینی
٢	آیه الله العظمی الشیخ هاشم الآملی
٢	مع تحقیق و تدقیق
٢	لمؤلفه و تلمیذه
٢	آیه الله ضیاء الدین النجفی
٢	قم المشرقة
٣	الإسم: الإجتهااد و التقلید بحوث استدلالیه
٣	المؤلف: آیه الله الشیخ ضیاء الدین النجفی
٣	الناشر: مکتب نوید اسلام قم هاتف ٧٧٤٣٤٦٢ م
٣	تاریخ الطبع: محرم الحرام ١٤٣٠ هـ
٣	الکمیة: ١٠٠٠ نسخه
٣	المطبعة: نوید اسلام قم
٣	ردمک: ٩٧٨-٩٦٤-١٧٦-٠٥٠-٤
٣	محل التوزیع: طهران الحوزة المباركة العلمية فی شرق طهران
٣	(النبی الاکرم (ص)) شارع پیروزی، نبرد، نبی اکرم (ص) قم - مکتب
٣	نوید اسلام سوق القدس

٣	السعر: ٧ هزار تومان
٥	بسم الله الرحمن الرحيم
٥	الحمد لله رب العالمين
٥	و صلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين
٥	و لعنة الله على اعدائهم اجمعين
٥	الى يوم الدين
٧	الاجتهاد و التقليد
٩	التصدير حول الاجتهاد و التقليد
١٠	(المؤلف)
١١	الجزء الأول
١١	فى
١١	مباحث الاجتهاد
١٣	<u>مكانة الاجتهاد شرفاً و قيمة</u>
١٤	مكانة الاجتهاد
١٤	المصحف هو الدستور الالهى
١٤	جاء النبى (ص) بالشرع الحنيف
١٤	الشرع مجموع التكليف
١٥	النبى (ص) عنده جميع التكليف و احكامها
١٥	اودع النبى (ص) تكاليف الشريعة عند اهل البيت (ع)
١٥	النصوص محكمة فى التمسك باهل البيت (ع)
١٦	الأصل للشريعة هو الكتاب و السنة
١٦	يجب العلم بالدلالات و المعانى فى الكتاب و السنة
١٧	لزوم الاجتهاد فى العلم بالأحكام
١٧	اتساع نطاق الإسلام و الحوادث الجديدة

- يجب التحقيق في تحصيل الوظيفة: ١٧
- لزوم الدقة للفقهاء في معرفة الأحكام: ١٨
- يلزم مراجعة الفقيه الى الأدلة: ١٨
- باب الإجتهداد مفتوح من زمن النبي و الاثمة (ع): ١٩
- الإجتهداد له شرف عظيم: ١٩
- اهمية الإجتهداد في سلسلة التاريخ الإسلامى: ١٩
- الإجتهداد عند الشيعة و اهل السنة: ٢١
- الإجتهداد عند الشيعة: ٢١
- قال الفقيه الهمداني في مصباح الفقيه: ٢٢
- الإجتهداد عند اهل السنة: ٢٢
- معنى الإجتهداد: ٢٤
- اختلف التعابير في معنى الإجتهداد: ٢٤
- فنقول مستعيناً بالله تعالى: ٢٤
- الإجتهداد بالمعنى اللغوى: ٢٥
- الإجتهداد بالمعنى الاصطلاحي: ٢٦
- قول ابن حاجب: ٢٦
- كلام المحقق الخراساني: ٢٦
- كلام شيخنا البهائي: ٢٧
- ما قاله المحقق الكمباني: ٢٨
- التحقيق في المقام: ٢٨
- التعريف الصحيح للإجتهداد: ٢٩
- شبهة الأخباريين: ٣٠
- علم الإجتهداد: ٣٣
- الإجتهداد علم مستقل: ٣٣

٣٤	الإجتهد علم مستقل اسلامى:
٣٥	الإجتهد واجب كفاى تخيرى
٣٥	الإجتهد واجب كفاى:
٣٦	الإجتهد واجب تخيرى:
٣٧	من له قوة الإستنباط
٣٧	وجوب الإجتهد لمن له قوة الإستنباط:
٣٨	مقتضى العلم الاجمالى:
٣٨	الفاقد للملكة فى الإستنباط:
٣٨	الإجتهد واجب عقلى:
٣٩	القول بالجواز عند البعض:
٤٠	مبادئ الإجتهد
٤٠	الإجتهد فى عصر الحضور:
٤١	الإجتهد فى عصر الغيبة:
٤١	و اما المبادئ للإجتهد:
٤١	اللغة العربىة:
٤١	العلوم العربىة:
٤١	علم التفسير:
٤٢	صناعة المنطق:
٤٢	علم الرجال:
٤٢	اصول الفقه:
٤٣	العمدة فيما يتوقف عليه الاجتهد:
٤٣	احدهما: علم اصول الفقه:
٤٣	ثانيهما: علم الرجال:
٤٤	ما سلك اليه المحقق الهمدانى:

٢٤	المسلك الصحيح عندنا:
٢٥	الإشكال و جوابه:
٢٦	اهمّية علم اصول الفقه في الإجتهد:
٢٨	ادّلة الأحكام
٢٨	ما يحتاج اليه الفقيه من الأدّلة:
٢٨	الكتاب العزيز:
٢٩	آيات الأحكام:
٢٩	تفسير آيات الأحكام:
٢٩	الكتب المدوّنة في آيات الأحكام:
٥٠	السنة الشريفة:
٥٠	القول و الفعل و التقرير:
٥١	اقسام الأحاديث:
٥١	الحديث المتواتر:
٥١	الأحاديث الأحاد:
٥١	اقسام الحديث:
٥٢	الحديث الصحيح:
٥٢	الحديث الحسن:
٥٢	الحديث الموثق:
٥٢	الحديث الضعيف:
٥٢	الحديث المرسل:
٥٢	مراسيل الثقات:
٥٣	اصحاب الإجماع:
٥٥	مراسيل المتأخّرين:
٥٥	كيفية معرفة صفات الحديث:

٥٦	الطرق السهلة فى معرفة الحديث:
٥٧	الجوامع الاربعة الأوليّة:
٥٧	الجوامع الثانوية:
٥٨	الكتب الأدلة الرئيسية:
٥٨	الكتب الرجالية المعروفة:
٥٩	دليلية الإجماع:
٦٠	الشهرة الروائية و الفتوائية:
٦٠	دليل العقل:
٦١	حاصل الكلام:
٦١	كيفية الحكم فى الحوادث:
٦٣	الإجتهااد بالرأى
٦٣	ذهب القوم الى الإجتهااد بالرأى:
٦٣	الأخذ بالرأى:
٦٤	الجواب عن الإستدلال:
٦٥	الإشكال فى سند الحديث:
٦٥	الإشكال فى متن الحديث:
٦٦	لنا سؤال:
٦٦	القرآن و حرمة الأخذ بالرأى:
٦٧	السنة و حرمة الأخذ بالرأى:
٦٧	نبذة من الأحاديث فى حرمة الأخذ بالرأى:
٦٨	الإمام الصادق (ع): و احتجاجه على أبى حنيفة:
٧١	القياس:
٧١	و الجواب عنه:
٧٣	الإستحسان:

۷۳	المصالح المرسلۃ:
۷۴	حجۃ المعتبرین فی المصالح المرسلۃ:
۷۴	المصالح العامۃ الحکومیۃ:
۷۵	عمل الصحابة:
۷۵	وظیفۃ المجتہد الفقیہ:
۷۶	احکام الشرایع السابقۃ:
۷۶	الشریعۃ الجدیدۃ ناسخۃ لما قبلہا:
۷۷	فتویٰ الصحابی:
۷۷	حدیث الثقلین النبوی:
۷۸	علی (ع) اعلم الناس بعد رسول اللہ:
۷۹	مکانۃ علی فی المصحف الکریم:
۸۰	اقسام الإجتہاد. مرکز تحقیق و ترویج علوم اسلامی
۸۰	الإجتہاد له تقسیمان:
۸۰	الأول مجرد وجود الملكۃ:
۸۰	الثانی لزوم فعلیۃ الاستنباط:
۸۱	تعریف المجتہد المطلق و المتجزی:
۸۲	المجتہد المطلق و امکان تحققہ:
۸۲	الإجتہاد المطلق و امکانہ:
۸۲	القائلون بعدم تحققہ:
۸۲	کلام صاحب الفصول:
۸۳	الجواب عن صاحب الفصول:
۸۳	کلام المحقق الخراسانی:
۸۳	و قد اورد علی کلام صاحب الفصول:
۸۴	التحقیق عندنا امکانہ:

- ٨٤ شأن الفقيه بيان الحكم الكلى:
- ٨٥ المجتهد المطلق عند علماء اهل السنة:
- ٨٦ المجتهد و عدم جواز تقليده عن غيره
- ٨٦ هل يجوز للمجتهد التقليد عن غيره:
- ٨٦ فقيه خنزب:
- ٨٦ نظر المشهور عند الأصحاب:
- ٨٧ وجوب الإستنباط على من له الملكة:
- ٨٨ اذا لم يكن جازماً فى المسئلة:
- ٨٨ صورة الحكم فى الإنسدادى:
- ٨٩ المجتهد و الفتوى بالإحتياط:
- ٩٠ التقليد لمن له ملكة الإجتهد
- ٩٠ حكم التقليد لمن كان له ملكة:
- ٩٠ القائلون بالجواز:
- ٩١ بيان الإمام الهادى (ع):
- ٩١ بيان امام الرضا (ع):
- ٩١ اطلاقات الأدلة:
- ٩٢ دليل القول على عدم الجواز:
- ٩٢ التحقيق عدم الجواز:
- ٩٤ المجتهد و جواز التقليد منه
- ٩٤ جواز التقليد عن المجتهد:
- ٩٥ المجتهد الانفتاحى و الإنسدادى:
- ٩٥ كلام المحقق الخراسانى هنا:
- ٩٦ التحقيق عندنا جواز التقليد عن الإنسدادى:
- ٩٧ المجتهد الإنسدادى اذا كان اعلم:

- ٩٨ المجتهد الإنسدادي والأدلة:
- ٩٩ كلام المحقق الكمباني:
- ١٠٠ المجتهد كان دليله الأصل:
- ١٠١ المجتهد المطلق و احكامه
- ١٠١ المجتهد المطلق و نفوذ احكامه:
- ١٠١ الروايات الواردة:
- ١٠١ رواية ابي خديجة:
- ١٠٢ مقبولة عمر بن حنظلة:
- ١٠٢ الإشكال و جوابه:
- ١٠٣ المجتهد الإنسدادي و احكامه هنا:
- ١٠٣ التحقيق عندنا الجواز:
- ١٠٤ المستفاد من المقبولة:
- ١٠٤ المتجزى و احكامه في القضاء:
- ١٠٥ المتجزى و امكان تحققه
- ١٠٥ التجزى في الاجتهاد:
- ١٠٥ التحقيق في المقام امكانه:
- ١٠٦ الاختلاف في امكان التجزى:
- ١٠٦ دليل القائلين على عدم امكانه:
- ١٠٦ الدليل الأول الاستحالة:
- ١٠٧ الدليل الثاني للاستحالة:
- ١٠٨ التحقيق امكان التجزى:
- ١٠٩ الإشكال و جوابه:
- ١٠٩ نتيجة البحث هنا:
- ١١١ المتجزى وله العمل برأيه.

١١٣	المتجزى وله العمل برأيه
١١٣	اختلف كلمات القوم هنا:
١١٣	الأصل الأولى جواز العمل برأيه:
١١٤	الحكم اذا كان انسدادياً:
١١٤	نتيجة البت في المقام:
١١٥	<u>المتجزى في مبادئ الاجتهاد</u>
١١٧	المتجزى في مبادئ الاجتهاد
١١٧	المتجزى في المبادئ للاجتهاد:
١١٧	كلام شيخنا الأستاذ العراقي:
١١٨	التحقيق عندنا صدق الأدلة عليه:
١١٨	مما يدل على الجواز:
١١٨	انصراف الأدلة:
١١٨	السيرة المتشعبة:
١١٩	السيرة العقلانية:
١١٩	حكم المجتهد المطلق المتجزى:
١٢٠	المتجزى و جواز التقليد منه:
١٢٠	هل يجوز التقليد عن المتجزى:
١٢٠	دليل الجواز و مقتضى السيرة هنا:
١٢١	دليل الجواز و مقتضى الأدلة اللفظية:
١٢٢	احتمال انصراف العناوين:
١٢٢	الإشكال و جوابه:
١٢٢	المحقق الخراساني و نظره:
١٢٣	و الجواب عنه:
١٢٣	اذا كان الدليل هو الرواية:

- الإشكال و جوابه: ١٢٣
- المتجزى و القضاء ١٢٥
- صاحب الكفاية و نظره: ١٢٥
- الأصل العقلى فى المقام: ١٢٥
- الخروج من الأصل تخصيصاً: ١٢٦
- مشهورة أبى خديجة و ما يستفاد منها: ١٢٦
- الجواب عن المشهورة: ١٢٧
- نتيجة البحث: ١٢٧
- المتجزى و امور حسبة ١٢٨
- تصرف المتجزى فى الأمور الحسبية: ١٢٨
- دليل الحكم فى الجواز: ١٢٨
- الأصل الاولى الحاكم فى المقام: ١٢٩
- صورة عدم التمكن الى المجتهد المطلق: ١٢٩
- هل الحكم وضعى ام لا: ١٢٩
- التقدم تفضيلى للمتجزى: ١٣٠
- تبدل رأى المجتهد ١٣١
- المجتهد و تبدل رأيه فى الحكم الشرعى: ١٣١
- البحث هنا من جهات: ١٣١
- السيرة العقلائية فى المقام: ١٣٢
- ما هو الحكم فى الأعمال السابقة: ١٣٢
- التحقيق عندنا: ١٣٢
- و هنا جهتان من البحث: ١٣٣
- احتمال الخطاء فى رأى السابق: ١٣٣
- استصحاب الحكم السابق: ١٣٣

١٣٤	اليقين بالخطاء فى الراى السابق:
١٣٥	صورة انقلاب الظهور:
١٣٥	الإشكال و جوابه:
١٣٦	كشف الخلاف فيما اذا كان الدليل هو الأصل:
١٣٦	مقتضى القاعدة الثانويّة فى المقام:
١٣٦	جريان حديث لا تعاد:
١٣٧	لزوم العسر و الحرج:
١٣٨	حديث الرفع هنا:
١٣٩	فائدة دقيقة:
١٣٩	التفصيلات الأخرى فى المقام:
١٣٩	المشهور بين الأصحاب:
١٤١	تفصيل صاحب الفصول:
١٤١	تذكرة مفيدة:
١٤٢	نتيجة البحث:
١٤٤	نسيان المجتهد:
١٤٤	لو نسى المجتهد أدلة الأحكام:
١٤٥	التحقيق فى المقام:
١٤٧	التخطئة و التصويب:
١٤٧	المجتهد قد لا يصيب الى الواقع فى الإستنباط:
١٤٧	التحقيق فى المقام:
١٤٨	الحكمين المتخالفين فى موضوع واحد:
١٤٨	مركزيّة البحث هنا:
١٤٩	أدلة اصحاب التصويب:
١٥٠	الاحتجاج بالحديث النبوى (ص):

- أدلة أصحاب التخطئة: ١٥١
- تلخيص الكلام على مسلك القوم: ١٥٢
- عقيدتنا في المقام، التفصيل: ١٥٣
- العقليات على قسمين: ١٥٣
- الكلام في الشرعيات: ١٥٤
- التصويب على ثلاثة معان: ١٥٤
- المعنى الاول للتصويب: ١٥٤
- المعنى الثانى للتصويب: ١٥٥
- المعنى الثالث للتصويب: ١٥٦
- نتيجة البحث في المقام: ١٥٧
- شؤون الفقيه ١٥٩
- الفقيه الجامع الشرائط وشؤونه: ١٥٩
- شأنية الفقيه فى المنصب، النيابة العظمى: ١٥٩
- النيابة العامة للفقيه: ١٦٠
- تعيين النائب بالوصف العوانى: ١٦٠
- المرجع الدينى فى الأمور كلها: ١٦١
- مسؤولية الفتوى والمرجعية للأمور: ١٦١
- الدليل فى لزوم تعيين نواب اشخاص هو الدليل للنواب العام: ١٦١
- الفقيه مبسوط اليد فى التصدى: ١٦٢
- الفقيه له شؤون كثيرة: ١٦٢
- شؤون العامة للفقيه: ١٦٢
- نبذة من شؤونه الخاصة: ١٦٣
- حاصل الكلام فى المقام: ١٦٣

- تبذة من مستندات ولاية الفقيه ١٦٦
- ولاية الفقيه فى زمن الغيبة: ١٦٦
- يتضح ذلك بأمر ١٦٨
- الأول لزوم الحكومة عقلاً: ١٦٨
- الثانى الإسلام يؤكد لزوم الحكومة: ١٦٨
- الثالث ورود روايات كثيرة فى الحكومة و تأسيسها: ١٦٩
- ذكر الوالى فى ابواب الفقه: ١٧٠
- الرابع عمل النبى (ص) فى حياته و نصب الإمام من بعده: ١٧١
- الخامس التصريح لتصدى الفقيه زمن الغيبة: ١٧١
- ما هو المتيقن المنصوب من ناحية الإمام (ع): ١٧٢
- بعض ما ورد فى تعظيم العلماء الدينى: ١٧٢
- ما صدر عن بعض الأساطين: ١٧٣
- الولاية المطلقة ثابتة بالأدلة: ١٧٤
- الإستدلال بمقبولة عمر بن حنظلة: ١٧٤
- الإستدلال بمشهوره أبى خديجة: ١٧٦
- الإستدلال بصحيحة أبى خديجة: ١٧٧
- صحيحة قداح مما يستدل بها: ١٧٧
- نتيجة الكلام فى المقام: ١٧٨
- كتابة عهده (ع) لمالك الأشر: ١٧٩
- مما يلزم التنبيه عليه: ١٧٩
- المشاورة مع الخبراء الأتقياء: ١٨٠
- على الفقيه تربية نفسه دائماً: ١٨٠
- هل يشترط الأعلمية فى ثبوت الولاية: ١٨١
- كلام صاحب الجواهر: ١٨١

- ١٨١ كلام الشيخ الانصارى:
- ١٨٢ كلام السيد المجاهد:
- ١٨٢ المستفاد من الروايات:
- ١٨٣ المراد من رواية الحديث:
- ١٨٣ المعرفة الفعلية للأحكام:
- ١٨٣ جعل المنصب لمن هو عارف بالأحكام:
- ١٨٤ لا اشكال بالارجاع الى الافضل:
- ١٨٥ العدالة والمرجعية:
- ١٨٥ العدالة فى المفتى:
- ١٨٥ العدالة المطلقة للفقهاء:
- ١٨٦ المسئلة مشتملة على امور ثلاثة:
- ١٨٧ الكلام فى مفهوم العدالة:
- ١٨٧ العدالة ملكة نفسانية:
- ١٨٧ العدالة هى العمل المنبعث عن ملكة نفسانى:
- ١٨٨ العدالة مجرد نفس العمل:
- ١٨٨ العدالة و هى الإسلام:
- ١٨٩ العدالة حسن الظاهر:
- ١٨٩ الإسلام و حسن الظاهر معرّفان للعدالة:
- ١٩٠ حقيقة العدالة:
- ١٩٠ حاصل الكلام:
- ١٩٢ العدالة فى اللغة:
- ١٩٢ العدالة فى اللغة و كلمات الاعلام:
- ١٩٢ كلام الشيخ فى المبسوط:
- ١٩٢ كلام بعض الأساطين:

١٩٣	الجواب عن هذا الكلام:
١٩٣	تعريف صاحب المدارك:
١٩٤	كلام المحقق الكمباني:
١٩٤	حقيقة هذا الكلام:
١٩٥	نتيجة الكلام:
١٩٦	العدالة عند علماء علم الاخلاق:
١٩٧	العدالة في الشرع:
١٩٨	العدالة في تعريف الفقهاء:
١٩٨	العدالة وكلام شيخ المفيد:
١٩٩	العدالة وكلام الشيخ الطوسي:
١٩٩	العدالة وكلام الشيخ الأنصاري:
٢٠٠	العدالة وكلام ابن ادريس الحلبي:
٢٠٠	العدالة وكلام ابن حمزة:
٢٠١	العدالة وكلام العلامة الحلبي:
٢٠١	العدالة وما ذهب اليه الشيخ الأعظم:
٢٠٣	الكلام فيما تعرف به العدالة:
٢٠٣	العدالة وحسن الظاهر:
٢٠٣	صفات الإنسان على نوعين:
٢٠٣	العدالة امر ثبوتي واقعي:
٢٠٤	العدالة امر حقيقي اضافي:
٢٠٤	كاشفية حسن الظاهر عن وجود العدالة:
٢٠٥	النصوص الواردة في المقام:
٢٠٦	يونس بن عبد الرحمن ثقة:
٢٠٧	المقصود من حسن الظاهر:

٢٠٧	المفهوم العام في حسن الظاهر:
٢٠٧	بيان المصاديق في حسن الظاهر:
٢٠٨	نتيجة الكلام:
٢٠٨	طريق معرفة حسن الظاهر:
٢٠٨	المعاشرة:
٢٠٨	الشياع:
٢٠٩	العلم الوجداني:
٢٠٩	اخبار الثقة:
٢٠٩	تقوم حسن الظاهر:
٢٠٩	حسن الظاهر أمانة تعبدي:
٢١٠	حرمة التجسس عن الباطن:
٢١١	حاصل الكلام:
٢١٢	الكلام فيما تثبت به العدالة:
٢١٢	ثبوت العدالة بخبر الثقة:
٢١٢	خبر الثقة و سيرة المشرعة:
٢١٣	ثبوت العدالة بالبيئة:
٢١٣	الاحتجاج بفعل النبي (ص):
٢١٣	الاحتجاج بخبر علقمة:
٢١٤	ثبوت العدالة بالشياع:
٢١٤	الشياع طريق تعبدي:
٢١٥	ثبوت العدالة بالشهادة:
٢١٥	الشهادة بالكتابة:
٢١٥	الشهادة الفعلية:
٢١٦	الإشكال في المسئلة:

٢١٦	جواب الإشكال:
٢١٧	ما ذهب اليه الشيخ الأعظم:
٢١٧	الجواب عن كلام الشيخ:
٢١٧	التحقيق عندنا:
٢١٧	الشهادة بالتقرير:
٢١٨	نتيجة البحث:
٢١٩	العدالة و الإجتناى عن المعصية
٢١٩	الإجتناى عن الكبائر:
٢١٩	العدالة و الإجتناى عن الكبيرة:
٢١٩	مقتضى حكم الشرع بنحو القضية العلمية:
٢٢٠	حكم العرف بنحو وجود المقتضى:
٢٢٠	الإجتناى عن الصغائر:
٢٢٠	اطلاق الأدلة و لزوم الإجتناى:
٢٢١	القول فى عدم دخول الصغيرة فى الرواية:
٢٢١	قرينة الوجود فى الانصراف:
٢٢١	القرينة الثانية للانصراف:
٢٢٢	و استفاد الحكم من الإطلاق:
٢٢٣	انقسام المعاصى الى الكبائر و الصغائر
٢٢٣	الكتاب و انقسام المعاصى:
٢٢٤	الأخبار و انقسام المعاصى:
٢٢٤	المعاصى كلها كبيرة:
٢٢٥	العدالة و الإجتناى عن الكبائر و عدم الإصرار على الصغائر:
٢٢٥	صحيحة ابن أبى يعفور:
٢٢٥	رواية النبوى و ما استفاد منها:

- ٢٢٦ التحقيق فى المسئلة:
- ٢٢٦ الإجتناى عن الذنوب كلها:
- ٢٢٦ ما فى ذيل الصالحة:
- ٢٢٧ ما قيل ان اجتناب الكبائر اماره على اجتناب الصغائر:
- ٢٢٧ الفرق بين الروايتين:
- ٢٢٧ ما يشعر فى الرواية:
- ٢٢٩ فى حقيقة المعاصى:
- ٢٢٩ حقيقة الكبيرة:
- ٢٢٩ ما اوعد الله تعالى بالنار:
- ٢٢٩ شدة المبعوضة:
- ٢٢٩ الكبائر فى صحبة عبد العظيم الحسنى:
- ٢٣٠ ترك الصلوة متعمداً:
- ٢٣٠ الخروج من ذمة الله تعالى:
- ٢٣٠ كتمان الشهادة:
- ٢٣١ عقوق الوالدين:
- ٢٣١ الاثم بالفواحش:
- ٢٣١ شرب الخمر:
- ٢٣١ الانصاب و الازلام:
- ٢٣٢ عبادة الاوثان:
- ٢٣٢ اكل الرباء:
- ٢٣٢ العدالة و ترك الذنوب كلها:
- ٢٣٣ الجمع بين الصالحة و النيران فى الكبائر:
- ٢٣٣ المناط فى فعل الكبيرة:
- ٢٣٣ العقاب و نفس العنوان الكبيرة:

- ٢٣٤ العقاب و العنوان الملازم للكبيرة:
- ٢٣٥ حقيقة الإصرار على الصغائر:
- ٢٣٥ القول المشهور:
- ٢٣٥ استدلال المشهور:
- ٢٣٦ ما ذهب اليه شيخنا الأعظم:
- ٢٣٦ ما ذهب المحقق الكمباني:
- ٢٣٧ لا معنى للانقلاب من الصغيرة الى الكبيرة:
- ٢٣٧ الصغائر مكفرة بالإجتنا ب عن الكبائر:
- ٢٣٧ الصغائر و البقاء على اقتضاها من العقاب:
- ٢٣٨ الإصرار لا يوجب عنواناً جديداً:
- ٢٣٨ نتيجة البحث المستفاد:
- ٢٣٩ ثبوت العدالة مع إجتناب الكبيرة:
- ٢٣٩ الإستدلال باطلاق الصحيحة:
- ٢٣٩ الإستدلال برواية امير المؤمنين:
- ٢٣٩ خبر علاء و خبر علقمة:
- ٢٤٠ لا تداخل بين الصغيرة و الكبيرة:
- ٢٤٠ التحقيق عندنا:
- ٢٤٠ يجب الإجتناب عن كل الذنوب في ثبوت العدالة:
- ٢٤٠ مقتضى مفهوم العدالة:
- ٢٤١ ان المعاصي كلها كبيرة:
- ٢٤١ المعاصي كلها منافية للعدالة:
- ٢٤٢ تسامح العرف في بعض الصغائر:
- ٢٤٢ ثبوت العدالة:
- ٢٤٢ يلزم بالإجتنا ب عن الكبائر و عدم الإصرار على الصغائر:

- ٢٢٢ كلام صاحب مصباح الفقيه:
- ٢٢٢ الذنوب كلها قاذحة للعدالة:
- ٢٢٣ أمّا المذهب المشهور:
- ٢٢٣ معنى الإصرار على الصغائر:
- ٢٢٣ الإصرار عند اللغويين:
- ٢٢٤ الإصرار و الصدق العرفي:
- ٢٢٤ ما ذهب اليه الشيخ الأعظم:
- ٢٢٥ العدالة والمرّوة:
- ٢٢٥ معنى المرّوة:
- ٢٢٥ قال المحقّق الكمباني (قدّه):
- ٢٢٥ الإنسانية و اقتضاء الاعتدال:
- ٢٢٥ الإنسان و الفضائل النفسانية:
- ٢٢٦ العدالة كاشفة عن الحياء في المرء:
- ٢٢٦ لزوم الفحص في الأدلة و الأقوال:
- ٢٢٧ المرّوة في الأخبار:
- ٢٢٧ المرّوة و اقوال الفقهاء:
- ٢٢٨ كلام صاحب الحدائق:
- ٢٢٨ كلام فخر المحققين:
- ٢٢٨ المحاسن و المساوى بحسب الاقوام و الامكنة:
- ٢٢٨ المرّوة صفة اعتباريّة:
- ٢٢٩ الأوصاف المنافية للمرّوة عند الجميع:
- ٢٢٩ كلام الشهيد:
- ٢٢٩ المرّوة تعمّ الأفعال و الأقوال:
- ٢٢٩ التحقيق في المسئلة:

٢٥٠	العدالة لها وجود ثبوتى:
٢٥٠	المستفاد من اطلاقات الادلة:
٢٥١	القائلون باعتبار المروءة فى العدالة:
٢٥٢	العفاف صفة للتستر:
٢٥٢	المقصود من المستهجن عند العرف:
٢٥٢	العدالة و المنافيات العرفية:
٢٥٣	دليل آخر فى اعتبار المروءة:
٢٥٣	الجواب عن هذا الدليل:
٢٥٣	التعفف عند الشارع:
٢٥٣	حاصل الكلام:
٢٥٥	العدالة و التوبة
٢٥٥	ترك التوبة من الكبائر:
٢٥٥	تعود العدالة بالتوبة:
٢٥٦	تعود العدالة حقيقة:
٢٥٦	وجود التوبة شرعاً و عقلاً:
٢٥٦	وجوب التوبة شرعاً و عقلاً:
٢٥٦	التوبة زوال الحجاب عن وجه العدالة:
٢٥٦	نتيجة البحث:
٢٥٨	العدالة و العصمة
٢٥٨	شمول العصمة جميع مراتب العدالة:
٢٥٨	مرتبة العصمة اعلى مراتب العدالة:
٢٥٨	آية التطهير تدل على مرتبة العصمة فوق مرتبة العدالة:
٢٥٩	العصمة المطلقة:
٢٥٩	نتيجة البحث:

- الجزء الثانى ٢٦١
- فى ٢٦١
- مباحث التقليد ٢٦١
- مقدمة: ٢٦٣
- مشروعية التقليد ٢٦٣
- ما هو التقليد ٢٦٥
- التقليد فى معناه اللغوى: ٢٦٥
- التقليد فى معناه الاصطلاحى: ٢٦٦
- التقليد هو التزام العمل: ٢٦٦
- التقليد هو نفس العمل: ٢٦٦
- التحقيق فى معنى التقليد ٢٦٧
- وقوع الخلط عند الثنائىين بالالتزام: ٢٦٧
- و من هذا يظهر بطلان ما ذكره فى الكفاية: ٢٦٨
- بيان الإشكال فى كلام المحقق الخراسانى: ٢٦٨
- الإشكال على فرض كون الفطرة دليلاً للتقليد: ٢٦٨
- إذا كان السند للتقليد هو السيرة: ٢٦٩
- فيما إذا كان السند للتقليد هو العقل: ٢٦٩
- التحقيق هو ما قلناه: ٢٧٠
- ما ذكره البعض من لزوم الدور: ٢٧٠
- جواب إشكال الدور: ٢٧١
- المتبادر من الأدلة الشرعية: ٢٧١
- الإستناد فى العمل على عنق المفتى: ٢٧١
- رواية ابن الحجاج الصحيحة: ٢٧٢
- إذا كان المجتهد متعدداً مع التساوى فى رأى: ٢٧٢

٢٧٢	إذا كان المجتهد متعدداً مع الإختلاف فى الرأى:.....
٢٧٣	حاصل الكلام:.....
٢٧٤	التقليد و حكم العقل.....
٢٧٤	الأصل الاولى:.....
٢٧٤	الأصل الثانوى:.....
٢٧٥	السيرة العقلائية:.....
٢٧٥	جرى السيرة فى الأحكام:.....
٢٧٦	هذه السيرة بمرأى عند الشارع:.....
٢٧٧	التقليد و حكم الشرع.....
٢٧٧	الأصل الأولى فى جواز التقليد:.....
٢٧٧	الآيات الواردة و الأصل الأولى:.....
٢٧٨	الأصل الثانوى فى جواز التقليد:.....
٢٧٩	الإستدلال بآية التفريع:.....
٢٧٩	كلمة (الحذر) فى الآية الكريمة:.....
٢٨٠	الآية دالة على أن التقليد هو العمل:.....
٢٨٠	الآية دالة على وجوب التقليد من الفقيه:.....
٢٨٠	اشكال المحقق الكمباني:.....
٢٨١	تقريب الإستدلال بآية السؤال:.....
٢٨٢	اشكال صاحب الكفاية:.....
٢٨٢	الجواب عن مقالة الكفاية:.....
٢٨٣	الروايات الواردة فى جواز التقليد:.....
٢٨٤	ما ذكره المحقق الخراسانى:.....
٢٨٥	السيرة المشرعة و جواز التقليد.....
٢٨٥	كلام الشيخ الطوسى فى السيرة المشرعة:.....
٢٨٦	جواز التقليد فى نفسه.....

- ٢٨٦ كلام الشيخ الأنصارى فى أنه واجب مقدّمى:
- ٢٨٦ بيان الإشكال فى نظر الشيخ:
- ٢٨٧ فى بيان أنه واجب نفسى:
- ٢٨٧ الإيراد على هذا الكلام:
- ٢٨٧ الجواب عن الإيراد:
- ٢٨٨ استناد العامى عمله الى فتوى المفتى:
- ٢٨٩ التقليد و من له قوة الاستنباط:
- ٢٩١ مجرى التقليد هو الأحكام العملية:
- ٢٩١ لا تقليد فى الضروريات:
- ٢٩٣ وجوب التقليد من المجتهد الأعلّم:
- ٢٩٣ معنى المجتهد الأعلّم:
- ٢٩٣ وجود اوصاف الإجتهد فى الأعلّم:
- ٢٩٣ المرجع فى تعيين الأعلّم:
- ٢٩٣ وجوب تقليد الأعلّم:
- ٢٩٤ كلمات القوم فى تقليد الأعلّم:
- ٢٩٤ نظر علماء اهل السنّة فى تقليد الأعلّم:
- ٢٩٥ المسئلة كانت اختلافية:
- ٢٩٥ تحقيقنا فى المقام فى مرحلتين:
- ٢٩٥ تأسيس الأصل و دليل الاجتهادى:
- ٢٩٦ تأسيس الأصل العقلى فى وجوب التقليد عن الأعلّم:
- ٢٩٦ حكم العقل بالنسبة الى المقلّد:
- ٢٩٦ دوران الأمر بين التعيين و التمييز:
- ٢٩٧ لزوم الخروج عن عهدة التكليف:
- ٢٩٧ تقليد الأعلّم مقطوع الحجية:
- ٢٩٨ حجية قول الأعلّم على كلا التقديرين:

٢٩٨	كلىة هذا الحكم ممنوع:
٢٩٨	بيان موارد حجية قول المفضول:
٢٩٩	بيان الإشكال فى أن وجوب تقليد الأعلم مرفوع بالأصل:
٢٩٩	الجواب عن هذا الإشكال:
٣٠٠	لزوم الرجوع الى الأعلم فى جميع الأحكام:
٣٠٠	حكم العقل بالنسبة الى المفتى:
٣٠٠	حجية قول المجتهد من باب الطريقية:
٣٠٠	حجية قول المجتهد من باب جعل المماثل:
٣٠١	حجية قول المجتهد من باب الطريقى الجزء الموضوعى:
٣٠١	حاصل التقسيمات:
٣٠١	فى بيان نظريات الثلاثة:
٣٠١	الطريقية المحضة:
٣٠٢	الموضوعية المحضة:
٣٠٣	الطريقى الجزء الموضوعى:
٣٠٣	نتيجة الكلام على الفروض الثلاثة:
٣٠٣	المختار عندنا:
٣٠٤	التنبه اللازم:
٣٠٤	جرى المشى على مسلك القوم:
٣٠٤	لكن التحقيق عندنا:
٣٠٥	حاصل الكلام:
٣٠٥	المرحلة الثانية فى بيان الدليل الاجتهادى:
٣٠٥	الوجه الأول الأقربىة الى الواقع فى فتوى الأعلم:
٣٠٥	بيان الإشكال فى الأقربىة:
٣٠٦	الجواب عن الإشكال:
٣٠٦	العناوين الخارجية الدخيلة:

- الجواب عن الإشكال: ٣٠٦
- يمكن التفاوت في الأعلمية في تنقيح الكبريات و الفروع: .. ٣٠٧
- نتيجة الكلام: ٣٠٧
- بناء العقلاء في المقام: ٣٠٧
- الوجه الثاني من الدليل الاجتهادي، وجود الروايات: ٣٠٨
- تقريب الاستدلال: ٣٠٩
- وجود الإشكال في الاستدلال: ٣٠٩
- الجواب عن الإشكال الاول: ٣١٠
- الجواب عن الإشكال الثاني: ٣١٠
- الاستدلال بالأولوية المستفادة من المرويات: ٣١٠
- نتيجة البحث هنا: ٣١١
- الاستدلال بالإجماع في وجوب التقليد الأعلم: ٣١١
- الجواب عن هذا الاستدلال: ٣١١
- التخيير بين الأعلم وغيره ٣١٢
- القول في جواز التخيير: ٣١٢
- أدلة الجواز: ٣١٢
- كيفية الاستدلال: ٣١٣
- النتيجة في الخبرين المتعارضين: ٣١٣
- حكم التخيير في فتوين: ٣١٣
- التخيير و حكم العقل: ٣١٤
- حجية الفتوى من باب الطريقة او الموضوعية: ٣١٤
- المسئلة هنا اصولية كلية في الأخذ: ٣١٤
- وجوب الأخذ برأى الأعلم: ٣١٥
- حجية قول الأعلم: ٣١٥
- اشكال محقق الخراساني في الكفاية: ٣١٥

- ٣١٦ جواب الإشكال:
- ٣١٧ السيرة المتشرعة:
- ٣١٨ التخيير بين المتساويين
- ٣١٨ كلام بعض الأساطين:
- ٣١٨ التحقيق عندنا:
- ٣١٩ التبويض فى التقليد
- ٣١٩ التبويض و المسألان غير مرتبطين:
- ٣١٩ التبويض و المسألان مرتبطين:
- ٣٢٠ التبويض و لزوم المخالفة القطعية:
- ٣٢٠ التبويض فى مسألة واحدة:
- ٣٢٠ التبويض فى واقعة واحدة:
- ٣٢٠ ترجيح الأعدل والأورع:
- ٣٢١ تتمّة فى معنى الحجّة
- ٣٢١ معنى الحجّة:
- ٣٢١ تنقسم الحجّة الى العقلية و الشرعية:
- ٣٢١ الحجّة الإلزامية و الارشادية:
- ٣٢٢ يجتمع فى عنوان واحد:
- ٣٢٢ الحجّة الإلزامية العقلية:
- ٣٢٢ الحجّة الإرشادية العقلية:
- ٣٢٢ الحجّة الإلزامية الشرعية:
- ٣٢٣ الحجّة الإرشادية الشرعية:
- ٣٢٣ قول المجتهد ارشادية ثم الزامية شرعية بعد الأخذ:
- ٣٢٤ تنبيهات فى التخيير بين الأعلم وغيره
- ٣٢٤ و ينبغى التنبيه هنا على امور:
- ٣٢٤ الأمر الأول فى العلم الإجمالى:

- العلم الإجمالي بالإختلاف: ٣٢٤
 العلم الاجمالي مع الشك في وجود الإختلاف: ٣٢٥
 كلام الشيخ الأنصارى: ٣٢٥
 إذا كان الدليل عند المجتهد هو التخيير: ٣٢٥
 أمّا الجواب عن هذا: ٣٢٦
 العلم الإجمالي مع الشك في التفاضل: ٣٢٦
 الجواب عنه: ٣٢٧
 التحقيق في المقام: ٣٢٧
 العلم الإجمالي مع الشك في الإختلاف والتفاضل: ٣٢٧
 العلم الاجمالي و عدم احتمال وجود مجتهد آخر: ٣٢٧
 الإنصاف هو التعيين هنا: ٣٢٨
 الأمر الثاني: ٣٢٨
 فيه وجوه وإحتمالات: ٣٢٩
 الفرق بين الموضوعية والطريقة الفتوى: ٣٢٩
 لزوم تطبيق العمل على رأى المجتهد: ٣٢٩
 على فرض وجوب الاستناد لابد من التعيين: ٣٣٠
 لا يمكن قصد المجموع من المفتين: ٣٣٠
 حاصل الكلام: ٣٣٠
 الأمر الثالث الأورعية: ٣٣٠
 الملاک الأصیل هو العلمیة: ٣٣١
 الملاک فی الأورع: ٣٣١
 الجواب من هذا القول: ٣٣١
 الأورعية لها مزيد اعتبار: ٣٣٢
 الكلام فی الأوثقية والأورعية: ٣٣٢
 الأمر الرابع: ٣٣٣

٣٣٣	: الأمر الخامس:
٣٣٤	: استدلال الشيخ للتخيير:
٣٣٤	: تقليد الأعلام من باب الإحتياط:
٣٣٤	: وجوب الرجوع الى من يكون رأيه يبرء ذمته:
٣٣٤	: التحقيق عندنا:
٣٣٥	: لا يجوز للأعلام ارجاع الإحتياط الى المفضول:
٣٣٥	: حاصل الكلام:
٣٣٦	: في شرائط المجتهد المفتي
٣٣٦	: شرائط المفتي:
٣٣٦	: الأوصاف و الشرائط للمفتي المجتهد:
٣٣٦	: لزوم الأوصاف في المفتي:
٣٣٧	: لزوم الإجتهد الفعلي للمفتي:
٣٣٧	: الوثوق بقول المفتي:
٣٣٧	: الأصل الأولي:
٣٣٨	: الأصل الثانوي:
٣٣٨	: تفسير الأوصاف اللازمة:
٣٣٨	: ١- البلوغ:
٣٣٨	: كلام صاحب الفصول:
٣٣٨	: و الجواب عن كلام صاحب الفصول:
٣٤٠	: البلوغ شرط للمرجع المفتي:
٣٤٠	: التحقيق عندنا:
٣٤١	: ٢- العقل:
٣٤١	: كلام الشيخ الأنصاري:
٣٤١	: أدلة الإعتبار لشرط العقل:
٣٤٢	: المجنون الأدواري:

- العقل حال الإستنباط: ٣٤٢
- جريان الإستصحاب فيمن عرض له الجنون: ٣٤٢
- لا عبرة للرأى السابق على الجنون: ٣٤٢
- المجتهد اذا عرض عليه النسيان المطبق: ٣٤٣
- يمكن ان يقال بانه ليس أسوء حالاً من تقليد الميت: ٣٤٣
- دعوى انصراف الأدلة: ٣٤٣
- ٣- الإسلام: ٣٤٣
- كلام صاحب الفصول: ٣٤٣
- السيرة العقلائية: ٣٤٤
- ٤- الإيمان: ٣٤٤
- رواية الامام الكاظم (ع): ٣٤٤
- تحقيقنا فى نقل الاجتماع: ٣٤٥
- تحقيقنا فى الروايات الواردة: ٣٤٥
- حكم السيرة العقلائية هنا: ٣٤٦
- وجود الإجماع على العمل بخبر الموثق: ٣٤٦
- النقل بالمعنى: ٣٤٦
- حاصل الكلام: ٣٤٧
- لزوم اعتبار الإيمان و الإسلام: ٣٤٧
- ٥- الرجولية: ٣٤٧
- اشتراط الرجولية فى المفتى: ٣٤٧
- الإيراد فى فهم الرواية: ٣٤٨
- عدم اشتراط الرجولية فى الإفتاء: ٣٤٨
- الشاهد على عدم الإشتراط: ٣٤٨
- الأرجاء الى حميدة لاخذ الفتوى: ٣٤٩
- الشاهد الآخر للمطلوب: ٣٤٩

- ٣٢٩ اهل السنة و جواز التقليد عن المرأة:
 ٣٢٩ عدم جواز تعدى منصب المرجعية للمرأة:
 ٣٥٠ المبنى الصحيح عند المتشريعة:
 ٣٥٠ لا يرضى الشارع بجعل المرأة معرضاً:
 ٣٥٠ يستفاد من تنقيح المناط:
 ٣٥١ ٦- الحرية:
 ٣٥١ مقتضى الاطلاقات و السيرة:
 ٣٥١ الفرق بين مجرد الفتوى و المرجعية:
 ٣٥١ مقام التصدى لمنصب الافتاء و المرجعية:
 ٣٥١ ٧- طهارة المولد:
 ٣٥٢ كلام بعض الأساطين:
 ٣٥٢ الايراد على هذا القول:
 ٣٥٣ القياس مع الفارق:
 ٣٥٣ التحقيق عندنا:
 ٣٥٣ ٨- الحياة:
 ٣٥٣ ٩- الضبط:
 ٣٥٤ ١٠- الاجتهاد المطلق:
 ٣٥٤ ١١- الأعلمية:
 ٣٥٥ الأعلمية و الأورعية:
 ٣٥٥ الإشكال على هذا الكلام:
 ٣٥٥ الجواب عن الإشكال:
 ٣٥٥ ١٢- عدم الاقبال على الدنيا:
 ٣٥٦ القوة القدسية:
 ٣٥٦ و هذا الشرط الأصيل يتضمن اموراً:
 ٣٥٩ حاصل الكلام فى لزوم الشرائط للمفتى:

- العدول من المجتهد الحي إلى الحي الآخر ٣٦١
- العدول من المجتهد الحي: ٣٦١
- في المسئلة اقول: ٣٦١
- إذا كانت الواقعة واحدة: ٣٦١
- فيما إذا كانت الوقائع متعددة: ٣٦٢
- جواز العدول في الوقائع المتعددة: ٣٦٢
- القول في عدم جواز العدول: ٣٦٢
- استصحاب الحكم المختار: ٣٦٢
- الجواب عن الاستدلال: ٣٦٣
- كلام الشيخ الأنصاري ٣٦٣
- التحقيق في المقام: ٣٦٤
- لزوم المخالفة القطعية: ٣٦٤
- الجواب عن الاستدلال: ٣٦٤
- العلم الإجمالي في البين: ٣٦٥
- الإشكال في المسئلة: ٣٦٥
- جواب الإشكال: ٣٦٦
- القول في جواز العدول: ٣٦٦
- قيام السيرة العقلانية هنا: ٣٦٧
- قياس حجية الفتوى بحجية الخبر على ما سلكه القوم: ٣٦٧
- حجية الفتوى من باب الموضوعية: ٣٦٨
- العدول يلزم خلاف الإجماع: ٣٦٨
- الجواب عن هذه الملازمة: ٣٦٩
- جريان قاعدة الإشتغال: ٣٧٠
- دوران الأمر بين التعيين والتخير: ٣٧١
- الجواب عن هذا الفرض: ٣٧١

- الملاك يقتضى التعيين: ٣٧١
- جواز العدول فيما اذا لم يعمل بفتوى الأول: ٣٧٢
- القول فى التفصيل: ٣٧٢
- العدول فى واقعة او وقايح: ٣٧٣
- بيان تفريع المسئلة هنا: ٣٧٣
- فروع البحث فى العدول عن الحى الى الحى الآخر: ٣٧٥
- نسيان المقلد فتوى مجتهده: ٣٧٥
- وجوب الفحص: ٣٧٥
- جواز العدول ان لم يجد الفتوى: ٣٧٦
- العدول الى الثانى ثم وجدان الفتوى من الأول: ٣٧٦
- عدم جواز الرجوع الأول: ٣٧٧
- عمل العامى بلا تقليد ولا احتياط: ٣٧٧
- اذا كان العمل مطابقاً للواقع: ٣٧٧
- لو كان العمل غير مطابق للواقع: ٣٧٧
- كان المدار رأى المجتهد المفتى: ٣٧٧
- رأى المجتهد و المعذرية: ٣٧٨
- شك المقلد فى اعماله على التقليد السابق: ٣٧٩
- الأعمال السابقة والحكم بالصحة: ٣٧٩
- الأعمال اللاحقة واستصحاب الأهلية: ٣٧٩
- الشك فى اصل صحة التقليد: ٣٧٩
- بيان المختار فى المسئلة: ٣٨٠
- جواز الرجوع الى الأعلم: ٣٨٠
- جواز الرجوع الى الأعلم: ٣٨٠
- فتوى الأعلم بالبقاء على تقليد المفضول: ٣٨٠
- الدليل الاجتهاد فى الحكم: ٣٨١

- ٣٨١ فى تقدّم الأعلّم:
 ٣٨٢ العدول عن الإحتياط الى الفتوى:
 ٣٨٢ اقسام الإحتياط:
 ٣٨٢ الإحتياط عقلى و شرعى:
 ٣٨٣ نيابة المجتهد عن المقلّد فى الأخذ بالإحتياط:
 ٣٨٣ الرجوع الى الغير فى الإحتياط:
 ٣٨٤ اشتراط الحياة فى المجتهد المفتى:
 ٣٨٤ اشتراط الحياة فى المفتى عند الإمامية:
 ٣٨٤ عدم اشتراط الحياة عند العامة:
 ٣٨٤ القول بالتفصيل:
 ٣٨٥ ثمرة البحث فى الإشتراط:
 ٣٨٥ البحث هنا فى مقامين:
 ٣٨٥ حكم المسئلة حسب الفطرة للمقلّد:
 ٣٨٦ حكم المسئلة حسب دليل الإجتهد للمفتى:
 ٣٨٦ التحقيق فى المقام:
 ٣٨٧ ادعاء وجود الإجماع فى المسئلة:
 ٣٨٧ الجواب عن وجود الإجماع:
 ٣٨٨ عدم تعرّض الأصحاب لهذا الإجماع:
 ٣٨٨ عدم ثبوت الإئتمام ايضاً:
 ٣٨٩ حاصل الكلام:
 ٣٨٩ تأسيس الأصل فى اشتراط الحياة فى المفتى:
 ٣٩٠ معنى الأصل هنا:
 ٣٩٠ وجود التعارض بين الأصلين:
 ٣٩٠ الجواب عن وجود التعارض:
 ٣٩٢ التقليد عن الميت إبتداءً وإستدامةً

٣٩٢	دليل التقليد عن الميِّت ابتداءً:
٣٩٢	الإشكال في الإستصحاب:
٣٩٢	كلام الوحيد البهبهاني:
٣٩٣	الجواب عن الإشكال:
٣٩٤	نتيجة الكلام في إجراء الإستصحاب:
٣٩٤	اطلاقات الأدلة اللفظية:
٣٩٤	الآيات الواردة:
٣٩٥	إيراد صاحب الكفاية:
٣٩٥	جواب الإيراد:
٣٩٦	الانخبار واطلاقاتها:
٣٩٦	الجواب عنه:
٣٩٧	الدليل العقلي في المقام:
٣٩٧	نتيجة البحث، عدم الجواز:
٣٩٧	التقليد عن الميِّت استدامة:
٣٩٧	دليل الجواز:
٣٩٧	الجواب عنه:
٣٩٨	الأمارات حجة فقط:
٣٩٨	اطلاقات الأدلة:
٣٩٩	التعارض بين الرأيين:
٣٩٩	انصراف الإطلاقات الى الحي:
٣٩٩	بناء العقلاء عدم الفرق:
٤٠٠	مقتضى اخبار العلاجية:
٤٠٠	السيرة المتشريعة و حكم البقاء:
٤٠٠	حاصل الكلام:
٤٠١	تنبيهات البحث في التقليد من الميِّت

- استصحاب البقاء: ٤٠١
- ففيه قولان: ٤٠١
- كلام الشيخ الأنصارى: ٤٠١
- نظرنا فيما افاده الشيخ الأنصارى: ٤٠٢
- الإجماع فى عدم جواز العدول: ٤٠٢
- نتيجة الكلام فى تحقيق المسئلة: ٤٠٢
- وجود الاحتمالات الثلاثة فى البقاء: ٤٠٢
- اذا كان الميت أعلم: ٤٠٣
- فيما لو كان الحي أعلم: ٤٠٣
- كلام الشيخ الأنصارى: ٤٠٤
- صورة الاختلاف فى حكم البقاء على رأى المجتهد: ٤٠٥
- كلام الشيخ الأنصارى: ٤٠٥
- فى تفسير قوله (فده) على المبنى: ٤٠٥
- تبدل رأى المجتهد: ٤٠٧
- عدم الجواز: ٤٠٧
- القول بالجواز: ٤٠٨
- حكم التقليد فى حال الصغر: ٤١٠
- عدم امكان التقليد من الحي: ٤١١
- حكم العامى هنا: ٤١١
- كلام الشيخ الأنصارى: ٤١١
- التفصيل فى المسئلة من حيث الدليل: ٤١٢
- وجود الإطلاقات: ٤١٢
- دليل العقل: ٤١٢
- نتيجة البحث: ٤١٢
- لو تعذر وجدان المجتهد الجامع للشرائط ٤١٣

٤١٣	إذا كان الدليل الإجماع أو اطلاقات الأدلة:
٤١٤	نظرنا في المقام:
٤١٤	من لا يكون له اهلية الفتوى:
٤١٤	الحكم التكليفي والحكم الوضعي:
٤١٤	دليل عدم حجية قوله:
٤١٥	تصرفات المجتهد بعد موته:
٤١٥	كلام شيخنا الأنصاري:
٤١٥	التحقيق في المقام:
٤١٦	قال الشيخ الأعظم في الرسالة:
٤١٦	حقيقة النظر من:
٤١٧	نتيجة البحث:
٤١٨	حكم الأجير والوكيل والوصي:
٤١٨	قال السيد الطباطبائي في العروة:
٤١٨	البحث اعم من التعبدى والتوصلى:
٤١٨	كلام بعض الأساطين:
٤١٩	لكن يشكل الأمر هنا:
٤١٩	صورة التبرع في العمل:
٤١٩	الإشكال في صورة التبرع:
٤١٩	جواب الإشكال:
٤٢٠	اشكال آخر:
٤٢٠	جواب الإشكال:
٤٢٠	ما يستفاد من اطلاق الدليل:
٤٢١	وهذا ليس بصحيح:
٤٢١	لزوم ملاحظة تكليف الميت:
٤٢١	كلام المحقق النائيني:

- ٢٢١ بناء على ما نقول به من البدن التنزيلي:
- ٢٢١ هكذا الكلام في حكم الوصي:
- ٢٢٢ مقتضى القاعدة الفقهية:
- ٢٢٣ في احكام الاحتياط
- ٢٢٣ الاحتياط لغة:
- ٢٢٣ الاحتياط اصطلاحاً:
- ٢٢٣ العمل بالاحتياط و سقوط التكليف:
- ٢٢٤ الاحتياط حسن على كل حال:
- ٢٢٤ مناقشات حول الاحتياط:
- ٢٢٥ المناقشات في تحقق الموضوع لا في جواز الاحتياط:
- ٢٢٥ لزوم قصد الوجه و عدم اخراز الواقع بالاحتياط:
- ٢٢٥ العمل بالاحتياط و عدم المجال للاجتهاد و التقليد:
- ٢٢٥ الاحتياط تقليدي ام لا:
- ٢٢٦ الاحتياط له حيثيتان:
- ٢٢٦ دوران الأمر بين الاحتياط والاجتهاد:
- ٢٢٧ في بيان مورد الاحتياط:
- ٢٢٧ وجوب الإمتثال التفصيلي:
- ٢٢٧ كلام الشيخ الأنصاري:
- ٢٢٨ عدم تمامية الاستدلال و جواز الإتيان بالاحتياط:
- ٢٢٨ تقسيم الاحتياط بالإستحبابي و الوجوبي:
- ٢٢٩ الاحتياط بالإستحبابي:
- ٢٢٩ الاحتياط الوجوبي: