هو العليم

تعليقات الأصول ١

رسالة في

الاجتهاد والتقليد

تقريراً لبحوث المحقق المدقق الفقيه الأصولي

المرجوم سماحة آية الله الحاج الشيخ الحسين الحلي

قدس سره الشريف

من مكتوبات

سماحة العلامة المواصل آية الله الحاج السيد محمد الحسين الحسيني الطهراني

مدّ ظله ونفع به

بسم الله الرحمن الرحيم

هو العليم

تقريرات الأصول

١

رسالة في

الاجتهاد والتقليد

تقريراً لبحوث المحقق المدقق الفقيه الأصولي

المرحوم سماحة آية الله الحاج الشيخ حسين الحلي

قدس سره الشريف

من مكتوبات

المرحوم سماحة العلامة آية الله الحاج السيد محمد حسين الحسيني الطهراني

قدس الله نفسه الزكية

حسینی طهرانی، سیّد محمّد حسین، ۱۳۴۵ ـ ۱۴۱۶ ق. ـ گردآورنده.
رسالةٌ فی الاجتهاد و التّقلید / تقریراً لبحوث ... الشیخ حسین الحلّي؛ من مکتوبات ... السّیّد محمّد حسین الحسینيّ الطّهرانيّ. ـ مشهد: علّامهٔ طباطبائی، ۱۴۳۳ ق.
۲۴۰ ص. : نمونه.
این مجموعه، تقریرات درس خارج اصول مرحوم آیة الله آقای شیخ حسین حلّی، مبحث اجتهاد و تقلید می‌باشد که توسّط مرحوم علّامه آیة الله حسینی طهرانی به زبان عربی نگاشته شده است. متن کتاب، تقریرات درس بوده و در مواردی نظرات خویش را در تعلیقه آورده‌اند.
کتابنامه: ص ۲۳۵ ـ ۲۳۸، و بصورت زیر نویس.
۱. اجتهاد و تقلید. ۲. اصول فقه شیعه. ۳. فتوا. الف. حلّی، حسین، ۱۳۰۹ ـ ۱۳۹۴ ق. ب. عنوان. ج. عنوان: الاجتهاد و التّقلید.
ح/BP۱۶۷ ۲۹۷/۳۱

شابک ۸ ـ ۲۷ ـ ۵۷۳۸ ـ ۶۰۰ ـ ۹۷۸ ISBN 978 - 600 - 5738 - 27 - 8

تقریرات الأُصول (۱)

الاجتهاد و التقلید

از مکتوبات: حضرت علّامه آیة الله حاج سیّد محمّد حسین حسینی طهرانی مدّظلّه
طبع أوّل: صفر الخیر ۱۴۳۳ هجری قمری
تعداد: ۳۰۰۰ نسخه
چاپ: چاپخانه دانشگاه مشهد صحّافی: زرّینه
ناشر: انتشارات علّامهٔ طباطبائی، مشهد مقدّس، جادّه طرقبه، نرسیده به پمپ بنزین، امام رضا علیه‌السلام ۴۷، شماره ۱۶، تلفن ۵۵۹۲۱۲۵، صندوق پستی ۳۵۵۹ ـ ۹۱۳۷۵

این کتاب تحت إشراف «مؤسّسهٔ ترجمه و نشر دورهٔ علوم و معارف إسلام» از تألیفات حضرت علّامه آیة الله حاج سیّد محمّد حسین حسینيّ طهرانيّ بطبع رسیده و کلّیّهٔ حقوق آن محفوظ و مخصوص این مؤسّسه می‌باشد.

الفهرس

فهرس المطالب والموضوعات
رسالة في الاجتهاد و التقليد

المطالب **الصفحات**

مقدّمة الناشر

الصفحة ١٩ إلى الصفحة ٣٦

فهرس مؤلّفات المرحوم سماحة العلّامة الحسينيّ الطهرانيّ ﷺ في الاصول و الفقه ١٩

ترجمة حيوة المرحوم سماحة آية الله الشيخ حسين الحلّيّ ﷺ ٢١

كلمات سماحة العلّامة آية الله المؤلّف ﷺ، عن الاستاذ ٢٣

نظرة عابرة على حيوة المرحوم سماحة العلّامة الحسينيّ الطهرانيّ ﷺ ٢٨

إجازة الاجتهاد للعلّامة آية الله المؤلّف، من قِبل استاذه آية الله الحلّيّ ﷺ ٣٠

توضيحٌ حول الكتاب الحاضر ٣٥

صورة الصفحة الاولى من النسخة الخطّية ٣٨

مباحث الاجتهاد

الصفحة ٤١ إلى الصفحة ١٥٦

تعاريف الاجتهاد ٤١

التعريف المختار ٤٣

وجوب الاجتهاد ٤٤

توضيح المراد حول كون وجوب الاجتهاد عينيّاً، بناءً على التعريف المختار ٤٤

الاجتهاد عند العامّة ٤٨

كون وجوب الاجتهاد بالمعنى المعروف كفائيّاً ٤٩

الاجتهاد متوقّف على أعمالٍ أربعة ٤٩

المطالب	الصفحات
وجوب الاجتهاد تخييراً بالنسبة إلى كلّ مكلّف لعمل نفسه	٥١

حجّية فتوى المجتهد

الصفحة ٥٥ إلى الصفحة ٩٣

ماهو الوجه في حجّية اجتهاد المجتهد على العامي ؟	٥٥
كيفيّة رجوع العامّي إلى المجتهد في الفتوى	٥٥
القول بالنيابة و التنزيل، و الاشكال عليهما	٥٦
لزوم التفرقة بين علم المجتهد بالحكم وجداناً و علمه به استنباطاً	٥٧
الذى ينبغي أن يقال في المقام :	٥٨
كيفيّة رجوع العامي إلى المجتهد الانفتاحي في أعمال الاجتهاد الأربعة	٥٩
الأوّل: حجّية قول المجتهد في الأمارات	٥٩
الثاني: حجّية قول المجتهد في الاصول المُحرزة	٦٢
الثالث: حجّية قول المجتهد في الاصول التعبّدية	٦٣
كلام صاحب «الكفاية» ﵀ في حجّية قول المجتهد في الاصول العملية	٦٤
تمهيد مقدّمتين لبيان الأمر الثالث	٦٥
بيان المختار في تقريب المقام	٦٦
الرابع: حجّية قول المجتهد في الاصول العقلية	٦٧
بقى في المقام أمر آخر: حجّية قول المجتهد في الملازمات العقلية	٦٩
بيان ما يُستشكل به علينا، و ما يستشكل به على صاحب «الكفاية» ﵀ ؛ و التفصّي عن الإشكالين	٧٠
كيفيّة رجوع العامّي إلى المجتهد الانسدادي	٧٢
المباني الثلاثة في الانسداد	٧٢
الإشكال في رجوع العامّي إلى المجتهد الانسدادي، بناءً على الكشف	٧٣
دفع الإشكال بناءً على المختار في حجّية ظنّ المجتهد، و كذا على مختار المحقّق النائينيّ ﵀	٧٣
لا مدفع للإشكال بناءً على مسلك النيابة	٧٤
لا مدفع للإشكال بناءً على مسلك صاحب «الكفاية» ﵀	٧٤

المطالب	الصفحات
التزام صاحب «الكفاية» ﵀ بعدم المدفع عن الإشكال تامٌ، و لا يرد عليه ما أورده عليه المحقّق الإصفهاني ﵀	٧٦
الإشكال في رجوع العامّي إلى المجتهد الانسدادي، بناءً على الحكومة بقسميها	٧٧
دفع الإشكال عن القسم الأوّل من الحكومة (الحكومة العقلية)	٧٧
ورود الإشكال على القسم الثاني من الحكومة (التبعيض في الاحتياط)	٧٨
كلام صاحب «الكفاية» ﵀ في المقام	٧٨
إشكال المحقّق الإصفهاني ﵀ على صاحب «الكفاية» ﵀	٧٩
الردّ على الإشكال	٨٠
إشكالان آخران في رجوع العامّي إلى المجتهد الانسدادي ؛ على جميع المباني الثلاثة	٨١
مقدّمة لتبيين الإشكال الأوّل	٨١
هذا الإشكال غيرُ ما استشكل به في «الكفاية»	٨٣
الإشكال الثاني	٨٤
دفع الإشكال الثاني	٨٥
مقدّمة لدفع الإشكال الأوّل	٨٦
دفع الإشكال الأوّل عن مسلك الكشف و الحكومة العقلية	٨٨
السرّ في تمكّننا من الدفع المذكور	٨٩
دفع الإشكال الأوّل عن مسلك التبعيض في الاحتياط	٩٢
حجّية حكم المجتهد	
الصفحة ٩٧ إلى الصفحة ١٠٤	
كيفية رجوع العامّي إلى المجتهد في الحكم	٩٧
لا إشكال في حجّية حكم الحاكم، بناءً على الانفتاح	٩٧
الكلام في حجّية حكم الحاكم، بناءً على الانسداد	٩٨
مقدّمةٌ في معنى حكم الحاكم	٩٨
النزاع في المرافعات، على أنحاءٍ ثلاثة	٩٨
معنى حكم الحاكم في جميع الأنحاء الثلاثة واحدٌ	٩٩
حكم المجدّد الميرزا الشيرازى ﵀ في التُتن و التنباك	١٠٠

المطالب الصفحات

المختار هنا أيضاً حجّية حكم الحاكم بناءً على الكشف و الحكومة العقلية دون التبعيض ١٠١
كلام صاحب «الكفاية» ﵀ في المقام، و ما يرد عليه ١٠٢
عدم حجّية حكم الحاكم بناءً على التبعيض في الاحتياط ١٠٤

التجزّي في الاجتهاد

الصفحة ١٠٧ إلى الصفحة ١٢٥

الكلام في إمكان التجزّي و استحالته ١٠٧
الاستدلال على استحالة التجزّي من باب استحالة تبعّض الملكة، و الجواب عنه ١٠٨
ذهاب صاحب «الكفاية» ﵀ إلى وجوب التجزّي، و الإيراد عليه ١١٠
كلام المحقّق الإصفهاني ﵀ في المقام، و ما يرد عليه ١١٢
ذهاب المحقّق النائيني ﵀ إلى إمكان التجزّي، و الإشكال عليه ١١٣
المختار عدم إمكان تجزّي الاجتهاد ١١٣
الإشكال في تجزّي الاجتهاد على تقدير مبنى المحقّق النائيني ﵀ ١١٥
تفصيل المحقّق العراقي ﵀ في التجزّي، و ما يرد عليه ١١٦
التجزّي بمعنى التدريج في فعليّة الاستنباط، ممّا لا كلام فيه ١١٧
الكلام في حرمة التقليد و جواز الإفتاء و الحكم، قبل الاستنباط الفعلي ١١٧
الاستدلال بالسيرة و بالروايات في المقام ١١٨
دفع إشكالٍ فى المقام ١٢١
الكلام في وجود المجتهد المطلق، على فرض إمكان التجزّي ١٢٢
يمكن للفقيه أن يتردّد في الحكم الواقعي و الظاهري ١٢٣
جواز الاحتياط في الفتوى، و أقسامه الثلاثة ١٢٤
احتراز العلماء العاملين عن تصدّي الإفتاء و الحكم ١٢٥

مبادئ الاجتهاد

الصفحة ١٢٩ إلى الصفحة ١٣١

ما يتوقّف عليه الاجتهاد ١٢٩

المطالب الصفحات

حكم ادّعاء الاجتهاد من غير حقيقةٍ ١٣٠

تبدّل رأي المجتهد

الصفحة ١٣٥ إلى الصفحة ١٥٦

الكلام في الإجزاء و عدمه، عند رجوع المجتهد عن رأيه ١٣٥

عدم الإجزاء في جميع الصور الثلاث في المسألة ١٣٥

هل يجب إعلام المقلّدين، عند تبدّل الرأي أم لا ؟ ١٣٦

الصورة الأُولى :وظيفة المجتهد بالنسبة إلى أعمال نفسه ١٣٦

بحثٌ حول كلام صاحب «الفصول»رحمه الله في المقام، و اعتراض صاحب «الكفاية»رحمه الله عليه ١٣٩

الحقّ أنّ صاحب «الفصول» رحمه الله كان بصدد الفرق بين فروعٍ ثلاثة و بين فروعٍ ثلاثة اخرى ١٤٠

الفروع الثلاثة الأُوَل ١٤١

الفروع الثلاثة الأُخر ١٤٢

صورةٌ اخرى (الصورة الثالثة):وظيفة المقلّدين إذا عدلوا عن مجتهدٍ ١٤٥

القول بالإجزاء ، و الإشكال عليه ١٤٥

وجهٌ آخر للإجزاء ، و الإشكال عليه ١٤٧

تفصيل صاحب «العروة» رحمه الله في المقام، و الإيراد عليه ١٤٩

حاشية المحقّق النائيني رحمه الله على «العروة» في المقام، و الكلام عليه ١٥١

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في «وسيلة النجاة»، و ما يرد عليه ١٥٢

صورةٌ اخرى (الصورة الثانية):وظيفة المقلّدين إذا عدل المجتهد عن رأيه ١٥٣

الكلام حول الاستدلال بالإجماع و الاستدلال بقصور الأدلّة، في المقام ١٥٤

مباحث التقليد

الصفحة ١٥٩ إلى الصفحة ٢٣٢

التقليد في اللغة ١٥٩

تعاريف التقليد في الاصطلاح، و ما يرد عليها ١٦٠

المطالب	الصفحات
حقيقة التقليد في الاعتقاديّات و في الأعمال	١٦١
الصحيح في حقيقة التقليد في الأعمال (ت)*	١٦١
المناقشة فيما ذهب إليه صاحب «الكفاية» ﵀ في المقام	١٦٢
عدم ورود لفظ التقليد في دليل شرعي	١٦٢
لم يرد في الأدلّة أزيد من حجّية قول المجتهد على العامّي و لزومِ مطابقة عمله لرأيه	١٦٣
أدلّة حجّية قول المفتي	١٦٤
كلام صاحب «الكفاية» ﵀ في بداهة جواز رجوع الجاهل إلى العالم	١٦٥
الكلام حول «التسلسل» الوارد في «الكفاية» في المقام	١٦٥
الكلام حول كون التقليد فطرياً	١٦٧
الإشكال على كون التقليد فطرياً (ت)	١٦٨
بسط الكلام في كون التقليد فطرياً	١٦٩
الطرق الموصلة إلى الواقع ثلاثة: الاجتهاد و التقليد و الاحتياط	١٦٩
الطرق المتصوّرة بالنسبة إلى كلٍّ من هذه الثلاثة أيضاً ثلاثةٌ: الاجتهاد و التقليد و الاحتياط	١٧٠
النظر فيما هو المعقول في المقام، من هذه الطرق التسعة	١٧٠
المتحصّل ممّا ذكر، تماميّة ما ذهب إليه في «الكفاية» من كون التقليد فطريّاً	١٧٢
إنّما الفطريّ هو الاجتهاد لا التقليد (ت)	١٧٢

تقليد الأعلم

الصفحة ١٧٧ إلى الصفحة ٢٠١

وظيفة العامّي في نفسه	١٧٧
وظيفة العامّي بحسب الأدلّة الشرعية	١٧٨
أدلّة وجوب تقليد الأعلم	١٧٨
الوجوه الأربعة التي استُدلّ بها على وجوب تقليد الأعلم، و المناقشةُ في بعضها	١٧٨

*-حرف (ت) رمزٌ لما أفاده سماحة العلّامة آية الله الحسيني الطهراني في تعاليقه على بحوث الاستاذ.

المطالب	الصفحات
الاستدلال بحديث الإمام الجواد عليه السلام، و المناقشة فيه سنداً و دلالةً	١٨١
الاستدلال بقول أميرالمؤمنين عليه السلام، و الكلام حول دلالته	١٨٢
أدلّة عدم وجوب تقليد الأعلم	١٨٤
تقريب الاستدلال بالمطلقات	١٨٥
الردّ على الاستدلال، و المناقشة في الردّ	١٨٥
الكلام حول حمل المطلقات على الصور النادرة، و عدمِه	١٨٦
الكلام حول تقسيم العلّامة الأنصاري رحمه الله مطلقاتِ المقام إلى ثلاثة	١٨٩
إطلاقات المقام بدلية لا شمولية	١٩١
ينتهي أمر الإطلاقات إلى لزوم الرجوع إلى الأعلم	١٩٢
فرعٌ: في حكم الرجوع إلى غير الأعلم، مع التمكّن من الفحص و الاحتياط	١٩٣
الإشكال على ما ذهب إليه العلّامة الأنصاري رحمه الله من الجواز	١٩٤
فساد الاستدلال للجواز، بالإطلاقات	١٩٤
فساد الاستدلال للجواز، بالاستصحاب	١٩٥
فساد الاستدلال للجواز، بالسيرة	١٩٦
تفصيل المحقّق النائيني رحمه الله في هذا الفرع، و تقريبُه	١٩٦
الإيراد على التفصيل المذكور، على سبيل الإجمال	١٩٦
الإيراد على التفصيل المذكور، على سبيل التفصيل	١٩٩

تقليد الميّت

الصفحة ٢٠٥ إلى الصفحة ٢٢٣

تقليد الميّت ابتداءً	٢٠٥
تأسيس الأصل في المسألة	٢٠٥
القدر المتيقّن ، اشتراط الحيوة و الأعلميّة كلتيهما	٢٠٥
المناقشة في اشتراط الأعلمية، بحكومة اشتراط الحيوة عليه	٢٠٨
لزوم اشتراط الحيوة و الأعلمية، و عدمُ تمامية الحكومة (ت)	٢٠٩
استُدلّ لجواز تقليد الميّت بوجوهٍ أربعة	٢١٠
الدليل الأوّل: الاستصحاب، و تقريبه بأربعة وجوه	٢١٠

المطالب	الصفحات
الإشكال على الوجوه الثلاثة الأُوَل من الاستصحاب	٢١١
الإشكال واقع من ناحية اليقين بالحدوث، و من ناحية الشكّ في البقاء	٢١١
اندفاع الإشكال عن الناحية الأُولى	٢١٢
ذهاب صاحب «المستمسك» ﵀ إلى جريان الاستصحاب التعليقي في المقام، و الإيراد عليه	٢١٣
رجوع الوجوه الثلاثة الأُول من الاستصحاب، إلى أمر واحد	٢١٦
الاشكال على الوجه الرابع من الاستصحاب	٢١٨
هذا الإشكال أيضاً من ناحيتي اليقين السابق و الشكّ اللاحق	٢١٨
اندفاع الإشكال الأوّل و ورود الإشكال الثاني	٢١٨
الأقوى ورود الإشكال الأوّل و اندفاع الإشكال الثاني (ت)	٢١٩
متانة الإشكال في الاستصحاب من الناحية الثانية	٢٢٠
مدار الحجّية على رأي المجتهد حدوثاً و بقاءً	٢٢٠
مدار الحجّية على رأى المجتهد حدوثاً لا بقاءً (ت)	٢٢٠
المانع عن جريان الاستصحاب في المقام، هو الإشكال من الناحية الاولى لا الثانية (ت)	٢٢٠
الدليل الثاني لجواز تقليد الميّت: الإطلاقات، و الإشكال عليه	٢٢١
إطلاقات المقام تامّةٌ (ت)	٢٢١
الدليل الثالث: جريان دليل الانسداد، و الإشكال عليه	٢٢١
الدليل الرابع: السيرة، و الإشكال عليه	٢٢٢
السيرة ثابتةٌ من دون ردع من الشارع (ت)	٢٢٢
الرأي الأخير للسيّد العلّامة آية الله المؤلّف ﵀ (م)*	٢٢٣
ما يجب فيه التقليد	
الصفحة ٢٢٧ إلى الصفحة ٢٣٢	
كلام صاحب «العروة» ﵀ في المقام	٢٢٧

*ـ حرف (م) رمزٌ للمطالب التي أُضيفت من قِبل «المؤسّسة».

المطالب	الصفحات
المختار في التقليد في اصول الدين هو التفصيل	٢٢٧
لا ثمرة تعود إلى العامّي، في تقليده في مبادئ الاستنباط كأُصول الفقه	٢٢٨
الثمرة تظهر عند تمكّنه من الاستنباط باكتساب المبادي تقليداً ثمّ ضمِّ بعضها إلى بعضٍ بنفسه (ت)	٢٢٨
لا وجه للتقليد في الموضوعات الخارجية الصرفة	٢٢٨
لزوم التقليد فيما عدا ذلك من الموضوعات	٢٢٩
شأن الفقيه استنباط الحكم الكلّي، و أمّا تعيين حدود الموضوع فموكولٌ إلى العرف أو أهل الخبرة (ت)	٢٢٩
تفصيل الكلام في تعيين المرجع لتحديد المفاهيم (ت)	٢٣٠
كلامٌ آخر للسيّد العلّامة آية الله المؤلّف ﷾، يتمّم المقام (م)	٢٣١
فهرس المنابع و المصادر	٢٣٥
فهرس التأليفات	٢٣٩

مقدّمَة الناشر

أعوذُ بِاللهِ مِن الشَيطانِ الرَجيم

بِسـم اللهِ الـرَحمَنِ الـرَحيم

الحمدُ للّه ربّ العالَمين و صلَّى اللهُ عَلى سيّدِنا محمّدٍ و ءَالِه الطيّبينَ الطاهِرينَ

و لعنةُ اللهِ عَلى أعدآئِهِم أجمَعينَ مِن الآنَ إلى قِيامِ يَومِ الدينِ

و لا حَولَ و لا قوّةَ إلّا بِاللهِ العَلىِّ العَظيم

هنالك مكتوبات للفقيد السعيد سماحة العلّامة آية الله الحاج السيّد محمّد حسين الحسينيّ الطهراني قدّس الله نفسه الزكيّة، غير مجموعة «دورة علوم و معارف الإسلام»، ذات قيمة عالية و مكانة راقية، و لكنّها لم تُطبع بعدُ بحيث لو عُطف عليها لانكشف من علوم سماحته آفاق جديدة.

و من جملة الآفاق العلمية لسماحته، الأُفق الفقهي و الأُفق الأُصولي اللذان يمكننا أن نُشير من جملة آثار سماحته في هذين الأُفقين إلى ما حرّرها بأنامله اللطيفة و رشّحها بقَلَمه المحكم أثناء استفاضته من المحاضرات الفقهية و الاصولية التي كان يُلقيها أساتذته الكِرام في مدينة النجف الأشرف.

سماحتُه أدرج اسماء هذه المكتوبات ضمن مجموعة خطّية له، كالآتي:

« ٦ ـ تقريرات الاصول، لآية الله الخوئي مُدّ ظلّه العالي. ابتداءً من «اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده» إلى آخر المباحث العقلية: التعادل و التراجيح. باللغة العربية ـ مع تحشية الحقير.

٧ ـ تقريرات الفقه ـ المكاسب، لآية الله الشيخ حسين الحلّي،

من مبحث «الثمرة بين الكشف و النقل في البيع الفضولي» إلى آخر مباحث البيع ـ باللغة العربية .

٨ـ تقريرات الفقه ـ المكاسب، لآية الله الشيخ حسين الحلّي، من بداية مباحث الخيارات إلى نهاية «أحكام الخيار» بإضافة شطر من «خيار الغبن» و «خيار التأخير» ـ باللغة العربية .

٩ ـ تقريرات الاصول ـ مبحث الاجتهاد و التقليد، لآية الله الشيخ حسين الحلّي... باللغة العربية .

١٠ ـ تقريرات الفقه ـ جزء من كتاب الصلوة، لآية الله الحاج السيّد محمود الشاهرودي رحمة الله عليه.»[١]

و هذا الكتاب هو تقريرات مبحث الاجتهاد و التقليد للفقيد الراحل العلّامة آية الله الحاج السيّد محمّد حسين الحسيني الطهراني، من محاضرات استاذه المرحوم آية الله العظمى الشيخ حسين الحلّي رضوان الله عليهما .

و يجدر بنا أن نقدّم هنا نبذة من حيوة هذين العالمين الجليلين لما فيها من الفائدة.

١ـ «المجموعة الخطّية، العدد ٧» ص ٢١٥ و ٢١٦ .

ترجمة حيوة المرحوم سماحة آية الله الشيخ حسين الحلّيّ قدّس سرّه الشريف

هو الشيخ حسين بن الشيخ عليّ بن حسين بن حمّود بن حسن الحلّيّ النجفيّ. وكان والده من فقهآء النجف الأشرف الصلحآء و أئـمّة الجـماعة الموثّقين.

نشأته :

« ولد رحمه الله تعالى في حدود سنة ١٣٠٩، و نشأ على أبيه الجـليل فتعلّم المبادي و قرأ المقدّمات و السطوح على لفيف من الأفاضل و حـضر في الفقه و الأُصول على بعض الأساتذة. وكانت عمدة تتلمذه و تخرّجه على **الحجّة الميرزا محمّد حسين النائينيّ**، فقد حضر دروسه سنين طوالاً حتّى نبغ نبوغاً باهراً و برز بين أقرانه بغزارة الفـضل و دقّـة النـظر و قـد عُـرف بالتحقيق و التبحّر.»[1]

أساتذته :

قد استفاد شيخنا المترجم من جهابذة العـلمآء و ارتـوى مـن عـذب علومهم ، و إليك أسمآء بعضهم :

١ ـ آية الله الميرزا محمّد حسين النائيني .

٢ ـ آية الله الشيخ ضياء الدين العراقيّ .

٣ ـ آية الله شيخ الشريعة الإصفهانيّ .

٤ ـ آية الله السيّد أبوالحسن الإصفهانيّ .[2]

١ـ «نقبآء البشر» ج ٢، ص ٦٠٣ و ٦٠٤ .

٢ـ أمّا تتلمذه عند العلمين النائينيّ و العراقي فقد صـرّح بـه العـلّامة الحـاج الشـيخ آغا بزرك الطهراني و السيّد المقرّم، و أمّا تتلمذه عـند الأخـيرين فـيستفاد مـن نـفس هـذه التقريرات عند ما يتعرّض لبعض الفروع .

مؤلّفاته :

قال السيّد عبدالرزّاق الموسويّ المقرّم في كتاب «وفاة الصدّيقة الزهرآء سلام الله عليها»:

« و أمّا آثاره القيّمة فكثيرة أخصّ منها رسالة فى أخذ الاجرة على الواجبات، و رسالة في الوضع، و رسالة في معاملة اليانصيب و البيمة الشائعة في هذا الزمن، و رسالة في قاعدة من ملك، و رسالة في حكم بيع جلد الضبّ و طهارته و قبوله التذكية، و رسالة في معاملة الدينار بأزيد منه، و رسالة في عمل أهل كلّ أُفق على أُفقهم و حكم المسافر بالطائرة من بلاد إلى أُخرى و قد اختلفا بالأُفق، و رسالة في إلحاق ولد الشبهة بالزوج الدائم، و رسالة في قاعدة الفراش .

و له مجلّدان كبيران يحتويان على مسائل متفرّقة في الفقه و التفسير و اللغة و الأدب بعنوان السؤال و الجواب ؛ و هذا غير ماكتبه من تقرير دروس العلمين الحجّتين آية الله ميرزا محمّد حسين النائينيّ و آية الله الشيخ ضياء العراقيّ في الفقه و الأُصول .

و له تعليقة كبيرة على «مكاسب» الشيخ الأنصاريّ رحمه الله، و تعليقة مهمّة على مباحث الالفاظ من تقرير حجّة الاسلام آية الله السيّد أبي‌القاسم الخوئي لدرس الميرزا النائينيّ قدّس سرُّه، و تعليقة أُخرى على الأدلّة العقليّة من تقرير شيخنا الكاظميّ لدرس الميرزا النائينيّ. و له غير ذلك من المؤلّفات التي لم يتحمّل عدَّها هذا المختصر.»[1]

و يظهر من كلمات السيّد المقرّم رحمه الله أنّ هذه الآثار مخطوطة و لم تطبع بعد .

١ـ «وفاة الصدّيقة الزهرآء سلام الله عليها» ص ١٤٣ .

أخلاقه :

كلّ من ترجم شيخنا المعظّم رحمه الله تعالى مدحه بأخلاقه الإلهيّة و زهدِه و ورعِه و إعراضه عن الرئاسة و الشهرة .

قال المحقّق الكبير الحاج الشيخ آغابزرك الطهرانيّ رحمة الله عليه :

« و قد عُرف بالتحقيق و التبحّر و التقى و العفّة و شرف النفس و حسن الأخلاق و كثرة التواضع ؛كما أنّه من الذين يخدمون العلم للعلم، لم يتطلب الرياسة و لم يتهالك في سبيل الدنيا، و هو من أجل هذا محبوب الطبقات مقدّر بين الجميع.»[1]

قال السيّد المقرّم رحمة الله تعالى عليه :

«إنّ زهده في هذه الحيوة حرّج عليه التصدّى للزعامة، فخسرت الأُمّة صفقَها الرابحة حيث فاتها المنتشل لها إلى ساحل السعادة.»

و في هذا المجال يقول تلميذه المقرّر لبحثه سماحة العلّامة آية الله الحسينيّ الطهرانيّ قدّس سرّه الشريف (و ذلك بعد تعبيره عن الاستاذ بهذه العبارة : «قال شيخنا الاستاذ المحقّق المدقّق ، العلّامة الفهّامة ، الشيخ الحسين الحلّي تغمّده الله برحمته ، في مجلس الدرس ...»):

«كان اُستاذنا آية الله الشيخ حسين الحلّيّ رجلاً عظيماً من النادرين، و قد انفرد و تفرّد في العلم و التقوى و الزهد و الإعراض عن الرئاسات الدنيويّة. و كان رجلاً محقّقاً يحتاج جميع العلماء إلى علمه و فقهه و درايته ؛ و كلّما سئل عن مسألة ـ سواء في وقت الدرس أم خارجه، كأن يُسأل مثلاً عن فتواه و رأيه في بعض المسائل ـ ينظر إلى السائل و يقول: مالى ـ و أنا أحمق ـ و الفتوى؟! إنّ شغلنا ليس أكثر من مطالعة الكتب و الحصول على بعض

١ـ «نقبآء البشر» ج ٢، ص ٦٠٣ و ٦٠٤ .

المطالب ثم نبحث ذلك مع الزملآء!

و كان هذا الرجل الكبير و صاحب الشخصيّة العظيمة و الذي يعتبر على التحقيق أفضل من الحاجّ السيّد محسن الحكيم في دقّة النظر و سعة الاطلاع و التبحر في الفقه و الأُصول حتّى أنّ نفس السيّد محسن كان يعترف بهذا، كان في أثناء التدريس (و بعض دروسه موجودة عندي بتقرير منّي) يأتي ببعض عبارات الحاجّ السيّد محسن الحكيم رحمة الله عليه (بالطبع بصيغة «قال بعض» أو «قال بعض معاصرينا» من غير أن يذكر «مستمسك العروة») و يؤدّى حق المطلب من خلال تحليله لكلامه و ردّه بشكل جيّد جدّاً.

و لكنّه في نفس الوقت كان يحضر في بعض مجالس آية الله الحاج السيّد محسن الحكيم و إذا ما جاء أحد ما من بغداد (كممثّل أو وزير أو محافظ) و طلب من المرحوم السيّد الحكيم إذناً بالحضور أو كان له سؤال أو استفتاء فكان الشيخ الحلّيّ يذهب و يجلس في ذلك المجلس و يستمع إلى كلامه و يحلّ مسألته و يجيب عليها كأيّ شخص عاديّ جدّاً.»[1]

أيضاً يقول العلّامة الحسينيّ الطهرانيّ قدّس سرّه:

« و لقد كان والد الشيخ حسين يقيم صلوة الجماعة في الصحن المطهّر لأميرالمؤمنين عليه السلام في النجف الأشرف، و بعد وفاته انتقلت إقامة الجماعة اليه رحمة الله عليه لكنّه قدّم أُستاذه المرحوم آية الله النائينيّ. و بعد المرحوم النائينيّ و مع أنّه كان أفضل تلامذته لكنّه لم يقبل بإقامة الصلوة مكانه فقام بذلك آية الله الحاجّ السيّد محسن الحكيم و أبى الشيخ حسين الحلّيّ القيام بهذا العمل، و كان يقول مراراً : إنّ شغلى هو التدريس فقط فأنا

١ـ «ولاية الفقيه في حكومة الإسلام» ج ٢، ص ٢٩ و ٣٠.

طالب علم ؛ فلم يُفتِ و لم ينشر رسالة عمليّة و لم يتصدّ لإمامة الجماعة، و أمّا في مجال الدرس و التحقيقات فكان له الباع الطويل في ذلك و مهما قلتم فهو قليل في حقّه .

لقد كان يمتلك مقدار صندوق كامل من التقريرات و التحقيقات و الكتب المستقلّة في الفقه و الاصول.»[1]

وكذا يقول رحمه الله تعالى في حقّ أُستاذه :

«لقد تحدّث حول الاجتهاد و الدّقّة التي تمتّع بها كبار العلمآء (و إلى أيّ حدّ كانوا يجتنبون عن الفتوى و لا يجعلون أنفسهم في معرض الإفتاء و كم كانوا يخافون من الله العليّ الأعلى و مع كونهم مجتهدين إلّا أنّهم يمتنعون عن الفتوى و هذا من متطلّبات شدّة تقواهم) فقال :

إنّ بعض الاحتياطات الموجودة في الرسالة العمليّة بنحو الأحوط الوجوبيّ ، هى في الأساس أحوط استحبابيّ و لكن بما أن ذلك المجتهد [صاحب الرسالة] يريد الامتناع عن إظهار الفتوى و لا يريد تحمّل مسؤوليّة عمل الناس فلذا يبيّن المسألة بنحو الأحوط الوجوبيّ لكي يرجع الناس إلى شخص آخر و يخرج نفسه بهذا عن تحمّل المسؤوليّة.»[2]

نشاطاته العلميّة :

كان رحمه الله تعالى محبّاً للعلم و غوّاصاً في بحاره دقيق النظر، وكان يحضر دروسه الأفاضل و يستفيدون من فضله المتدفّق .

يقول العلّامة البحّاثة الحاج الشيخ آغابزرك الطهرانيّ رحمة الله تعالى عليه :

«إن مجالسه مدرسة سيّارة، فهو دائم المذاكرة ينشر علمه بين الأفاضل

---

١ و ٢ـ نفس المصدر ، ص ٣١.

و يفيض على الطلاب من معارفه و علومه.»[1]

وكان رحمه الله تعالى جامعاً لفنون العلم، و لم يكن مقتصراً على الفقه و الاصول.

يقول تلميذه العلّامة السيّد الحسينيّ الطهرانيّ رحمة الله تعالى عليه:

« .. فهذا الرجل قد نظر في جميع هذه المسائل ببصيرة، و لا أتمكن حقاً القولَ بأنّ الشيخ حسين الحلّي كان أقلّ من هذه الناحية العلمية من العلّامة الحلّي. لقد كان هذا الرجل دقيقاً إلى درجة أنّه عند ما كنّا ندرس عنده كتاب الطهارة (لقد درستُ عنده عدا الاصول دورة مكاسب و قدراً من كتاب الطهارة و كتبتُ تقريراته) جاء برواية من باب ديات «مفتاح الكرامة» كشاهد على المطلب! و ما يلفت النظر هو: ما هي المناسبة بين باب ديات «مفتاح الكرامة» و باب الطهارة ؟

لقد كان عالماً متضلّعاً خبيراً و منظّماً، و قام بمطالعة جميع الكتب سواء كتب العامّة أم كتب الشيعة، وكان يفهرس مطالبه لنفسه بعد مطالعته لكلّ كتاب، فكان له مثلاً فهرس لكلّ كتاب «تاريخ بغداد». و قد خصّص جزءً من مكتبته ـ و التى لم تكن كتبها كثيرة جدّاً ـ لفهارس تلك الكتب التي قد طالعها و قد ضبط في تلك الفهارس نتيجة تلك الكتب مهما كانت سواء لصالح الشيعة أوضدّهم، و إذا رجع الإنسان إلى هذه الفهارس يعرف الموضوع الذي يؤيّد الشيعة من هذا الكتاب و الموضوع الذى يهاجمهم لكي يستعين به عند الحاجة شفاهةً أو كتابةً على تقدير تأليف كتاب في الكلام مبنيّ على الاعتقادات الرصينة و المتينة عند الشيعة.»[2]

١ـ «نقبآء البشر» ج ٢، ص ٦٠٣ و ٦٠٤.

٢ـ «ولاية الفقيه في حكومة الإسلام» ج ٢، ص ٣٢ و ٣٣.

و أيضاً يقول في موضع آخر :

« ... و الآن و قد انجرّ الكلام إلى هذا الموضع ، فإنّ من المناسب أن ننقل كلاماً عن استاذنا الكبير في الفقه و الاصول في النجف الأشرف : آية الله الشيخ حسين الحلّي رحمة الله عليه .

لقد كان رحمه الله آيةً إلهيّة حقّاً ، و عَلماً من أعلام العلم و التقوى و الدراية ، و شبيهَ العلّامة الحلّي في سعة العلم و الاطّلاع على التحقيق ، و لم يكن له مثيل في النجف الأشرف في الفقه و الاصول ، بل إنّني عندما وردت النجف الأشرف و فحصت و حقّقت في جميع الأبحاث الموجودة ، لو لم يكن الشيخ حسين الحلّي موجوداً لكنت رجعت إلى قم للاستفادة من بحث آية الله البروجرديّ رضوان الله عليه ؛ لكنّي رأيت أنّه رجل عالم موزون و قويّ ، و لذا رجّحت النجف على قم في مرحلة الدراسة العليا .

و قد كتبت تقريرات دروسه ، و منها رسالة في بحث «الاجتهاد و التقليد» موجودة عندى بتقريري .»[1] ثمّ ينقل قدّس سرّه كلاماً من نفس الرسالة .

وفاته رضوان الله تعالى عليه :

توفّي الشيخ حسين الحلّيّ رحمه الله تعالى صبيحة اليوم الخامس من شوّال المكرّم عامّ ١٣٩٤ ، و دفن في مقبرة أُستاذه الميرزا حسين النائينيّ رحمه الله تعالى .[2]

١ـ نفس المصدر ، ج ١ ، ص ٢٣٣ و ٢٣٤ .

٢ـ «نقبآء البشر» ج ٤ ، الملحقات ، ص ٣٣ ، الترجمة ١٠٣٥ .

نظرة عابرة على حيوة المرحوم
سماحة العلّامة آية الله الحسينيّ الطهرانيّ قدّس الله نفسه الزكيّة

أبصر العلّامة آية الله الحاج السيّد محمّد حسين الحسينيّ الطهرانيّ نجل المرحوم آية الله الحاج السيّد محمّد صادق الحسينيّ الطهرانيّ، النور فى الرابع و العشرين من شهر محرّم الحرام سنة ١٣٤٥ هجرية قمرية في طهران، في عائلة أصيلة من أهل العلم و التقوى. و ينتمي من جهة جدّته لأبيه إلى عائلة المجلسي التي طلع فيها نجوم ساطعة كالآيات الإلهيّة العظمى: العلّامة محمّد تقيّ المجلسي و العلّامة المولى محمّد باقر المجلسي و آية الله المجدّد الوحيد البهبهاني و آية الله العلّامة السيّد مهدي بحر العلوم و آية الله البروجردي قدّس الله أسرارهم؛ كما ينتمي من جهة جدّته لأمّه إلى العائلة القيّمة للحاج المولى مهدي و الحاج المولى أحمد النراقي رضوان الله عليهما.

قضى فترة الطفولة و الصبا في ظلّ التربية المخلصة لأبيه المعظم، و بعد إتمام التحصيلات الابتدائية أتمّ مرحلة التعليم المتوسّطة في حقل الميكانيک و صناعة المكائن بتألّق كبير؛ و على الرغم من الاقتراحات الكثيرة التي قُدّمت له لإكمال الدراسة في الخارج و تسنّم مناصب هامّة في مجالات مختلفة، إلّا أنّه اختار تحصيل العلوم الدينية و أن يكون جندياً لإمام العصر عجّل الله تعالى فرجه الشريف.

و بعد ارتدائه لباس العلم و التقوى في مشهد الرضا عليه السلام و تتويجه بالعمامة على يد المرحوم آية الله آقا الميرزا محمّد الطهراني صاحب «مستدرك البحار» ـ و هو من أعلام عصره، و هو خاله لأبيه ـ توجّه إلى مدينة قم المقدّسة ليبدأ دراسة العلوم الحوزويّة في سنّ التاسعة عشرة من عمره ـ في سنة ١٣٦٤ هجرية قمرية ـ و أقام في المدرسة الحجّتيّة .

و في تلك السنوات التحق بجمع أوّل تلامذةٍ للعلّامة الطباطبائي

رضوان الله عليه و أضحى من خواصّ أصحابه، و استفاد كثيراً في العرفان العملي و التفسير و الحكمة من البيدر الطافح بالفيض لهذا الرجل المتألّه. و قد استمرّ هذا الارتباط الوثيق و الاستفادة العلمية و الروحية إلى نهاية عمره النورانيّ.

كما استفاد كثيراً في الحوزة المقدّسة في قم من محضر أعلامٍ أجلّاء مثل آية الله الحاج الشيخ عبدالجواد السدهي، و آية الله الحاج السيّد رضا بهاء الديني، و آية الله الحاج الشيخ مرتضى الحائري، و أعلام مثل آية الله السيّد محمّد الداماد، و آية الله السيّد محمّد حجّت، و آية الله الحاج آقا حسين البروجردي رضوان الله عليهم أجمعين في سطوح مختلفة. و بعد سبع سنوات من السعي العلمي و المجاهدات العمليّة توصّل إلى اكتساب الدرجات العليا في العلم و المعرفة و الرشد.

و في مطلع سنة ١٣٧١ هجرية قمرية و في سنّ السادسة و العشرين، و بناءً على توصية أعلام مثل العلّامة الطباطبائي و آية الله الشهيد الشيخ محمّد الصدوقي اليزدي أعلى الله مقامهما توجّه من أجل إكمال دراسته إلى مدينة العشق و الولاية، المدفن الطاهر لباب العلم النبويّ: النجف الأشرف، و استضاء من البحر اليَباب لنور مولى الموحّدين أميرالمؤمنين عليه و على أولاده أفضل صلوات المصلّين، فاستفاد كثيراً في الفقه و الأصول و الحديث و الرجال من أعلام أجلّاء مثل **آية الله الحاج الشيخ حسين الحلّي** و آية الله الحاج السيّد أبي القاسم الخوئي، و آية الله الحاج السيّد محمود الشاهرودي، و آية الله الحاج الشيخ آقابزرك الطهرانيّ قدّس الله أسرارهم، ممّا منح كماله العلمي رشداً عظيماً.

و من المناسب أن ندرج هنا إحدى الإجازات لاجتهاده قدّس سرّه، والتي منحها إيّاه المرحومُ آية الله الشيخ حسين الحلّي رضوان الله تعالى عليه

و التي ذُكرت في تذكرته :[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين
وبعد فان فضل علم الفقه لا يخفى وبه تنال السعادة الابدية ومن هذا الجهة
في تحصيله وصرف عمره الشريف جناب السيد العلامة
حجة الاسلام وعماد الاعلام العالم التقي السيد محمد حسين دام تأييده
نجل المرحوم حجة الاسلام السيد صادق الطهراني اللاله زاري طاب ثراه
فان جنابه قد جدّ في تحصيل ذلك واجتهد فيه وقد حضر على العبد في
الفقه والاصول حضور تتهم وقد بحث وكتب ذلك وحرره تحريرا اتقانيا
وتحقيقيا ولم يزل على ذلك مجدا فيه حتى نال بحمد الله تعالى بغيته وادرك
بذلك الجد غايته واستنبط وحصل على رتبة من الاجتهاد وصار له
القدرة بحمد الله تعالى على استنباط ما يحتاج اليه من الاحكام الشرعية
من ادلتها التفصيلية نظرا للعمل بما يستنبطه من ذلك على
الطريقة المعروفة التي جرى عليها مشايخنا العظام واساتذتنا الكرام
نور الله تعالى اسرارهم كل ذلك مع الالتزام بالاحتياط في جميع ما امكن فانه سبيل
من ذلك هو الذي اوصيه به كما انه هو الذي اوصاني به اساتذتي العظام
ومشايخي الكرام قدس الله اسرارهم وطيب مضاجعهم واجرت لجنابه
روايته ما اجاز والي روايته على الحق ما اجازوه لي على الطريقة المعروفة
بين اصحابنا رفع الله درجاتهم واعلى في عليين كلماتهم وارجو من جنابه ان
لا ينساني من الدعاء في مظان الاجابة والسلام عليه وعلى كافة اخواننا المؤمنين
ورحمة الله وبركاته في ٢٨ ذي [illegible] ١٣٧٧
حسين الحلي

١ـ «آيت نور» تذكرة العارف بالله و بأمر الله سيّد الطائفتين سماحة العلّامة آية الله الحاج السيّد محمّد حسين الحسينيّ الطهراني (أفاض الله علينا من بركات تربته) ج ١، ص ١٦٢ و ١٦٣.

« بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ للّهِ ربِّ العالَمين و الصلاةُ و السلامُ على خيرِ خَلقِه محمّدٍ وَ ءَالِه الطاهرين . و بعدُ فإنّ فضل علم الفقه لا يخفى ، و به تُنال السّعادةُ الأبديّة ؛ و ممّن بَذَل الهمّةَ في تحصيله ، و صَرَف على ذلك بُرهةً غيرَ قليلةٍ من عمره الشريف ، جنابُ السيّد العلّامة حجّةِ الإسلام ، و عمادِ الأعلام ، العالمِ التّقيّ : السيّد محمّد حسين دام تأييده؛ نجلِ المرحوم حجّةِ الإسلام السيّد صادق الطهرانيّ اللاله زاري طاب ثراه .

فإنّ جنابه قد جدّ في تحصيل ذلك و اجتهد فيه، و قد حضر على أبحاثى في الفقه و الأُصول حضورَ تفهُّمٍ و تدقيقٍ، وكَتَب ذلك و حرّره تحريرَ إتقانٍ و تحقيقٍ، و لم يزل على ذلكً مُجدّاً فيه حتّى نال بحمدالله تعالى بُغيتَه، و أدرَك بذلك الجدّ غايتَه و أُمنيّته، و حَصل على مرتبةٍ من الاجتهاد، و صار له القدرةُ بحمد الله تعالى على استنباط ما يحتاج إليه من الأحكام الشّرعيّة، عن أدلّتها التّفصيليّة ؛ فله العملُ بما يستنبطه من ذلك حسبَ الطريقة المعروفة الّتى جَرى عليها مشايخُنا العظام، و اساتذتُنا الكرام قُدّست أسرارُهم. كلُّ ذلك مع الالتزام بالاحتياط مهما أمكن، فإنّه سبيل النّجاة ؛ و إنّ ذلك هو أهمّ ما أُوصيه به كما أنّه أهمُّ ما أوصاني به أساتِذتي العظامُ، و مشايخي الكرام قدَّس اللهُ أسرارَهم و طيَّب مضاجعَهم .

و أجَزتُ لجنابه روايةَ ما أجازوا لي روايتَه على طبق ما أجازوه لي على الطريقة المعروفة بين أصحابنا رفعَ الله تعالى درجاتِهم و أعلى و أعزَّ كلمتَهم .

و أرجو من جنابه أن لايَنسانى من الدّعآء فى مَظانّ الإجابة. و السّلامُ عليه و على كآفّة إخوانِنا المؤمنين، و رحمةُ الله و بركاتُه. ٢٨ ذق ١٣٧٧ ـ حسين الحلّيّ.»

و في تلك المرحلة، و بناءً على توصية العلّامة الطباطبائي ـ الذي كان استاذه السلوكيّ الأوّل ـ ارتبط في المسائل السلوكية بآية الله الحاج الشيخ عبّاس القوجاني وصيّ المرحوم آية الحقّ و العرفان الحاج السيّد عليّ القاضي قدّس الله نفسه الزكيّة. وكان له أُنس و تزاور مع آية الله الحاج السيّد جمال الدين الكلبايكاني، حيث عمد إلى تثبيت ركائزه الأساسية في العرفان العمليّ، و قد استفاد طوال فترة إقامته في النجف الأشرف من المبيت كلّ ليلة خميس في مسجد السهلة .

و قد أوصلته المجاهدات و المراقبات المستمرّة و الرياضات الشرعيّة في خاتمة المطاف في ظلّ فيوضات أميرالمؤمنين عليه السلام و العنايات الخاصّة لسيّد الشهداء سلام الله عليه إلى لقاء الإنسان الكامل و الروح المجرّد و نادرة الدهر: المرحوم الحاج السيّد هاشم الموسوي الحدّاد رضوان الله عليه، و هو من أقدم و أفضل تلامذة المرحوم آية الله الحاج السيّد علي آقا القاضي أعلى الله مقامه الشريف ، الذي فتح فصلاً جديداً في حياته أدّى إلى إثمار المساعي و المجاهدات السلوكيّة و التحقّق بحقيقة التوحيد و الولاية الإلهيّة .

و في سنة ١٣٧٧ هجرية قمرية، و في سنّ الثالثة و الثلاثين، و بعد إكمال الدراسة العالية و بلوغ أعلى درجة للإتقان في العلوم العقليّة و النقليّة و كسب الفضائل الظاهريّة و الباطنيّة ؛ و لأجل أداء التكليف و إقامة الشعائر الإلهيّة و ترويج و نشر التوحيد و الولاية ـ في امتحان صعب و عسير ، و بإشارة من المرحوم سماحة السيّد الحدّاد رضوان الله تعالى عليه و أمر سماحة آية الله الحاج الشيخ محمّد جواد الأنصاريّ الهمداني رحمة الله عليه ـ عاد العلّامة إلى طهران و استقرّ في مسجد «القائم» الواقع في شارع «سعدي» و انهمك من خلال متراس المحراب و المنبر بنشر أحكام الإسلام

و إرشاد الناس و تهذيب و تزكية النفوس المهيّأة، و تبيين المعارف الإلهيّة، و الدعوة إلى التوحيد و الولاية، و تصحيح و تعميق ارتباط الناس بالقرآن و العترة.

و قد استمرّ ارتباطه خلال هذه السنوات مع المرحوم آية الله الشيخ محمّد جواد الأنصاري و المرحوم سماحة السيّد الحدّاد عن طريق الرسائل و الأسفار المتعدّدة؛ فطَوى في ظل التعاليم الإلهيّة لهذين العَلَمين مراحل الرقيّ، الواحدةَ تلو الأُخرى، حتى بلغ في خاتمة المطاف أوجَ الدرجات المعنوية، و استقرّ في ذروة قمّة التوحيد.

و قد اعتبر سماحته منذ بدء وصوله إلى طهران و استقراره في متراس هداية الناس أنّ العمل الأساس هو تشكيل حكومة الإسلام؛ و طوى هذا المسار الطويل على امتداد الحركة نحو تحقيق ذلك، من خلال إيجاد جلسات فكريّة مع العلماء الأعلام و من خلال اقتراح و متابعة المسائل المختلفة و حلّ المشاكل المعترضة في هذه المسيرة الطويلة. و بعد ارتحال آية الله البروجردي و التحرّكات المعادية للإسلام من قبل حكومة الشاه و ثورة الناس بزعامة علماء الدين، و بعد التألّق الكبير لسماحة آية الله الخميني في هذا المجال؛ فقد أقام سماحة السيّد معه ارتباطاً وثيقاً و دقيقاً ـ وكان له معه سابق معرفة ـ و خطا قدماً تلو أخرى في مسيرة شروع النهضة و تصاعدها من خلال التعاون الواسع و التعاضد الفكري، و لم يدّخر وسعاً ـ ضمن اجتذاب الأتباع الملتزمين الموثوقين ـ في التضحية في مسيرة إسقاط حكومة الطاغوت و تحقيق حكومة الإسلام، و قد قام بوظيفته الشرعية بنشاط واسع و مؤثّر في جميع حالات الثورة منذ أوان قبل الثورة و حتّى نجاحها و نشوها ونماها و الحالات الحادّة من صعود و هبوط، و خشونة و لين؛ فقدم و ضحى و جاهد في تكوين جذور الثورة الإسلامية في صور

مختلفة و متناسبة، و حسبما شرحها هو بنفسه أعلى الله مقامه في كتابه: «وظيفة الفرد المسلم في إحياءِ حكومة الإسلام».

و على أيّة حال، فبعد ثلاث و عشرين سنة من السعي الدؤوب المخلص، و في سنة ١٤٠٠ هجرية قمرية هاجر بأمرٍ من اُستاذه في السلوك المرحوم الحدّاد قدّس الله سرّه إلى مدينة مشهد المقدّس لمجاورة ثامن الحجج عليّ بن موسى الرضا عليه آلاف التحيّة و الثناء و تقبيل أعتابه، و لم يدّخر وسعاً طوال فترة الخمسة عشرة سنة الأخيرة من عمره النورانيّ المليء بالبركة ـ و لو للحظة واحدة ـ لنشر التوحيد و الولاية و تربية النفوس المهيّأة و إعانة المتحمّسين و عشّاق طريق المحبوب، و تربية الطلّاب الأفاضل العاملين، و تدوين و نشر «دورة علوم و معارف الإسلام»، و خلّف آثاراً قيّمة في مجال العلوم و المعارف الإسلامية، و التي ذكر فهرسها في خاتمة هذه الرسالة.

و بصورة عامة نستطيع أن نسرِد المكتوبات الباقية من هذا العالم الربّاني، غير دورة علوم و معارف الإسلام التي تعدّ ثمرة عمره المبارك، فى ثلاث محاور:

أ: «التقريرات» و هي المحاضرات العلمية الحوزوية المدوّنة.

ب: المحاضرات الوعظية و الخطابات الإرشادية، المدوّنة.

ج: «المجاميع» ، هذه المجاميع منوَّعات خطّية شاملة و التي تبلغ ٣٢ مجلّداً.

سماحتُه قد أسمىٰ مجموعة مصنفّاته في إحدى المجاميع الخطّية ضمن ٥٧ عدداً[1] و التي أشرنا إلى قسم «التقريرات» منها خلال هذه المقدّمة.

١ـ «المجموعة الخطّية ، العدد ٧» ص ٢١٥ إلى ص ٢٢٠.

بلى، لم يفتر هذا العالم الربّاني و المتألّه الجليل لحظة عن جهاده في سبيل الله مع إصابته بعدّة أمراض خطرة و شديدة استمرّت آثار بعضها إلى آخر عمره المبارك ؛ و في خاتمة المطاف بعد إحدى و سبعين سنة من الجهاد في سبيل الله في مختلف المجالات و في يوم السبت التاسع من شهر صفر لسنة ١٤١٦ هجرية قمرية هجر قالب البدن و التحق بالملكوت الأ على.

و قد بعث قائد الثورة المعظّم سماحة آية الله الخامنئي مدّ ظلّه العالي رسالة تعزية مطوّلة بليغة بمناسبة خسارة ارتحاله ، قدّم فيها تعازيه في تعابير يندر نظيرها .

و نُقل جسده المطهّر بعد تشييع جليل من قبل العلماء و الطلّاب، و صلّى عليه آية الله بهجت في صحن «آزادى»، ثمّ دُفن في القسم الجنوبيّ الشرقي من صحن «انقلاب» (عتيق) في مدخل محلّ حفظ أحذية الزائرين في الصحن المطهّر ؛ فأضحى مرقده ـ وفقاً لأُمنيّته القلبيّة التي ذكرها سابقاً ـ في جهة أقدام الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه آلاف التحيّة و الثناء و تحت أقدام زوّار المرقد الملكوتي له عليه السلام. والسلام عليه يوم وُلد و يوم مات و يوم يُبعث حيّاً .[1]

* * *

هذا الكتاب :

هذا الكتاب الذي بين أيديكم ، تقريرات المرحوم السيّد العلّامة آيةالله الحسينيّ الطهرانيّ من بحوث استاذه المرحوم آية الله الشيخ حسين الحلّي قدّس سرّهما فى مباحث الاجتهاد و التقليد . و قد فرغ الاستاذ من هذا

١ـ «آيت نور» ج ١، التلخيص من ص ٥٢ إلى ص ٥٨ .

البحث يوم الأحد السادس و العشرين من شهر شعبان المعظّم سنة ألف و ثلاثمائة و خمس و سبعين ؛ و قد كتب السيّد العلّامة المؤلّف جميع ما أفاده في مجلس البحث بلا زيادة و لا نقيصة ـ كما ذكر سماحته في نهاية الكتاب ـ آنذاك في النجف الأشرف .

و يمتاز هذا الكتاب عن نظائره بميزات جَعلَته مجموعةً نافعةً لأهل العلم و الفقاهة ، نذكر أهمّها :

١. اشتماله على عمدة المباحث المتعلّقة بكتاب الاجتهاد و التقليد بشكل جامع .

٢. اختصاصه بميزات مدرسة المرحوم آية الله الحلّي من الدّقة و الشمول و استيعاب الفروع المتعلّقة بالمسألة و طرح مباحث بديعة و آراء قيّمة في مباحث الاجتهاد و التقليد لا توجد في تقريرات الأعلام المعاصرين للمرحوم الحلّي قُدّست أسرارهم .

٣. دقّة المرحوم آية الله العلّامة المؤلّف في تقرير جميع ما أفاده استاذه رضوان الله عليهما بشكل مبسّط و كامل .

٤. الحواشي التي علّقها المرحوم العلّامة المؤلّف على بعض مباحث الكتاب حين دراسته ، و أبدى فيه نقوداً على آراء استاذه .

٥. أنّ هذا الكتاب أوّل تقرير يُطبع من بحوث المرحوم آية الله الحلّي في الاجتهاد و التقليد و لم تطبع تقريراته قدّس سرّه في هذا الموضوع كما علمنا .

و من المؤسف عليه أنّ الظروف لم تسمح لسماحة العلّامة المؤلّف قدّس سرّه بمراجعة هذه المجموعة و تنظيمها و تدوينها حتّى الحكّ و الإصلاح على الشكل الذي يكون ككتابٍ ما ، فما هذه الرسالة الّا كمسوّدة لمطالبه و مباحثه في الواقع .

و قامت مؤسّسة ترجمة و نشر دورة علوم و معارف الإسلام لإكمال طبع كتب الفقيد الراحل العلّامة آية الله الحسينيّ الطهرانيّ بطبع هذا السفر الجليل ؛ و قد ابتدأنا بطبع هذا الأثر ، لانّه هو المكتوب الوحيد في علم الأُصول من بين آثاره الشريفة التي استفاده من المرحوم آية الله الحلّي . و قمنا بتقويم النصّ و استخراج المصادر و أضفنا في الهامش بعض آراء المرحوم العلّامة المؤلّف في بعض المواضيع و التي ذكرها في كتبه الأُخرى ، و رمزناها بالرمز «م» ؛كلّ ذلك على غِرار ضوابط و حدود مرسومة من قِبله قدّس سرّه .

و نسأل الله تعالى أن يوفّقنا لطبع جميع تقريراته الثمينة في علمى الأُصول و الفقه بصورة كاملة عن قريب .

مؤسّسة ترجمة و نشر دورة علوم و معارف الإسلام

ص
في الاجتهاد والتقليد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين والصلوة والسلام على خير خلقه واشرف بريته سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى قيام يوم الدين اما بعد فيقول العبد الفقير الى رحمة ربه الغني ان هذه جملة مما استفدته من تحقيقات بحث شيخنا العلامة الشيخ حسين الحلي دام ظله الشريف في الاصول وينتهي منه سبحانه التوفيق لتحريرها اتمه وتقريرها اقاضها تماما ونسأله تعالى ان يوفقنا لما يحب ويرضى قال دام ظله البحث في الاجتهاد والتقليد اعلم انه قد عرف الاجتهاد بتعاريف شتى مثل ملكة استنباط الاحكام الشرعية الفرعية ومثل استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي ومثل استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الحكم ومثل استفراغ الوسع في تحصيل الحجة ومثل تحصيل العلم بالحجة الشرعية ومثل ما اختاره شيخنا الاستاذ من انه هو الملكة التي يقتدر بها على ضم الكبريات الى الصغريات لاستنباط الحكم الشرعي الفرعي لكن لا مجال لنا في التعرض الان في طرد هذه التعاريف وعكسها لان اختلاف تعابيرهم ليس من جهة اختلافهم في حقيقته بل معناه واضح عند الجميع ومتفقون عليه لكن لما كان المقصود تحرير المراد تعرض كل بتعبير كان نظره في هذا التعبير مجرد الاشارة اليه بلفظ اخر وان لم يكن هذا اللفظ مساويا له في مفهومه كما قال صاحب الكفاية ره من انهم ليسوا في مقام بيان حد ولا اسم بل انما كانوا في مقام شرح الاسم والاشارة اليه بلفظ اخر وان لم يكن مساويا له في مفهومه كما للعرفي في بيان معاني الالفاظ بتبديل لفظ بلفظ اخر ولو كان اخص مفهوما او اعم وعلى كل حال البحث عن معنى الاجتهاد والتقليد كالبحث عن كونه مصدرا او اسم مصدر والبحث عن كونه مشتقا من الجهد بالضم حتى يكون معناه بذل الطاقة والقدرة او من الجهد بالفتح بمعنى التعب حتى يكون معناه تحمل المشقة او تحصيل الظن كل هذه الابحاث تطويل طائل لكنه بل تضر بالمقصود فعلى الطالب ان يجتنب الاوقات بالاشتغال بالمهمات والله الموفق للسداد عن الخطأ والخلل والغلط والزلل وانا ابرأ نفسي من التقصير ان اراد ان يتعرض لما ذكرناه فليكن على ذكر منه ثم المفروض والمراد من موضوع ترتب الاثر الشرعي عليه وان ابيت الا عن تعريف نقول انه عبارة عن تحصيل العلم بالحكم وذلك لانه من الضروري من الدين من كوننا مكلفين بالتكليف لانه لا يمكن العمل عليها ولا يكون كالطهارة مثلا معلوم التكليف وتحصيل العلم بهذه التكاليف يسمى اجتهادا ونعم كيفية تحصيل ذا العلم تختلف باختلاف الاشخاص حسب مرور الزمان والبعد عن مدارك الاحكام بالنسبة من

صورة الصفحة الأُولى من النسخة الخطّية

مَبَاحِثُ الاجْتِهَاد

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين والصلوة والسلام على خير خلقه و أشرف بريّته

سيّدنا ونبيّنا محمّد و على آله الطيّبين الطاهرين

و لعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين

أمّا بعد، فيقول العبد الفقير إلى رحمة ربّه الغنيّ: إنّ هذه جملةٌ ممّا استفدته من تحقيقات بحث شيخنا العلّامة الشيخ حسين الحلّي أدام الله ظلّه الشريف في الأصول، و نستمدّ منه سبحانه التوفيقَ لتحرير ما أفاده و تقرير ما أفاضه تامّاً و نسأله تعالى أن يوفّقنا لما يحبّ و يرضى.

قال دام ظلّه: البحث في الاجتهاد والتقليد

اعلم أنّه قد عُرّف الاجتهاد بتعاريفَ شتّى مثل: ملكة استنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة[1]، و مثل: استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي[2]، و مثل: استفراغ الفقيه وسعَه في تحصيل الحكم[3]، و مثل: استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة[4]، و مثل: تحصيل العلم بالحجّة الشرعيّة، و مثل ما قاله شيخنا الأُستاذ قدّس سرّه: من أنّه هو الملكة التي يُقتدر بها على ضمّ

١ـ «زبدة الاصول» ص ٤٠٧.

٢ـ «شرح مختصر الاصول» ج٢، ص ٢٨٩؛ «المعالم» ص ٢٣٨؛ «مبادئ الوصول إلى علم الاصول» ص ٢٤٠.

٣ـ «الفصول الغروية» ص ٣٨٧.

٤ـ «كفاية الاصول» ص ٤٦٤.

الكبريات إلى الصغريات لاستنباط الحكم الشرعي الفرعي[1].

لكن لا مجال لنا في النقض و الإبرام في طرد هذه التعاريف و عكسها لأنّ اختلاف تعابيرهم ليس من جهة اختلافهم في حقيقته بل معناه واضح عند الجميع و اتّفقوا عليه، لكن لمّا كانوا بصدد تحرير المراد قد عبّر كلٌّ بتعبيرٍ كان نظره في هذا التعبير مجرّد الإشارة إليه بلفظ آخر و إن لم يكن هذا التعريف مساوياً له في مفهومه.

و لنِعم ما قال صاحب «الكفاية» قدّس سرّه من أنّهم ليسوا في مقام بيان حدّه و لا رسمه بل إنّما كانوا في مقام شرح الاسم و الإشارة إليه بلفظ آخر و إن لم يكن مساوياً له في مفهومه؛ كاللغوي في بيان معاني الألفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر و لو كان أخصَّ مفهوماً أو أعمَّ[2].

و على كلّ حال، البحث عن معنى الاجتهاد و تعريفه كالبحث عن كونه مصدراً أو اسمَ مصدر و البحث عن كونه مشتقّاً من الجُهد بالضمّ حتّى يكون معناه بذلَ الطاقة و القدرة في تحصيل الحكم أو أنّه مشتقّ من الجَهد بالفتح بمعنى التعب حتّى يكون معناه تحمّلَ المشقّة في تحصيل الحكم، جميع هذه الأبحاث تطويلٌ لا طائل تحته بل مضرّ بالمقصود مخلّ للمطلوب يوجب تفويتَ الأوقات بلا ثمر و تبعيدَ المسافة مبعّداً عن الحقّ؛ و الحقّ الإغماض عن تعريفه رأساً، مضافاً إلى أنّه ليس في دليلٍ شرعي حتّى يكون موضوعاً لحكم بل هو معنىً اصطلاحيّ، فما أدري ما الفائدة في تحقيق طرده و عكسه ثمّ النقض و الإبرام مع عدم ترتّب أثر شرعيّ عليه؟

و إن أبيت إلّا عن تعريف له فقل إنّه عبارة عن «**تحصيل العلم**

١ـ «منتهى الاصول» ج٢، ص ٦١٨.

٢ـ «كفاية الاصول» ص ٤٦٣.

بالحكم»؛ و ذلك لأنّه من الضروريّ من الدين كوننا مكلّفين بتكاليف لابدّ لنا من العمل عليها و لا نكون كالمطايا بلا حكم و تكليف، و تحصيل العلم بهذه التكاليف يسمّى اجتهاداً. نعم كيفيّة تحصيل هذا العلم يختلف على حسب مرور الزمان و البعد عن مدارك الأحكام من المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين فمن كان في زمان النبيّ أو أحد الأئمّة عليهم السلام كان الاجتهاد بالنسبة إليه هو السؤالَ عنهم و الأخذ منهم، و قد يحتاج هذا الشخص إلى النظر في الناسخ و المنسوخ و العامّ و الخاصّ و المحكم و المتشابه و المطلق و المقيّد و ما شابهها لكن حيث كان السؤال عنهم بلا واسطة لم يُحتَج إلى النظر في الراوي و جهة صدور الرواية من تقيّة أو غيرها.

و لكن كلّما بعُد الزمان عن زمان المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين يكون مباني الاجتهاد أكثر فلذا يصير أشكلَ فلابد حينئذٍ من الاطّلاع على رجال الأسانيد و الاطّلاع على علم الدراية و الأُنس بمفاد الروايات و لحن الأئمّة و فهم معاني كلامهم و كذا لابدّ من تمييز جهة صدورها تقيّةً عن غيرها مضافاً إلى الاجتهاد في القواعد الأُصوليّة و أخذ الحكم المظنون و طرح المشكوك أو الموهوم على فرض الانسداد حكومة أو كشفاً.

لكنّ هذا كلَّه إنّما هو لأجل انطفاء نورهم عليهم السلام بحسب الظاهر و عدم إمكان الوصول إلى قائمهم عجّل الله فرجه الشريف و أمّا في زمان الحضور فالاجتهاد لم يحتج إلى هذه المقدّمات بل كلّ من أخذ الحكم من النبيّ أو أحد الأئمّة عليهم السلام كان مجتهدًا أى محصِّلاً للحكم الشرعيّ و الحجّة الفعليّة القطعيّة. و على هذا يمكن أن يقال إنّ المقلّدين السائلين عن فتاوى مقلَّديهم يكونون مجتهدين أيضاً لأنّ طريق تحصيل العلم بالحكم في حقّهم إنّما هو هذا.

و إن شئت فأسقط ألفاظ الاجتهاد و التقليد عن المقام رأساً لكن لابدّ

من أن يُلتزم بأنّه لابدّ لكلّ أحدٍ من أن يحصّل العلمَ بما هو وظيفته الشرعيّة حكماً واقعياً أو ظاهرياً، و لا يختلف أحد في هذا المعنى من الأخباريّ و الأُصولي بل لا يختلف فيه كلّ أحد علم موازين شريعتنا و كيفيّة الأخذ من أحكامها حتّى أنّي رأيت أنّ بعض المستشرقين كانوا مجتهدين في الفقه الحنفي و الحنبلي بل الجعفري لمكان اطّلاعهم على موازين كيفيّة تحصيل الأحكام من هذه المآخذ.

فعلى هذا لا وجه لاعتراض الأخباري على الأُصولي بأنّ الاجتهاد هو إعمال الرأي و هو ممنوع شرعاً؛ لأنّ إعمال الرأي إن كان بمعنى القياس و الاستحسان و ما شابههما ممّا ذهب إليه العامّة فالأُصولي يفرّ عنها جميعاً، و إن كان معناه هو النظر في الأدلّة و إعمال النظر و الدقّة في كيفيّة استخراج الحكم من بين الروايات المتعارضة و استنباطه من الأدلّة فهذا معنىً لا بدّ منه و لم أظنّ أنّ أحداً من الأخباريّين أنكر ذلك.

و على كلّ حال، لا خلاف و لا إشكال في جواز الاجتهاد بل لا خلاف في وجوبه لتوقّف العمل عليه، لكن يقع الكلام فعلاً في أنّ وجوبه هل هو عينيّ أو كفائي؟

فنقول: إنّك بعد ما عرفت حقيقة الاجتهاد بأنّه عبارة عن تحصيل العلم بالحكم الشرعي بأيّ نحو من أنحاء التحصيل و من أيّ طريق يتصوّر، و بعد ما عرفت أنّ هذا معنىً يشترك فيه جميع المكلّفين من المجتهدين اصطلاحاً و من المقلّدين، تعرف أنّ وجوبه عينيّ لا محالة.

و لتوضيح المراد لابدّ لنا من تفصيل المرام: فاعلم أنّ الأحكام الواقعيّة الثابتة لجميع الناس ممّا لاريب فيه، لأنّ من ضروريّات المذهب و الدين أنّ الناس لم يُخلقوا كالبهائم بل إنّما خُلقوا لأجل وصولهم إلى درجة الإنسانية و لا يمكن نيل هذه الدرجة إلّا بعد تهذيب النفس و تكميل الأخلاق

الفاضلة و المعرفة بخالقهم و ربّهم حقَّ المعرفة و لا يمكن هذا إلّا بالعمل على طبق أحكام جعلها الله تعالى العالم بالمصالح و المفاسد و لا يمكن العمل إلّا بالعلم، فهذه مقدّمات ثلث لا يمكن أن ينكرها أحد.

ثمّ اعلم أنّ الأدلّة المعتبرة الدالّة على الأحكام الشرعية ينحصر في أربع: الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل و أمّا سائر ماجعلت من الأدلّة في مذهب العامّة من القياس و الاستحسانات و الاستقراء الناقص و الأولويّة الظنّية فلابدّ و أن تُضرب على الجدار لأنّ هذه الطرق لا يمكن أن توصلنا إلى الحكم و لم يدلّ دليل شرعي على التعبّد بها بل تواترت الأدلّة على بطلانها[1]، و الظاهر أنّ الذاهب إلى هذه الطريق خصوص أبي حنيفة لا غيره من العامّة.

فحيث علمت أنّ الطرق الموصلة إلى الأحكام منحصرة في هذه الأربعة فنقول: أمّا الكتاب فسنده و إن كان قطعياً إلّا أنّ دلالته تكون ظنّية إذ لا يوجد حكم من الأحكام الثابتة فيه إلّا تكون الآية الدالّة عليه ظاهرة فيه، فإذاً نحتاج إلى الأُصول العقلائية من أصالة الظهور و أصالة عدم القرينة و التمسّك بمقدّمات الحكمة و غيرها، و معذلك لا تكون في الكتاب إلّا أُصول الأحكام التي يكون العلم بها من الضروريّات التي لاتحتاج إلى الاكتساب كتشريع أصل الصلوة و الصوم و الحجّ و جواز البيع و النكاح و الإرث و الطلاق.

و أمّا السنّة فسندها تكون ظنية في الغالب إذ تكون الأخبار القطعية السندِ عندنا أقلّ قليل، مضافاً إلى ظنية دلالتها دائماً إذ لا يوجد لنا خبر نصّ في المراد لا من النبيّ صلوات الله عليه و لا من الائمّة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين، لأنّ طريق العلم العادي من غير نورانية النفس و صفاء

١ـ «وسائل الشيعة» ج٢٧، كتاب القضآء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦.

الباطن ينحصر في التفهيم و التفهّم و من المعلوم أنّهما يمتنعان إلّا بإجراء الأُصول العقلائية من أصالة الظهور و عدم القرنية و عدم التورية و ما شابهها. فإذاً يمتنع تحصيل العلم القطعيّ الوجداني من الكلام حتّى لو فرض أنّ أحداً سمع من رسول الله صلّى الله عليه و آله وسلّم أنّ الوصيّة واجبة مثلاً فبضمّ هذه القرائن العقلائية يعلم بوجوبها. فإذا كانت لهذه الأُصول مدخليّة في حصول العلم فالعلم بالأحكام الحاصلة منها لا يكون علما قطعياً بل علم عادي غير منافٍ لاحتمال الخلاف، فالتمسّك بجميع هذه الأُصول العقلائية ممّا لابدّ منه و إلّا لانسدّ باب تحصيل العلم بتّاً.

و أمّا الإجماع ففي الحقيقة ليس دليلاً في قبال السنّة بل هو من السنّة إن كان كاشفاً عن رأي المعصوم و أمّا إذا لم يكن كاشفاً فليس بدليل بل هو دليل عند العامّة لتوقّف أصل مذهبهم عليه إذ غصبُ الخلافة لم يتحقّق إلّا بما ادّعوا من إجماع المسلمين، و لنعم ما قال السيّد المرتضى رحمة الله عليه: إنّ الإجماع هو أصل للعامّة و هم الأصل للإجماع[1]. هذا مع أنّه لا يوجد في الفقه مسألة واحدة مستفادة من الإجماع إذ المنقول منه ليس بحجّة لعدم كونه كاشفاً و المحصَّل منه على تقدير كشفه غير موجود في مسألة أصلاً.

و أمّا العقل فلأنّ القطعيّ منه إنّما هو ما استقلّ به من حسن الإحسان و قبح الظلم والعدوان، و جميع المستقلّات العقليه لابدّ و أن يرجع إلى هاتين المسألتين ثم استكشاف الحكم الشرعي بواسطته إنّما هو بقاعدة الملازمة بين الحكمين، لكنّا لم نجد إلى الآن مورداً لهذا الاستكشاف إذ حسن الإحسان و قبح الظلم من ضروريات الدين، و كذلك الفروع المتفرّعة

١ـ لم نعثر على هذه العبارة في مصنّفات السيّد المرتضى قدّس سرّه؛ والعبارة موجودة في «فرائد الاصول» ج ١، ص ١٨٤، للعلّامة الأنصاري قدّس سرّه ـ م.

عليهما إنّما هي منصوصة مطلقاً؛ و بالجملة إنّا لم نجد مورداً لم يكن لنا حكم شرعي موصول بالكتاب أو السنّة حتّى نحتاج إلى التمسك بهذه القاعدة لاستنباط الحكم.

فعلى هذا تنحصر الأدلّة المعتبرة في الكتاب و السنّة و يكونان طريقين إلى الإيصال إلى الأحكام، و طريقية هذين الطريقين لم تكن مجعولة بل الطرق عقلائية ممضاة عند الشرع لأنّك قد عرفت أنّ استفادة الأحكام من الكتاب و السنّة تحتاج إلى إجراء الأُصول العقلائية و كذلك تحتاج إلى حجّية خبر الثقة الممضاة شرعاً.

ثمّ إنّ هذه الطرق و الحجج لم تكن مختصّة بخصوص المجتهدين المطّلعين على الأحكام للزوم الدَور لأنّ المجتهد و المستنبط للحكم إنّما اجتهد بمعونة هذه الحجج فكيف يمكن اختصاص حجّيتها بخصوصهم، و كذلك لم تكن مختصّة بمن يقدر على الاستنباط من مدارك الأحكام بل الطرق و الحجج تكون طرقاً و حججاً على الإطلاق بالإضافة إلى جميع الناس المجتهد و العامي؛ نعم العامي غير قادر على الرجوع إلى هذه الطرق و الحجج ولكن هذا لا يوجب تقييد الحجّية بالنسبة إلى خصوص القادرين على الاستنباط.

و بالجملة إنّ الطرق العقلائية و الحجج العقلائية و الشرعية تكون كالأحكام الواقعيّة مشتركةً بين القادر و العاجز، نعم لمّا لم يقدر العامّي على اكتساب الأحكام من هذه الطرق فتح العقلاء لهم باباً آخر مساعدة عليهم و هو باب الرجوع إلى العالم، و قد أمضى الشارع هذا المعنى بقوله: **فَٱسْئَلُوا أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُم لَا تَعْلَمُونَ**.[1] و من هذا ينفتح باب الإفتاء ايضاً الذي

١ـ الآية ٤٣، من السورة ١٦: النحل.

حقيقته جواز رجوع الجاهل إلى العالم.

و من هذا تعرف أنّ الأدلّة للأحكام و الطرق المقرّرة للإيصال إليها إنّما هي ثلثة: الكتاب و السنّة و الإفتاء؛ لأنّ تحصيل العلم أو العلمي بالأحكام الذي سمّيناه اجتهاداً ينحصر في هذه الثلثة، فجماعة من المكلّفين يراجعون إلى الكتاب و السنّة و جماعة يراجعون إلى فقيه عالم بالحكم. فالاجتهاد بهذا المعنى واجب عيني لا محالة.

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ المراجعة إلى الكتاب و السنّة تحتاج إلى العلم بالمطلق و المقيّد و الخاصّ و العامّ و المتشابه و المحكم و العرفان بلحن الأئمّة و موارد التقيّة و وجود الروايات و العلم بمراتب حجّية الأُصول و الأمارات و تمييز الطرق المعتبرة عن غيرها إلى غير ذلك مما يتوقّف عليه الاستنباط، فإذاً لابدّ و أن ينظر المكلف إلى هذه الموازين و يطّلع عليها اطّلاعاً تامّاً حتّى يقدر على الاستنباط، و أنت خبير بأنّ هذا ضروريّ لكلّ من يريد الاطّلاع على الأحكام الشرعية و لو لم يكن مسلماً بل كان من المستشرقين مثلاً، لأنّ هذا ليس جرياً على خلاف الطرق و الحجج العقلائيّة الممضاة شرعاً و ليس عملاً بالرأي حتى تشمله الروايات المتواترة على بطلان الرأي و عدم الاعتماد عليه بل العمل بالرأي إنّما هو جعلُ النظر دخيلاً في الحكم كالقياس و الاستقراء و ما شابههما فلا مانع لنا من النظر في الكتاب و السنّة فلم ينسدّ باب الاجتهاد والحمد للّه.

نعم سدّ أبوابَه العامّةُ في القرن الرابع في عصر السيّد المرتضى[1] رحمة الله عليه حيث جعلوا المدار على فتاوى أبي حنيفة و مالك و أحمد بن حنبل و الشافعي فجعلوا الجري على خلاف هذه المذاهب كفراً، فعلى هذا

١ـ «روضات الجنّات» ج ٤، ص ٢٩٥ و ٢٩٦.

لا يمكن لأحد منهم أن ينظر في الكتاب و السنّة و يستنبط الحكم من قِبل نفسه و إن كان أعلم من أبي حنيفة، نعم يكون لهم مجتهد المذهب أي المجتهد في خصوص مذهب أبي حنيفة و الشافعي مثلاً. و أمّا ما سمع في زماننا هذا من ميلهم إلى فتح باب الاجتهاد فليس مرادهم الاجتهاد المطلق كاجتهادنا في الأحكام و نظرنا في أصل الكتاب و السنّة بل مرادهم تطبيق الأحكام على وفق مقتضيات العصر من جواز السفور و الربا و أمثالهما ممّا لا يقول به أبو حنيفة و هذا أفسد من كلّ شيء.

و على كلّ حال، الاجتهاد بمعنى تحصيل الأحكام واجب عقلاً على كلّ أحد، و بمعنى النظر في الكتاب و السنّة واستنباط الحكم جائز بلا خلاف بل هو واجب أيضاً واجباً كفائياً. و ذلك لأنّك قد عرفت أنّ الاستدلال على الحكم الشرعي واجب لجميع المكلّفين عقلاً لأنّه لا يكون العمل بدون الاستدلال حجّة في مقام الامتثال بل و لابدّ أن يستند المكلف لعمله إلى حجّة قاطعة و يستدلّ عليها فإذا قيل له لم ذهبت إلى طهارة ماء الغسالة مثلاً فلابدّ و أن يستند في الجواب إمّا إلى استظهاره من الأدلّة و إمّا أن يستند إلى فتوى الفقيه. فالاستدلال مشترك بين الفقيه و العامي غاية الأمر أنّ استدلال العامي سهل لايحتاج إلى معونة و أمّا استدلال الفقيه فهو من أعظم المشكلات لأنّ المجتهد لابدّ و أن يكون عارفاً **بالأعمال الأربعة** مطّلعاً عليها حقّ الاطّلاع و جاعلاً كلّاً منها في مورده:

الأوّل هو إعمال الأدلّة الاجتهادية و هي الأمارات الكاشفه عن الحكم الواقعي في مواردها.

العمل الثاني الذي هو مترتّب على الأوّل هو إعمال الاصول المحرزة في مواردها. و هذا مترتّب على الأوّل بمعنى أنّ وصول النوبة إلى إعمال هذه الأصول إنّما هو على تقدير عدم وجود دليل اجتهادي في المسألة و إلّا فهو

مقدّم بلا ريب.

العمل الثالث الذي هو مترتّب على الثاني هو إعمال الاصول الغير المحرزة في مواردها.

العمل الرابع إعمال الأُصول العقليّة و هو مترتّب على الثالث.

وكلّ واحد من هذه الأعمال الأربعة يحتاج إلى النظر و التأمّل التامّ، حتّى أنّ جريان الأُصول العقلائيّة يحتاج إلى تشخيص موضوعها دقيقاً من أنّ المورد هل يكون من موارد القطع بعدم البيان حتّى يتمسّكَ بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو يكون من موارد احتمال العقاب حتّى يكون المورد مورد التمسّك بوجوب دفع الضرر المحتمل، أو يكون من موارد دوران الأمر بين المحذورين حتّى يكون من موارد التخيير العقليّ؛ إذ ربّ رجل يرى أنّ دفع الضرر المحتمل أولى من جلب المنفعة فيقدِّم جانبَ الحرمة على الوجوب فيخرج المورد بهذا عن موارد التخيير.

و هذه الأعمال الأربعة التي نسمّيها اجتهاداً في الاصطلاح إذا توقّف حفظ الشريعة عليها فلا محالة تجب عيناً لأنّه من البديهي اندراس الشريعة عند سدّ باب الاجتهاد رأساً لأنّ حيوة الشريعة إنّما هي بحيوة الكتاب و السنّة فإذا لم يكن أحد نظر فيهما و استنبط الحكم فقد ماتت الشريعة حينئذٍ.

و التزام المكلّفين جميعاً بالتقليد عن رسالة مجتهد ميّت يكون في حكم إماتة الدين لأنّهم يتّخذون رأيه المستنبط من الكتاب فالحيوة حينئذٍ إنّما هي في رأي المجتهد الميّت لا في الكتاب. فما ربما يسمع من بعض غير أهل الاطّلاع من كفاية فتوى فقيه في جميع الأعصار و عدم الاحتياج إلى تجدّد الاجتهاد في كلّ زمان ككفاية فتوى الأئمّة الأربعة من العامّة، كلام غنيّ عن بيان فساده لأنّه هو بنفسه ينادي بفساده و ذلك لأنّ مرجع هذا الكلام إلى انقضاء مدّة الكتاب و السنّة و انحصار الدين في رأي مجتهد ميّت

فالعمل على طبق فتاويه من جميع المكلّفين مستلزم لهذا المحذور.

و بالجملة لابدّ و أن يكون الاجتهاد متجدّداً دائماً في كلّ عصر حتّى تبقى الشريعة الغرّاء حيّةً أدام الله حياتها إلى يوم القيامة فإذا لزم اندراس الشريعة بترك الاجتهاد من جماعة في كلّ عصر يجب عيناً[1]. هذا بالنسبة إلى حفظ الشريعة و أمّا بالنسبة إلى كونه مقدّمة للعمل فلا يخفى عدم وجوبه العيني إذ الاحتياط معذِّر عند الشارع، فما قيل من عدم جوازه في العبادات للزوم التكرار أو عدم الجزم في النيّة فقد أجبنا عنه في مبحث القطع. لكنّ الاحتياط بالنسبة إلى العامي متعذّر لأنّ الاحتياط متوقّف على معرفة موارده وكيفيّته و لا يطّلع الإنسان على هذا إلّا بعد كونه مجتهداً، لكنّ الاحتياط بالنسبة إلى المجتهدين أمر ممكن فيجوز إذا لم يستلزم اختلال النظام أو العسر و الحرج الشديد. و إذا أغمضنا النظر عن الاحتياط فباب التقليد واسع لأنّ الأدلّة الآتية من الكتاب و السنّة الدالّة على جواز التقليد وافية بالمطلوب.

فاذاً لا دليل عقلاً و لاشرعاً على وجوب الاجتهاد عيناً بل يتخيّر المكلّف بينه و بين التقليد، فعلى هذا يكون الاجتهاد واجباً كفائياً في نفسه و واجباً تخييرياً بالنسبة إلى كلّ مكلّف لعمل نفسه و قد يُستفاد هذا المعنى من الكريمة المباركة: **فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَومَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**[2]؛ حيث أفادت الآية أنّ التفقّه في الدين إنّما وجب في حقّ جماعة لا في حقّ الكلّ و هذا هو معنى الواجب الكفائي.

١ـ المراد من «الوجوب العيني» في المقام هو «الوجوب التعييني»؛ كما في «القوانين» ج ١، ص ١١٦ و ١١٧، و «الفصول الغرويّة» ص ١٠٢ ـ م.

٢ـ الآية ١٢٢، من السورة ٩: التوبة.

حُجّيّة فتوى المُجتهد

إنّ في المقام إشكالاً لابدّ من حلّه و هو أنّ اجتهاد المجتهد إنّما يكون دليلاً و حجّة على نفسه فبأيّ وجه يكون حجّة و دليلاً على العامي؟ و بعبارة أخرى أيّ رابطة و نسبة بين العامي و المفتي و أيّ حظّ للعامي على مقلَّده؟

فاعلم أنّ الظاهر من جملة من كلمات العلّامة الأنصاري قدّس سرّه[1] أنّ المجتهد نائب مناب العامي في استنباطه الحكم الشرعي، فكأنّ العامي قد استنبط الحكم لكن لا بِعَين نفسه بل بعين نائبه، فيكون المجتهد حينئذٍ كرائد القوم و مقدّم الجيش الذي يذهب مقدّماً ثمّ يخبر الباقين عن الطريق و خصوصيّاته.

فاعترض عليه شيخنا الأُستاذ قدّس سرّه بأنّ نيابة المجتهد عن العامي يَحتاج إلى دليل مفقود، فبأيّ دليل أدخله في باب النيابة؟ بل استنباط المجتهد و إعمال نظره في الامور الأربعة المذكورة يكون هو عين استنباط جميع العوام المكلّفين. فبالوجود التنزيلي يكون العامي عين المجتهد و يكون نظرُه نظرَه بلا نقيصة[2].

هذا و لا يخفى عليك أنّه يرد على ما ذكره قدّس سره عين ما أورده

١ـ «فرائد الاصول» ج٣، الأمر الثالث من مقدّمات الاستصحاب، ص ١٩.

٢ـ «فوائد الاصول» ج٤، الأمر الثاني من مقدّمات الاستصحاب، ص ١٠٩.

قدّس سره على الشيخ بأنّ هذا أي تنزيل المجتهد منزلة العامي أيضاً يَحتاج إلى دليل و هو مفقود في المقام. و المحصّل ممّا ذكرنا أنّه لا دليل على نيابة المجتهد عن العامي فيما استنبطه من الأحكام كما لا دليل على أنّ المجتهد بوحدته منزّل منزلة جميع المكلّفين كما عبّر بهذه العبارة شيخنا الأُستاذ قدّس سرّه في أوائل بحث الاستصحاب. هذا مضافاً إلى أنّا لم نفهم معنى محصّلاً للتنزيل الذي ادّعاه شيخنا الاستاذ إلّا معنى النيابة التي ذكره الشيخ قدّس سره لأنّ حقيقة النيابة هو التنزيل فما ردّه شيخنا الأُستاذ قدّس سرّه على الشيخ من عدم وفاء دليل على النيابة ثمّ ادّعاؤه قدّس سرّه لتنزيل المجتهد بوحدته منزلة جميع المكلفين فهو من أغرب الغرائب.

فإذاً لابدّ من التماس دليل آخر وافٍ بجواز رجوع العامي إلى الفقيه.

لأنّك قد عرفت أنّ الاجتهاد عبارة عن الأعمال الأربعة في مواردها؛ و المفتي إن كان عالماً بالحكم الواقعي بالعلم الوجداني و المقلِّد أيضاً علم أنّ المفتي عالم به فلا إشكال في جواز رجوعه إليه و لا نحتاج في هذا المورد إلى التماس دليل لأنّ العامى عالم حينئذٍ بأنّ الحكم الواقعي هو ما حكم به المفتي فلابدّ و أن يرجع إليه لتحصيل العلم بالحكم الواقعي. و أمّا إذا لم يكن المفتي عالماً بالحكم بل يحتاج لاستنباط الحكم إلى التفحّص عن الأمارات و عند عدمها عن الأُصول المحرزة و عند عدمها عن الأُصول الغير المحرزة الشرعية و عند عدمها عن أنّ المورد هل يكون من موارد أصل الاشتغال العقلي أو من موارد أصالة البراءة أو التخيير العقليّين، فعلى جميع هذه المراتب الأربعة لا يكون المفتي عالماً بالواقع نعم يكون هذه الأمارات و الأُصول حجّة بالنسبة إليه و لا معنى لكونها حجّة بالنسبة إلى العامي أيضاً، لأنّ حجّية الأمارات و الخبر الواحد إنّما هي بالنسبة إلى من قامت عنده الأمارة و كذلك الأُصول المحرزة و غيرها حجّة بالنسبة إلى من تفحّص عن الأمارة

ولم يجدها و الاستصحاب يكون حجّة بالنسبة إلى من كان متيقّناً بالحكم ثمّ شكّ فيه؛ و من المعلوم أنّ العامي لم يتفحّص عن موارد قيام الأمارة و لا يكون متيقّناً و شاكّاً بل لا عبرة بيقينه و شكّه لو فرض تحقّقهما بالنسبة إليه.

فإذاً لا معنى لكون الأمارة القائمة بالنسبة إلى المفتي أو الاستصحاب الذي يكون حجّة بالنسبة إليه حجّة بالنسبة إلى العامي بوجه من الوجوه؛ سواء ذهبنا إلى أنّ الحجّية من الأحكام الوضعية نظير الملكية و الزوجية و كان التنجيز و التعذير من آثارها و لوازمها المترتّبة عليها كما ذهب إليه صاحب «الكفاية» قدّس سرّه في أوائل بحث الظنّ حيث ردّ استدلال الشيخ بعدم جريان استصحاب عدم الحجّية لكفاية الشكّ في الحجّية في القطع بعدمها[1] قال قدّس سره ردّاً عليه: إنّ الحجّية من الأحكام المجعولة نظير الملكية فإذاً لا مانع من جريان استصحاب عدمها[2]؛ أو ذهبنا إلى أنّ الحجّية عبارة عن نفس التنجيز و التعذير كما ذهب إليه صاحب «الكفاية» قدس سرّه في موارد عديدة منها هذا المقام[3] و لذا اعتُرض عليه[4] من أنّه لا معنى لجعل التنجيز و التعذير. و على كلا التقديرين، إنّ الحجّة حجّة بالنسبة إلى المجتهد لا بالنسبة إلى العامي و مع عدم حجّية رأى المجتهد بالنسبة إلى العامي مع فرض عدم حكم المجتهد حكماً واقعياً قطعياً لا يكون رجوع العامي إلى المجتهد رجوع الجاهل إلى العالم بل يكون من قبيل رجوع الجاهل إلى الجاهل كما نبّه عليه صاحب «الكفاية» قدّس سرّه حيث إنّه بعد أن ذكر أنّ رجوع العامي إلى المجتهد الذي يكون انسداديّاً يكون من قبيل رجوع

١ـ «فرائد الاصول» ج٢، المقام الثاني من المقصد الثاني، ص ١٢٧.

٢ـ «درر الفوائد» ص ٨٠.

٣ـ «كفاية الاصول» مباحث الظّنّ، الأمر الثاني من مقدّمات مباحث الظّنّ، ص ٢٧٧.

٤ـ «فوائد الاصول» ج ٤، التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب، ص ١٤٩.

الجاهل إلى الجاهل أفاد بأنّك إن قلت: رجوع الجاهل إلى المجتهد بناءً على الانفتاح أيضاً يكون من قبيل رجوع الجاهل إلى الجاهل و أجاب بأنّ المجتهد و إن لم يكن عالماً بالحكم و لكنّه عالم بموارد قيام الحجّة الشرعية على الأحكام فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم[1] و أنت خبير بعدم تمامية هذا الجواب، إذ المفتي لا يُخبره بموارد قيام الأمارات بل يخبره بالحكم الواقعي، و بالجملة هذا الجواب أيضاً لا يُغنى من جوع.

و الذي ينبغي أن يُقال في المقام:

هو أنّ المجتهد تارة يكون انفتاحياً و اُخرى انسدادياً، و الانسدادي تارة يكون قائلاً بحجّية الظنّ من باب الكشف و اُخرى من باب الحكومة، و القائل بالحكومة أيضاً تارة يرى حجّية الظنّ من باب أنّ العقل يرى حجّيته في مقام الانسداد كما يرى حجّية القطع عند الانفتاح و اُخرى يرى حجّيته من باب التبعيض في الاحتياط إذ الواجب عند عدم إمكان الوصول إلى الواقع هو الاحتياط على الإطلاق و على فرض تعذّره أو تعسّره فلابدّ من إلغاء الموهومات ثمّ المشكوكات ثمّ المظنونات على اختلاف مراتبها.

و لا يخفى أنّ رجوع العامي إلى المجتهد الانسدادي يكون من باب رجوع الجاهل إلى الجاهل بجميع أنحاء الانسداد و أنّ أدلّة جواز التقليد كما نبيّن لا يشمل جوازه إذا كان المجتهد قائلاً بالحكومة على كلا قسميه، نعم لا يبعد شمولها إذا كان المجتهد الانسدادي كشفياً لأنّ حاله حال سائر المجتهدين المدّعين للانفتاح، لكنّي لم أر إلى الآن من ذهب إلى الانسداد و يرى حجّية الظنّ و هذا البحث بحث فرضي اُصولي و أمّا في الفقه فجميع الفقهاء كان عملهم عمل الانفتاحي.

١ـ «كفاية الاصول» مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ٤٦٥.

و أمّا المحقّق القمّي قدّس سرّه الذي اشتهر بأنّه انسدادي لم يظهر لنا من فتاواه و جواب مسائله إلّا طريقة سائر الفقهاء من الأخذ بالأخبار الصحيحة و طرح غيرها و بالجملة في المسائل الأُصوليّة كان عمله عمل غيره من الفقهاء، بل يمكن أن يقال إنّه يفرّ من المداخلة في الأُمور العقلية و الأُمور الدقّية التي ليست بمذاق العرف و كان دأبه في الفقه من حيث الاعتماد على الأخبار كدأب صاحب «الحدائق» قدّس سرّه الذي هو من الأخباريين. و الذي يقوى في النظر أنّ ذهابه إلى حجّية الظنّ ليس هو الظنّ الانسدادي المصطلح بل يقول بحجّية الأخبار مع كونها مظنونة في قبال الأخباريين الذين يدّعون القطع بصحّة جميع الروايات الواردة في الكتب الأربعة.

و أمّا المجتهد الانفتاحي فقيام الأمارات بالنسبة إليه يكون له أثران: الأوّل صحّة تطبيق عمل نفسه على مؤدّى الأمارة فيكون الأمارات منجّزة للواقع و معذّرة بالنسبة إليه، الثاني جواز الإخبار عن مؤدّى الأمارة بإسقاط الراوي و الأمارة، كما هو الحال كذلك بالنسبة إلى الخبر الواحد و اليد و سوق المسلمين و الاستصحاب و أصالة الصحّة و غيرها؛ كما أنّ هذا المعنى ثابت ببناء العقلاء مؤيَّد بالروايات الدالّة عليه و لذلك وردت الرواية على ترتيب آثار الملكية إذا كانت العين في يد أحد و يجوز الأخبار بأنّها له[1] و وردت الرواية في أنّ رجلاً سافر مدةً مديدة و له ورثة و أموال كثيرة فمات الرجل فإذاً يجوز الشهادة عند القاضي بتعداد ورثته و مقدار أمواله[2] مستنداً إلى الاستصحاب. فعلى هذا إذا وردت رواية بسند متّصل عن الصادق عليه السلام

١ـ «وسائل الشيعة» ج ٢٧، كتاب القضآء، الباب ٢٥ من أبواب كيفيّة الحكم و أحكام الدعوى، ح ٢، ص ٢٩٢.

٢ـ نفس المصدر، كتاب الشهادات، الباب ١٧ من أبواب الشهادات، ح ٢، ص ٣٣٦.

أنّه قال مثلاً ماء الغسالة طاهر فمن آثار حجّية هذه الرواية أن يجوز لمن قامت عنده الرواية أن يُسنِد طهارة ماء الغسالة إلى الامام بلا ذكر الرواة الوسائط فيقول: قال الصادق عليه السلام كذا.

و لا فرق في ذلك بين أن نقول بأن معنى حجّية الأمارة هو الطريقية و الوسطية في الإثبات و أن نقول بأنّها عبارة عن جعل الحكم المماثل و أن نقول إنّها عبارة عن المنجّزية و المعذّرية. و على كلّ حال جواز الإخبار على مؤدّى الأمارة ممّا لا ريب فيه فإذا أخبر المفتي أنّ ماء الغسالة طاهر أو أنّ الصادق عليه السلام قال بطهارته يجب على العامي ترتيب الأثر على إخباره بأن يُصدّق قوله بمقتضى الأدلّة الدالّة على حجّية الخبر الواحد من آية النبأ و سيرة العقلاء و غيرها من الأدلّة، فلابدّ إذاً و أن يعامل مع ماء الغسالة معاملة الطهارة لقيام الحجّة الشرعية على طهارته بالنسبة إليه.

فعلى هذا حجّية قول المفتي في مؤدّى الأمارات بالنسبة إلى العامي إنّما هو استخدام أدلّة حجّية الخبر الواحد في إخبار المفتي عن الحكم بالإضافة إلى العامي، و جواز إخبار المفتي إنّما يكون من الآثار المترتّبة على الأمارة التي قامت عند الفقيه على الحكم.

فاذاً يرتفع الإشكال و حلّت العويصة بحمد الله تعالى.

إن قلت: إنّ أدلّة الحجّية بالنسبة إلى الخبر الواحد إنّما تدلّ على حجّيتها في المحسوسات دون الحدسيات؛ فالمفتي الذي قامت عنده الأمارة يكون إخباره عن المؤدّى إخباراً عن الحدس لعدم إدراكه للمؤدّى بحواسّه، و إنّما إخباره الحسّي هو إخباره بأنّي سمعت من فلان عن فلان عن زرارة عن الصادق عليه السلام قال كذا.

قلت: معنى الإخبار الحدسي هو الإخبار عن الأُمور التي تَحتاج إلى النظر و ليست بالأخرة مستندةً إلى الحسّ نظير إخبار المنجّم عن رؤية

الهلال و إخبار أهل الخبرة في باب التقويم، و أمّا الإخبار عن الحكم الذي يصل إلى المجتهد بوسائط كلّها حسّية فلا يكون إخباراً عن الحدس. و إن أردت تجديد اصطلاح فلا مشاحّة مع أنّه لو فرض جعل هذا الإخبار من الأخبار الحدسية لكنّ أدلّة حجّية الخبر الواحد تشتمل هذا النوع من الإخبار الحدسي قطعاً.

و إن أبيت عن إمكان شمول أدلّة حجّية الخبر الواحد في المقام رأساً و ذهبت إلى أنّ إخبار الفقيه بالإضافة إلى العامي يكون إخباراً عن الحدس دون الحسّ فلا يخفى أنّ أدلّة حجّية قول أهل الخبرة وافية للمقام، فلابدّ و أن يُراجع المقلّد العامي إلى المجتهد كما يراجع الجاهل إلى أهل الخبرة.

و إن أبيت عن هذا أيضاً و قلت بلزوم التعدّد في حجّية أهل الخبرة فأدلّة التقليد بحمدالله تعالى وافية للمقام لا مجال للخدشة فيها كما سنبيّن إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ هذا الذي ذكرناه بالنسبة إلى فتاوى الفقيه في الموارد التي قامت عنده الأمارة على الحكم الواقعي واضح؛ و بعبارة اُخرى إنّ هذا تامّ بالنسبة إلى العمل الأوّل من الأعمال الأربعة التي يَحتاج إليها الفقيه على الترتيب، و أمّا بالنسبة إلى **الاُصول المحرِزة** و **الاُصول التعبّدية** و **الاُصول العقلية** فلا، لأنّ موارد جريان هذه الاُصول هو الشكّ في الحكم الواقعي و من المعلوم أنّه لا عبرة بشكّ العامي لأنّ الشكّ الذي يكون مورداً للاُصول المحرزة هو الشكّ مع الفحص عن الأمارة و عدم الاطّلاع بها و الشكّ الذي يكون مورداً للاُصول الغير المحرزة هو الشكّ مع الفحص عن الأمارة و الاُصول المحرزة و عدم الاطّلاع بها و أمّا بالنسبة إلى الاُصول العقلية يكون موردها الشكّ مع الفحص عن الأمارات و الاُصول الشرعية جميعاً؛ هذا.

ولكن لا يخفى إمكان رجوع العامي إلى المجتهد في جميع هذه الأُصول:

أمّا في **الأُصول المحرزة** كالاستصحاب مثلاً الذي يكون مورده اليقين السابق مع الشكّ الفعلي، فلأنّ المجتهد هو نفسه لمّا تفحّص عن الأمارات و لم يجدها فصار متيقّناً و شاكّاً فإذاً تقوم عنده الأمارات الدالّة على الاستصحاب فيرى أنّ الحكم الواقعي حينئذٍ هو مؤدّى الاستصحاب فيخبر العاميَّ فيكون حجّة عليه؛ هذا.

و ربما قيل بحجّية الاستصحاب بالنسبة إلى العامي بوجهين آخرين:

الأوّل أنّ المجتهد يخبر العامي بسبب يقينه السابق فيقول مثلاً: قامت الأمارة على أنّ الماء المتغيّر نجس فإذاً يصير المقلّد بنفسه متيقّناً كالمجتهد ثمّ يخبره بعدم قيام الأمارة على بقاء هذه النجاسة بعد زوال التغيير من قِبَل نفس الماء فإذاً يصير العامي بنفسه شاكّاً في بقاء هذا الحكم فيجري هو نفسه الاستصحاب، فعلى هذا إنّ قول المجتهد ببقاء نجاسة الماء المتغيّر حين زوال التغيّر يكون بمنزلة إخباره عن أسباب يقينه و شكّه فكأنّ العامي هو بنفسه أجرى الاستصحاب. ففي هذا الوجه يكون العبرة بيقين العامي و شكّه لكنّ إخبار المجتهد عن مؤدّى الاستصحاب يكون بمنزلة إخباره عن أسباب يقينه و شكّه.

الوجه الثانى أنّ المفتي إنّما يُخبر العامي بقيام الأمارة على نجاسة الماء المتغيّر فيصير العامي متيقّناً بنجاسته لكنّ العامي هو بنفسه يكون شاكّاً في بقاء نجاسته عند زوال التغيّر و يكون شكّه وجدانياً، فإذاً أخذ يقينه السابق من المجتهد و ضمّه إلى شكّه الفعلي فتتمّ أركان الاستصحاب. و في هذا الوجه يكون مورد الاستصحاب بالنسبة إليه ملفّقاً من يقينه المتّخذ من إخبار المجتهد بقيام الأمارة و من شكّه الوجداني، بخلاف الوجه الأوّل لأنّ في ذلك

الوجه يكون كلّاً من يقينه و شكّه متّخذاً من إخبار المجتهد.

و لا يخفى ما في هذين الوجهين من البعد.

هذا كلّه بالإضافة إلى الاستصحاب، و باقي الأُصول المحرزة أيضاً كذلك.

نعم يكون إشكال رجوع العامي إلى المجتهد في العمل الثالث و هو **إجراء الأُصول الشرعية الغير المحرزة** أقوى من الإشكال بالإضافة إلى رجوعه إليه في الأُصول المحرزة، و ذلك لأنّ موضوع الأُصول الشرعية الغير المحرزة هو الشكّ في الحكم الواقعي، و العامي و إن كان شاكّاً لكن لا عبرة بشكّه في إجراء الأصل لأنّ موضوع جريان الأصل هو شكٌّ خاصّ و هو الشكّ الموجود بعد الفحص عن الأمارات و الأُصول المحرزة و عدم الظفر بها. فالحائض اذا شكّت مثلاً في جواز حمل المصحف في جيبها أو حمائلها لا يمكن أن ترجع إلى الفقيه فتأخذ منه الحكم الثابت على من شكّ في الحرمة بعد عدم الظفر بها، لأنّ المجتهد بعد عدم الظفر بحرمة حمل المصحف للحائض و إن كان يعلم بجواز حملها إيّاه لمكان قيام الأمارة الدالّة على الترخيص فيما لا يُعلم لكنّ إخباره بالجواز إنّما يكون حجّة بالنسبة إلى من كان ممّن لا يَعلم مع فحصه عن الدليل فلم يظفر به لا بالنسبة إلى مطلق الشاكّ. و بعبارة أُخرى إنّ إخبار المفتي إنّما يكون حجّة بالنسبة إلى من كان موضوعاً للحكم المخبَر به و الشاكّ الذي لم يفحص لم يكن موضوعاً لأدلّة البراءة و الاحتياط و التخيير فلا معنى لكونه حجّة بالنسبة إليه.

هذا بيان إشكال جواز رجوع العامّي إلى المجتهد في الأُصول التعبّدية؛ و **جوابه يظهر بتمهيد مقدّمتين**، و قبل الشروع في بيانهما لا بأس بذكر كلام صاحب «الكفاية» في رفع الإشكال عن رجوع العامي إلى المجتهد في الأُصول العقلية لفائدة في ذكره ينفع للمقام. قال قدّس سرّه:

«إن قلت: رجوعه إليه في موارد فقد الأمارة المعتبرة عنده الّتي يكون المرجع فيها الأُصول العقليه ليس إلّا الرجوع إلى الجاهل .» ثمّ أجاب بقوله :

« قلت: رجوعه إليه فيها إنّما هو لأجل اطّلاعه على عدم الأمارة الشرعية فيهما و هو عاجز عن الاطّلاع على ذلك، و أمّا تعيين ما هو حكم العقل و أنّه مع عدمها هو البراءة أو الاحتياط فهو إنّما يرجع إليه، فالمتَّبع ما استقلّ به عقله و لو على خلاف ما ذهب إليه مجتهده؛ فافهم.» ـ انتهى .[1]

أقول: أوّلاً عدم تعرّضه قدّس سرّه للأُصول المحرزة و غير المحرزة التي هي العمل الثاني و الثالث للمجتهد و بيان الإشكال في خصوص الأُصول العقلية إنّما هو لأجل إدخاله قدّس سرّه هذين الأصلين في موارد الأمارات لأنّ دليل حجّية الأمارة و هذين الأصلين إنّما هو من الأمارات، فباعتبار الدليل على اعتبارها لا باعتبار نفسها عدّها من جملة الموارد التي قامت الأمارة عليها.

و ثانياً إنّك ترى أنّه قدّس سرّه أجاب عن وجه الإشكال في رجوعه إليه في الأُصول العقلية بأنّ العامي لا يرجع إلى المجتهد في إجراء الأُصول بل لمّا كانت مورد إجراء الأُصول العقلية فقْدَ الأمارة الشرعية فالعامي يرجع إليه لأن يستعلم منه: هل يكون الأمارة موجودة في المقام أم لا؛ فيخبره المجتهد بعدم وجودها، فإذاً لابّد و أن يُجري العامي الأُصولَ العقلية على حسب ما أدّى إليه نظره من أصل البراءة العقلية أو أصالة دفع الضرر المحتمل و إن كان مخالفاً مع مجتهده فيما أدّى إليه نظره.

و بالجملة ليس رجوع العامي إلى المجتهد في مقامنا هذا رجوع الجاهل إلى الجاهل بل يكون المجتهد حينئذٍ عالماً بعدم قيام الأمارة و العامي

١ـ «كفاية الاصول» مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ٤٦٦ .

يرجع إليه في هذا الأمر العدمي لا في الأمر الوجودى، فإذا عرف بإخباره هذا الأمر العدمي أى عدم قيام الأمارة يجري هو بنفسه الأُصول العقلية. إذا عرفت هذا **نقدّم المقدمتين:**

الأُولى: إنّ الشكّ الذي أُخذ موضوعاً لأدلّة الأُصول التعبّدية ليس في جنسه أو نوعه مغايراً لسائر الشكوك حتّى يُقال إنّه لا عبرة بشكّ العامي، بل الموضوع لأدلّة الأُصول هو شكّ خاصّ بمعنى الشكّ مع الفحص و عدم الظفر بالدليل فيكون الموضوع مركّباً من أمرين: الفحص مع عدم الظفر بالدليل، الثاني وجود الشكّ ؛ و لا يخفى أنّ العامي يكون واجداً لجزء من الموضوع المركّب و هو الشكّ فإذا التأم به الفحص يتمّ كلا جزئي الموضوع.

المقدّمة الثانية: إنّا نقتبس ممّا ذكره صاحب «الكفاية» من أنّ رجوع العامي إلى المجتهد في الأُصول العقلية إنّما هو رجوعٌ إليه في فقْد الامارة الشرعية، فنقول بمثل ما قاله في المقام أيضاً فنقول:

إنّ جريان الأُصول التعبّدية لمّا كان متوقّفاً على عدم قيام الأمارة على الحكم الواقعي و على الأصل المحرز و المجتهد مطّلع بعدم قيامها، فالعامي يرجع إليه في استعلامه عنه هذا الأمر العدمي فيُخبره المجتهد بعدم قيامها فيكون هذا الإخبار حجّة بالنسبة إليه؛ فإذاً يصير المقلّد واجداً لتمام موضوع أدلّة الأُصول: أمّا شكّه فوجداني و أمّا عدم الدليل فقد أخذه من المجتهد الذي يكون قوله حجّة ، فأحد جزئي الموضوع وجداني و الآخر تعبّدي. فعلى هذا يكون المقلّد شاكّاً في مورد عدم الدليل ثمّ يرجع إلى المجتهد فيستعلمه عن حكم الشاكّ مع عدم الدليل فيخبره المجتهد بالاحتياط أو البراءة فيكون هذا الحكم أيضاً حجّة بالنسبة إليه. فالحائض تحمل المصحف بهذا النحو من رجوعها إلى الفقيه.

و ممّا ذكرنا عرفت أنّ العامي في هذه الموارد يرجع إلى الفقيه في أخذ

أحد جزئي الموضوع ثمّ في أخذ حكم الموضوع المركّب بعد ضمّه هذا الجزءَ من الموضوع إلى الجزء الآخر الوجداني.

لكن يرد على هذا التقريب :

أوّلاً أنّه لا دليل على حجّية قول المفتي بالنسبة إلى المقلّد في الأُمور العدمية، لأنّ الدليل إنّما يكون أدلّة حجّية الخبر الواحد و أدلّة حجّية فتوى أهل الخبرة أو أدلّة التقليد؛ و شمولها للأُمور العدمية محلّ نظر كما أفاده بعض سادة مشايخنا المحقّقين قدّس سرّه .

و ثانياً أنّ المجتهد لايمكن له أن يخبر العامي بعدم وجود الأمارة لإمكان وجودها و اختفائها عليه، فغاية ما يمكن له أن يخبره هو عدم الظفر على قيام الأمارة و لا دليل على حجّية عدم ظفر المجتهد بالإضافه إلى العامي لأنّ العامي لو تفحّص يمكن أن يظفر على دليل مخفيّ عن نظر المجتهد فعلى هذا لا يكون إخبار المجتهد بعدم ظفره بالأمارة حجّة على العامي حتّى كأنّ العامي أيضاً يكون غير مظفّر بالدليل تعبّداً. نعم لو أخبر المجتهد بعدم وجود الأمارة قطعاً كان إخباره حجّة على العامي، لكن كيف يقدر على هذا النحو من الإخبار؟

فعلى هذا لابدّ من **تقريب آخر** حتّى يتمّ المقصود؛ فنقول :

إنّ موضوع أدلّة البراءة ليس هو الشاكّ مع الفحص عن خصوص الكتب الأربعة و عدم الظفر بأمارة فيها، بل الفحص يختلف على حسب اختلاف مراتب الناس؛ فالمجتهد يكون مورد فحصه جميع الكتب التي يحتمل وجود أمارة معتبرة فيها، و إذا لم يقدر أحياناً على عدم الفحص لأجل وجود الكتب مثلاً في صندوق مقفول ضاع مفتاحه لا يتمكّن من الرجوع إلى البراءة لأنّ له القدرة على الفحص و له الملكة و الاقتدار عليه و إن لم يتمكّن من إعماله فعلاً. و لذا لا يتمكّن من الرجوع إلى البراءة

في المسائل التي لم يستنبط حكمها مع أنّ المفروض عدم اقتداره على استنباط جميع الأحكام دفعة.

و أمّا العامي فلا يقدر على الفحص عن مظانّ قيام الأمارة المعتبرة في الكتب أصلاً ففحصه إنّما هو رجوعه إلى الفقيه العالم، فإذا رجع إليه و أخبره بعدم قيام الأمارة فقد فحص عن الدليل و لم يظفر به فإذاً يكون شاكّاً في الحكم مع فحصه و عدم الظفر بالدليل. فهذا الموضوع وجداني بتمامه لا أنّه ملتئم من الأمر الوجداني و التعبّدي، فرجوعه إلى المجتهد إنّما هو يكون لتحصيل الجزء الوجداني الآخر من الموضوع و هو الفحص و عدم الظفر بالدليل. ثمّ بعد هذا يرجع إلى المجتهد فيسأل عنه عن حكم الشاكّ الذي فحص و لم يظفر فيخبره المجتهد بإجراء أصل من الأُصول التعبّدية. فعلى هذا يكون رجوعه إلى المجتهد إنّما هو في أمر واحد و هو السؤال عن حكم الشاكّ فإذا أخبره يعمل على مقتضاه. و لعلّ هذا واضح.

هذا كلّه بالإضافة إلى رجوع العامي إلى المجتهد في العمل الثالث و هو إجراء الأُصول التعبّدية، و **أمّا في رجوعه إليه في العمل الرابع و هو إجراء الأُصول العقلية** فالأمر أشكل إذ لا تنتهي النوبة إلى إجراء الأُصول العقلية إلّا إذا لم يظفر المجتهد بشيء من الأمارات و الأُصول التعبّدية فإذاً يكون هو صفر الكف بالنسبة إلى الأدلّة الشرعية فحينئذٍ يبقى هو و عقله، فإن رأى أنّ المورد من موارد قبح العقاب بلا بيان يُجري أصالة البراءة و إن رأى أنّ المورد من موارد دفع الضرر المحتمل يُجري أصالة الاحتياط؛ فرجوع العامي إليه حينئذٍ يكون رجوعاً إليه فيما يقتضيه عقله فبأيّ دليل يكون إدراك المجتهد و رأيه في الأُمور العقلية دون الشرعية حجّة بالإضافة إلى المقلّد؟

فلدفع هذا الإشكال ذهب صاحب «الكفاية» قدّس سرّه إلى أنّ

العامي لا يرجع إليه في الأُصول العقلية بل يرجع إليه في استعلامه عنه عدمَ قيام الأمارة المعتبرة، فإخباره بعدم قيامها يكون حجّة على المقلّد. فإذاً يكون حال العامي حال المجتهد في أنّ كلّاً منهما يُجري الأُصول العقلية لنفسه، فلابدّ و أنّ العامي هو يُجري هذه الأُصول على حسب ما أدّى إليه نظره و إن كان في تشخيص موردها مخالفاً لنظر مجتهده. و في المثل إذا رأى المجتهد أنّ المورد يكون من موارد قبح العقاب بلا بيان و رأى العامي أنّ المورد من موارد دفع الضرر المحتمل لابدّ و أن يحتاط هو و إن لم يحتط مقلَّده. و كذا في موارد دوران الأمر بين المحذورين لو رأى المجتهد تساوي الفعل و الترك في المزية لكن رأى العامي أنّ دفع الضرر المحتمل أولى من جلب المنفعة فلابدّ و أن يترك العامي و إن كان المجتهد مخيّراً بين الفعل و الترك، هذا.

ولكن لا يخفى: أنّ إرجاع هذه الأُمور إلى نفس المقلّد العامي أيضاً لا يخلو عن إشكال إذ يكون العامي قاصراً عن إدراك هذه المعاني غالباً فيتحيّر أشدّ التحيّر كالمعلّق بين السماء و الارض.

و الذي ينبغي أن يقال في المقام أنّ عمدة أدلّة التقليد و هي السيرة القطعية من بناءِ العقلاءِ تشمل موارد رجوع الجاهل إلى العالم في الأُمور العقلية أيضاً، ولذلك ترى كثيراً ما يستشير العامي مع ذي لبّ و شعور في أُمورات شخصه اجتماعيةً و انفراديةً و سياسيةً، و إنّ هذه الاستشارة و إن كان في بعض الأشخاص لأجل أنّ المستشير يعلم مناط كلام المشير فيدرك المطلوب و يفهمه و يعلم به كما علم به المشير، لكنّها في الغالب إنّما تكون لاتّباع قول المشير و تقليده في رأيه بلا نظر إلى إدراك حقيقة المشار به، بل العوامّ للاطمينان بصحّة ما أرشدهم المشير يعملون على طبق ما أشار إليه. إذا عرفت هذا فقد علمت أنّ رجوع العامي إلى المفتي في جريان

الأُصول العقلية إنّما هو من صغريات رجوع الجاهل إلى العالم، فإذاً في السيرة في هذا المقام غنىً و كفاية.

بقي في المقام أمر آخر و هو أنّ المفتي ربما يحكم بشيء لا من أجل الكتاب و السنّة بل من جهة إدراكه الملازمات و الاستلزامات و اللوازم، و بعبارة أُخرى من جهة قواعد عقلية محضة كامتناع اجتماع الضدّين و المماثلين و امتناع اجتماع النقيضين و استحالة انفكاك المعلول عن العلّة و الأثر عن المؤثّر و نظائرها، بل إنّك ترى كثيراً من الفروع الفقهيّة مبتنية على هذه الأُمور العقلية و يدور عليها كثير من المسائل الأُصولية التي تكون مدارك للأحكام الشرعية الفرعية.

و هذا كما في ما رأى المجتهد امتناع اجتماع حكمين متماثلين أو متخالفين على موضوع واحد فيرى أنّ الوضوء في الوقت لمّا كان واجباً للصلوة لا يصحّ إذا أتى المكلّف به بداعي الاستحباب فيحكم ببطلان وضوئه مع أنّ بطلانه في هذا المورد لم يرد عليه دليل من الكتاب و لا من السنّة .

وكذلك يحكم ببطلان الصلوة في المسجد الذي يكون فيه نجاسة قبل إزالتها لمّا ذهب إلى أنّ الأمر بالشيءِ يقتضى النهي عن ضدّه مع أنّ بطلانها حينئذٍ لم يكن منصوصاً في الكتاب و السنّة؛ ثمّ المجتهد الآخر لا يرى اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه فيحكم بصحّة الصلوة، ثمّ المجتهد الثالث يرى الملازمة بين الأمر بالشيء و عدم الأمر بضدّه فيستدلّ على امتناع كون الصلوة مأموراً بها فيحكم بالبطلان لمكان عدم الأمر، ثمّ المجتهد الرابع يرى كفاية الملاك في صحّة العبادة و يذهب ببعض المقدمات العقلية إلى وجود الملاك في هذه الصلوة فيحكم بالصحّة، ثمّ المجتهد الخامس يرى أنّه لا طريق لإحراز الملاك إلّا الأمر ولكنّه يُثبت الأمر بالترتّب على التفصيل المذكور في بابه فيحكم بالصحّة أيضاً ؛ و أنت ترى أنّه ليس واحدٌ

من هذه الأحكام منصوصاً في الكتاب و السنّة و مع ذلك يحكم المجتهد على طبقها حكماً جزمياً.

و هكذا الأمر في مسألة اجتماع الأمر و النهي؛ فمن يرى أنّ التركيب انضمامي يذهب إلى إمكان الاجتماع فيحكم بصحّة العبادة في الأرض المغصوبة، و من يرى أنّ التركيب اتّحادي يذهب إلى الامتناع فيرى بطلان الصلوة بناءً على تقديم جانب الحرمة. و من توسّط في أرض مغصوبة و يريد الخروج عنها فمع ذلك يفتى المفتي بحرمة خروجه و حرمة توقّفه فيها أيضاً و يستدلّ بأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

و هلمّ جرّاً من الفروع الكثيرة التي يكون مدركها هذه الاستلزاماتُ الملازمات العقلية.

و هكذا الأمر في كثير من أبواب المعاملات؛ فيحكم المجتهد بفساد البيع و الإجارة لمكان النهي الشرعي، و يحكم بالخيار عند تخلّف الشرط بدعوى أنّ العقد التزام في التزام ولكن التزام الشخص الآخر مقيّد بهذا الالتزام فإذا لم يف الأوّل بالتزامه في ضمن التزامه لا يكون الآخر ملتزماً بالعقد و له حلّه و فسخه. و هلمّ جرّاً؛ بل جميع أبواب المعاملات مع كثرة فروعها يكون من هذا القبيل إلّا نادراً.

و على هذا تارةً يمكن أن يُستشكَل علينا بأنّكم ادّعيتم انحصار مدرك الأحكام بالكتاب و السنّة مع أنّ مدار جلّ من الأحكام هذه الاستلزامات العقلية؛ ثم انّكم كلّما تستنبطون من الكتاب و السنّة يكون ظنّياً غالباً إلّا في موارد شاذّة ممّا قامت الضرورة على حكم، و أمّا هذه الاستلزامات العقلية تفيد القطعَ بالحكم فمن يرى وجوب المقدّمة و حرمة الضدّ يحكم بوجوبها و حرمته قطعاً، فإذاً يلزم أن يكون مدرك الأحكام القطعية هو العقل و مدرك الأحكام الظنّية هو الكتاب و السنّة فليزم أن يكون العقل أقوى من الكتاب

و السنّة بمراحل، فكيف أنكرتم دليلية العقل في قبال الكتاب و السنّة ؟

و أُخرى يُستشكَل على صاحب «الكفاية» بأنّكم ذهبتم إلى عدم إمكان رجوع العامي إلى المفتي في المسائل العقلية و لذا ادّعيتم رجوعه إليه في عدم قيام الأمارة في موارد جريان الأُصول العقلية لا رجوعه إليه في جريان نفس الأُصول، فعلى هذا يلزم عدم إمكان متابعة العامي عن المجتهد في هذه الاستلزامات العقلية، فإذاً لايبقى حجر على حجر إذ لا يمكن اطّلاع العامي على هذه الأُمور الدقّية فيلزم بطلان الأحكام لعدم قدرته على إدراك هذه الملازمات العقلية فإذاً يبقى حيارى .

ولكن يمكن أن يجاب عن قِبل صاحب «الكفاية» قدّس سرّه بأنّ المجتهد المدرِك لهذه الملازمات يقطع بالحكم فلذا يفتي بالحكم قاطعاً فإذاً يجوز له أن يُخبر العامي بأنّ الحكم الواقعي يكون كذا؛ و لا يكون القطع أنزل درجة من الأمارات حيث ذكرنا أنّ من آثار حجّية الأمارة هو جواز الإخبار عن مؤدّاها فكيف بالقطع.

و أمّا الجواب عن الإشكال المتوجّه إلينا هو أنّ المجتهد الحاكم بالحكم الواقعي لأجل هذه الملازمات إنّما يحكم به بعد ثبوت الملزومات، ضرورة أنّه إذا لم يجب الصلوة لا يقدر أن يحكم على وجوب مقدّمتها؛ و من المعلوم أنّ جميع الملزومات يثبت بالكتاب و السنّة فيصحّ أن يقال إنّ مدرك هذه الملازمات أيضاً هو الكتاب و السنّة، فالعقل لا يستقلّ باستنباط حكم من الأحكام بل يكشف الحكم الواقعي بمعونة الكتاب و السنّة فالدليل يكون هو الكتاب و السنّة لا محالة.

و بهذا ظهر لك عدم كون حكم المفتي بهذه اللوازم قطعياً بل حكمه تابع في اللوازم للحكم الثابت في الملزومات فإذا كان وجوب الصلوة ظنّياً يكون حكمه بوجوب مقدّمتها أيضاً ظنّياً لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ

المقدّمتين، فلمّا كان جميع الأحكام المستفادة من الكتاب و السنّة ظنّيةً فلا محالة يكون جميع هذه الأحكام الثابتة بالملازمات ظنّية. نعم إذا ثبت حكم بالضرورة من الدين كوجوب الصلوة في الوقت يكون لازمُه و هو وجوب تحصيل الإتيان بمقدّماتها أيضاً قطعياً فلا تغفل.

هذا كلّه بناءً على انفتاح باب العلمي .

و امّا بناءً على انسداد باب العلم و العلمي، فقد عرفت[1] أنّ الانسداد تارةً ينتج حجّية الظنّ من باب الكشف بمعنى أنّ الشارع جعله حجّة في هذا الحال كما جعل الخبر الواحد و البيّنة و اليد حجّة في حال الانفتاح، و اُخرى ينتج حجّيته على وجه الحكومة و هذا أيضاً بتقريبين: الأوّل أنّه عند انسداد باب العلم والعلمي يحكم العقل بحجّية الظنّ كما يحكم بحجّية القطع حال الانفتاح، الثاني أنّه بعد عدم إمكان الاحتياط بجميع المحتملات من المشكوكات و الموهومات و المظنونات يحكم العقل بوجوب عزل الموهومات أوّلاً ثمّ المشكوكات، فإن لم يلزم من العمل بجميع الظنون على مراتبها العسر و الحرج فيهما و إلّا يحكم بوجوب عزل طائفة من الظنون الضعيفة ثمّ الظنون التي تكون أقوى منهما بدرجة إلى أن يصل العزل إلى حدّ لم يلزم من العمل بسائر الظنون محذور، فالعمل على طبق هذه الظنون دون المشكوكات و الموهومات يكون بحكم العقل. فعلى هذا إنّ هذا النحو يكون أيضاً قسماً من الحكومة و إن كان حقيقته التبعيض في الاحتياط.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه يُشكل الأمر في رجوع العامي إلى المجتهد في جميع هذه الأقسام.

أمّا بناءً على الكشف فلأنّ المجتهد يكشف بعد إتمام مقدّمات

١ـ ص ٥٨ .

الانسداد أنّ الشارع جعل الظنّ حجّة بالإضافة إليه لا بالإضافة إلى من لم يقم عنده ظنّ. و بعبارة أُخرى إنّ المجتهد يكشف أنّ الشارع جعل الظنّ حجّة في حقّ من حصل عنده الظنّ فكلّ أحد ظنّ بالحكم يكون هذا الظنّ طريقاً شرعياً إلى الحكم الواقعي بالإضافة إليه و لا يكشف بمقدّمات الانسداد أنّ الشارع جعل ظنّ شخص واحد و هو ظنّ المجتهد طريقاً و حجّة بالنسبة إلى جميع المكلّفين .

فعلى هذا يكون حجّية الظنّ إنّما هى بالإضافة إلى خصوص الظانّ نظير قوله تعالى: «أَوفُوا بِٱلْعُقُودِ» حيث إنّه يستفاد من مقابلة الجمع بالجمع أنّه يجب على كلّ أحد أن يفي بعقد نفسه لا أنّه يجب على كلّ أحد الوفاء بطبيعة العقد و لو كانت متحقّقة بالإضافة إلى عقد غيره، و ليس نظير قوله تعالى: «أَقِيمُوا ٱلصَّلَوة» حيث إنّ المستفاد منه وجوب إقامة هذه الطبيعة على كلّ فرد فرد.

و بالجملة لا ريب في إنتاج مقدّمات الانسداد حجّية الظنّ بالإضافة إلى خصوص الظانّ، فتكون الحجّية حينئذٍ انحلالياً بمعنى أنّ كلّ أحد ظنّ بالحكم جعل الشارع الظنّ له حجّة غير ما جعله حجّة بالإضافة إلى شخص آخر لو ظنّ بالحكم؛ فإذاً كيف يرجع العامي إلى المجتهد مع عدم حظّ له أصلاً في الظنّ المختصّ حظُّه بالمجتهد؛ هذا.

ولكنّ دفع الإشكال على ما بنينا عليه من جواز الإخبار في الأمارات سهلٌ لأنّ نتيجة حجّية هذا الظنّ للمجتهد كما يكون هو التنجيز و التعذير بالإضافة إليه كذلك تكون نتيجته أيضاً جواز الإخبار على طبق المؤدّى إلى العامي فيشمله أدلّة حجّية الخبر الواحد أو أدلّة التقليد فيكون المخبَر به حجّة بالنسبة إلى العامي أيضاً .

و كذلك يسهل دفع الإشكال على مذهب شيخنا الأُستاذ قدّس سرّه

حيث ذهب إلى أنّ المجتهد بوحدته نازل منزلة جميع المكلّفين لأنّ ظنّه حينئذٍ بمنزلة نفس ظنّ المكلّفين فيكون هذا الظنّ حجّة بالإضافة إلى جميع المكلّفين.

و أمّا على مسلك النيابة فلا مدفع لهذا الإشكال أصلاً، و ذلك لأنّ حقيقة النيابة ليس هو التنزيل بل معناها تحمُّل حِمل الغير إمّا بإيصاله إلى حِمله و إمّا بإيصال الحمل إليه، فإذاً لابدّ و أن يكون هناك حمل متعلّق بشخص المنوب عنه لابدّ و أن يصل هو إلى حمله لكن لا يصل إليه لعجزه أو غير العجز فيتحمّل النائب عنه فيوصله إلى حمله أو يوصل الحمل إليه. و هذا يتصوّر بالنسبة إلى نيابة المجتهد في حجّية الأمارات و الخبر الواحد دون الظنّ على مسلك الكشف، و ذلك لأنّ الأمارات الخاصّة و الخبر الواحد لا تختصّ حجّيتها بالإضافة إلى خصوص من أدّت الأمارة إليه أو إلى خصوص من وصل إليه الخبر بل هي حجّة بالإضافة إلى جميع المكلّفين لكن لا حظّ منها لمن لم يصل إليها و حينئذٍ تصحّ للمجتهد النيابة بأن يوصل المكلّفين إلى الخبر أو يوصل الخبر إليهم؛ و أمّا في الظنّ على تقدير الكشف لمّا كانت حجّيته مختصّة بنفسه لا يعقل تحقّق النيابة أصلاً لأنّ المنوب عنه لا يكون له شيء حتّى ينوب عنه بإيصاله إليه و لا حظّ له في ظنّ المجتهد أصلاً فكيف ينوب عنه المجتهد.

وكذا لا مدفع لهذا الإشكال على مسلك صاحب «الكفاية» قدّس سرّه حيث إنّه قدّس سرّه التزم في باب الأمارات بأنّ المجتهد لا يُخبر المكلّفين بالحكم الواقعي لعدم علمه به حتّى تشمل أدلّة التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم بل يخبرهم بموارد قيام الأمارات، لأنّه بكونه عالماً بها و بضميمة أدلّة التقليد لابدّ و أن يرجع المكلّفين إليه لأنّ رجوعهم إليه في هذا المعنى يكون من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم؛ لكن عرفت فساد هذا المبنى.

و بالجملة على هذا المسلك يكون الإشكال على حاله، لأنّ المجتهد العالم بظنّه إذا أخبرهم بظنّه لا يكون لهذا الإخبار ثمرة بالنسبة إليهم لأنّ الظنّ لمّا كان حجّة بالإضافة إلى خصوص المجتهد و الشارع جعله حجّة بالإضافة إليه دون غيره لا يترتّب على إخباره بظنّه بضميمة أدلّة رجوع الجاهل إلى العالم أزيد من اطّلاعهم على أحكام المجتهد و لا يحصل لهم علم بأحكام أنفسهم، لأنّ الظنّ حيث كان مختصّاً بالمجتهد فالحكم المترتّب عليه و هو المؤدّى أيضاً يكون مختصّاً به فإذاً لا أثر في إخباره إيّاهم بظنّه فلا يشمل أدلة التقليد للمقام أصلاً.

و ربما أشكل بعض على صاحب «الكفاية» حيث التزم بهذا الإشكال و عدم المدفع عنه بقوله:

« و أمّا على تقدير الكشف و صحّته فجواز الرجوع إليه في غاية الإشكال لعدم مساعدة أدلّة التقليد على جواز الرجوع إلى من اختصّ حجّية ظنّه به، و قضية مقدّمات الانسداد اختصاص حجّية الظنّ بمن جرت في حقّه دون غيره و لو سُلّم أنّ قضيّتها كون الظنّ المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصّة التي دلّ الدليل على اعتبارها بالخصوص؛ فتأمّل **»**[1]ـ انتهى .

و حاصل الإشكال أنّه لا فرق في جواز التقليد بين ما إذا قامت عند المجتهد أمارة من الأمارات على الانفتاح و بين ما إذا ظنّ بالحكم بناءً على الكشف على الانسداد، لأنّه على كلا التقديرين يكون له حجّة شرعية مجعولة بالإضافة إلى الحكم الواقعي، فكما تصحّ النيابة في موارد الأمارات أو يجوز إخباره عن موارد قيام الأمارات كذلك تجوز النيابة و يجوز إخباره عن موارد ظنونه عند الانسداد فتشمل أدلّة التقليد كلا المقامين على السّواءِ.

١ـ «كفاية الأُصول» مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ٤٦٥ .

و أنت خبير بفساد هذا الإشكال عليه فكم فرقٍ بين الأمارات التي تكون حجّة بالإضافة إلى كل أحد فيجوز للمجتهد النيابة في إيصال العامي إلى حجّته أو إيصال حجّته إليه و كذلك يجوز له أن يخبره بموارد الأمارات التي تكون حجّة بالنسبة إليه، و بين الظنون التي تكون حجّيتها مختصّة بنفسه و لا حظّ للغير فيها أبداً.

و لعمرى ما فهمت معنى كلام المحقّق الإصبهاني قدّس سرّه في حاشيته ردّاً عليه حيث قال:

« و الجواب بعد النقض بالاستصحاب المتقوّم باليقين و الشكّ القائمين بالمجتهد مع أنّه لم يستشكل فيه، هو أنّ المقدّمات يقتضي حجّية الظنّ المتعلّق بالحكم فإذا تعلّق الظنّ بحكم الغير و كان على طبقه حكم مماثل مجعول فلا مانع من شمول أدلّة التقليد له، و مع تماميّة المقدّمات بالإضافة إلى مثل هذا الظنّ لا موجب لعدم حجّيته و الاقتصار على الظنّ المتعلّق بحكم نفسه بملاحظة قيام الظنّ به فإنّ قيامه به لا يقتضى عدم كونه حجّة على حكم الله تعالى في حقّ الغير؛ و لعلّه أشار إلى بعض ما ذكرنا بالأمر بالتأمّل، فتدبّر.» ـ انتهى.[1]

أقول: أمّا نقضه عليه بموارد الاستصحاب تامّ لأنّه يخبرهم بموارد يقينه و شكّه مع أنّ الاستصحاب حجّة بالإضافة إلى من تيقّن و شكّ، و المتيقّن و الشاكّ خصوص المجتهد و لا أثر لإخباره بيقينه و شكّه بالإضافة إليهم. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّه لمّا أخبرهم بموارد يقينه صاروا عالمين بالحكم، فبضمّ علمهم إلى شكّهم الفعلي يصيرون موضوعاً للاستصحاب فيجري الاستصحاب.

١ـ «نهاية الدراية» ج ٦، ص ٣٧٠.

و أمّا جوابه الحلّي فغير سديد بوجه، لأنّ مقدّمات الانسداد و إن اقتضت حجّية الظنّ المتعلّق بالحكم مطلقاً (حكم نفس الظانّ و غيره) إلّا أنّ الحجّية الشرعية المجعولة على طبق هذا الظنّ إنّما تختصّ بخصوص المجتهد الظانّ، فالحكم المماثل المجعول إنّما هو بالإضافة إلى خصوص المجتهد دون غيره، فإذاً لا تشمل أدلّة التقليد في المقام حتّى يصحّ أن يقال ـ تفريعاً على ما ذكره ـ : «فإذا تعلّق الظنّ بحكم الغير و كان على طبقه حكم مماثل مجعول فلا مانع من شمول أدلّة التقليد له»؛ بل كما عرفت تقتضي المقدّمات حجّية الظنّ المتعلّق بالحكم بالإضافة إلى نفس الظانّ دون غيره. **هذا كلّه بناءً على الكشف** .

و أمّا بناءً على الحكومة فلابدّ من التكلّم في كلّ من قسميها على حدة؛ و إن لم نر من تعرّض لحكم كلّ قسم منهما مستقلّاً فلذا وقع الخلط في كلامهم في حكم هذين القسمين، فنقول:

أمّا بناءً على استقلال العقل بأنّ الظنّ حجّة عند الانسداد و تمامية جميع مقدّماته فقد يشكل الأمر حينئذٍ عليهم، و ذلك لأنّ الحجّة العقلية ليست كالحجج الشرعية ممّا يكون من آثارها جواز الإخبار على طبق المؤدّى حتّى يشمله أدلّة حجّية الخبر الواحد و أدلّة التقليد بل ليس حجّيته أزيد من إثبات المنجّزية و المعذّرية في حقّ نفس الظانّ؛ ولكنّ الحكم العقلي و العرفي ليس حكماً خارجاً عن مرحلة ذهن الإنسان و أفكاره حتّى يضطرّ في تحصيله إلى الرجوع إلى الخارج فيرى أنّ العقلاء أو العرف كيف يحكمون بل الأحكام العقلية و العرفية إنّما هي أحكام يدركها كلّ شخص بحسب قوّة تمييزه و بحسب ارتكازاته الحاصلة من وقوعه في مرحلة الاجتماع. و نحن إذا راجعنا أنفسنا نرى أنّه لا فرق بين الحجّة الشرعية و بين الحجّة العقلية في أنّه يجوز الإخبار على طبق المؤدّى، فعلى هذا لابدّ

و أن يقال: إنّه في هذا القسم من الحكومة أيضاً يجوز إخبار المجتهد عن مؤدّى ظنونه فتصير حجّة على العامي بأدلّة حجّية الخبر الواحد أو بأدلّة التقليد؛ و إن لم نر أيضاً من وافقنا في هذا المطلب.

و أمّا بناءً على قضيّة التبعيض في الاحتياط فليس حجّةٌ في البين أصلاً لا شرعية و لا عقلية، لأنّك عرفت أنّ الانسداد على هذا التقريب ينتج أوّلاً الاحتياط بنحو مطلق لكن لمّاكان مستلزماً للعسر و الحرج أو اختلال النظام لابدّ من ترك بعض المحتملات و الإتيان بباقي المحتملات، ففي هذه المرتبة يحكم العقل بأنّ الإتيان بالمظنونات و ترك الموهومات أولى من العكس؛ ففي الحقيقة أنّ العمل بالمظنونات ليس من أجل حكم العقل بحجّيتها بل من باب منجّزيّة نفس العلم الإجمالى الموجب للتبعيض في الاحتياط عند عدم التمكّن من الاحتياط رأساً و إنّما العقل كان مرجّحًا للمظنونات على الموهومات و المشكوكات. فعلى هذا لاوجه لتقليد العامي للمجتهد في هذا المقام أصلاً إذ يجب على كلٍّ منهما العمل على طبق الاحتياط، ففي هذه المرتبة يكون العامي و المجتهد على حدّ سواء؛ ثم على تقدير عدم إمكان الاحتياط المطلق يجب العمل على طبق المظنونات، ففي هذه المرتبة أيضاً يكونان على حدّ سواء. فلابدّ لكلّ شخص العمل بالمظنونات التي هو بشخصه ظنّ بها لا بمظنونات غيره فإن كان للعامي أيضاً مظنونات تفي بانحلال العلم الإجمالي فهو و إلّا فإن كان في جميع الأحكام شاكّاً فلابدّ و أن يترك بعض المشكوكات و يأتي بباقيها و لا يجوز له الرجوع إلى المجتهد مع عدم قيام حجّة شرعية و لا عقلية بالإضافة إليه.

و إلى ما ذكرنا أشار صاحب «الكفاية» قدّس سرّه بقوله: «بخلاف ما إذا انسدّ عليه بابهما فجواز تقليد الغير عنه في غاية الإشكال فإنّ رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل، و أدلّة جواز التقليد إنّما

دلّت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى، و قضيّة مقدّمات الانسداد ليست إلّا حجّية الظنّ عليه لا على غيره، فلابدّ في حجّية اجتهاد مثله على غيره من التماس دليل آخر غير أدلّة التقليد و غير دليل الانسداد .» ـ إلى آخر ما ذكره.[1]

و هذه العبارة صريحة في عدم حجّية قول المجتهد بالنسبة إلى العامي بناءً على الحكومة، لكن ربما يستظهر من عبارته قدّس سرّه: «و قضيّة مقدّمات الانسداد ـ إلى آخره» أنّه كان بصدد بيان حكم الحكومة على القسم الأوّل و هو كون الظنّ حجّة عقلية لا على القسم الثاني الذي يكون مناط الحجّية فيه هو العلم الاجمالي. و بالجملة إن كان مراده هو القسم الأوّل فقد عرفت جواز إخبار المجتهد عن مؤدّى ظنونه مع كونها حججاً عقلية بالإضافة إليه و إن كان مراده هو القسم الثاني فما ذكره من عدم جواز رجوع العامي إلى المجتهد متين جدّاً كما عرفت، لاستواء المجتهد و العامي في وجوب العمل بالمحتملات و ترك بعضها عند التعذّر أو التعسّر .

قال المحقّق الإصبهاني في الحاشية:

«و يمكن أن يقال يصدق العلم و المعرفة على مجرّد قيام الحجّة شرعاً أو عرفاً أو عقلاً على أحكامهم، كما يشهد له إطلاق المعرفة على مجرّد الاستفادة من الظواهر في قوله عليه السلام: **يُعرَفُ هذا و أشباهُه مِن كِتابِ اللَه**، و قوله عليه السلام: **أنتُم أفقَهُ الناسِ إذا عَرَفتُم مَعانيَ كَلامِنا**.ـ إلى أن قال: مع وضوح أنّ حجّية الظواهر ببناء العقلاء ليس بمعنى جعل الحكم المماثل. ـ إلى أن قال: بل بمعنى صحّة المؤاخذة على مخالفته و تنجّز الواقع به. »[2]

١ـ «كفاية الاصول» مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ٤٦٤ و ٤٦٥ .

٢ـ «نهاية الدراية» ج ٦، ص ٣٦٦ .

أقول: إنّ حاصل ما أورده عليه هو أنّ العلم و المعرفة يصدق بمجرّد قيام الحجّة كما يشهد إطلاق العلم على حجّية الظواهر مع أنّ حجّيتها إنّما هي بمعنى التنجيز، فإذا كان الأمر كذلك فلابدّ من صدق العلم على قيام الحجّة العقلية لأنّ حجّيتها أيضاً تكون بمعنى التنجيز، و الحاصل أنّ الحجّية لمّا كانت بمعنى صحّة المؤاخذة و تنجيز الواقع في كلا المقامين و قد فرض أنّ إطلاق العلم للحجّة الشرعية إنّما هو لمكان تنجيزه فإذاً لابدّ من صحّة إطلاق العلم و المعرفة على الحجّة العقلية لاشتراكها مع الحجّة الشرعية في كون المراد بالحجّة هو المنجّز؛ فإذا صدق العلم على الحجّة العقلية فلا مانع من رجوع العامي إلى المجتهد بهذه الحجّة و هو الظنّ لأنّ المجتهد عالم بالحجّة و كلّ ما كان المجتهد عالماً به يصحّ رجوع العامي إليه لكون الرجوع رجوعاً إلى العالم دون الجاهل.

و لا يخفى ما فيه لأنّ المحقّق المزبور إن كان بصدد ردّه على تقدير كون المراد من الحكومة في كلام صاحب «الكفاية» هو حكم العقل بحجّية الظنّ نظير حكمه بحجّية القطع حال الانفتاح فقد ظهر فساد كلامه ممّا سبق، لأنّ صاحب «الكفاية» قدّس سرّه يدّعي أنّ مقدّمات الانسداد إنّما تنتج حجّية الظنّ بالنسبة إلى خصوص الظانّ و هو نفس المجتهد في المقام و هو و إن كان عالماً بالحجّة على التقريب المزبور لكن يكون عالماً بالحجّة القائمة عليه لا على جميع المكلّفين.

و إن كان بصدد ردّه على تقدير كون المراد من الحكومة هو التبعيض في الاحتياط من أجل العلم الإجمالي، فلا يخفى أوّلاً أنّه لا يصدق العلم و المعرفة على الاحتياط كما لا يخفى، و ثانياً أنّه لو فرض صدق العلم والمعرفة على موارد الظنّ من باب التبعيض في الاحتياط لمكان المنجّزيّة فلابدّ من صدقهما أيضاً على احتمال التكليف قبل الفحص و على موارد

العلم الإجمالي لأنّ نفس الاحتمال قبل الفحص وكذلك العلم الإجمالي يكون منجّزاً للواقع و يصحّ المؤاخذة عليه، فإذاً لابدّ من رجوع العامّي إلى المجتهد في نفس الاحتمال أو في موارد العلم الإجمالي لأنّ رجوعه إليه بعد فرض صدق العلم في هذه الموارد يكون رجوعَ الجاهل إلى العالم و هوكما ترى.

و المحصّل من جميع ما ذكرنا أنّه لا وجه لرجوع العامي إلى المجتهد الانسدادي بناءً على التبعيض في الاحتياط بل يمكن الإشكال في رجوعه إليه بناءً على الحكومة العقلية و الكشف أيضاً بأن يقال:

إنّ التقريب السابق في جواز رجوعه إليه على هذا المبنى غيرُ سديدٍ أيضاً، لأنّ رجوعه إليه يتوقّف على إخبار المجتهد عن مؤدّى ظنونه و هذا إنّما يتمّ لوكان متعلّق ظنونه الأحكامَ الواقعيّة على الإطلاق بلا اختصاص بالنسبة إليه بل يكون المظنون هو أحكام جميع المكلّفين و لكن لا يخفى أنّ المظنون بالنسبة إلى المجتهد بمقدّمات دليل الانسداد هو أحكام نفسه لا جميعِ المكلّفين.

و لتوضيح هذا المطلب لا بأس بتطويلِ كلامٍ على جهة المقدّمية بأن نقول: لا يخفى أنّ الظنّ و إن كان حجّةً عند الانسداد لكن ليس المراد جميع الظنون من أيّ طريق و منهج، لوضوح أنّ ظنّ العامي الذي ربما يكون حصوله بقول عجوزةٍ أو برؤياه في المنام أو بقول منجّمٍ و رمّال لا يكون حجّة، إذ حينئذٍ يختلّ النظام فربما ظنّ العامي في هذه الساعة على حكم و ظنّ في ساعةٍ أُخرى على خلافه،بل يكون الظنّ حجّة بالإضافة إلى من تمّت عنده مقدّمات الانسداد. فلا عبرة بظنّ العامي يقيناً و كذا لا عبرة بجميع ظنون المجتهد إذ ربما حصل له الظنّ من أجل القياس أو الاستحسان و ما شابههما ممّا هو ممنوع شرعاً فيمكن أن يقال إنّ المجتهد بعد اطّلاعه على المنع الشرعيّ في القياس و نظائره و علمه بأنه لا يكون مدركاً

للأحكام لا يظنّ بالحكم من القياس و نظائره.

و على كلّ تقدير إنّ ظنون المجتهد التي تكون حجّة إنّما هي ظنونه المكتسبة من الأُصول و القواعد، فلا يحصل له الظنّ إلاّ بالرجوع إلى الكتاب و الروايات و موارد ادّعاء الإجماع المنقول و المحصّل و الشهرات روايةً و فتوى و كذا مِن تتبّع أقوال الأصحاب و آرائهم؛ فحصول هذا الظنّ صعب لا يصل إليه إلاّ من كان من الأعاظم و فحلاً في جودة الاستنباط، فعلى هذا لا تكون ظنونه مختلفة بحسب الساعات و الأيّام كما في العامّي.

و لذلك ترى أنّه لايلزم بالرجوع إلى مقدّمات الانسداد و إثبات حجّية الظنّ فقه جديد إذ مدارك الظنون تكون عين مدارك الأحكام الواقعي بالنسبة إلى المجتهد الانفتاحي غاية الأمر أنّ الانفتاحي يذهب مثلاً إلى وجوب صلوة الجمعة لمكان نهوض دليلٍ خاصّ و الانسدادي يذهب إليه لمكان ظنّه الحاصل من هذا الخبر، فالمقصود واحد و إنّما الاختلاف في الطريق.

و الذي يكون شاهداً لك فيما ذكرناه هو أنّ المحقّق القمّي قدّس سرّه يكون من القائلين بالانسداد مع أنّ فتاويه كما يلاحظ في «الغنائم» و «جامع الشتات» عين فتاوى من يدّعي الانفتاح فهو لم يخرق إجماعاً و لم يؤسّس فقهاً حديثاً. و هذا يكون شاهداً على الاختلاف في الطريق مع الاتّحاد في النتيجة. و لذلك ترى أنّه يدّعي حجّية الظواهر بالنسبة إلى خصوص من قُصد إفهامه و يتمسّك لحجّيتها لغيره بعد الاشتراك، بالظنّ المطلق الانسدادي مع أنّ القائل بالانفتاح في باب الحجج اللفظية يذهب إلى حجّيتها بالخصوص فيتمسّك بالإطلاقات ؛ فعملهما سواء و إنّما الاختلاف في الطريق.

و بالجملة هذا كلّه شاهد على أنّ مدارك ظنون المجتهد تنحصر في الكتاب و الروايات.

هذا؛ ثمّ إنّ من مقدّمات الانسداد هو العلم الإجمالي بوجود تكاليف

في الشريعة و لا يمكن الإهمال بها فإذاً هذا العلم الإجمالي منجّز للتكاليف الواقعيّة، و لا يخفى أنّ المنجّز بالإضافة إلى العالم إجمالاً بالأحكام ليس هو العلم بتكاليف جميع المكلّفين بل هو العلم بتكاليف نفس العالم لأنّ العلم بالإضافة إلى تكاليف غيره أجنبي في مقدّمات الانسداد و يكون من باب ضمّ الحجر إلى جنب الإنسان، فعلى هذا إنّ المُجري لمقدّمات الانسداد إنّما يستنتج حجّية الظنّ بالنسبة إلى أحكام نفسه لا أحكام غيره لأنّه بمقدّمات الانسداد علِمَ بأحكام نفسه فعند عدم إمكان الاحتياط بالنسبة إليها فلابدّ من العمل بما هو يكون مظنوناً، فالحكم المظنون ـ و هو حكم شخصي متعلّق به لا بغيره ـ حجّة بالنسبة إليه؛ فالمظنون الذي يكون حجّة هو الأحكام الشخصية المتعلّقة بنفس الظانّ لا الأحكام الكلّيّة .فإذا كان كذلك لا يمكن للعامي أن يرجع إلى المجتهد الانسدادي لأنّ المجتهد إنّما ظنّ بأحكام نفسه و لا ربط لها بأحكام غيره. و لا يدفع هذا الإشكال بإخبار المجتهد أيضاً إذ الإخبار إنّما يكون حجّة على العامي لو كان المخبر به حكماً كلّياً ذا أثر بالنسبة إلى العامي و أمّا لو كان حكماً جزئيّاً بالإضافة إلى خصوص المجتهد فلا نفع في إخبار المجتهد للعامي أصلاً.

و لا يخفى أنّ هذا الإشكال غير ما استشكل به صاحب «الكفاية» لإنّ إشكاله قدّس سرّه هو انحصار الحجّية بالنسبة إلى خصوص المجتهد و قد أجبنا عنه بأنّ الحجّية و إن كانت مختصّة به ولكنّ المجهد بقيامِ الحجّة عنده يجوز له الإخبار عن الحكم الواقعي فيكون المخبر به حجّة بالإضافة إلى العامي.

ولكنّ هذا الإشكال إنّما هو انحصار الحجّية بالإضافة إلى الأحكام الشخصيّة، فجواز الإخبار حينئذٍ لا يفي بإثبات المطلوب إذ الأحكام الخاصّة لنفس المجتهد لا تكون مورداً للأثر بالإضافة إلى العامي بل المؤثّر له الأحكام الخاصّة بالإضافة إلى نفسه؛ فإذا كان المظنون حكماً كلّياً، يكون

جواز الإخبار حينئذٍ مفيداً لأنّ العامي بإخبار المجتهد على الحكم الكلّيّ يطّلع على أحكام نفسه تعبّداً بأدلّة التقليد. و بعبارةٍ أُخرى إنّ صاحب «الكفاية» يكون محطّ إشكاله تضييق دائرة مَن يكون الظنّ حجّة عليه و إشكالنا هذا يكون تضييق دائرة نفس المظنون و هو الأحكام الشخصية.

هذا؛ **ثمّ يرد في المقام إشكال آخر** و هو أنّ من مقدّمات الانسداد هو العلم الاجمالي بتكاليف إلزامية فتكون النتيجة حينئذٍ هي حجّية الظنّ بالإضافة إلى الأحكام الإلزامية فإذاً لايكون ظنون المجتهد بالإضافة إلى المستحبّات و المكروهات حجّة فلا يصحّ رجوع العامي إليه في هذه الموارد.

و لا يقال: إنّ العلم الإجمالي المذكور في مقدمات الانسداد هو العلم الإجمالي بتكاليف إلزاميّة و غيرها، لأنّا نقول: إنّ المراد به هو العلم الإجمالي المنجّز للواقع الذي لابدّ من الإتيان به كما هو مقتضى بقيّة المقدّمات و من المعلوم أنّ هذا العلم الإجمالي لا يشمل موارد المستحبّات و المكروهات كما لا يخفى. **فإذاً لابدّ و أن يُلتزم** بعدم حجّية ظنّ المجتهد بالنسبة إلى المكروهات و المستحبّات و لا يجوز للعاميّ أيضاً أن يرجع إليه في هذه الأُمور مع أنّهم لا يلتزمون به قطعاً و لا يمكن الالتزام به، بل كما ذكرنا حال الانسداديّين يكون مثل حال الانفتاحيّين في العمل بالواجبات و المستحبّات و تركهم المحرّمات و المكروهات و إنّما اختلافهم في طريق إدراك هذه الأحكام؛ فإذاً لابدّ من **بيان حلّ هذه المشكلة أيضاً.**

و إنّي كلّما تفحّصت في كتب القوم و تتبّعت آرائهم و مقالاتهم المكتوبة في بحث الانسداد لم أرَ أحداً تعرّض لحكم المكروهات و المستحبّات، نعم قد يظهر من بعض كلمات الشيخ قدّس سرّه أنّ الظنّ كما يكون حجّة في التكاليف الإلزامية الوجودية من الوجوب و الحرمة كذلك يكون حجّة فيما إذا تعلّق بنفي التكليف الإلزامي كما إذا تعلّق بالكراهة أو

الاستحباب أو الإباحة، لكنّ حجّيته حينئذٍ ليس من أجل إثبات خصوص وصف الكراهة و الاستحباب و الإباحة، بل لِما في هذه الأحكام من نفي التكليف الإلزامي. فهذه الأحكام الثلثة لمّا اشتركت في جامع واحد و هو نفي التكليف الإلزامي فالظنّ يكون حجّة في هذه الموارد لأجل كشفه عن عدم التكليف أو كونه معذّراً بالنسبة إلى الواقع في هذه الموارد لو صادف التكليف الإلزامي لا لأجل كشفه عن خصوص وصف الكراهة و الاستحباب و الإباحة.

و يمكن حلّ هذه العويصة المعضلة بإدراج مقدّمة أُخرى لهذه الأحكام في مقدّمات الانسداد، و هي أن يقال: إنّ ثبوت التكاليف الغير الإلزامية من الاستحباب و الكراهة معلومٌ من الشرع في جميع الأيّام و الدهور بحيث إنّ انسداد الطرق المجعولة بالخصوص لا يوجب رفع هذه التكاليف في الواقع، فإذاً لابدّ و أن يقرّر الشارع في كلّ زمان طريقاً مؤدّياً إلى هذه التكاليف، و في زمان الانسداد لمّا لم تصل إلينا الطرق المجعولة بالخصوص فلابدّ و أن يجعل لنا طريقاً آخر و لا يتركنا سُدىً و لا يهملنا بالإضافة إلى هذه الأحكام؛ و هذا الطريق ينحصر في الظنّ، إذ مع عدم جعله حجّة إمّا أن لا يريد منّا هذه الأحكام في هذا الزمان فإذاً يكون جعلها لغواً باطلاً في هذا الزمان و لايصدر اللغو من الشارع الحكيم و إمّا أن يريد منّا ولكنّه جاهل بالانسداد بل يريده على حسب الطرق العقلائيّة الثابتة حجّيتها بالخصوص فالجهل يمتنع في حقّه و إمّا أن يريد منّا مع اطّلاعه بالانسداد و لا محالة لابدّ و أن يجعل للوصول إليها طريقاً، و حيث نرى الطرق المحتملة الإيصال في هذا الزمان بالسبر و التقسيم، نرى حجّية الظنّ متعيّنة. و أمّا احتمال عدم لزوم جعل الظنّ في هذه الموارد لإمكان الاحتياط في التكاليف الاستحبابية و الكراهيّة فمندفعٌ بأنّ العاقل الحكيم بعد وضعه قانوناً

أساسياً لا يُرجع إعماله إلى احتمال المكلّفين فالعمل على طبق الاحتمال احتياطاً لا يمكن إلّا في موارد جزئية لا بالنسبة إلى جميع الأحكام للقطع بعدم جعل الشارع الاحتياط في هذا المقام لِما فيه من استهجان التكليف الذي ينحصر عمله بالاحتياط عند العقلاء فتأمّل؛ فلا مناص من حجّية الظنّ بالنسبة إلى هذه الأحكام أيضاً.

هذا؛ و يمكن أن نسقط مقدّمة «العلم الإجماليّ» المذكورة في طيّ مقدّمات الانسداد و نضعَ هذه المقدمة المذكورة بإزائها حتىّ نستكشف حجّية الظنّ في التكاليف الإلزامية و غيرها بنهج واحد.

هذا كلّه بالنسبة إلى حجّية الظنّ بالإضافة إلى المستحبّات و المكروهات، فإذا أثبتنا جواز رجوع العامي إلى المجتهد فلا يفرق بين رجوعه إليه في التكاليف الإلزامية و غيرها.

أمّا العويصة الأُخرى و هي إنتاج مقدّمات الانسداد حجّيةَ الظنّ في خصوص الأحكام الجزئية الشخصية لنفس المجتهد المُجري لهذه المقدّمات لا الأحكام الكلّية حتّى ينفع إخبار المجتهد المقلِّدين بتكاليفهم، بل الثمرة لهم تنحصر فيما إذا كان المخبَر به بالنسبة إليهم أحكاماً كلّية؛ فلدفع هذا الإيراد و حلّ هذه المشكلة لابدّ مِن بيان **مقدّمة:**

و هي أنّ كلّ شيءٍ ثبت في الخارج يجوز الإخبار به سواء كان المخبِر عالماً بثبوته في الخارج أم لم يكن، لأنّ جواز الإخبار لا يدور مدار العلم بالواقع حتّى ينتفي الجواز مع عدم العلم و لو حال الظنّ بل دائرٌ مدارَ نفس الواقع فهو من لوازم نفس الواقع، فإذا علم الإنسان بالواقعة فقد علم بجواز الإخبار و حكايته إيّاها و إذا ظنّ بالواقعة ظنّ بجواز الإخبار و إذا شكّ فيها شكّ في الجواز.

و السرّ في ذلك أنّه لا إشكال في حلّية الصدق و حرمة الكذب،

و الصدقُ و الكذب إنّما هما عنوانان للإخبار بما أنّه مطابق للواقع أو مخالف له لا بما أنّ المخبِر عالم بالواقع أو عالم بخلافه.

و بعبارة أُخرى إنّ الصدق هو الكلام المطابق للواقع و نفس الأمر سواء عَلم المخبِر بالمطابقة أو لم يعلم بها أو علم بعدم المطابقة، و الكذب هو الكلام المخالف للواقع سواء علم المخبِر بالمخالفة أو علم بالموافقة أو شكّ في الموافقة و المخالفة؛ فبناءً على كون معنى الصدق هو هذا فإذاً يكون جواز الإخبار الذي هو بمعنى الصدق من لوازم نفس الواقع لا من لوازم العلم بالواقع، غاية الأمر أنّ الإنسان إذا أراد الإخبار عن شيء فلابدّ و أن يكون عالماً بجوازه إذ مع الظنّ بالجواز أو مع الشكّ فيه فقد أخبر بما لم يَعلم جواز الإخبار به، فإن صادف إخبارُه الواقعَ كان كلامه صادقاً لكن تَجَرّى في إخباره (لأنّه أقدَمَ على الإخبار مع عدم العلم بالجواز كمن أقدم على ارتكاب عمل حلال مع عدم علمه بحلّيته فهو لم يرتكب حراما ذاتياً بل تجرّى على مولاه) و إن لم يصادف الواقع يكون كلامه كاذباً.

و لا يخفى أنّ الأدلّة الناهية عن القول بغير علم لم يكن النهي فيها نهياً ذاتياً بل النهي فيها تشريعي، فالتشريع في الإخبار عن الأحكام الواقعية عين التجرّي في نفس التكاليف الخارجية لكن اصطُلح «التجرّي» في الأفعال الخارجية و «التشريع» في البناء والإخبار مع عدم العلم بثبوت الأحكام؛ و كلاهما من وادٍ واحد.

و ما ورد من قوله عليه السلام: «... رَجلٌ قَضى بِالحقِّ وَ هُو لا يَعلم فَهُو في النارِ»[1] إنّما هو لمكان حرمة القضاء مع عدم العلم فلا صلة له بالمقام.

١ـ «وسائل الشيعة» ج ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ٦، ص ٢٢.

و أمّا سائر الأدلّة الناهية عن القول بغير علم كقوله تعالى: «**وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ**»[1] و قوله تعالى: «**وَ أَن تَقُولُوا عَلَى ٱللَهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ**»[2] إنّما يكون النهي فيها لأجل التشريع و انتساب شيء إلى المولى مع عدم القطع بانتسابه إليه و إن كان إباحة الإخبار من لوازم نفس الواقع لكنّ المُقدِم على الإخبار لابدّ و أن يحصِّل العلم بالجواز و إلاّ فمع الشكّ فقد أقدم على ما لم يعلم جوازه فربما يقع في مخالفة الواقع و يرتكب حراماً ذاتياً إن لم يصادف إخباره مع الواقع و ربما يطابق إخباره مع الواقع فإذاً ارتكب ما هو جائز ذاتاً ولكن حرامٌ تشريعاً.

إذا عرفت هذه المقدّمة فاعلم أنّ المجتهد و إن استنتج بمقدّمات الانسداد حجّية ظنّه بالنسبة إلى الأحكام الشخصية المتعلّقة به لا حجّيّته بالنسبة إلى الأحكام الكلّية لكنّ الأحكام لمّا لم تختلف بين المكلّفين فلا محالة يظنّ أيضاً بأحكام سائر المكلّفين أيضاً، و هذا الظنّ و إن كان غير حجّة كما بيّناه لكنّ حصول الظن بالنسبة إليه مع فرض اشتراك جميع المكلّفين في الأحكام غير اختياريّ له، فإذا ظَنّ بأحكام المكلّفين فيظنّ حينئذٍ بجواز الإخبار بأحكامهم لِما عرفت من أنّ جواز الإخبار من آثار نفس ثبوت المخبَر به في الواقع، فإذا ظنّ بثبوت المخبر به و هو أحكام المكلّفين فلا محالة يظنّ بجواز الإخبار لأنّ الظنّ بأحد المتلازمين ملازم للظنّ بالملازم الآخر، لكنّ الإخبار حيث كان من أفعال نفسه فلا محالة يكون جواز الإخبار من الأحكام المتعلّقة به فإذا ظنّ به فقد ظنّ بحكمٍ شخصي متعلّق به فإذا كان هذا الظنّ المتعلّق بالحكم الشخصي حجّةً عليه فيجوز الإخبار على طبق ما

١ـ صدر الآيه ٣٦،من سورة ١٧:الإسرآء .

٢ـ ذيل الآية ١٦٩، من السورة ٢: البقرة.

أدّى إليه ظنُّه قطعاً ثم يرجع العامي إليه بأدلّة جواز التقليد.

و هذا باب كَشَفناه بحمدالله تعالى في جواز التقليد على مسلك الانسداد بلا فرقٍ بين الكشف و الحكومة العقلية.

و قد عرفت أنّ مفتاح هذا الباب هو دوران جواز الإخبار مدارَ نفس الواقع و نفس الحكم الواقعي في المقام و ليس دائراً مدار العلم بالواقع كما ربما يتخيّل، لأنّه لو كان دائراً مدار العلم ففي صورة الظنّ بالواقع يحرم الإخبار فإذاً لا يجوز للمجتهد أن يخبر العامي بتكاليفه المختصّة به، فإذاكان دائراً مدار نفس الواقع ففي صورة الظنّ بالواقع يظنّ بجواز الإخبار و هذا الإخبار لمّاكان من أفعال نفسه فالظنّ المتعلّق بجوازه إنّما تعلّق بالحكم الشخصيّ المختصّ به، فبمقتضى حجّية الظنّ عند الانسداد يكون هذا الظنّ حجّة فيجوز الإخبار على مؤدّاه.

والظاهر ـ كما تلونا عليك ـ أنّ الحقّ هو الثاني؛ لأنّ العقلاء يحكمون بجواز الصدق و الشارع أيضاً حلّله، و الصدق هو الكلام المطابق للواقع؛ غاية الأمر أنّ العقلاء و إن لم يجوّزوا الإخبار عند الشكّ في الواقع لكن عدم تجويزهم ليس بملاك نفس الكذب بل بملاك آخر و هو لزوم الاحتياط عند الشكّ في الصدق و الكذب. و الشارع أيضاً حرّم هذا الإخبار لكن لا بملاك حرمة الكذب بل بحرمةٍ طريقية كي لا يقعَ الإنسان بارتكاب هذا الإخبار في الكذب الحقيقي. و هذه الحرمة حرمة طريقية لا نفسيّة و إن شئت فقُل حرمة تشريعيّة.

و بالجملة، إنّه كما يكون للعقلاءِ في موارد الضرر الواقعي حكم و هو لزوم الاجتناب عنه و في موارد احتمال الضرر حكم آخر طريقي و هو لزوم الاحتياط لئلّايقع في الضرر و ليس لهم حكم واحد و هو لزوم الاجتناب عن كلّ محتمل الضرر حكماً نفسياً، وكما أنّ الشارع أيضاً مَشى على هذه الطريقة

و حكم بحرمة الضرر الواقعي و حكم حكماً طريقيّاً آخر عند موارد احتمال الضرر فحرّم ارتكاب المحتمل بحرمة أُخرى طريقية إلى عدم الوقوع في الحرمة الواقعيّة النفسية المتعلّقة بنفس الضرر؛ كذلك يكون للعقلاء في مورد الكذب و الصدق حكم واقعي و في مورد احتمال الصدق و الكذب حكم آخر احتياطي فلم يجوّزوا الإخبار مع الشكّ لئلّا يقع في الكذب، و الشارع أيضاً مشى على هذه الطريقة فحكم بحكم نفسي و هو جواز الصدق و حرمة الكذب و بحكم آخر طريقي و هو حرمة محتمل الصدق و الكذب.

خلافاً لشيخنا الأُستاذ قدّس سرّه حيث ذهب[1] إلى أنّ حرمة الإخبار عند عدم اليقين بالواقع إنّما هى بمناط واحد، فالعقلاء و الشارع ليس لهم في المقام حكمان نفسي و طريقي بل لهم حكم واحد و هو عدم جواز الإخبار عند عدم العلم؛ ولكن لا يمكن المساعدة على ما ذهب إليه.

إن قلت: إنّه بعد البناء على أنّ الصدق و الكذب أمران واقعيان و يتعلّق بهما الحلّية و الحرمة الواقعيّتان فعلى هذا عند الشكّ في كون الإخبار موافقاً للواقع أو مخالفاً له يكون الشكّ في الشبهة المصداقية للصدق و الكذب، و مقتضى القاعدة هو البراءة.

قلت: فرق بين الشبهة المصداقية في المقام و بين سائر الشبهات المصداقية في سائر المقامات ،و ذلك لأنّ العقلاء لمّا التزموا بوجوب الاحتياط في المقام و يقبّحون الإخبار مع عدم العلم فالشارع أيضاً جرى على مجراهم و حكم بحرمة الإخبار حينئذٍ طريقاً إلى عدم الحرام الواقعي و لم يجوّز الإخبار حينئذٍ و إن كانت الشبهة مصداقية كما ذكر .

١ـ «فوائد الأُصول» ج٣، مباحث الظنّ، المبحث الثاني،الجهة الرابعة، ص ١٢٣ إلى ص ١٢٥.

و إن أبيت عن ذلك كلّه و قلت إنّما حكمهم بوجوب الاحتياط في المقام و عدم تجويزهم الإخبار مع عدم العلم بخلاف سائر الشبهات المصداقية، إنّما هو لأجل جعل الحرمة أوّلاً لما لم يعلم مطابقه في الخارج لا أنّهم جعلوا حكمين نفسياً و طريقياً و إلّا لم يكن فرق بين هذه الشبهة المصداقية و سائر الشبهات المصداقية أصلاً؛ و بعبارة اُخرى إن أبيت عن دَوَران جواز الإخبار مدار نفس الواقع و كنتَ مصرّاً على دورانه مدار العلم فإذاً لابدّ و أن نسلك في جواز رجوع العامي إلى المجتهد و في كيفيّة إخبار المجتهد إيّاه مسلكاً آخر و إن كان الإباء عن ذلك مستلزماً لعدم جواز رجوع العامي إلى المجتهد حتّى بناءً على الانفتاح في خصوص الأحكام المختصّة بالعامي ككراهة حمل المصحف للحائض، فإذا رأى المجتهد كراهته بالدليل الخاصّ الاجتهادي لايجوز له الإخبار للحائض و ذلك لأنّ حجّية هذا الدليل الخاصّ بالنسبة إلى المجتهد لابدّ و أن يكون فيما إذا كان للمخبَر به أثر شرعي و إلّا يكون الحجّية لغواً كما إذا أخبر أحد بأنّ كفّاً من رمل إفريقيا كان وزنه حقّة أو أزيد، فالحجّية مستلزمة لكون المخبر به ذا أثر و من المعلوم أنّه لا أثر للمجتهد في المقام لعدم كون الحكم حكماً له و الأثر يكون منحصراً في جواز الإخبار و المفروض أنّ جواز الإخبار مترتّب على العلم أو ما هو منزّل منزلته كالحجج الكاشفة عن الواقع، فعلى هذا تكون الحجّية متوقّفةً على الأثر و الأثر متوقّف على الحجّية فيلزم الدور الواضح. و هذا في المقام أيضاً كذلك لأنّ حجّية ظنّ المجتهد متوقّفة على الأثر و هو إخباره العاميَّ بأحكام نفسه فإذا كان جواز الإخبار متوقّفاً على الحجّية لزم الدور.

هذا؛ ولكن يمكن دفع الإشكال بافتتاح باب آخر لرجوع العامي إلى المجتهد الانسدادى و لرجوعه إليه على الانفتاح في أحكامه المختصّة به، و هو قبح عدم حجّية قول المجتهد و إخباره عن ظنونه بالنسبة إلى العامي؛

فنقول حينئذٍ: إنّ المجتهد و إن حرم عليه الإخبار حينئذ بالواقع لكن لا مانع من أن يخبره بظنّه فيقول: إنّي ظننت بأنّ الواقعة الفلانية حكمها كذا، لأنّه عالم بظنّه فيجوز الإخبار له بمقتضى علمه، و العامي لابدّ و أن يعمل على طبق ظنّ المجتهد لأنّ الطريق بالنسبة إليه للأحكام الواقعيه منحصر في ظنّ مجتهده، فلو لم يجعل الشارع ظنّ المجتهد حجّة على العامي لزم أن يتركه سدىً و يهمله عابثاً و هذا قبيح على الشارع بعد أن قرّر له وظائف عملية و تكاليف واقعية، فلا محالة تشمل أدلّة التقليد لمثل المقام. **هذا كلّه بناءً على الكشف و الحكومة العقلية.**

و أمّا بناءً على التبعيض في الاحتياط فلابدّ للتبعيض في الاحتياط من أن تتمّ مقدّمات الانسداد عند العامي و إلّا فمع عدم تماميّتها كيف يمكن له التبعيض ولكن كلّ مقدّمة يعرفها بالوجدان فهو و إلّا لابدّ و أن يرجع إلى العالم فيقلّد عن المجتهد هذه المقدّمةَ.

أمّا المقدّمة الأُولى و هو العلم الإجمالي بوجود تكاليف في الشريعة فأغلب العوام يعرفه بالوجدان، و إذا فُرض شخصٌ جديد الإسلام من برّ افريقيا مثلاً لا يعرفه بالوجدان لابدّ و أن يرجع إلى المجتهد فيسأل عن الأحكام فإذا يخبره بوجود التكاليف الموجودة بالعلم الإجمالي فيكون هذا الإخبار حجّة عليه. و لافرق بين أن يكون المخبَر به و هو العلم الإجمالي في المقام أوسع دائرة و بين سائر موارد إخبارات المجتهد عند علمه الإجمالي، كما يخبر العامي في يوم الجمعة بوجوب صلوة الظهر أو الجمعة فكما يكون هذا حجّة فكذلك ذاك. ثمّ في عدم جواز الإهمال لا يُحتاج إلى التقليد لأنّه بعد فرض ثبوت التكاليف يعرف كلّ أحد أنّه لايجوز للشارع أن يهمل المكلّفين.

ثمّ في المقدّمة الثانية و هو وجوب الاحتياط لابدّ و أن يقلّد أيضاً، إذ

وجوب الاحتياط عند العلم الإجمالي ليس من الأُمور البديهية بل من المختلَف فيه بين الأعلام، فالغالب ذهبوا إلى وجوبه و المحقّق القمّي ذهب إلى عدم وجوبه؛[1] بل اللازم عند العلم الإجمالي هو الموافقة الاحتمالية. ثمّ في حكمه عند عدم التمكّن من الاحتياط إذا اختلّ به النظام و تَعذَّر بالنسبة إليه، لا مجال للرجوع إلى المجتهد؛ و أمّا إذا لم يلزم هذا بل لزم العسر و الحرج لابدّ و أن يقلّد المجتهد أيضاً في وجوبه حينئذٍ أم عدم وجوبه فيُفتيه المجتهد بعدم الوجوب.

ثمّ في التبعيض في الاحتياط بدرجات الاحتمالات أو المحتملات أو الإتيان بما هو مقدّم زماناً و ترك الباقين عند التعسّر لابدّ و أن يرجع إلى المجتهد أيضاً إذ ربّ مجتهدٍ يَرى لزومَ الإتيان بالمظنونات عند عدم الإمكان في الاحتياط التامّ و ربّ مجتهدٍ يَرى لزومَ الإتيان بما هو مقدّم زماناً ـ إلى آخر ما قيل في باب الانسداد؛ فإذا أخبره المجتهد بلزوم الإتيان بالمظنونات يكون هذاالإخبار حجّة عليه،لكن لمّا لم يكن له ظنٌّ بالأحكام لِما عرفتَ من عدم استقامة ظنونه الحاصلة من غير الأدلّة الشرعية فينحصر الطريق بالنسبة إليه في ظنون المجتهد، إذ لو لم يجعل الشارع ظنونه حجّةً على العامي لزم أن يهمله عابثاً و يتركه سدىً كما عرفت، فعلى هذا يكون إخبار المجتهد بظنونه حجّةً عليه و لابدّ و أن يعمل على طبقها. فعلى هذا لابدّ و أن يرجع العامي إلى المجتهد بلا فرق بين الانفتاح و بين الانسداد بجميع أقسامه.

هذا كلّه في جواز الإفتاءِ و رجوع العامي إلى المجتهد في أخذ تكاليفه.

١ـ «قوانين الاصول» ج٢، المقصد الرابع، القانون الثاني، ص ٣٧.

حُجّيّة حُكم المُجتهد

و أمّا بالنسبة إلى الخصومات و رفع المرافعات و الأحكام التي فوّض الشارع إلى المجتهد لمصالح عامّة أو لغيرها فلا إشكال في جوازه بالإضافة إلى المجتهد الانفتاحي لأنّه عالم بالتكاليف و الأحكام الواقعية لقيام الطرق الكاشفة عن الواقع بالنسبة إليه، فيشمله التوقيع المبارك: و **أمّا الحَوادثُ الواقِعَةُ فَارجِعُوا فِيها إلى رُواةِ حَديثِنَا.**[1] و قوله عليه السلام في المقبولة: **انظُرُوا إلى مَن كانَ مِنكُم قَد رَوَى حَديثَنا وَ نَظَرَ فِي حَلالِنا وَ حَرامِنا و عَرَفَ أحكامَنا فَارضَوا بِه حَكَماً فإنّي قَد جَعلتُهُ عَليكُم حاكِماً، فإذا حَكَم بحُكمِنا فلَم يَقبَلهُ مِنه فإنّما بحُكم اللّهِ استَخَفَّ وعَلينا رَدَّ، و الرادُّ عَلَينا الرادُّ عَلى اللّهِ وَ هُو عَلى حدِّ الشِّركِ بِاللّه .**[2]

فإذاً له أن يحكمَ في الخصومات و رفعِ المرافعات و يداخل في الأُمور الحادثة التي يحتاج إلى وليّ، من حوادث الزمان؛ على حسب مقتضيات الأوقات و يداخل في الأُمور الحسبية مِن تولّي أموال القُصّر

١ـ «وسائل الشيعة» ج ٢٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٩، ص ١٤٠.

٢ـ «الكافي» ج ١٤، كتاب القضاء والأحكام، ب ٨، ح ٥، ص ٦٥١ و ٦٥٢؛ وفي «الوسائل» ج ٢٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١، ص ١٣٧ مع تفاوت يسير.

و الغُيّب و مجهول المالك و غيرها ممّا هى موكولة إلى نظر الحاكم.

و كذا لا إشكال في هذه الأُمور بالنسبة إلى المجتهد الانسدادي القائل بالكشف، لأنّ حاله حال المجتهد الانفتاحي؛ و هذا واضح على ما ذكرنا من أنّه عالم بالواقع بمقتضى حجّية الظنّ بالنسبة إليه. و كذا المجتهدُ الانسدادي القائل بالحكومة العقلية دون التبعيض في الاحتياط لأنّ الظنّ حجّة عقلية بالنسبة إليه فله الحكم على طبق مظنونه بمقتضى الحجّة العقلية .

و قبل البحث في هذا لابدّ و أن نقدّم مقدّمة في معنى حكم الحاكم، فنقول: الحكم في موارد المرافعات:

تارة يكون في كبرى المسألة الشرعيّة كما إذا تنازع الولد الأكبر مع الولد الأصغر في الحبوة، فأنكرها الأصغر و يدّعيها الأكبر بعد تسالمهما في الأكبرية و الأصغرية.

و تارةً يكون نزاع المتخاصمين في الصغرى مع تسليمهما الكبرى كما إذا اتّفقا على مشروعية الحبوة بالإرث للولد الأكبر لكن تنازعا في الصغرى فيقول أحدهما: إنّي أكبر و أنكره الآخر.

و ثالثةً يكون نزاعهما في الكبرى و الصغرى معاً كما إذا تنازعا في الحبوة كبرى بأن يدّعيها الأكبر و ينكرها الأصغر مع نزاعهما في الصغرى أيضاً فيقول المدّعي للكبرى: إنّى أكبر و يقول منكرها: إنّك أصغر فينكر الكبرى و الصغرى معاً.

و في جميع هذه الموارد إنّما يحكم الحاكم بانطباق الكبرى الشرعية الثابتة بالأدلّة على الصغرى الثابتة عنده بالبيّنة أو اليمين على حسب أحكام القضاء.

أمّا فيما إذاكان نزاعهما في خصوص الكبرى فلأنّه لا معنى لحكم الحاكم على خصوص الكبرى لأنّ الكبرى لا تحتاج ثبوتها إلى الحكم

فالحكم على طبق هذا الأمر لغو. و من المعلوم أنّ الحكم إنشاء لا إخبار و لذلك لا يرتفع النزاع بينهم فيما إذا أخبر المجتهد بخصوص الكبرى بأن يقول: قد ورد الدليل المتعبر على ثبوت الحبوة للولد الأكبر. و لا يترتّب على هذا الإخبار أثر شرعي لأنّ وجوب الإطاعة في باب أحكام القضاة إنّما يترتّب على حكمهم لا على مجرّد إخباراتهم.و بالجملة إنّ الحاكم لا يخبر بالكبرى الثابتة عنده و لا يحكم على طبق الكبرى أيضاً بل يحكم بأنّ هذا الولد الأكبر يكون له الحبوة، و هذا حكم جزئي مرجعه الحكم بانطباق الكبرى الثابتة عنده على الصغرى .

و كذا الحال في ما إذا كان نزاعهما في الصغرى لأنّه لا معنى للحكم بأنّ هذا الولد أكبر أو ذاك أصغر لأنّ الأصغرية و الأكبرية تدوران مدار واقعهما و لا تعيّنان بحكم الحاكم إلّا إذا رجع الحكم بالأكبريّة مثلاً إلى ثبوت الكبرى له، فيرجع الحكم إلى ثبوت الكبرى و انطباقها على ما ثبت عند الحاكم أنّه موضوع للحكم، فحينئذٍ يكون معنى حكمه بأنّ هذا أكبر هو أنّه يرث الحبوة لا غيرُه.

و كذا الحال في ما إذا كان نزاعهما في الصغرى و الكبرى معاً فيحكم الحاكم بأنّ هذا الذي يثبت عنده أنّه هو الولد الأكبر يرث الحبوة.

و المحصّل ممّا ذكرنا أنّ معنى حكم الحاكم إنّما هو إنشاء منه على طبق الحكم الجزئي الشرعي الوارد على موضوعه بانبساط الكبرى الشرعية على موضوعها، لأنّ الكبرى الكلّية الواردة على موضوعها الكلّى إنّما تنحلّ بأحكام عديدةٍ شخصيةٍ على حسب ما للموضوع من الأفراد الخارجية و حكم الحاكم إنشاء منه على طبق هذه الأحكام الجزئية.

إن قلت: إن لم يكن مورد النزاع موضوعاً لهذا الحكم الجزئي فلا أثر لحكم الحاكم، و إن كان موضوعا له فالحكم ثابت من قِبَل الشارع و ليس

شأن المجتهد حينئذٍ إلّا الإخبار فما معنى الإنشاء؟ لأنّ الحكم الثابت من قبل الشارع لا يقبل وجوداً آخر حتّى يوجَد ثانياً بإنشاء المجتهد.

قلت: إنّ المجتهد لا يحكم بعين الحكم الثابت من الشرع بل يحكم بحكمٍ مماثلٍ له؛ فإذا لم يكن الحكم الشرعي ثابتاً في البين أصلاً في الواقع فيُنشىء المجتهد حكماً بتخيّل أنّ الشرع أيضاً قد حكم في هذا المقام، و إن كان الحكم الشرعي ثابتاً ينشىء المجتهد حكماً آخر مماثلا له بإذن الشارع و إجازته. فيجتمع حينئذٍ حكمان: حكمٌ شرعي أنشأه الشارع بنحو الكبرى الكلّية المنحلّة إلى الأحكام العديدة منها هذا الحكم الشخصي، و حكم إنشائي من المجتهد مماثل لذاك الحكم و قد أمضى الشارع هذا الحكمَ و أمر باتّباعه؛ و على كِلا التقديرين إنّ الذي يجب إطاعته بمقتضى قوله عليه السلام: **وَ الرّادُّ عَلَيه رادٌّ عَلَينا وَ هُو عَلى حَدِّ الشِّركِ بِاللَهِ** إنّما هو حكمُ المجتهد سواء كان على طبقه حكم شرعي في الواقع أم لم يكن، و لا يختصّ حكمه هذا بموارد المنازعات و الخصومات بل له إنشاء الحكم في كلّ مورد تخيّل حكماً شرعياً جزئياً و يجب اتّباعه لسائر المجتهدين ما لم يقطعوا بخطأه و اشتباهه.

فله الحكم لمصالح نوعية عامّة كحكمه بحرمة شرب التنباك و التتن كما صدر من المجدّد المؤسّس السيّد ميرزا حسن الشيرازي عند معاهدة الحكومة الإيرانية مع بعض بلاد الكفر و ذلك لأجل علمه قدّس سرّه بأنّ هذه المعاهدة كانت ممّا يضرّ بمصالح المسلمين بمقتضى حكم الشارع بحرمة كلّ عملٍ كان مضرّاً بمصالح العامّة و حفظ بيضة الإسلام، و قد رأى قدّس سرّه أنّ الضرر يتوجّه إلى المسلمين إذا داموا على شرب التتن و التنباك.

فقد حصلت عنده الكبرى و الصغرى أمّا الكبرى فهي حرمةُ كلّ عملٍ مضرٍّ بالمجتمع و استقلال المسلمين، و أمّا الصغرى فهي أنّ شرب التتن

و التنباك في ذلك الزمان كان ممّا يقتضي انعقاد المعاهدة و يستتبعه تسلّط الكفر على الإسلام، فإذاً حصلت عنده النتيجة و هو حرمة شرب التتن و التنباك شرعاً حرمة واقعية.

فقد عَلم بأنّه مرخّص من قِبل الشارع بأن يحكم حكماً على طبق هذا الحكم الشرعي فلذا أنشأ قدّس الله رمسه بقوله: «اليوم استعمال توتون و تنباكو بأيّ نحوٍ كان، در حكم محاربهٔ با إمام زمان صلوات الله عليه است.» وكذلك يكون للمجتهد الحكم فيما إذا ثبت عنده حكم شرعي و إن لم يكن لمصالح العامّة كحكمه بثبوت الهلال فإذا قامت البيّنة عنده على مضيّ ثلثين يوماً من الشهر الماضي أو على رؤية الهلال فله إنشاء الحكم بأنّ غداً أوّل الشهر فيجب اتّباعه.

والمحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ حكم الحاكم إنّما هو إنشاء شخصي من قِبل نفسه قائم بوجوده و لكنّ هذا الإنشاء إنّما هو على طبق الحكم الشرعيّ الثابت عنده، فحقيقة الحكم يكون الحكم بانطباق الكبرى على الصغرى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المجتهد الانسدادي إذا قامت عنده الحجّة العقلية على الحكم شرعي بأن كانت نتيجة المقدّمات عنده حكم العقل بحجّية الظنّ عنده فله إنشاء الحكم عند المرافعة و غيرها، لأنّا ذكرنا أنّ الظنّ بحكم نفسه ملازم للظنّ بأحكام غيره فكما أنّه في موارد الإفتاءِ يظنّ بأحكام غيره و الإفتاء عمل من أعمال نفسه فإذاً يظنّ بجواز الإفتاء والإخبار و يكون هذا الظنّ حجّة عليه لتعلّقه بحكم نفسه و هو الإفتاء والإخبار، كذلك في موارد الحكومات يظنّ بأحكام المنازعة و يلازم هذا الظنُّ الظنَّ بجواز حكمه على من قامت البيّنة بالنسبة إليه أو حَلف أو نَكل و هذا الظنّ لمّا كان متعلّقه من الأحكام المتعلّقة به فيكون حجّة عليه فإذاً يجوز له الحكم لرفع

النزاع و غيره.

هذا على ما بنينا عليه من دفع الإشكال في موارد الإفتاء، و أمّا بناءً على ما ذهب إليه صاحب «الكفاية» في موارد الحكومة في الفتوى فيُشكل الأمر حينئذٍ في موارد الموضوعات و دفع المرافعات أيضاً. مضافاً إلى أنّ الحاكم لابدّ و أن يكون عالماً بالأحكام حتّى تشمله المقبولة، و الانسدادي الذي كان علمه بالأحكام منحصراً بالضروريات و المسلّمات و موارد عديدة من القطعيات لا يكون من العالمين بالأحكام فلا يشمله قوله عليه السلام: **يَنظُران مَن كانَ مِنكُم مِمَّن قَد رَوَى حَديثَنا و نَظَر في حَلالِنا و حَرامِنا... .**[1]

لكنّه قدّس سرّه استخلص عن الإشكال بقوله: «إلّا أن يقال بكفاية انفتاح باب العلم في موارد الإجماعات و الضروريات من الدين أو المذهب و المتواترات إذاكانت جملة يعتدّ بها و إن انسدّ باب العلم بمعظم الفقه، فإنّه يصدق حينئذٍ عليه أنّه ممّن رَوى حديثَهم و نَظَر في حلالِهم و حرامِهم عَرَف أحكامَهم، عرفاً حقيقة.»[2]

و فيه أوّلاً: أنّ الغالب من العوامّ بل جميعهم عالمون بالضروريات و المتواترات و المسلّمات و أيضاً يعلمون أحكاماً كثيرة بالقطع و اليقين، فعلى هذا الذي ذكره قدّس سرّه لابدّ من جواز قضائهم و حكمهم و هو كماترى.

و ثانياً: أنّ العلم بموارد الضروريات و أخواتها من المسلّمات و غيرها و إن سلّمنا أنّه يوجب إدخال الشخص في قوله عليه السلام: روى

١ـ «وسائل الشيعة» ج ٢٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١، ص ١٣٧.

٢ـ «كفاية الأُصول» مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ٤٦٦ .

حديثَنا و نَظَر في حلالنا و حرامنا، لكنّ الحكم عند المرافعة يحتاج إلى الاطّلاع بالحكم الشرعيّ الثابت في هذا المورد، فالمجتهد لابدّ و أن يكون عالماً بحكم الترافع؛ فهل يعقل أن يتفوّه أحدٌ بأنّه يجوز للإنسان أن يحكم عند الترافع بأيّ حكم شاء إذا كان مطّلعاً بضروريات المذهب أو الدين أو متواتراته و مسلّماته؟ كلّا و ليس هذا إلّا لأجل لزوم الاطّلاع على خصوص الحكم الشرعيّ الثابت عند الترافع. فالمجتهد لابدّ و أن يحكم كما ذكرنا آنفاً على طبق هذا الحكم، فليس للحاكم أن يتفوّه بحكمٍ، مالم يقطع أو لم تقم عنده الحجّة على الحكم.

و أمّا ما ذكره صاحب «الكفاية» قدّس سرّه بقوله: «و أمّا قوله عليه السلام في المقبولة: فإذا حَكَمَ بحُكمِنا، فالمراد أنّ مثله إذا حكم كان بحكمهم حكم، حيث كان منصوباً منهم... و صحّة إسناده حكمَهُ إليهم عليهم السلام إنّما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم.»[1] (نظير صحّة إسناد البناء إلى الأمير في قولنا بنى الأمير المدينة لمكان أنّه الآمر و المؤسّس للمدينة)؛ فهو كما ترى؛ لأنّ المراد بالباء في قوله عليه السلام: حَكَمَ بِحُكمِنا إمّا هو باء السببية أو باء الآلية نظير قولك: كتبتُ بالقلم، و على كلا التقديرين لابدّ و أن يحرز حكم شرعي في موارد حكم الحاكم حتّى يكون حكم الحاكم لدفع الخصومة بسبب هذا الحكم أو باستعانته. و هذا واضح لَعلّه لا يخفى على أحد ممّن له فهم الكلام، و لَعَمري كيف اشتبه هذا على هذا المحقّق فتَخيّل أنّ المقام من قبيل مقام الإسناد المجازي في قوله: بنى الأمير المدينة حتّى يكون المراد من «فإذا حكم بحكمنا»: فإذا حكم بحكم أيّ حكم شاء، فلمّا كان هذا الحكم مأذوناً فيه من قِبَلنا و ممضىً عند الشرع كان هو الحكم

١ـ نفس المصدر.

الشرعي.

و بالجملة، إنّ صريح المقبولة في قوله عليه السلام: فإذا حَكَمَ بِحُكمِنَا أنّه لابدّ و أن يكون الحكم فيما إذا أُحرز الحكم الشرعي ثمّ أنشأ الحاكم حكماً على طبقه لا أنّه يُنشئ الحكمَ أوّلاً ثمّ بمقتضى إذن الشارع يصير هذا الحكم حكماً شرعياً.

هذا كلّه بناءً على الكشف و الحكومة، و أمّا بناءً على التبعيض في الاحتياط فحكم المجتهد و تصدّيه لأُمور العامّة في غاية الإشكال.

التجزّي في الاجتهاد

اعلم أنّ المجتهد ربما يقدر على استنباط جميع الأحكام بحيث إنّ كلّ مسألة سُئل عن حكمها يتمكّن من بيان حكمها بمجرّد الرجوع إلى أدلّتها الواردة و ربما لا يقدر المجتهد على ذلك بل يقدر على استنباط بعض الأحكام دون بعض، فيسمّى الأوّل بالمجتهد المطلق و الثاني بالمتجزّي.

ثمّ إنّه يقع الكلام في أنّ التجزّي هل هو ممكن أم مستحيل حتّى لايكون للاجتهاد إلّا فرد واحد و هو الاجتهاد المطلق.

و قبل الدخول في البحث لابدّ و أن يعلم أوّلاً: أنّ اختلاف المجتهدَين تارة يكون في شدّة قوّة الاستنباط و ضعفها فيكون أحدهما ذا قوّةٍ قويّةٍ و جَودةٍ مستقيمة و الآخر يكون له ملكة ضعيفةٌ، و اُخرى يكون اختلافهما في تمكّن أحدهما من استنباط جميع الأحكام و عدم تمكّن الآخر من استنباط الجميع و إن كان مَلكَتهما متساويةً قوّةً و ضعفاً كأن يتمكّن أحدهما من استنباط أحكام خصوص باب الطهارة أو البيع لا غير.

و بعبارةٍ اُخرى تارةً يفرض اختلاف ملكتهما في الشدّة و الضعف و اُخرى في القلّة والكثرة على حسب كثرة الأبواب .

و الأوّل خارجٌ عن بحثنا هذا و هو التجزّي، بل راجعٌ إلى قضيّة أفضليّة أحد المجتهدَين و مفضوليّة الآخر؛ و سيأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى .

أمّا الثاني و هو قدرة استنباط المجتهد في بعض الأحكام دون بعض

يسمّى بالتجزّي؛ و لايلزم أن يكون هذا لأجل ضعف ملكته بل يمكن أن يكون لأجل عدم الاطّلاع على بعض المباني الفقهية من بعض المسائل الأُصولية و إن كانت ملكته في بعض المسائل الآخر التي يقدر على استنباطها للعلم بمبانيها في غاية القوّة.

و بعبارةٍ أُخرى يمكن أن يكون ملكة المتجزّي في القوّة و الضعف مثل قوّة ملكة المجتهد المطلق بل يمكن أن تكون ملكته أقوى من ملكته لكنّ انحصار ملكته ببابٍ دون بابٍ جَعلَه متجزّياً و عدم انحصار ملكة المجتهد المطلق بباب دون باب جعله مجتهداً مطلقاً و إن كانت ملكةً ضعيفة. فإذا نظرنا إلى قوّة الملكة و ضعفها فهذا خارج عن مسألة التجزّي بل راجع إلى مسألة الأعلميّة و غيرها، و إذا نظرنا إلى سعة الملكة بحيث يقدر بها المجتهد على استنباط جميع الأحكام وضيقها بحيث لا يقدر على استنباط البعض فهذا هو مسألة التجزّي.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه ربما يستدّل[1] على **استحالة التجزّي** بأنّ الملكة من الكيفيّات النفسانية و لا يقبل التبعّض لأنّ التبعّض من خواصّ الموادّ و تنافيه المجرّدات كالنفس و ما يعرضها من العلم و الإرادة و الحبّ و الملكات. فالتجزّي و هو الذي عبارة عن تبعّض الملكة و انقسامها على حسب انقسام الأبواب ممّا هو ممتنع لامحالة. فالرجل إمّا أن لا تحصل له الملكة أو تحصل له الملكة، فهو إمّا عامي أو مجتهد مطلق فالمتوسّط بينهما ممّا لا معنى له.

لكن يرد على هذا الاستدلال أنّ التجزّي ليس عبارةً عن تبعّض

١ـ نقله في «كفاية الأُصول» ص ٤٦٧؛ و في «القوانين» ج ٢، ص ١٥٢؛ و في «هداية المسترشدين» ج ٣، ص ٦٢٨.

الملكة البسيطة بل عبارةٌ عن تعدّد الملكة، كما أنّ الإطلاق في الاجتهاد ليس عبارة عن حصول ملكة واحدة مركّبة من أجزاء بل عبارة عن اجتماع جميع الملكات التي يحتاج إليها الفقيه للاستنباط.

و توضيحه أنّ كلّ باب من أبواب الفقه يحتاج استنباط مسائلها إلى ملكة مغايرة للملكة المحتاج إليها في سائر الأبواب، لأنّه من المعلوم عدم وجود جامع بين باب الطهارة و باب البيع و باب الميراث و باب الصيد و الذباحة و باب الحدود لاختلاف مباني هذه الأبواب في ما يتوقف عليه الاستنباط. لأنّ باب الطهارة مثلاً أو باب الصلوة لمّا تواردت فيهما الروايات الكثيرة المتعارضة لابدّ و أن يكون المجتهد ذا قدرة على علاج التعارض بينها و لابدّ و أن يطّلع على حجّية خبر الواحد و حجّية الظهورات و نحوها ولكن لا يحتاج إلى مسائل الأُصول العملية غالباً، و أما مسائل البيع يحتاج إلى تمييز موارد الأُصول العملية و لا يتوقف على الاطّلاع على مسائل التعادل و التراجيح لعدم تعارض الأخبار فيها كما لايحتاج إلى العلم بمسائل العلم الاجمالي، بخلاف باب الطهارة. و كذا أبواب الميراث و الحدود و الديات و المعاملات غالباً لا تحتاج إلى العلم بمسألة التعارض و التزاحم و الفرق بينهما و جريان الترتّب و عدمه، بخلاف أبواب العبادات. فعلى هذا إنّ استنباط الحكم في كلّ باب يحتاج إلى ملكة مغايرة للملكة المحتاج إليها في باب آخر فإذا حصل للمجتهد جميع الملكات العديدة كان اجتهاده مطلقاً و إلّا فمتجزّياً.

و إن شئت فقل إنّ باب الفقه ملتئم من أبواب عديدة يسمّى المجموع بالفقه مع فرض مغايرة الأبواب من حيث مبادي الاستنباط كمغايرة علم الهندسة و الرياضيّات و الكيمياء و العلوم الطبيعية و الهيئة و نظائرها، فكما أنّ كلّ واحد من هذه العلوم يَحتاج إلى ملكة مغايرة لِمايُحتاج إليها

في علم آخر لكن إذا اطّلع الإنسان على جميع هذه العلوم بتحصيله جميعَ الملكات يسمّى ذا الفنون، كذلك علم الفقه إذا حصلت له بعض من هذه الملكات المحتاج إليها يسمّى متجزّيا و إن حصلت ملكات عديدة كثيرة يسمّى مطلقا.

و إن شئت فنظّر المقام بباب العدالة، لأنّ العادل عند الشارع هو مَن حصلت له ملكةُ ترك المعصية لكن هذا عبارة عن ضمّ ملكات كثيرة كملكة ترك الحسد و ملكة ترك الغيبة و ملكة ترك قول الزور و هكذا؛ فالقائل بالتجزّي لايدّعي تبعّض الملكة البسيطة بل يدّعي تعدّدها فكلّ واحدٍ من هذه الملكات نسبته إلى ملكات المجتهد المطلق نسبة أفراد العامّ إلى العامّ لا نسبة أجزاء المركّب إلى المركّب.

هذا؛ و اعلم أنّ صاحب «الكفاية» قدّس سرّه ذهب إلى وجوب التجزّي لدليل بطلان الطفرة،[1] و ذلك لأنّ أعلى درجة الملكة القويّة لا يحصل للمجتهد دفعةً واحدةً بل يحصل له أوّلاً ملكةٌ ضعيفة جداً ثمّ بالممارسة في أبواب الفقه و استنباط الأحكام يشتدّ هذه الملكة شيئاً فشيئاً حتّى يصير ذا ملكة قويّة بحيث يتمكّن مِن إعمال الأدلّة الأربعة المذكورة سابقاً بمجرّد النظر إلى كلّ مسألة عرضت عليه. فلمّاكان الوصول إلى المراتب العالية بدون طيّ المراتب الدانية ممتنعاً لبطلان الطفرة فعلى هذا إنّ الاجتهاد على نحو التجزّي ممّا لابدّ منه بل كلّ مجتهد مطلق فعلاً قدكان سابقاً مجتهداً متجزّياً لامحالة.

لكنّك بما ذكرنا لك تعرف أنّ خلط باب قوّة الملكة و ضعفها بباب التجزّي ـ كما هو قد خَلَط بينهماكما عرفت ـ بلاوجه، لأنّ المتجزّي لا يلزم

١ـ «كفاية الأُصول» مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ٤٦٦ و ٤٦٧.

أن تكون لها ملكة ضعيفة إذ مدار التجزّي هو حصول الملكة لاستنباط بعض الأبواب دون البواقي مع إمكان أن يكون المتجزّي في خصوص هذا الباب ذا ملكةٍ قويّة أعلى و أقوى من ملكة المجتهد المطلق.

فبطلان الطفرة للاستدلال بلزوم التجزّي بهذا النهج المذكور لايجري في المقام بل لابدّ من أن يستدلّ ببطلان الطفرة في حصول الملكات العديدة دفعةً واحدة في جميع الأبواب، مع أنّ ملكة بعض الأبواب متوقّفة على ملكة سائر الأبواب، كما يستفاد هذا من كلام المحقّق الإصفهاني في حاشيته[1] حيث ذهب إلى أنّ دليل استحالة الطفرة يجري في كِلا المقامين أي في باب قوّة الملكة و ضعفها و في باب حصول الملكات التدريجية في أبواب متعدّدة.

هذا؛ و لكنّ الصحيح أنّ دليل الطفرة لا يجري في واحدٍ من المقامين: أمّا في باب القوّة و الضعف في الملكة فلأنّه من الممكن حصول ملكة قويّة دفعة واحدة إذ ربما يكون الرجل ذا جودة قويّة و فكر عال و قريحة جيّدة و اشتغل بتحصيل مبادي الاستنباط من علم الأُصول و نحوه، فما دامَ لم يخلص من هذه العلوم لم يكن ذا ملكة الاستنباط أصلاً و بمجرّد خَلاصِه منها يصير ذا ملكة عالية بل أعلى من غالب المجتهدين الذين صَرفوا أعمارهم في التنقيح و الاستنباط إذا لم يكن لهم فكر عال و قوّة في الذهن.

و بالجملة إنّ حصول الملكة للنفس يكون كحصول البياض للجسم، فكما أنّ عروض البياض الشديد ممكن للجسم دفعة بلا عروض مراتب نازلة من البياض عليه أوّلاً، كذلك لا مانع من حصول الملكة القويّة. نعم في الغالب لا تحصل الملكة العالية دفعةً بل يشتدّ تدريجاً كما هو الملاحظ

١ـ «نهاية الدراية» ج ٦، ص ٣٧٢ و ٣٧٣.

في أحوال المجتهدين العظام.

و أمّا في باب ملكات الأحكام العرضيّة فلأنّ ملكة باب الطهارة تتوقّف على ملكة باب الصلوة و لا العكس و كذا ملكة باب البيع لا تتوقّف على ملكة باب الميراث بل إنّها ملكاتٌ عرضيّة يمكن أن يُحصِّل المجتهد أحكامَ الطهارة ثمّ الصلوة ثمّ البيع و هكذا إلى آخر الديات و يمكن أن يعكس من الديات إلى الطهارة، كما يمكن أن يحصّل أوّلاً ملكة استنباط أحكام البيع ثمّ الديات ثمّ الصلوة ثمّ الميراث بلا ترتيب.

و بطلان الطفرة إنّما يجري فيما إذا كان طيّ بعض المراتب متوقّفاً عقلاً على طيّ سائر المراتب. نعم في الغالب لا يحصل جميع الملكات المحتاج إليها لاستنباط جميع مسائل الأبواب دفعة لكنّ هذا غير معنى استحالة الطفرة.

و بالجملة إنّ ما استدلّ به صاحب «الكفاية» للزوم التجزّي من استحالة الطفرة غير تامّ و إن كان ما ذهب إليه من أنّ معنى التجزّي هو تعدّد الملكات لاتبعّضها متيناً. و يستفاد هذا من قوله قدّس سرّه: «و بساطة الملكة و عدم قبولها التجزئة لا تمنع من حصولها بالنسبة إلى بعض الأبواب.»[1] لأنّ المراد من هذه العبارة أنّ التجزّي هو حصول بعض الأفراد من الملكة لاحصول بعض أجزائه.

فما أورد عليه المحقّق الإصفهاني من أنّ: «البساطة مانعةٌ من التجزئة و حصولها في بعض الأبواب ،بل لابدّ من أن يقال بإمكان تعدّد الملكة البسيطة في دفع الإشكال لا تبعّضها.»[2] غير وارد عليه لأنّ مراد

١ـ «كفاية الأُصول» مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ٤٦٧.

٢ـ «نهاية الدراية» ج ٦، ص ٣٧٢ و ٣٧٣.

صاحب «الكفاية» هو هذا المعنى لا غيره، فما اعترض به عليه هو شرحُ كلامه لا إيراد عليه؛ فتأمّل.

ثمّ اعلم أنّ شيخنا الأُستاذ قدّس سرّه على ما في تحريرنا و تحرير فقيه العصر الآغا سيّد جمال الدين الكلبايكاني ذهب إلى إمكان التجزّي بتحصيل بعض الملكات في بعض الأبواب دون غيرها لاختلاف المباني الأُصولية، فرُبّ مسألةٍ لايحتاج استنباط حكمها إلى أزيد من العلم بحجّية خبر الواحد و ربّ مسألةٍ يحتاج استنباطها إلى الاطّلاع بجميع موارد الأُصول و تعيين مجاريها و الحاكم و المحكوم، و لذا ترى أنّ ملكة الاستنباط في باب العبادات تكون أسهل تحصيلاً من ملكة الاستنباط في أبواب المعاملات.

هذا؛ و لكنّا مع ذلك كلّه لم نفهم معنىً محصّلاً للتجزّي. فإنّا و إن لم نقل باستحالة التجزّي لاستحالة تبعّض الملكة البسيطة لما عرفت من فساده، لكن ندّعي أنّ أبواب الفقه كلّها باب واحد من حيث المباني و المدارك. و ليس المراد أنّ الأبواب كلّها مرتبطة حتّى لا يصحّ الاجتهاد في باب الصلوة مثلاً إلّا بعد الاطّلاع بالأدلّة الواردة في سائر الأبواب حتّى الحدود والديات، لأنّ هذا الاحتمال في غاية الضعف لعدم دخالة الروايات الواردة في باب الديات بباب الصلوة قطعاً بعد تبويب الأبواب و إيراد كلّ رواية في بابِها المناسبِ لها كما هو المشهور فعلاً؛ بل المراد أنّ مباني الفقه مرتبطٌ بعضُها ببعض بحيث لا يتمكّن المجتهد من الاجتهاد في مسألةٍ أُصوليّة إلّا بعد الاجتهاد في جميع المسائل.

مثلاً إنّه إذا وردت روايةٌ دالّة على تنجّس الماء القليل الملاقي للنجاسة و روايةٌ أُخرى على عدم تنجّسه بالملاقات فاستنباط الحكم في هذه المسألة يحتاج إلى الفراغ عن حجّية الظواهر و الفراغ عن حجّية الخبر الواحد و لا يمكن الفراغ عن حجّية الخبر إلّا بعد التمسّك بالسيرة و لا يتحقّق

السيرة إلّا بعد استصحاب السيرة و هذا يحتاج إلى تنقيح مباحث الاستصحاب، ثمّ لابدّ من تنقيح عدم معارضة هذا الاستصحاب لاستصحاب عدم جعل الشارعِ الخبرَ حجّةً فلابدّ من الملاحظة في حال الاستصحابين، ثمّ لابدّ و أن يلاحَظ وجهُ تقدّمِ هذا الخبر على قاعدةِ الطهارة و الحلّ بالحكومة، فإذاً لابدّ من تنقيح مباحث البراءة و الاحتياط و تعيينِ محلّ كلٍّ منهما، ثمّ لابدّ من الرجوع إلى أدلّة التعارض و كيفيّة الترجيح بناءً على التعارض أو الرجوع إلى العامّ الفوق على فرض التساقط، و هكذا يحتاج إلى البحث عن حجّية الظنّ المطلق و عدمه لأنّه ربما نظُنُّ بعدَ التساقط بالنجاسة أو بعدمها، و لابدّ أيضاً من البحث في مباحث العموم و الخصوص و المطلق و المقيّد حتّى تلاحظ نسبة هذا الدليل الدالّ على النجاسة أو الدالّ على عدمها مع العمومات و المطلقات الواردة في المقام، و لابدّ أيضاً من البحث في الفرق بين بابَي التزاحم و التعارض و العلم بأحكامِ كلٍّ من البابين؛ و هكذا كلُّ مسألة تفرض في المقام لا يتمّ تنقيحها و استنباط حكمها إلّا بعد الاستنباط و تنقيح جميع المباني الأُصوليّة مع توقّف بعض المباني الأُصوليّة على تنقيح بعض المباني الأُخرى.

و لذا ربما يقال بلزوم الدور حيث إنّ تنقيح كلّ مسألة من المسائل الأُصوليّة متوقّفٌ على تنقيح المباحث الأُخر؛ مثلاً تنقيح حجّية السيرة في خبر الواحد متوقّف على الاستصحاب، و تنقيح حجّية الاستصحاب متوقّف على السيرة العقلائيّة بجريانها. لكن يدفع الدور بأنّه في كلّ مسألةٍ من المسائل يفرض المباني المتوقّف عليها استنباط هذه المسألة، من الأُصول المسلّمة الموضوعة ثم ينقّح هذه المباني كلّ واحدٍ منها في محلّه.

و بالجملة إنّه بالتأمّل الصادق يعرف الإنسان عدم إمكان الاستنباط حتّى في مسألة واحدة إلّا بعد تنقيح جميع المسائل الأُصوليّة، فإذا استنبط

الرجلُ جميعَ المسائل من البدء إلى الختم يكون ذا ملكةٍ يقدربها على استنباط جميع الأحكام، لأنّ المفروض عدم توقّف حكمٍ على غير هذه المباني بل جميع المسائل المتوقّف عليها الاستنباط في جميع أبواب الفقه مدوّنة في علم الأُصول و لا يشذّ عنه مسألةٌ واحدةٌ ممّا لها دخل في الاستنباط. و إذا لم ينقّح الرجل جميعَ هذه المباني بأسرها لايكون ذا ملكةٍ حتّى بالنسبة إلى باب واحدٍ؛ و لذا قال والدي قدّس سرّه في مقام نُصحي رأفةً منه و رحمةً لي: اختر لنفسك اُستاذاً خبيراً مضطلعاً لتدرس «الرسائل» عنده، لأنّك إذا نقّحت المسائل المذكورة في «رسائل» الشيخ قدّس سرّه فقد أرحت و إلّا فإلى يوم القيامة لا تقدر على الاستنباط.

هذا؛ و إذا بنينا على التجزّي في الاجتهاد بحسب اختلاف الأبواب نقول:

أوّلًا إنّ كلّ مسألة مسألة تحتاج إلى الملكة و لا وجهَ للقول بانحصار الملكات بالأبواب المدوّنة مثل باب الصلوة و الطهارة، فإذاً لابدّ للمجتهد المطلق من الملكات بما لانهاية له لعدم تناهي الفروع؛ مع أنّه كماترى.

و ثانياً إنّ المجتهد الذي يريد الاستنباط في الطهارة والصلوة مثلاً فإمّا أن يكون حصول ملكته قبل الشروع في استنباط هذا الباب أو يكون حين شروعِهِ أو بعد الخلاص من الاستنباط؛ فعلى الأوّل نسأل عن أنّه من أين حصّل الملكة مع أنّه لم يستنبط و لم ينقِّح مسألة من هذا الباب على الفرض؟ و على تقدير الشروع نسأل عن أنّه بأيّ ملكة شرع أوّلاً؟ و هل نفس الشروع بما أنّه شروع بلا خبرة موجب للملكة؟ و على تقدير حصولها بعد الاستنباط و فراغه من الحكم نسأل عن أنّه بأيّ ملكة استنبَط الحكمَ مع أنّ الفرض حصولها بعده؟ فمرجع هذا هو أنّ الاستنباط بلا ملكة موجِب لحصول الملكة و هوكماترى.

فلابدّ من الالتزام بالشقّ الأوّل بعد بطلان الشقّين الأخيرين و هو حصول الملكة قبل الاستنباط، فإذاً لا مناص من الالتزام بأنّ الاستنباط في المسائل لا دخلَ له في حصول الملكة فلا يقال: إنّ ملكة استنباط باب الصلوة تحصُل بنفس استنباط باب الطهارة و كذا ملكة استنباط أحكام الحجّ تحصل من استنباط أحكام الصلوة لوضوح اتّحاد هذه الأبواب من حيث الاحتياج إلى الملكة .

نعم بالممارسة و استنباط بعض الأبواب ربما تشتدّ درجةُ قوّة الملكة لكنّ هذا خارجٌ عن محلّ الكلام لأنّ الكلام في التجزّي و الإطلاق لا في الأعلميّة و غيرها.

و بالجملة، إنّ التأمّل الصادق يقضي بأنّ حصول الملكة المتوقّفة على تنقيح جميع مباحث الأُصول إذا تحقّق فيتمكّن المجتهد من استنباط جميع الأحكام و إلّا فلا يتمكّن من استنباط مسألةٍ واحدةٍ، لارتباط المباني الأُصوليّة بعضها ببعض.

و قد تحصّل ممّا ذكرنا أنّه لا معنى للتجزّي في الاجتهاد سواء كان التجزّي في الملكة البسيطة أو كان التجزّي في مراتب قوّة الملكة و ضعفها أو كان التجزّي في بابٍ دون باب و إن كانت الملكة في هذا الباب بأعلى درجة من القوّة، و قد عرفت أنّ الملكة لا يتوقّف حصولها على الاستنباط بل المجتهد في أوّل فرع يريد استنباطه لابدّ و أن يكون ذا ملكة تامّة.

هذا؛ ثمّ اعلم أنّ المحقّق العراقي قدّس سرّه في «مقالاته» قَسّم المتجزّي على قسمين:

الأوّل المتجزّي بالنسبة إلى مجموع الأحكام و هو الذي يتمكّن من استنباط بعض المسائل دون الآخر.

الثاني المتجزّي بالنسبة إلى حكمٍ واحد و هذا إنّما يتصوّر فيما إذا كان

استنباط الحكم في المسألة متوقّفاً على قواعد عديدة يطّلع المجتهد على بعض هذه القواعد دون البواقي و لذا لا يتمكّن من استنباط هذا الفرع.

و المتجزّي بالمعنى الأوّل يصحّ استنباطه بخلاف الثاني.[1]

و أنت خبير بأنّه قدّس سرّه لم يورد قولاً جديداً لأنّ محطّ كلام القوم في إمكان التجزّي هو الأوّل و أمّا بطلان التجزّي بالمعنى الثاني فهو مفروغ عنه عندهم، فما كان تفصيلاً في كلامه لا يكون تفصيلاً في المسألة حقيقةً.

ثمّ إنّ نتيجة البحث هو بطلان التجزّي بمعنى الملكة و أمّا بمعنى العلم الفعلي فلا ريب في أنّ الأحكام تدريجيّة الاستنباط و حيث لا تتناهى الفروع فإذاً لا يوجد مجتهدٌ مطلقٌ بالنسبة إلى الأحكام الفعليّة بل جميع المجتهدين حتّى أساطين الفقه ممّن كان مضطلعاً للاستنباط و علّامة في كثرة المسائل المستنبطة مع ذلك يشذُّ عنهم فروعٌ كثيرةٌ يمتنع استنباطهم لجميعها لما مرّ من عدم تناهيها مع كونهم متبحّرين في الفروع.

ثمّ إنّه لا ريب في أنّ من حصَّل الملكةَ يجوز له الاستنباط فيعمل على طبق ما استنبطه، لأنّ استنباطه حجّة عليه فلا يجوز له التخلّف عمّا استنبطه من الحكم و يرجعَ إلى قول فقيه آخر و إن كان يعلم بأنّ الفقيه الآخر أعلم منه، لأنّه في هذه المسألة المستنبطة صار عالماً بالحكم تعبّداً بقيام الحجّة عنده فرجوعه إلى غيره يكون رجوعاً من العالم إلى الجاهل. و هل يجوز له أن لايقدم إلى الاستنباط و يقلّد غيره لعدم قيام الحجّة الفعليّة حينئذٍ؟ ادّعى العلّامة الأنصاريّ قدّس سرّه الإجماع على حرمة تقليد من له ملكة الاستنباط و إن لم يكن عالماً فعليّاً.[2]

١ـ «مقالات الأُصول» ج ٢، ص ٤٩٣.

٢ـ «التقليد» ص ٢٥.

وكذا يجوز لواجد الملكة أن يفتي الناس و يحكم بينهم و يتصّدى في الأُمور العامّة و إن لم يكن مستنبطاً فعليّاً للمسائل بل و إن لم يستنبط مسألة واحدة أصلاً لكنّه يجوز له في كلّ مسألة عرضت عليه أن يراجع الأدلّة فيفتي على طبق ما استنبطه و يحكم بين المتخاصمين بالرجوع إلى الأدلّة و استنباط حكم التخاصم في خصوص ذلك الفرع.

و لا يخفى أنّ أدلّة التقليد و جواز الرجوع إلى الحاكم في رفع المنازعات لاتختصّ بمن كان عالماً فعليّاً في خصوص تلك المسألة المراجع فيها أو من كان عالماً فعليّاً بجميع المسائل كما ربما توهّم أو يقال، لأنّ أدلّة جواز التقليد هي السيرة المستمرّة و الروايات الواردة في المقام: أمّا السيرة فانعقدت على رجوع الجاهل إلى من له ملكة العلم و إن لم يكن عالماً في خصوص المسألة المراجع فيها فعلاً بل و لا في مسألة أصلاً. لكن لابدّ و أن يكون ذا ملكةٍ قويّةٍ بحيث يقدر على تشخيص المسألة و بيان حكمها بالتأمّل؛ و لذا ترى أنّ الخِرّيج من مدارس الكيمياء و إن لم يطّلع فعلاً على تعداد أجزاء الخلّ و اللبن مثلاً لكن عدم علمه الفعلي لا يمنع من رجوع الناس إليه في استفهامهم عنه بتعداد موادّ هذه الأشياء و كيفيّة تركيبها من الموادّ المختلفة، لأنّه قادرٌ على التحليل فوراً فيجيبهم بعد التحليل. و هكذا سائر أهل الخبره يراجع إليهم بمجرّد كونهم واجدين للملكة، فادّعاء عدم جواز الرجوع إليهم في ما لم يحصّلوا علماً فعليّاً في المسألة المراجَع فيها أو في غالب المسائل مكابرة.

و أمّا الروايات فمنها مقبولة عمربن حنظلة: **انظُرُوا إلى مَن كانَ مِنكُم قَد رَوَى حَديثَنا و نَظَرَ في حَلالِنا وَ حَرامِنا**[1] و قوله عليه السلام: و **أَمَّا**

١ـ تقدّم في ص ٩٧.

الحَوادِثُ الواقِعَةُ فارجِعُوا فيها إلى رُواةِ حَديثِنا[1] و قوله عليه السلام: **فَأَمّا مَن كانَ مِنَ الفُقَهاءِ** ـ إلى أن قال: **فَلِلعَوامِّ أن يُقَلِّدُوهُ.**[2] و لا يخفى عدم دلالة هذه الروايات على لزوم العلم الفعلي بجميع المسائل أو جلّها في جواز الفتوى و الحكومة، لأنّه يصدق هذه العناوين أي عنوان العالم و العارف و الراوي و الفقيه و أهل الذكر على مَن كان له ملكة الاستنباط التامّ بحيث إذا رُجع إليه في مسألة تمكّن من الإتيان بجوابها بمجرّد الرجوع إلى الأدلّة، كما يصدق النجّار و الحدّاد على من له ملكة هذه الصناعات و يتمكّن من صناعة السرير و الكرسيّ بمجرّد أخذ المنشار و الاشتغال بالعمل؛ و كذا يصدق أهل الذكر و الاطّلاع لمطالب كتابٍ إذا تمكّن من مطالعتها بأخذ النظّارة و جعلها على عينَيه. و المطالب الأُصولية و إعمالها في استنباط الأحكام لمن له ملكة الاستنباط ليس إلّا بمنزلة جعل النظّارة على العين لمن له التمكّن من قراءة الكتب.

ثمّ إنّه على تقدير التنزّل و الالتزام بعدم صدق هذه العناوين على من له مجرّد الملكة نقول: إنّه لا إشكال في أنّ لزوم كون المجتهد ممّن له الرواية أو العلم بالأحكام و سائر العناوين المذكورة ليس إلّا طريقيّاً للوصول إلى الحكم الواقعي أو الظاهري و ليس لها موضوعية و دخل في الاستنباط و رجوع الجاهل إليه كدخل ملكة العدالة و الذكورة و ما شابههما، فلنا دعوى القطع بأنّ علم المجتهد ليس كعدالته و ذكوريته في دَخله في القضاء و الفتوى بل العدالة و ما شابهها تكون لها موضوعية في رجوع الجاهل بخلاف العلم

١ـ تقدّم في ص ٩٧.

٢ـ «وسائل الشيعة» ج ٢٧، كتاب القضآء، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٠، ص ١٣١.

فإنّ دخلَه من باب الطريقية، فإذاً لابدّ و أن يكون المجتهد مستنبطاً في خصوص المسألة المراجع فيها و إن لم يكن مستنبطاً في مسألة أُخرى غير هذه المسألة أصلاً، فإنّ دخل علمه بسائر الأحكام في حجّية فتواه في خصوص هذه المسألة ليس إلّاكدخل علم النِجارة للطبيب في جواز رجوع المرضى إليه.

و بالجملة، إنّه بمجرّد التأمّل يقضي المتأمّل بأنّ حكم الشارع بجواز رجوع العامي إلى المجتهد ليس إلّا من جهة تمكّنه من الوصول إلى الحكم دون العامي، و ليس حكمه هذا إلّا إمضاء السيرة العقلائية و ليس حكماً تعبّدياً حتّى ندّعي دخالة العلم بجميع الأحكام أو جلّها تعبّداً في جواز رجوع العامي إليه، فإذاً يجوز للعامي أن يرجع إلى المجتهد في كلّ مسألةٍ استنبط حكمه؛ فإذا ثبت جواز رجوعه إليه في المسألة التي استنبط حكمها نقول: فإذاً يمكن أن يرجع إليه في المسألة التي لم يستنبط حكمها أيضاً، و ذلك لأنّ سؤال العامي الحكمَ المبتلى به عن المجتهد الغير المستنبط ليس حراماً، فإذاً يجوز له السؤال، ثمّ المجتهد إذا استنبط و صار عالماً فعليّاً يجيبه بحكم المسألة فيجب على العامي تقليدُه حينئذٍ.

و بعبارةٍ أُخرى: إنّ مدخليّة علم المجتهد في جواز التقليد إنّما يكون في ظرف التقليد لا في ظرف السؤال عن الحكم، ففي ظرف السؤال و إن لم يكن المجتهد عالماً لكن في ظرف التقليد يصير عالماً بفحصه عن الدليل فيُفتي بالمسألة و يجب تقليدُه حينئذٍ. فعلى هذا لامدخليّة لعلم المجتهد في رجوع العامي إليه حتّى في المسألة المراجَع فيها بل يجوز الرجوع إلى مَن له مجرّد الملكة، لكن تحقّقُ التقليد عنهم إنّما يكون بعد استنباطهم. ربما لم يكن غالبُ الفتاوى التي أفتى بها المُفتون فتاوى بدئيّة بل أفتوا بعد رجوع العوامّ إليهم و سؤالهم عن حكم المسألة، كما يشاهَد هذا المعنى في

الاستفتاءات المتداولة، فرُبّ مسألة لم يتخيّلها المجتهد قبل الاستفتاء أصلاً.

هذا كلّه على ما بنينا عليه من عدم جواز التجزّي في الاجتهاد، و أمّا بناءً على التجزّي و حصول الملكة لاستنباط بعض الأبواب دون البواقي فأيضاً لا مانعَ من الإفتاءِ و الحكومة في خصوص المسألة التي يكون المجتهد ذا ملكة في استنباطها. نعم ربما تكون ملكة المجتهد المتجزّي ضعيفة، لكن هذا غير ما نحن فيه من جواز الافتاءِ و القضاءِ للمتجزّي بل راجعٌ إلى مسألة الأعلميّة و غيرها؛ و سيأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

هذا؛ **ثمّ إنّه ربما أوردوا** على حجّية استنباطات المتجزّي بالنسبة إلى نفسه و بالنسبة إلى غيره بأنّ حجّية استنباطاته في المسائل الفرعيّة متوقّفة على اجتهاده و استنباطه في مسألة جواز التجزّي، لوضوح أنّه لو كان اجتهاد المتجزّي غيرَ مجزٍ لم يُفده استنباطاته في المسائل الفرعيّة؛ و معلومٌ أنّه في هذه المسألة أي في مسألة جواز التجزّي أيضاً يكون مجتهداً متجزّياً، فاستنباطه في جواز التجزّي و حجّية استنباطاته يتوقّف على اجتهاده الآخر و هكذا يتسلسل. و هذا نظير مسألة حجّية الظنّ، فما لم تكن حجّية الظنّ مستندةً إلى دليل قطعيّ لم يكن الظنّ حجّة بل إذا كان دليل حجّيته ظنّياً يلزم التسلسل.[1]

و فيه أنّ القياس بمسألة الظنّ مع الفارق و ذلك لأنّ إطلاق أدلّة الحجّية بالنسبة إلى المتجزّي و المجتهد المطلق يوجب القطع للمتجزّي بجواز اجتهاده و إفتائه و قضائه، فالاجتهاد في جواز التجزّي و عدمه ليس إلّا اجتهاداً و نظراً في إطلاق أدلّة الحجّية و عدم الإطلاق و إذا رأى المجتهد

١ـ نقله في «القوانين» عن بعض؛ «قوانين الأُصول» ج٢، الباب السابع، القانون الثالث، ص ١٥٧ و ١٥٨.

إطلاقها فيتمّ المسألة و يختم الكلام.

هذا تمام الكلام في مسألة التجزّي.

و اعلم أنّه ربما يقال ـ بعد البناء على إمكان التجزّي ـ بإمكان الاستنباط الفعليّ لجميع المسائل، و **وجودِ المجتهد المطلق.**

قال صاحب «الكفاية» قدّس سرّه: **«** ثمّ إنّه لا إشكال في إمكان المطلق و حصوله للأعلام؛ و عدمُ التمكّن من الترجيح في المسألة و تعيينِ حكمها و التردّدُ منهم في بعض المسائل إنّما هو بالنسبة إلى حكمها الواقعيّ لأجل عدم دليل مساعد في كلّ مسألةٍ عليه أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقلّة الاطّلاع أو قصور الباع، و أمّا بالنسبة إلى حكمها الفعليّ فلا تردّدَ لهم أصلاً.**»**[1] ـ انتهى .

و حاصل ما أفاده قدّس سرّه أنّ المجتهد يُحصّل في كلّ مسألة ما هو حجّتُه الفعليّة و وظيفتُه القطعيّة و لا تكون مسألةٌ يكون المجتهد بالنسبة إلى حكمها الواقعيّ و الظاهريّ شاكّاً؛ و تردّد الفقهاءِ في قولهم: و فيه تردّدٌ أو فيه تأمّل إنما هو التأمّل و التردّد في الحكم الواقعيّ و أمّا بالنسبة إلى الحكم الظاهريّ فلا تردّدَ لهم أصلاً.

لكنّك خبير بأنّ غالب موارد تردّد الفقهاءِ إنّما يكون في الحكم الظاهريّ و الوظيفةِ الفعليّة فلذا ربما يعبّرون بأنّ في المسألة تردّد و ربما يعبّرون بأنّ فيها إشكالاً أو يقولون إنّ الحكم مشكل أو يذكرون في مسائلهم الاحتياط مكان الفتوى، و من المعلوم أنّ معنى هذا الاحتياط الوجوبيّ ليس هو التردّد في الحكم الواقعيّ و إلّاكان المجرى هو البراءة لا الاحتياط. و إنّك إذا راجعت الفقهَ و صِرتَ خبيراً بكيفيّة الاستنباط علمت أنّه

١ـ «كفاية الأُصول» مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ٤٦٤ .

في بعض المسائل لا يتمكّن الفقيه من الإفتاءِ بالحكم الواقعيّ و لا يتمكّن أيضاً من البراءة لأنّه لايدري هل حصل له العلم بالحجّة أم لم يحصل فلا يدري أنّ المقام من قبيل مقام الإفتاء أو من قبيل مقام البراءة، لأنّه لو حصل له العلم بالحجّة على الحكم فلابدَّ له من العمل على طبقه و يجوز له أيضاً أن يُفتي بما علم. و لو لم يحصل له العلم و لم تتمَّ عنده الحجّة كان المقام مقام إجراءِ البراءة لأنّ الشكّ في الحجّية مساوق لعدم الحجّية، فإذا شكّ و تردّد في حالته النفسانيّة في أنّه حصل له العلم أو حصل له الشكّ لا يجوز التمسّك بالبراءة لكون الشبهة مصداقيّة .

و دعوى أنّ الإنسان لايشكّ في حالته النفسانيّة أبداً بل عالمٌ به دائماً لمكان إحاطة النفس بعوارضها من الحالات و الكيفيّات، غير مسموع؛ لأنّك كثيراً ما شككت في أنّ الكيفيّة الحاصلة للذهن هل هو ظنٌّ أو شكٌّ، و إذا سُئلت عن قيام زيدٍ أو قعود عمروٍ لاتتمكّن من أن تقول بدءاً: إنّي شاكٌّ ولستُ بظانٍّ، بل لابدَّ من التروّي و ملاحظة علل حصول الظنّ ثم ملاحظة توازن الحالتين من احتمال الوجود و العدم بحيث ترى هل يكونان متعادلين أو أحدهما أقوى من الآخر، فتارةً تقدر على أن تحكمَ بخصوصيّة الحالة النفسيّة بمجرّد التروّي في الجملة و أُخرى لاتقدر عاجلاً بل يمضي زمانٌ معتدٌّ به .

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المجتهد كثيراً ما يشتبه عليه لغموض المسألة و توارد الأدلّة المتخالفة أنّ العلم هل حَصَلَ له بالحجّة على الحكم الإلزاميّ و أنّ دلالة هذه الرواية مثلاً هل صارت حجّة عليه أم حصل له الشكّ في الحكم الواقعيّ، فإذاً يتردّد في الوظيفة الفعليّة و لا يقدر على الإفتاءِ بالحكم و لا على البراءة فيحتاط هو نفسه في المسألة و يكتب في رسالته أيضاً: «لا يترك الاحتياط في المقام» و نظائرَ هذه التعبيرات.

هذا؛ و اعلم أنّ الموارد التي كتب المجتهد فى رسالته: «الأحوطُ كذا» بلا سبق الفتوى له و لا لحوقها به، و كذا ما ربما يتراءى في بعض الحواشي من قولهم: «إنّ هذا الاحتياط لا يترك» يكون على أقسام ثلاثة:

الأوّل أنّ المجتهد لم يتمكّن من استنباط الحكم و لا يمكن له إرجاع مقلّديه إلى غيره لمكان وجود منجّز له في المقام كالعلم الإجماليّ، مثلاً إذا لم يتمكّن من استنباط وجوب صلوة الظهر أو صلوة الجمعة أو لم يتمكّن من استنباط القصر أو التمام بالنسبة إلى مَن سافر أربعة فراسخ غير مريد للرجوع في يومه، يحتاط في المسألة و لمّا لم يتمّ أدلّة وجوب خصوص صلوة الظهر أو خصوص صلوة الجمعة عنده بعد تنجّز أصل التكليف بالعلم الإجماليّ لا يمكن إرجاع مقلّديه إلى غيره لأنّه يعلم بأنّ المقام لابدّ و أن يحتاط فيه فكيف يأذن للرجوع إلى غيره المساوق لأن يأذن لترك الاحتياط.

القسم الثاني ما إذا لم يتمكّن من استنباط الحكم الفعليّ و لم يكن له منجّز في المقام، فقوله بالاحتياط حينئذٍ معناه عدم علمه بالحكم فالاحتياط لمكان رفع الاحتمال من العقاب و لا يكون له فتوى في المسألة حينئذٍ، و هذا كغالب احتياطات المجتهدين. و في هذا القسم لمّا لم يكن للمجتهد فتوى بالحكم و لا يكون عالماً به جاز للعامّي أن يرجع إلى غيره من المجتهدين.

القسم الثالث أنّ المجتهد رأى المقام مقام إجراءِ البراءة لكن لا يرضى أن يتحمّل عمل المقلّدين حتّى يكون رقبته جسراً لهم لمكان أهمّية هذه المسألة، و فتواه و إن كانت البراءة في المقام لكن لا يُفشي فتواه و لا يكتب في رسالته بل يكتب في رسالته: الأحوط كذا، فيجوز للمقلّد أن يراجع إلى غيره؛ فإن كان فتوى الغير عدم جواز ارتكابه فهو و إن كان فتواه البراءة و جواز ارتكابه فقد ألقى الغيرُ هذا المقلّدَ في المفسدة الواقعيّة أو

سَلَب عنه المصالح، و لم يباشر هو بنفسه في إلقائه في المفسدة على تقديرها حتّى يكون واسطةً في سلب المصالح أو الإلقاء في المفاسد.

و لذا كان طبقة كثيرة من علماء السلفِ رضوان الله عليهم يأْبَونَ من الإفتاءِ و القضاءِ و التصدّي للأُمور العامّة مع اضطلاعهم للفقه و خبرتهم في الفنّ لأنّ شدّة ورعهم و تقواهم كانت تمنعهم من جعل أعمال الناس على رقبتهم مع كونهم معذورين في الفتوى لقيام الحجّة عندهم لكنّ الفرار من هذه الأُمور مهما أمكن كان مطلوباً لهم رضوان الله عليهم؛ لكنّ الزمان تَغيّر و الصلاحَ قلَّ في المشتغلين، فرُبّ عالم كان مقصده من التدريس النيلَ بالأُمور الدنيويّة و الرئاسة و رُبّ طالبِ علمٍ لم يقصد في تحصيله إلّا الاحترامَ بين الناس و التمكّنَ في القلوب فيطلبَ الجاهَ ؛نعوذ بالله، و لا حول و لا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم.

و كان شيخنا الأُستاذ النائينيّ قدّس سرّه يقول على المنبر: يا أيّها الطلّاب! إنّ العالم النحرير الورع التقيّ الحاجّ ملّا عليّ الكنيّ رضوان الله عليه كان يشكّ في اجتهاده حيث رجع الناس إليه و هجموا عليه للتصدّي في القضاءِ و رفعِ المنازعات، فاجتمع جميع علماءِ البلد و نواحيه ممّن كان يُقرّ هو قدّس سرّه باجتهادهم فشهدوا على اجتهاده؛ لكن أنتم الطلاب يشهد خمسون مجتهداً بعدم اجتهادكم و مع ذلك تدّعون الاجتهاد و تنظرون إلى من أنكركم بنظر خفيف ؛و لا حول و لا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم.

هذا؛ فلنشرع في ما يتوقّف عليه الاجتهاد، فنقول:

مَبادئ الاجتهـاد

قد ذكروا توقّف الاجتهاد على اُمور منها علم اللغة و منها علم الصرف و منها علم النحو و منها العلوم الثلثة: المعاني و البيان و البديع، لما في هذه العلوم من نكات يقوّي المجتهد و يعينه على الاستنباط و إدراك الأحكام. و اعلم أنّ هذه الاُمور ممّا لابدّ منها و لابدّ للمتعلم المريد للاجتهاد أن يتعلّمها حقّ التعلّم بحيث يصير مجتهداً في هذه العلوم و لا يكتفي بقراءة كتاب صرفٍ و نحوٍ. هذا مضافاً إلى مدخليّة هذه العلوم في علم الاُصول أيضاً لما فيه من رواياتٍ لا يتّضح المراد منها إلّا بتعلّم هذه العلوم.

و كذا يحتاج المجتهد إلى علم التفسير و الإحاطة بمعاني كتاب الله المتوقّفِ عليها اجتهاده، لكن جعل علم التفسير علماً آخر وراء اللغة و الصرف و النحو غيرُ صحيحٍ بل التفسير عبارة عن مجموع علومٍ منضمّةٍ مدوّنة في كتاب واحد فيصحّ أن يسمّى بدائرة المعارف، نعم لابدّ أيضاً أن يراجع الروايات الواردة في معاني الآيات للخروج عن التفسير بالرأي لكن هذا إنّما هو رجوع إلى الروايات لا إلى كتاب الله تعالى.

و أمّا علم الرجال فلا فائدة فيه في زماننا هذا أصلاً لأنّه بعد كون المدار فى حجّية الروايات هو الوثوق بالرواية، قلّ فائدةُ الإحاطة بأسانيدها و ذلك لأنّا إذا رأينا أنّ المشهور عملوا على طبق روايةٍ و ضبطوها في كتبهم و استشهدوا بها في مقام الاستدلال يحصل لنا الوثوق بصحّتها و كونها

مرويّةً عن الإمام عليه السلام و إذا أعرضوا عن روايةٍ فأهملوها لا نثق بها و إن كان سندُها صحيحاً.

نعم في سالف الزمان لمّا كانت الروايات متشتّتةً غير مضبوطة في الكتب لم يكن سبيل لتمييز الصحيح عن السقيم إلّا الرجوع إلى أحوال الرواة و أمّا بعد الكتب الأربعة و سائر المجاميع و ملاحظة الكتب الفقهيّة لا مجال لادّعاء الاحتياج إلى الأسانيد، و هذا واضح على ما بنينا عليه و لابدّ و أن يبنى عليه في بحث حجّية الخبر الواحد من حجّية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة و عدم حجّية الخبر الصحيح المُعرِض عنه الأصحابُ، و لذلك ترى أنّه لا يتمكّن أحد من ردّ مقبولة عمر بن حنظلة و لم يستشكل فيها أحد في السند مع أنّ عمر بن حنظلة لم يوثّق في كتب الأصحاب، و مَن ادّعى عدم حجّية المقبولة و ماضاهاها من روايات كتبها المشايخ الثلاثة أو بعضهم فلابدّ و أن يخرج عن زمرة أهل العلم لعدم شمّه من الفقه و الفقاهة أصلاً.

و اعلم أنّه ربما يدّعي بعض الناس نيلهم إلى درجة الاجتهاد مع أنّهم لا يكونون مجتهدين؛ فإن كان ادّعاؤهم عن شكّ و احتمال فلا ريب في بطلان ادّعائهم هذا و حرمته، لوجوب عَرض أنفسهم على الخبراء الماهرين حتّى يتّضح لهم الأمر فإن لم يعرضوا أنفسهم على أهل الفنّ و الخبرة صاروا فاسقين بلا إشكالٍ لأنّ ادّعاءهم مع عدم علمهم بذلك كذبٌ بلا ريب. و إن كان ادّعاؤهم عن علمٍ و يقينٍ فأيضاً لا يكونون معذورين، للخطأ في مقدّمات تحصيل العلم؛ فهل عقابُهم على هذا الادّعاءِ الباطل يكون على نفس ادّعائهم أو على ما يكون مقدّمة لحصول علمهم بالاجتهاد أو يكون العقاب على نفس الادّعاءِ لكنّ ترتّبه عليه يكون بمجرّد الخطأ في المقدّمات و عدم فحصهم من اجتهادهم و عدم عرض أنفسهم على أهل الفنّ أوّلاً؛ احتمالات ذكرناها فى مبحث الاشتغال عند البحث عن وجوب التعلّم، و الكلام

في المقام هو الكلام هناك بلا اختلاف.

و أمّا بحث **التخطئة و التصويب في الاجتهاد** فقد تقدّم الكلام منّا في أوّل بحث الظنّ عند الجمع بين الحكم الواقعيّ و الظاهريّ فلا نُطيل الكلام بالإعادة.

لكنّ البحث عن **مسائل رجوع المجتهد عن رأيه** و إن تقدّم أيضاً في مبحث الإجزاءِ إلّا أنّه لا بأس بذكرها في المقام أيضاً، فنقول:

تَبدُّل رأي المجتهد

إنّ المجتهد إذا عدل عن رأيه إلى رأيٍ آخر فتارة يكون أعماله السابقة غير واجدةٍ للشرط أو مقترنة بالمانع على حسب اجتهاده الفعليّ، و أُخرى لا يكون كذلك.

و على الثاني لا إشكال في صحّة أعماله السابقة بلا احتياج إلى الإعادة، كما إذا كان فتواه الأوّل وجوب جلسة الاستراحة و أتى بها في صلواته ثمّ عدل عن رأيه و صار نظرُه إلى عدم وجوبها. و على الأوّل ربما يقال ببطلان الأعمال السابقة على حسب هذا الاجتهاد لكونها فاقدةً للشرط كما إذا كان فتواه الأوّل عدم وجوب جلسة الاستراحة فتَرَكها في صلواته ثمّ تبدّل رأيه إلى الوجوب، أو كان فتواه الأوّل جواز الدعاء بالفارسيّة في الصلوة و دَعا بها في صلواته ثمّ صار رأيه عدم جواز الدعاء في الصلوة إلّا بالعربيّة فإذاً كانت صلواته السابقة مقرونة بالمانع.

فاعلم أنّ الصور في المسألة ثلاث:

الأُولى وظيفة المجتهد حينئذٍ بالنسبة إلى أعمال نفسه.

الثانية وظيفة المقلّدين بالنسبة إلى أعمالهم السابقة فهل يجب عليهم إعادة الصلوات الماضية و قضاؤها و كذا سائر العبادات أم لا ؟

و هكذا هل يكون معاملاتهم الواقعة بلا شرط على الرأي الثاني باطلة أم لا ؟

الصورة الثالثة أنّ العامّي إذا قلّد مجتهداً ثمّ مات أو عدل في حياته إلى شخص آخر ما هو وظيفته في العبادات و المعاملات الواقعةِ على حسب نظر مجتهده الأوّل الباطلةِ على حسب نظر المجتهد الثاني.

و قبل الخوض في هذه المسائل لابدّ من بيان حكم أنّه إذا رجع المجتهد عن رأيه فهل يجب عليه إعلامُ مقلّديه أم لايجب؟ فقيل بالوجوب مطلقاً و قيل بعدم الوجوب مطلقاً، لكنّ الأقوى كما أفاده في «العروة»[1] هو التفصيل بين ماكان فتواه الأوّل على الوجوب أو على الحرمة و فتواه الثاني على الإباحة في التكليفيّات الصرفة فلا يجب عليه الإعلام، و بين ماكان فتواه الأوّل هو الإباحة و فتواه الثاني هو الوجوب أو الحرمة فيجب الإعلام لوجوب إعلامهم في ما رخّصهم في الوقوع في المفسدة أو ترك المصلحة، و هكذا في الحقوق يجب عليه الإعلام مطلقاً سواءكان فتواه الأوّل الإباحةً أم فتواه الثانية لأنّ الإباحة في أخذ حقّ الغير منافٍ لحقّ الغير سواءكان الغير هو من حَكم بجواز أخذ حقّه أوّلاً أو حكم بجواز أخذ حقّه ثانياً. فإذا أعلم المقلّدين لكن لم يصل إليهم الخبر إلّا بعد شهر أو سنة مثلاً فهل يكون أعمالهم في طيّ هذه المدّة الفاصلة بين الإعلام و وصول الخبر باطلةً تحتاج إلى الإعادة أم لاتحتاج إلى الإعادة، يدخل هذا في الصورة الثانية من الصور الثلاثة؛ فإذا عرفت حكمها تعرف حكم هذه المسألة أيضاً.

أمّا الصورة الأُولى من هذه الصور فمقتضى القاعدة بطلان عباداته و معاملاته رأساً، لأنّه بحسب اجتهاده الثاني رأى أنّ أعماله السابقة فاقدة للشرط أو واجدة للمانع فكأنّ الأعمال السابقة تُركت بالمرّة أو تَصرّف في مال الغير و وَطِئَ المرأة الأجنبيّة بلا عقدٍ فيحتاج إلى إعادة العقد و إعادة

١ـ «العروة الوثقى» ج ١، مسائل التقليد، المسألة ٦٩، ص ٥٩.

العبادات بالمرّة.

ولكنّ صاحب «الكفاية» ادّعى عدم لزوم الإعادة و القضاءِ في العبادات متمسّكاً بالإجماع و بحديث لا تعاد و بحديث الرفع.[1]

و لا يخفى ما فيه؛ أمّا الإجماع فهو على تقدير تسليمه إنّما يختصّ بأعمال المقلّدين لا بأعمال نفس المجتهد لأنّه بملاحظة فتاواهم و ادّعائهم الإجماع يظهر أنّ محطّ اتّفاقهم هو ما إذا عَمل المقلّد على طبق فتوى المجتهد ثمّ عدل المجتهد عن رأيه و أمّا بالنسبة إلى نفس أعمال المجتهد فالظاهر أنّه لم يدّع أحد فيها الإجماع؛ و أمّا حديث لاتعاد فمضافاً إلى اختصاصه بالصلوة في غير الخمسة المذكورة فجريانه في المقام مبتنٍ على شموله للجاهل بالحكم و لكنّ الحقّ عدم شموله و إنّما يختصّ بالساهي و الناسي كما ذكرنا في محلّه؛ و أمّا التمسّك بحديث الرفع في المقام فمن أغرب الغرائب لأنّه إن كان المراد عدم وجوب إعادة الصلوة و عدم المؤاخذة على الصلوة المأتيّ بها قبل تبدّل رأي المجتهد فهذا ليس محلّ الكلام لأنّ محلّ الكلام إنّما هو بعد التبدّل و إن كان المراد بعده فلا مجرى لحديث الرفع حينئذٍ لأنّه بعد قيام الحجّة على جزئيّة جلسة الاستراحة مثلاً قامت الحجّة على بطلان الصلوات الماضية و معها لا نكون غيرَ عالمين بالحجّة حتّى يشملنا الحديث بل نكون عالمين به فيجب العمل على طبق الحجّة القائمة و لا وجه لجريان الحديث بوجهٍ.

إن قلت :إنّ الحجّة على جزئيّة السورة إنّما قامت بالنسبة إلى الصلوات الآتية لأنّها قامت في زمان خاصّ و لا يكون لها بعث و تحريك بالنسبة إلى ما مضى من الصلوات بل يكون بعثها و تحريكها بالإضافة إلى خصوص

١ـ «كفاية الأُصول» مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ٤٧٠ .

الصلوات الآتية .

قلت: هذا توهّم فاسد، لأنّه لا إشكال في أنّ قيام الحجّة إنّما يكون بعد مضيّ زمانٍ أتينا بصلوات كثيرةٍ فيه إلّا أنّا نقول إنّ مدلول الأمارة الحاكية عن الواقع ليس هو جزئيّة جلسة الاستراحة بالنسبة إلى الصلوات الآتية بل مدلولها جزئيّتها في جميع الصلوات، و الدليل الدالّ على حجّية هذه الحجّة إنّما يدلّ على حجّيتها بما له من المدلول و حيث كانت مدلوله جزئيّة السورة و جلسةِ الاستراحة في جميع الصلوات فإذاً كان هذا المدلول حجّة لنا على الإطلاق، فاللازم الالتزام ببطلان الصلوات الماضية لعدم الإتيان بجلسة الاستراحة فيها فلم يُمتثل الأوامر بالصلوات فكانت الصلوات كما تُركت رأساً، فيجب علينا القضاء بمقتضى الأدلّة الدالّة على قضاءِ الصلوات المتروكة. و بالجملة عدول رأي المجتهد ليس إلّا بمنزلة قيام الحجّة جديداً فكما أنّه إذا قامت حجّة بدءاً على وجوب صلوةٍ كذائيّة من أوّل الشريعة يجب علينا قضاء الصلوات المتروكة بمقتضى هذه الحجّة فكذلك المقام فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء بالنسبة إلى المجتهد مطلقاً .

و لا يخفى أنّ هذا بعد دلالة دليل الحجّية على العمل بمضمون الأمارة على الإطلاق كما هو الظاهر، و أمّا لو شككنا في دلالة دليل الحجّية على لزوم العمل بمضمون الرواية بالنسبة إلى الصلوات الماضية و قلنا بأنّ مدلول الأمارة و إن كان مطلقاً إلّا أنّ القدر المتيقّن من دليل الحجّية إنّما هو حجّية هذا المدلول بالنسبة إلى الصلوات الآتية و الأعمال اللاحقة فالمجرى حينئذٍ هو حديث الرفع بالنسبة إلى قضاء الصلوات الماضية، و ذلك لأنّ الاجتهاد الأوّل الدالّ على صحّة الصلوات الماضية قد بطل فلا دليل لنا على صحّة هذه الصلوات و الاجتهاد الثاني لا يدلّ على بطلان الصلوات الماضية بلا سورة أو بلا جلسة الاستراحة فإنّما نهوضه بالنسبة إلى الصلوات اللاحقة فلا دلالة له

على بطلان الصلوات الماضية، فإذاً نشكّ في صحّتها و بطلانها فنشكّ في وجوب القضاء و عدمه فالأصل هو البراءة؛ و لعلّ هذا هو مراد صاحب «الكفاية» قدّس سرّه من تمسّكه بحديث الرفع فلا تغفل.

هذا كلّه في بيان حكم الصورة الأُولى من الصور الثلاث.

و قبل بيان حكم سائر الصور **نتعرّض لكلام صاحب «الكفاية» فيما نقله عن «الفصول»**، فإنّه قدّس سرّه بعد أن حكم بعدم إجزاء عبادات المجتهد و عدم صحّة المعاملات الواقعة على خلاف الاجتهاد الثاني قال: **«** إنّه لا فرق في عدم الإجزاء بين أن تعلّق الاجتهاد الثاني بالأحكام أو تعلّق بمتعلّقاتها، ضرورةَ أنّ كيفيّة اعتبارها فيهما على نهجٍ واحد.**»**

ثمّ اعترض على صاحب «الفصول» بأنّه: **«** لم يُعلم وجه للتفصيل بينهما، كما في «الفصول»، و أنّ المتعلّقات لا تتحمّل اجتهادين بخلاف الأحكام إلّا حِسبان أنّ الأحكام قابلة للتغيّر و التبدّل بخلاف المتعلّقات و الموضوعات.**»**

ثمّ قال: **«** و أنت خبير بأنّ الواقع واحد فيهما، و قد عيّن أوّلاً بما ظهر خطؤه ثانياً**»** ـ إلى آخر ما ذكره.[1]

و هو قدّس سرّه تَخَيّل أنّ صاحب «الفصول» كان بصدد الفرق بين الأحكام كالوجوب و الحرمة و بين متعلّقات الأحكام كالصلوة و الحجّ و البيع والنكاح و نظائرها، و في الأوّل لا مانع من تبدّل الرأي فإذا تبدّل يُتّبع الرأي الثاني و لا يُعتنى بالرأي الأوّل، فإذاكان رأيه الأوّل هو استحباب صلوةٍ مثلاً و لم يأت بها و كان رأيه الثاني هو وجوبها فلابدّ و أن يقضيها؛ و أمّا في الثاني فالأعمال السابقة المترتّبة على طبق اجتهاده السابق في كيفيّة

١ـ نفس المصدر.

العمل من العبادة و المعاملة صحيحة لأنّ الواقعة الواحدة و هي الصلوة أو البيع أمر واحد واقعيّ لا تتحمّل اجتهادين؛ فعلى هذا اعترض عليه بأنّ الواقع و نفس الأمر واحد سواء في الأحكام أو في متعلّقاتها فكما يمكن الخطأ في استنباط الحكم كذلك يمكن الخطأ في استنباط كيفيّة المتعلّق فلا فرق في عدم الإجزاء بين المقامين.

هذا ولكنّ الحقّ أنّه لم يصل إلى مراد صاحب «الفصول» و لذا اعترض عليه باعتراض بيّن، كما أنّ الحقّ أنّ عبارة «الفصول» في هذا المقام في غاية الغموضة و يصعب تحصيل المراد منها بحيث إنّ العلّامة الأنصاريّ ـ على ما حَكى لي السيّد أبوالحسن الإصفهانيّ و الشيخ ضياء الدين العراقيّ ـ لم يَفهم منها مراده فسأل عن مراده بواسطة أو بلا واسطة فأجاب صاحب «الفصول» بأنّي لا أفهم معنى العبارة فعلاً و إن كان لا محيص عمّا ذكرتُه من الفرق!

لكن بالتأمّل التامّ في كلام «الفصول» يتّضح أنّه قدّس سرّه كان بصدد الفرق بين فروعٍ ثلاثة و ماشابهها و بين فروع ثلاثةٍ اُخرى و ما شابهها لكن في مقام بيان إعطاء القاعدة الكلّية في مناط الفرق عبّر بعبائرَ غير واضحةٍ، فتارةً يعبّر بالمتعلّق و الحكم و تارةً يعبّر عن جامع الفروع الثلاثة التي كان بصدد إثبات عدم الإجزاء فيها بكون الواقعة ممّا لا يَتعيّن في وقوعها شرعاً أخذُها بمقتضى الفتوى و يعبّر عن جامع الفروع الاُخر التي كان بصدد إثبات الإجزاء فيها بكون الواقعة ممّا يَتعيّن في وقوعها شرعاً أخذُها بمقتضى الفتوى.

لكن بالتأمّل في كلامه و في الفرق بين فروعه المذكورة يتّضح أنّه كان بصدد الفرق بين الوقائع التي قد حصلت في الخارج و انقضت بمقتضى الفتوى الاُولى فيثبت فيها الإجزاء و بين الوقائع التي لم تحصل إلى الآن

في الخارج لكنّ الفتوى الأُولى مقتضية لصحّتها و الفتوى الثانية مقتضية لبطلانها فلا إجزاء فيها.

أمّا الفروع الثلاثة الأُول فأوّلها ما لو بنى على عدم جزئيّة شيءٍ للعبادة أو عدم شرطيّته فأتى بها على الوجه الذي بنى عليه ثمّ رجع، فيبني على صحّة ما أتى به حتّى أنّها لو كانت صلوةً و بنى فيها على عدم وجوب السورة ثمّ رجع بعد تجاوز المحلّ بنى على صحّتها من جهة ذلك، أو بنى على صحّتها في شعر الأرانب و الثعالب ثم رجع و لو في الأثناء إذا نزعها قبل الرجوع، و كذا لو بنى على طهارة شيء ثمّ صلّى في ملاقيها و رجع و لو في الأثناء، و كذا لو تطهّر بما يراه طاهراً أو طهوراً ثمّ رجع و لو في الأثناء فلا يلزمه الاستيناف.

الفرع الثاني مسائل العقود و الإيقاعات، فلو عقد أو أوقَع بصيغة يرى صحّتها ثمّ رجع ،بنى على صحّتها و استصحب أحكامها من بقاء الملكيّة و الزوجيّة و البينونة و الحرّية و غير ذلك.[1]

الفرع الثالث حُكم الحاكم، و الظاهر أنّ عدم انتقاضه بالرجوع موضع وفاقٍ و لا فرق بين بقاء حكم فتواه التي فَرّع عليها الحكمَ و عدمه فمن الأوّل ما لو ترافع إليه المتعاقدان بالفارسيّة في النكاح فحكم بالزوجيّة أو في البيع فحكم بالنقل و الملكيّة، فإنّ حكم فتواه التي يتفرّع عليها الحكم و هي صحّة ذلك العقد يبقى بعد الرجوع.

و من الثاني ما لو اشترى أحد المتعاقدين لحم حيوان بقول الحاكم بحلّيته فترافعا إليه فحكم بصحّة العقد و انتقال الثمن إلى المشتري ثمّ رجع إلى القول بالحرمة، فإنّ الحكم بصحّة العقد و انتقال الثمن إلى البائع يبقى

١ـ «الفصول الغرويّة» ص ٤٠٩.

بحاله و لا يبقى الحكم بحلّيته في حقّ المشترى بحاله و هكذا.[1]

و لا يخفى أنّ الجامع بين هذه الفروع المذكورة هو الإتيان بعملٍ قد مضى على طبق الاجتهاد الأوّل و قد استند في الصحّة إلى قول المجتهد بحيث إنّ خصوصيّة الفعل الخارجيّ و كيفيّته قد وقعت على حسب فتواه، و من هذا القبيل ما لو تخيّل المجتهد جواز ذبح الحيوان بغير الحديد كالخشب مثلاً فذكّاه به ثمّ رجع عن فتواه فذهب إلى حرمة المذبوح بالخشب و فرضنا أنّ الحيوان المذبوح موجود فعلاً فلمّا كان الفعل الخارجيّ و هو الذبح بالخشب مستنداً إلى فتواه لا مانع من أكل لحم هذا الحيوان فعلاً.

و أمّا الفروع الثلاثة الأُخر التي بنى فيها و أمثالها على عدم الإجزاء و تغيّر الحكم بتغيّر الاجتهاد و هي الفروع التي لم يكن الفعل الخارجيّ بخصوصيّته مستنداً إلى فتواه بل الفعل الخارجيّ كان صحيحاً على كلّ حال غاية الأمر أنّ فتواه الأُولى كانت بتأثير هذا الفعل في ترتّب الأثر بخلاف فتواه الثانية:

فالفرع الأوّل ما لو بنى على حلّية حيوان فذكّاه ثمّ رجع، بنى على تحريم المذكّى منه و غيره، فإذاً لابدّ من البناء على تحريمه، كما إذا بنى على حلّية لحم الأرنب فذكّاه ثمّ بنى على حرمة لحمه برجوعه و تبدّل رأيه إلى الحرمة فإذاً يحرم عليه أكله لو كان الأرنب المذبوح موجوداً فعلاً.

وكم من فرق بين هذا و بين الفرع السابق و هو ما لو كان فتواه وقوع الذبح بالخشب لأنّه في هذا الفرع قد أوقع الذبح على مقتضى القاعدة بالحديد و لا يكون الفعل الخارجيّ فى حدّ نفسه بخصوصيّته و كيفيّته مخالفاً لفتواه الثانية لأنّ كِلا الفتويين هو وقوع الذبح بالحديد و إنّما اختلاف الفتوى

١ـ نفس المصدر، ص ٤١٠.

في أصل حلّية لحم هذا الحيوان و عدم حلّيته و أمّا في ذلك الفرع فقد وقع الفعل الخارجيّ مستنداً إلى فتواه الأُولى و كانت الفتوى الثانية بطلان هذا الفعل، فمحطّ اختلاف الرأيين هو نفس الفعل الواقع سابقاً.

الفرع الثاني ما لو كان فتواه الأُولى على طهارة شيء كعرق الجنب من الحرام فلاقاه ثمّ رجع، بنى على نجاسته و نجاسة ملاقيه قبل الرجوع و بعده. و من البديهيّ أنّ العرق الموجود فعلاً أو ملاقيه الموجود كذلك لا وجه للقول بطهارته بعد تبدّل رأيه إلى النجاسة، لأنّ محطّ اختلاف الرأيين ليس هو الفعل الواقع سابقاً لأنّه لم يحصل فعل حينئذٍ أصلاً و إنّما الاختلاف على مجردّ البناء و معلوم أنّ البناء الثاني رافع للبناء الأوّل.

نعم لوصلّى مع هذا العرق أو مع ملاقيه يتشكّل هنا فرعان: الأوّل صحّة الصلوة الواقعة، لأنّها بمقتضى الفتوى الأُولى صحيحة و لا تأثير للفتوى الثانية في إبطال الفعل الواقع سابقاً. الفرع الثاني هو ما ذكرناه فعلاً و هو البناء على نجاسة هذا العرق و ملاقيه، فلابدّ من تطهير ملاقيه لعدم وقوع فعل خارجيّ.

الفرع الثالث ما لو بنى على عدم تحريم الرضعات العشر فتزوّج من أرضعته ذلك ثمّ رجع، بنى على تحريمها، و هذا الفرع أيضاً واضح، لأنّ العقد الواقع على من أرضعته عشر رضعات لم يكن في نفسه ناقصاً بل عقد تامّ على الفرض و الاختلافُ، في تأثير هذا العقد على الحلّية و عدمه فلم يكن الاختلاف في الفعل الصادر الواقع سابقاً بحيث إنّ نفس الفعل في حدّ نفسه استناداً إلى الفتوى الأُولى كان باطلاً بمقتضى الفتوى الثانية بل الفعل في حدّ نفسه تامّ الشرائط على كلا الرأيين و إنّما الاختلاف في الحكم فقط. و هذا بخلاف ما لو عقد بالفارسيّة ثمّ رأى بطلان العقد كذلك، لأنّ نفس الفعل الصادر حينئذٍ على الفتوى الاولى كان باطلاً بمقتضى الفتوى الثانية

فلا تأثير للفتوى الثانية في رفع الآثار المترتّب سابقاً في أمثال ذلك.

و بالجملة إنّه بما ذكرنا ظهر لك مراد صاحب «الفصول» قدّس سرّه و أنّه كان بصدد الفرق بين الأفعال الواقعة الصادرة بمقتضى الرأي الأوّل بحيث كان محطّ اختلاف الرأيين نفس صحّة الفعل و عدمها في حدّ نفسه، و بين عدم اختلاف الرأي في الفعل في حدّ نفسه بل كان الاختلاف في تأثير هذا الفعل في المورد و عدم تأثيره؛ فيقول بالإجزاء في الفروع الأُول و بعدمه في الفروع الأُخر.

لكن لا يخفى عليك أنّ ما ذكره من عدم البناء على الصحّة في الفروع الأخيرة صحيح لا مناص عنه كما ذكره، لأنّه بمجرد تبدّل الرأي لابدّ من تطبيق الأعمال على طبق هذا الرأي بالنسبة إلى الأفعال الآتية و الماضية؛ و أمّا ما ذكره من لزوم البناء على الفروع الأُول لايتمّ في غير باب الحكومة، لأنّ نفس الفعل الخارجيّ و إن صدر عن الاستناد إلى الفتوى ولكنّ الفتوى الثانية طريق إلى بطلانه رأساً، لأنّ أدلّة الحجّية كما ذكرنا سابقاً تدلّ على أنّ مؤدّى الأمارة بما له من المدلول حجّة فإذاكان مدلولها جزئيّة السورة أو اشتراط طهارة الماء للوضوء بعدم كونه ملاقياً للنجس فاللازم بطلان الصلوات الماضية، و هكذا في باب العقود و الإيقاعات فإنّ فتوى المجتهد الدالّة على اشتراط عقد النكاح بالعربيّة يكون مقتضاها بطلانَ العقد الواقع بالصيغة الفارسيّة مطلقاً.

و أمّا في باب الحكومة فترتيب الأثر على طبق الحكم الصادر من المجتهد و إن كان مخالفاً لفتواه الثانية فبدليل خاصّ دالّ على أنّ الحكم نافذ مطلقاً و لا يبطله حكم آخر أيَّ حكم كان و إن علم أو قامت الحجّة على أنّ الحاكم أخطأ في حكمه و هذا خارج عن محطّ الكلام.

و المحصّل ممّا ذكرنا أنّه لابدّ من ترتيب الأثر على الفتوى الثانية

على الإطلاق سواء كان محطّ اختلاف الفتويين نفس الفعل الصادر سابقاً أو كان محطّ اختلافهما في تأثير الفعل التامّ في حدّ نفسه و على كلا التقديرين لا عبرة بالفتوى الأُولى و كذا لا فرق بين العبادات و المعاملات فلابدّ من قضاء العبادات كما أنّه لابدّ من تجديد عقد المعاملات.

هذا كلّه في الصورة الأُولى.

الصورة الثالثة:[1]

انّه إذا قلّد مجتهداً ثمّ مات أو عدل إلى مجتهدٍ آخر فهل تصحّ عباداته و معاملاته الواقعة على طبق فتوى المجتهد الأوّل إذا كان فتوى المجتهد الثاني حكماً إلزاميّاً بخلاف الأوّل ؟

قيل بالصحّة، و ذلك لأنّ معنى التقليد هو جعل العامّي أعماله قِلادةً على رقبة المجتهد و من المفروض أنّ الأعمال السابقة كانت عن تقليد المجتهد الأوّل فإذاً صارت الأعمال قِلادة في رقبته و استراح العامّي مِن تبعة هذه الأعمال عقاباً و إعادةً و قضاءً، و إنّما يرجع إلى المجتهد الثاني في الأعمال اللاحقة فيريد أن يقلّدها في عنقه و يستند إليه في رفع المسؤوليّة و قيام الحجّة، فحجّية قول المجتهد الثاني إنّما يكون بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة دون غيرها.

و فيه أوّلاً أنّ هذه الدعوى المبنيّة على هذا الوجه الذوقيّ لا تكون إلّا مجرّد استحسانٍ.

و ثانياً أنّ العامّي كما يقلّد المجتهد الثاني بالنسبة إلى الأعمال الوجوديّة كذلك يقلّده بالنسبة إلى التروك، لأنّه و إن عمل بالتقليد سابقاً و أتى بتكاليف إلّا أنّ ترك القضاء و الإعادة و ترك تجديد العقد الواقع سابقاً

١ـ و أمّا الصورة الثانية فستأتي في ص ١٥٣ ـ م.

يحتاج إلى التقليد أيضاً بعد رجوعه إلى المجتهد اللاحق؛ فكما أنّ العامّي يقلّد الأعمال اللاحقة الوجوديّة في رقبة المجتهد الثاني كذلك لابدّ و أن يقلّد تروك قضاء العبادات السابقة على رقبته أيضاً، فإذا أفتى المجتهد الثاني بوجوب السورة و جلسة الاستراحة في الصلوة مطلقاً فلا يمكن للعامّي أن يستند إلى فتواه في تروك قضاء ما أتى به سابقاً بلا سورة و بلا جلسة الاستراحة بل معنى إطلاق قوله بوجوب هذا هو فساد ما أتى سابقاً و لازمه القضاء كما لا يخفى.

و بعبارة أُخرى: إنّ الأعمال السابقة و إن كانت صحيحة في ظرفه لاستناد العامّي فيها إلى الحجّة، لكن لابدّ من التكلّم في أنّ هذه الحجّة بالإضافة إلى ترك القضاء و الإعادة هل ارتفعت بموت المجتهد الأوّل أو أنّها باقية إلى الأبد بالنسبة إلى صحّة الأعمال الواقعة سابقاً؟

لكن لا مجال لدعوى بقائها، لأنّ الحجّة الفعليّة و هي فتوى المجتهد الثاني وارد على الحجّة السابقة بالنسبة إلى ما بعد الموت، و ذلك لأنّ المفروض أنّه يجب على العامّي أن يرجع إلى المجتهد الثاني و المفروض أنّ فتواه هو دخالة جلسة الاستراحة في الصلوة مطلقاً و حيث إنّ العامّي لم يأت بها في الصلوات السابقة يجب عليه القضاء.

و بعبارة ثالثة: إنّ في المقام أُموراً ثلاثة: الأوّل مدلول فتوى المجتهد الثاني، الثاني حجّية فتواه، الثالث الدليل الدالّ على حجّيتها؛ فالحجّية و إن تحقّقت بعد زمان المجتهد الأوّل إلّا أنّ دليل الحجّية دلّ على حجّية فتواه بما له من المدلول و حيث فرضنا إطلاق فتواه بمدخليّة جلسة الاستراحة في الصلوة فدليل الحجّية يُعبّدنا بلزوم الإتيان بالصلوات المأتيّ بها سابقاً بلا جلسة الاستراحة.

هذا؛ **ولكن ربما يقال:** إنّ القدر المتيقّن من أدلّة حجّية فتوى المجتهد

إنّما هو بالنسبة إلى الأعمال الآتية و أمّا بالنسبة إلى الأعمال السابقة فدليل الحجّية لا ينهض بها، فمدلول فتوى المجتهد و إن كان مطلقاً موسّعاً بلزوم جلسة الاستراحة في جميع الصلوات إلّا أنّ دليل حجّية هذه الفتوى لا يدلّ على أزيد من حجّيتها بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة؛ و ذلك لأنّ قوله عليه السلام: **فللعوامِّ أن يُقلِّدُوه**[1] أو قوله عليه السلام: **انظُرُوا إلى مَن كانَ مِنكُم قَد رَوَى حديثَنا**[2] و نظائرهما لا إطلاق لهما في حجّية قول المفتي بالنسبة إلى الأعمال السابقة.

و على فرض الشكّ في شمول الأدلّة بالنسبة إلى حجّية فتواه بالإضافة إلى الأعمال السابقة فأصالة البراءة محكمة فلا يجب على العامّي القضاء و الإعادة كما ذهب إليها شيخنا الأُستاذ قدّس سرّه، أو استصحابُ حجّية فتوى المجتهد الأوّل بالإضافة إلى الأعمال السابقة إلى زمان المجتهد الثاني كما ذهب إليه المحقّق العراقيّ.[3]

و لا يخفى عليك أنّه لو وصلت النوبة إلى الشكّ فلا تصل النوبة إلى البراءة أو الاستصحاب، لأنّ نفس الشكّ في الحجّية مساوق للقطع بعدمها و مع القطع بعدم حجّية فتوى المجتهد الثاني نقطع بحجّية فتوى المجتهد الأوّل في هذا الزمان.

و بعبارة أُخرى: إنّا و إن نشكّ في بادي الأمر في حجّية فتوى المجتهد الثاني كما نشكّ في حجّية فتوى المجتهد الأوّل و يكون مقتضى الأصل هو

١ـ تقدّم في ص ١١٩.

٢ـ تقدّم في ص ٩٧.

٣ـ لم نعثر على ذلك فيما بأيدينا من آثار هذين العلمين؛ و من دأب المرحوم آية الله الحلّي قدّس سرّه أنه كثيراً ما ينقل بعض المطالب عن أساتذته مباشرةً، من دروسهم التي حضرها بنفسه، فيتفرّد بنقلها و نسبتِها إليهم رحمهم الله تعالى ـ م.

استصحاب حجّية فتوى المجتهد الأوّل و استصحاب عدم حجّية فتوى المجتهد الثاني؛ إلّا أنّا قد فرّقنا في محلّه بين جريان استصحاب الحجّية فالتزمنا بجريانه بلا إشكال و بين جريان استصحاب عدم الحجّية فالتزمنا بعدم جريانه لأنّ الشكّ في الحجّية إذا كان مسبوقاً بعدم الحجّية مساوقٌ للقطع بعدمها، فعلى هذا لا مجال لاستصحاب عدم حجّية فتوى المجتهد الثاني للقطع بعدم حجّيتها بمجرّد الشكّ فإذاً يكون هذا القطع ملازماً للقطع بحجّية فتوى المجتهد الأوّل فلا مجال للاستصحاب فيها أيضاً.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ هذه الاستدلالات كلّها تنفع المجتهد دون العامّي لأنّ وظيفة العامّي هو الرجوع إلى المجتهد الثاني فإن أفتى هو ببطلان عباداته و معاملاته السابقة فلابدّ و أن يقضيهما و إن أفتى بصحّتهما فلا يجب عليه شيء. نعم هذه الأبحاث تنفع المجتهد فلابدّ و أن يلاحظ هو أنّ وظيفة العامّي الراجع إليه بعد موت مجتهده الأوّل أيُّ شيءٍ هي، فإذا وصلت النوبة إلى الشكّ في حجّية فتواه بالإضافة إلى أعماله السابقة لا مانع من جريان استصحاب حجّية فتوى المجتهد الأوّل لأنّ الشكّ في حجّية فتوى نفسه بالإضافة إليه ليس مساوقاً للقطع بعدمها، و ذلك لأنّ الشكّ في الحجّية إنّما يساوق القطع بعدمها إذا كان الشاكّ هو من كانت الحجّة حجّةً عليه و أمّا إذا كان الشاكّ هو من كانت الحجّة حجّةً مترشّحة منه كشكّ المفتي في حجّية فتواه بالإضافة المقلّد فلا يساوق الشكُّ القطعَ بالعدم و حينئذٍ يجري استصحاب الحجّية لفتوى المجتهد الأوّل.

هذا كلّه في صورة الشكّ و لكن لا يخفى أنّه لا تصل النوبة إليه، للقطع بأنّ العامّي إذا لم يقلّد أحداً في برهةٍ من الزمان أو قلّد و لم يعمل لابدّ و أن يَقضي كلّ ما فات منه على حسب فتوى المجتهد الثاني، و هذا دليل على حجّية فتوى المجتهد بالإضافة إلى ما قبل زمان الرجوع إليه أيضاً؛ و من

المعلوم أنّه لا فرق بين ترك العبادة رأساً و بين الإتيان بها فاسدةً فيجب عليه القضاء على كلا التقديرين.

و السرّ في ذلك أنّ أدلّة الحجّية مطلقةٌ بالإضافة إلى حجّية فتواه في الأعمال اللاحقة و في الأعمال السابقة كما يظهر لك عن قريبٍ في أدلّة التقليد إن شاء الله تعالى.

هذا؛ و **اعلم أنّه ذهب في «العروة»** إلى تفصيلٍ مشابهٍ لما فصّله صاحب «الفصول»، قال في المسألة الثالثة و الخمسين:

«إذا قلّد من يكتفي بالمرّة مثلاً في التسبيحات الأربع و اكتفى بها، أو قلّد من يكتفي في التيمّم بضربةٍ واحدةٍ ثمّ مات ذلك المجتهد فقلّد من يقول بوجوب العدد، لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة. و كذا لو أوقع عقداً أو ايقاعاً بتقليد مجتهدٍ يحكم بالصحّة ثمّ مات و قلّد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحّة؛ نعم في ما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني.

و أمّا إذا قلّد من يقول بطهارة شيءٍ كالغسالة ثمّ مات و قلّد من يقول بنجاسته فالصلوات و الأعمال السابقة محكومةٌ بالصحّة و إن كانت مع استعمال ذلك الشيء، و أمّا نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته؛ و كذا في الحلّية و الحرمة .فإذا أفتى المجتهدُ الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد و قلّد من يقول بحرمته فإن باعه أو أكله حكم بصحّة البيع و إباحة الأكل و أمّا إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه و لا أكلُه؛ و هكذا.**»**[1] ـ انتهى. لكن لا أدري ما الفرق بين الذبح بغير الحديد حيث ذهب إلى حرمة أكله و بيعه، و بين عقد

١ـ «العروة الوثقى» ج١، ص ٤٢ الى ص ٤٤.

النكاح بالفارسيّة و نحوه حيث ذهب إلى صحّته بقوله: و كذا إذا أوقع عقداً أو ايقاعاً ـ إلى آخره.

فإن كان الذهاب إلى الصحّة لمكان وقوع فعلٍ خارجيّ مستند إلى التقليد كما ذهب إليه صاحب «الفصول»، فقضيّة الذبح أيضاً كذلك؛ لأنّ الذبح بغير الحديد فعلٌ خارجيّ قد تحقّق بمقتضى التقليد و يُخالفه فتوى المجتهد الثاني.

و إن كان ذهابه إلى حرمة الأكل و حرمة البيع في مسألة الذبح لمكان وجود اللحم مورداً للابتلاء في الزمان اللاحق و كان قدّس سرّه بصدد التفصيل بين الأعمال الماضية الخارجة عن مورد الابتلاء فعلاً و بين الأعمال الماضية التي تكون مورداً للابتلاء فعلاً و لم يكن مناط تفصيله تفصيلَ صاحب «الفصول» فالنكاح بالفارسيّة أيضاً كذلك؛ لأنّ المرأة المعقودة عليها موجودة فعلاً فلابدّ من الحكم بوجوب عقدها ثانياً لحلّية الوطي.

و بالجملة لم نفهم معنىً لهذا التفصيل كما نبّه عليه أيضاً الشيخ أحمد كاشف الغطاء في حاشيته.[1]

ثمّ إنّ حكمه بوجوب الاجتناب عن ماء الغسالة إذا كان باقياً، مع حكمه بصحّة العقد الواقع على مرأةٍ محرّمةٍ عليه على فتوى المجتهد الثاني أيضاً غير واضح؛ لأنّه على كلا التقديرين لم يقع فعل خارجيّ مطابقٌ لفتوى المجتهد الأوّل مخالفٌ لفتوى المجتهد الثاني، لأنّ العقد على الفرض تامّ جامع للشرائط و إنّما المورد غير قابل على فتوى المجتهد الثاني.

و بعبارةٍ أُخرى لا وجه للجمع بين هاتين الفتويين على تفصيل صاحب «الفصول» و لا وجه له أيضاً على التفصيل بين بقاءِ مورد الابتلاء

١ـ نفس المصدر، ص ٤٤.

و عدمه؛ و العجب من المحقّق البروجرديّ حيث إنّه لم يكتب في حاشيته هذا الإشكال.

هذا؛ ثمّ إنّ شيخنا الأُستاذ قدّس سرّه وافَقَ صاحب «الفصول» في الفروع الثلاثة الأخيرة التي ذكرها و هي ماكان جامعه عدم وقوع فعل خارجيّ مستندٍ إلى فتوى المجتهد الأوّل مخالفٍ لفتوى الثاني، لكن خالفه في الفروع الثلاثة الأُوَل و ما شابهها و هي ماكان جامعه وقوع فعل خارجيّ مستند إلى فتواه؛ بتفصيلٍ ذكره بين العبادات فذهب إلى الإجزاء فيها و بين المعاملات فذهب إلى صحّتها و عدم ترتيب الأثر عليها إذاكانت مخالفةً لفتوى الثاني؛ حيث قال في حاشيته:

«و لو أدّى التقليدُ اللاحقُ إلى فساد عقدٍ أو إيقاعٍ و كذا نجاسة شيءٍ أو حرمته أو عدم ملكيّة مالٍ و نحو ذلك، فمع فعليّة الابتلاء بموردِه يقوى لزوم رعايته.»[1] ـ انتهى.

و الظاهر أنّ ذهابه قدّس سرّه في الإجزاء في العبادات لعلّه لدعوى الإجماع على الإجزاءِ فيها، مضافاً إلى أنّ الظاهر من الشريعة السمحة السهلة عدم ارتضائه بتحميل المشاقّ الكثيرة على المكلّفين بقضاء عباداتهم في مدّة أعمارهم مرّةً أو مرّات مع عدم كونهم من المكابرين المتمرّدين.

و أمّا في المعاملات فلا يُدّعى الإجماع و لا يستلزم البناء على فسادها هرجاً و مرجاً و لا اختلالاً في النظام لأنّ موارد الاختلاف بين الفقهاء في المعاملات قليلة و غالب شرائط الصحّة في المعاملات متّفق عليها عندهم، فعلى هذا لو أدّى تقليده الثاني إلى بطلان النكاح لاتكون المرأة زوجته و كان ما وطىء إلى الآن وطء شبهة و يحرم عليه وطؤُه بعد ذلك لأنّها

١ـ «العروة الوثقى» مع تعليقات عدّة من الفقهاء العظام، ج١، ص ٤٣ .

أجنبيّة، و لا يحتاج إلى الطلاق لكن لابدّ إذا أرادت أن تتزوّج بغير هذا الزوج أن يعتدّ بعدّةِ وطء الشبهة لاعدّة الطلاق أو الموت، و إذا أرادت أن تتزوّج بزوجه هذا لا يحتاج إلى العدّة أصلاً.

وكذا إن طلّق زوجته بالفارسيّة ثمّ قلّد من يفتي ببطلان الطلاق بها كانت المرأة زوجته، فإن تزوّجت بشخصٍ آخر كان التزويج باطلاً، ثمّ إنّ هذا الشخص الآخر إن كان يقلّد هذا المجتهد أيضاً فيجب عليه البينونةُ مع هذه المرأة و ردُّها إلى زوجه السابق و إن كان يقلّد من يفتي بصحّة الطلاق بالفارسيّة فإذاً يقع التنازع بين الزوجين لأنّ كلّاً منهما يدّعي أنّ هذه المرأة زوجته فيجب عليهما أن يرجعا إلى مفتٍ ثالثٍ غيرهما و هو يحكم على طبق رأيه فإن كان رأيه بطلان الطلاق بالفارسيّة يحكم بكون المرأة زوجةً للزوج الأوّل و إن كان رأيه صحّة الطلاق بها يحكم بكونها زوجةً للزوج الثاني.

ثمّ اعلم أنّ شيخنا الأُستاذ الذاهب إلى فساد العقود الواقعة سابقاً صرّح بأنّ ترتيب أثر الفساد إنّما يلزم على تقدير فعليّة الابتلاء بموردها، حيث قال: «فمع فعليّة الابتلاء بمورده يقوى لزوم رعايته.» و قد صرّح بمفهوم كلامه هذا في «وسيلته» حيث قال فيها:

«و لو لم يكن الابتلاء بعين مورد الفتوى فعليّاً ولكن كان له بمقتضى التقليد اللاحق آثارٌ فعليّة من جهة الضمان و نحوه فالمسألة لا تخلو عن الإشكال، لكنّ الأقوى صحّة كلّ عمل ورد بمقتضى الفتوى السابقة على موردها عبادةً كانت أو معاملةً أو غيرَهما بلا ضمان عليه في شيءٍ من تصرّفاته.»[1] ـ انتهى.

١ـ «وسيلة النجاة» ص «يا».

و حاصله أنّه لو لم يكن الابتلاء بعين مورد فتوى المجتهد الأوّل فعليّاً كما إذا تزوّج امرأةً بعقد فاسدٍ على رأي المجتهد الثاني لكن ماتت قبل تقليده عنه فليس عليه شيء، و أمّا إذا لم يكن الابتلاء فعليّاً ولكن يكون للعين آثارٌ فعليّة بمقتضى التقليد اللاحق من ضمان و نحوه كما إذا اشترى خبزاً بعقد فاسد فأكله ثمّ قلّد من يقول بالفساد فالمسألة لا تخلو عن الإشكال من حيث الضمان، ثمّ قوّى جانب عدم الضمان بما ذكره.

و لعمري لم أفهم وجه الإشكال ثمّ وجهَ تقويته قدّس سرّه عدمَ الضمان، لأنّ العقد لو كان فاسداً يترتّب عليه جميع ما يترتّب على العقد الفاسد من ضمان و نحوه فعلى آكل الخبز أن يؤدّي قيمته إلى من أخذ منه إن كان موجوداً و إلّا فإلى ورثته.

هذا تمام الكلام في الصورة الثالثة.

و منها يعلم الحال في الصورة الثانية: و هو ما إذا قلّد مجتهداً ثمّ عدل هذا المجتهد عن رأيه، و ما يلحق بهذه الصورة من الفروع و هي ما إذا مات مجتهده فلم يعلم بموته إلّا بعد زمانٍ عمل فيه على طبق فتواه المخالفة لفتوى المجتهد الفعليّ، و ما إذا عدل المجتهد عن فتواه لكن لم يصل إلى المقلّد إعلامُه بالعدول إلّا بعد مضيّ زمان، و ما إذا فسق المجتهد أو كفر و لم يطّلع عليه المقلّد إلّا بعد مضيّ زمان .

و حكم هذه الصورة يعلم ممّا ذكرنا من حكم الصورتين الأُخريين و هو عدم الإجزاء فيها أيضاً. لأنّه إذا أعلم المجتهد بخطأ اجتهاده السابق فقد أعلم بعدم إجزاء ما أتى به المقلّد سابقاً، فحُكم المقلّدِ حينئذٍ حكم نفس المجتهد، فكما يجب على المجتهد قضاء ما أتى به سابقاً كذلك يجب على المقلّد أيضاً، بل هذه الصورة أسوء حالاً من الصورة الثالثة التي تقدّم ذكرها لأنّه في تلك الصورة لم يتبيّن خطأ رأي المجتهد الأوّل بنظره بل تبيّن خطأه

بنظر المجتهد الثاني فإذا ناقشنا في الإجماع المدّعى في تلك الصورة فالمناقشة فيه في هذه الصورة أوضح.

و أمّا حكم هذه الفروع الثلاثة الملحقة بهذه الصورة فحالها أسوءُ من حال حكم أصل الصورة و ذلك لأنّ المقلّد لم يقلّد أحداً في زمان الطفرة بل كان أعماله بتخيّل وجود الفتوى الصحيحة من المجتهد لأنّه بموت المجتهد أو بفسقه و كفره قد سقط فتواه عن الحجّية و كانت أعمال المقلّد بتخيّل قيام الحجّة لعدم علمه بالموت أو بالفسق فإذا كان فتوى المجتهد الحيّ دخالةَ ما تركه المقلّد في أعماله السابقة يجب عليه القضاء بلا إشكال.

و المحصّل من مجموع ما ذكرناه هو أنّ المناط حجّية فتوى المجتهد في حين النظر لا فتوى المجتهد في حين العمل بلا فرقٍ بين العبادات و المعاملات لعدم قيام دليل معتدّ به على الإجزاء في العبادات، و إنّما استدلّوا على الإجزاء فيها إمّا بالإجماع و إمّا بقصور أدلّة حجّية فتوى المجتهد بالنسبة إلى الأعمال السابقة، و كلاهما غير تامّ أمّا الإجماع فغير محصّلٍ و أما القصور في الأدلّة فبلا دليل بل الأدلّة في الحجّية مطلقة.

و هل يمكن الفرق بين الاستدلال بالإجماع و بين الاستدلال بقصور الأدلّة على فرض التسليم أم لا يمكن الفرق بينهما في النتيجة؟

فنقول: أمّا إذا كان ما عمل مطابقاً لفتوى المجتهد حين العمل و مخالفاً لفتوى المجتهد حين النظر فلا فرق بين التمسّك بالإجماع في الإجزاء أو التمسّك بقصور الأدلّة، لأنّه على فرض الإجماع كان العمل السابق صحيحاً و إن كان المناط هو فتوى المجتهد في حين النظر لأنّ الإجماع مقدّم على فتواه، و على فرض قصور حجّية فتواه بالنسبة إلى الأعمال السابقة فالحجّة حينئذٍ تتعيّن في فتوى المجتهد السابق سواء كان هناك إجماع في البين أم لم يكن، و على هذا لا فرق بين التمسّك بالإجماع أو بقصور الأدلّة لأنّه

على كلا التقديرين كانت الأعمال السابقة الموافقة لفتوى المجتهد في حين العمل صحيحة.

و أمّا إذا كان الأعمال السابقة موافقةً لفتوى المجتهد حين النظر و مخالفةً لفتوى المجتهد حين العمل بأن يُفرض إتيانها غافلاً أو جاهلاً قاصراً مع تمشّي قصد القربة منه، فيمكن الفرق بين التمسّك بالإجماع و بين التمسّك بقصور الأدلّة؛ فإذا تمسّكنا في عدم حجّية فتوى المجتهد الفعلي بقصور أدلّة الحجّية فإذاً لا يمكن القول بصحّة الأعمال السابقة و إن كان موافقاً لفتوى المجتهد الفعليّ على الفرض لأنّ فتوى المجتهد الفعليّ لم تكن حجّة بالنسبة إلى الأعمال السابقة و المفروض أنّ أعماله لم تكن مطابقةً لفتوى المجتهد السابق فعلى هذا لابدّ من قضاء عباداته على طبق فتوى المجتهد السابق، و أمّا إذا تمسّكنا بالإجماع فيمكن القول بجريانه في المقام لأنّ الظاهر أنّ الإجماع انعقد لأجل الامتنان و دفع العسر و الحرج فلمّا كانت الأعمال السابقة موافقة لفتوى المجتهد الفعلي فالإجماع دلّ على عدم لزوم قضائها.

هذا؛ ولكن يمكن أن يقال: إنّ الإجماع متحقّق في ما إذا كانت الأُعمال السابقة مستندةً إلى الفتوى و أمّا في هذه الصورة لمّا لم يكن مستندةً إليها فلا إجماع على الصحّة و لابدّ من القضاء أيضاً.

و لمكان عدم تحقّق الإجماع في هذه الصورة التي لم تكن الأعمال مستندةً إلى الفتوى المجتهد السابق مع احتمال قصور حجّية فتوى المجتهد الفعليّ للأعمال السابقة، احتاط في «العروة» حيث قال في المسألة السادسة عشرة:

«[عمل الجاهل المقصّر الملتفت باطل و إن كان مطابقاً للواقع] و أمّا الجاهل القاصر أو المقصّر الذي كان غافلاً حين العمل و حصل منه

قصد القربة فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلّده بعد ذلك كان صحيحاً و الأحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل .» ـ انتهى.

لأنّه بعد فرض احتمال قصور أدلّة الحجّية لفتوى المجتهد الفعليّ بالنسبة إلى الأعمال السابقة مع فرض عدم الإجماع في هذه الصورة التي لم تكن الأعمال مستندةً إلى فتوى المجتهد السابق لابدّ من موافقة العمل لكلتا الفتويين حتّى يقطع بالصحّة و إلّا فلا يقطع بالصحّة؛ و هذا واضح.[1]

هذا تمام الكلام في مسألة الاجتهاد.

١ـ **أقول:** لعلّ بحثه مدّ ظلّه عن هذا الفرع يكون ردّاً على صاحب «المستمسك» [ج ١، ص ٣٦] حيث أفاد في المقام: إنّ احتياط صاحب «العروة» في المقام إنّما يكون لأجل احتمال السببيّة في فتوى المجتهد؛ و لا يخفى ما فيه ـ منه عفي عنه.

مَبَاحِثُ التَقلِيد

الكلام في مسألة التقليد.

و هـو لغـةً جـعل الشـيء قِـلادةً عـلى الرقـبة و مـنه تـقليد الهَـدي، و اصطلاحاً جعل العامّيّ أعماله و اعتقاداته قِلادة على عنق المفتي بـحيث يخرج عن المسؤوليّة و يتحمّلها الفقيه لمكان فتواه بـصحّة هـذه ألاعـمال و الاعتقادات. قال في «المجمع»: «و قلّدته قِلادة جعلتها في عنقه، و فـي حديث الخلافة: فقلّدها رسولُ الله عليّاً أي ألزَمَه بها أي جـعلها فـي رقـبته و ولّاه أمرها.» ـ إلى أن قال: «و التقليد في اصطلاح أهل العلم قبول قـول الغير من غير دليل مسمّى بذلك، لأنّ المقلِّد يجعل ما يعتقده من قول الغير من حقٍّ و باطلٍ قِلادةً في عنق من قلّده.»[1]

و قال في «الكفاية»: «و هو أخذ قول الغـير و رأيـه للـعمل بـه فـي الفرعيّات أو للالتزام به في الاعتقاديّات تعبّداً بلا مطالبة دليل على رأيه.»[2]

و لا يخفى عليك أنّ مجرّد قبول قول الغير من غير دليلٍ أو أخذ قوله و رأيه للعمل ليس تقليداً بل هذه الأُمور لازمةٌ للتقليد و إلّا فنفس التقليد كما ذكرنا هو جعل ما يجب على العامّي من عمل في الفرعيّات و مـن اعـتقاد

١ـ «مجمع البحرين» ج ٣، مادّة **قلد**، ص ١٥٠٧.

٢ـ «كفاية الأُصول» مباحث الاجتهاد و التقليد، فصل في التقليد، ص ٤٧٢.

في الاعتقاديّات على رقبة المفتي و لا يحصل هذا إلّا بأخذ قوله و رأيه لا أنّ نفس الأخذ هو التقليد، لكن كثيراً ما يشتبه على اللغويّين اللوازمُ بالملزومات و يفسّرون اللفظ بالمعنى اللازم و المقامُ أحد مقامات اشتباه الأمر عليهم.

ثمّ إنّ بعضهم فسّروا التقليد بأنّه عبارة عن «جعل المقلّد فتاوى المجتهد على رقبةِ نفسِه»[1] و لا يخفى مافيه من الغلط لأنّ التقليد من باب التفعيل يتعدّى بمفعولين تقول قَلَّدتُهُ السيفَ فَتَقلَّدَ به، فهذا بخلاف التقلُّد من باب التفعّل لأنّ فاعله هو أوّل المفعولين من التقليد. و بالجملة إنّ المقلِّد يجعل أعماله على رقبة المفتي، فلوكان معنى التقليد هو أخذ فتاوى المجتهد و جعلها على رقبة نفسه يكون العامّي حينئذٍ متقلّداً لا مقلّداً.

و ربما قال بعض: إنّ قولنا «تقليد المجتهد» مجاز في الحذف و كان أصله «تقليد العامّي فتاوى المجتهد على رقبة نفسه» فإذاً يكون المقلِّد هو العامّي و المتقلّد هو نفسه أيضاً و أمّا الأمر الذي قلّد فيه هو فتاوى المجتهد لا أعمال نفسه؛ لكن لا يخفى ما فيه من البعد.

و ربما قال بعض: إنّ التقليد عبارة عن الالتزام بقول المجتهد و توطين النفس على العمل على ما أفتى به.[2]

و فيه: أنّه خلط بين البيعة و التقليد لأنّ البيعة هو هذا المعنى و أمّا التقليد فقد عرفت أنّه عبارة عن جعل القلادة في العنق؛ و ربما يوسّع منطقته في الاستعمال فيستعمل: «قلّده السيف» لأنّ السيف لم يكن قلادة و لا يجعل على الرقبة أيضاً بل يجعل على الحِمالة لكن تشبيهاً للسيف

١ـ «فقه الشيعة» ج ٧ (مباحث الاجتهاد و التقليد) ص ٤٧؛ تقريرات أبحاث السيّد الخوئيّ (ره) نقلاً عن الشيخ الأنصاريّ (ره).

٢ـ «العروة الوثقى» ج ١، التقليد، المسألة ٨، ص ١٦ و ١٧.

بالقِلادة و الحمالة بالجعل على الرقبة يصحّ هذا الاستعمال؛ و ربـمّا يـوسّع منطقة استعماله أزيدَ من هذا المقدار أيضاً فيستعمل التقليد في الأُمور الغير المحسوسة تشبيهاً لها بالمحسوسة، فيقال قلَّدَه الوزارة و قلّده الخلافة و منه أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قلَّدَها عليّاً، و المقام من هذا القبيل لأنّ العامّي يجعل أعماله على رقبة المفتي و الأعمال ليس بأُمور محسوسة لأنّ المجعول في رقبته وزرها و مسؤوليّتها.

و بالجملة إنّ مـا ذكـرناه هـو مـعنى التـقليد و قـد عـرفت أنّـه فـي الاعتقاديّات عبارةٌ عن نفس الاعتقاد و في الأعمال عبارة عن نفس العمل، و التعابير الأُخرى بقولهم: إنّه عبارة عن الأخذ و قبول قول الغير و توطين النفس و غيره إمّا غلط و إمّا تعبير بلوازم التقليد لا نفسه.

و المتَحصّل ممّا ذكرنا هو أنّ التقليد عبارة[1] عن العمل مستنداً إلى فتوى الفقيه و هذا الاستناد هو حجّة العامّي على المولى في مقام الاحتجاج و به يجعل أعماله على رقبة المفتي.

هذا؛ ولكنّ صاحب «الكفاية» قدّس سرّه ذهب إلى أنّ التقليد عبارة عن مجرّد أخذ فتوى الفقيه و ذهب إلى استحالة كونه عبارةً عن نفس العمل،

١ـ **أقول**: إنّك بعد ما عرفت معنى التقليد لغةً و اصطلاحاً و بعد عدم ورود هذا اللفظ في الأدلّة، إذا اردت أن تلاحظ أنّ العامّي أيّ شيءٍ يجعل على رقبة المفتي فلاحظ قـولك حيث تقول: إنّ العامّي قلّد المجتهد في العمل فعلى هذا القلادة ليست هو العمل بل القلادة شيء آخر لأجل الوصول إلى العمل، لأنّ القلادة يُجعل مفعولاً ثانياً و هو محذوف في قولك هذا و قولك في العمل جارّ و مجرور و هو غير المفعول الثاني، فالمحذوف هو **النـظر فـي الأدلّة**؛ فيصير الحاصل أنّ العامّي يقلّد المجتهد النظرَ في الأدلّة في أعماله فليست الأعمال في رقبة المجتهد بل المجعول في رقبته هو النظر في الدليل و لذا: قيل إنّ المجتهد نـائبٌ ـ منه عفي عنه.

حيث قال: «و لا يخفى أنّه لا وجه لتفسيره بنفس العمل ضرورة سبقه عليه و إلّا كان بلا تقليد فافهم.»[1]

و لا يخفى عليك ما فيما ذهب إليه قدّس سرّه لأنّ مراده قدّس سرّه إن كان هو لزوم العمل عن تقليد فيجب سبق التقليد عن العمل فلو كان العمل هو التقليد يلزم كون الشيء في رتبتين، فلا يخفى أنّ التقليد و إن كان شرطاً للعمل و لكن لا يجب تقدّم سبق الشرط على المشروط بل لابدّ من الإتيان بالمشروط مع الشرط. و بعبارةٍ اُخرى إنّ حال التقليد بالنسبة إلى العمل كحال الاستقبال بالنسبة إلى الصلوة و من المعلوم أنّه لا يجب بل لا معنى لتقدّم الاستقبال على الصلوة بل لابدّ من الإتيان بالصلوة على جهة القبلة، و في المقام لابدّ من العمل على كيفيّة التقليد و على جهته لا أن يُقدّم التقليد على العمل، فلا معنى لسبق التقليد عن العمل فضلاً عن كون السبق ضروريّاً.

و إن كان مراده أنّ المشروط يتوقّف على الشرط توقّفاً طبعيّاً و رتبيّاً فلو توقّف الشرط على المشروط يلزم الدور، و في المقام إنّ العمل متوقّف على التقليد لأنّ التقليد شرطُ العمل ولو توقّف حصول عنوان التقليد على العمل يلزم الدور، فالجواب عنه أنّ حصول عنوان التقليد و إن كان متوقّفاً على العمل ضرورة أنّ العمل الخاصّ و هو العمل مع الاستناد عبارة عن التقليد لكنّ نفس العمل لا يتوقّف على التقليد بل المتوقّف عليه هو صحّته، فالموقوف غير موقوف عليه فلا دور.

هذا؛ لكن لا يخفى عليك أنّه لم يرد دليل شرعيّ على أنّ عمل العامّي لابدّ و أن يكون عن تقليد المفتي لأنّ لفظ التقليد لم يرد في مقام حجّية عمل العامّي و لا في حجّية قول المجتهد و لا يكون موضوعاً لحكم شرعيّ

١ـ «كفاية الأُصول» مباحث الاجتهاد و التقليد، فصل في التقليد، ص ٤٧٢.

آخر مثل البقاء على تقليد الميّت و العدول عن تقليد المجتهد لأنّ أمثال البقاء أو العدول ليست أحكاماً مستفادةً من الأدلّة اللفظيّة بل لابدّ من تعيين حكم البقاء و العدول بالنظر إلى عمومات أدلّة حجّية قول المفتي، فإذاً يسقط هذه النقوض و الإيرادات على معنى التقليد رأساً لأنّها يكون من قبيل حلق رأسٍ لا يكون لأحدٍ. و بالجملة إنّه لمّا لم يدلّ دليل على أنّ العمل لابدّ و أن يقع على وجه التقليد و لا يكون عنوان التقليد موضوعاً لحكم في الشريعة يكون جميع هذه الأبحاث تطويلاً لا طائل تحته.

هذا مضافاً إلى أنّ المجتهد لا يتحمّل مسؤوليّة عمل العامّي لو كان في اجتهاده معذوراً، لأنّ الشارع أمر العامّي باتّباع المجتهد فالمتحمّلُ للمسؤوليّة هو الشارع لا المجتهد، فلا معنى لأن يقلّد العامّي أعمالَه على عاتق المفتي لأنّ الشارع أوجب عليه الرجوع إليه. و بالجملة لم يساعد الأدلّة إلّا على أنّ قول المفتي حجّة على المقلّد و العمل المطابق لهذه الحجّة صحيح سواء استند العامّي في عمله إلى قول المجتهد أو لم يستند و سواء التزم بقبول قوله أو لم يلتزم و سواء وطّن نفسه على العمل بفتاواه أو لم يوطّن، فإذا عمل العامّي عملاً مطابقاً لرأي المفتي كان هذا العمل صحيحاً و لم يُكلّفنا الشارعُ بأزيد من هذا.

و بعبارةٍ أُخرى نقول: إنّه بعد عدم وجوب الاحتياط على العامّي إمّا للإجماع المدّعى من شيخنا الأنصاريّ قدّس سرّه[1] و إمّا لعدم تمشّي قصد الوجه و لزوم التكرار في بعض العبادات أو عدم جوازه له لأنّ العمل بالاحتياط في جميع المسائل لا يوصل العامّي إلى الإتيان بالتكاليف الواقعيّة

١ـ «فرائد الأُصول» ج ١، مباحث القطع، التنبيه الرابع، المقام الثاني(كفاية العلم الاجماليّ في الامتثال)، ص ٧١ و ٧٢.

(إذ الاحتياط لا يتحقّق إلّا مع احتمال وجود تكليف واقعيّ و أمّا العامّي الذي ليس له هذا الاحتمال في كثير من الموارد فكيف يعقل في حقّه الاحتياط بالإضافة إلى جميع الأحكام) و بالجملة بعد عدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه يتعيّن وظيفة العامّي في أن يرجع إلى المفتي أو يجوز له الرجوع إليه فيسأل عن وظيفته ثمّ يجيب المفتي بأنّ وظيفته كذا فإذاً يعلم المقلّد بالوظيفة ثمّ يعمل على طبق ما علم؛ فإذا عمل كان عمله صحيحاً لأنّ الشارع جعل فتوى المجتهد حجّةً عليه في هذا الحال.

و على هذا صرف مطابقة العمل للحجّة كافٍ في الصحّة و لم يدلّ دليل على وجوب رجوع العامّي إلى المجتهد أزيد من هذا؛ و أنت خبير بأنّ واحداً من هذه الأُمور الأربعة أي السؤال عن المفتي و جوابه و علم العامّي و عمله لا يكون تقليداً، أمّا الثلاثة الأُول فواضح و أمّا الأخير فلأنّ مجرّد العمل ليس تقليداً بل التقليد كما عرفت هو الإتيان بالعمل جاعلاً ثقله على عنق المفتي و لا يجب هذا المعنى على العامّي و إنّما الواجب عليه نفس العمل.

و المحصّل ممّا ذكرنا كلّه أنّه بعد عدم ورود لفظ التقليد في مقام الحجّية أو في كونه موضوعاً لحكم من الأحكام مع ضعف سند ما في «الاحتجاج» من قوله عليه السلام: **فَلِلعَوامِّ أن يُقَلِّدوه**،[1] إنّا نستريح من لزوم تحقّق هذا العنوان بل الواجب علينا النظر إلى أدلّة حجّية قول المفتي و هذا لاربط له بعنوان التقليد أصلاً.

قال صاحب «الكفاية» قدّس سرّه:

« ثمّ إنّه لا يذهب عليك أنّ جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم

١ـ تقدّم في ص ١١٧.

في الجملة يكون بديهيّاً جبلّياً فطريّاً لا يحتاج إلى دليل و إلّا لزم سدّ باب العلم به على العامّي مطلقاً غالباً لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتاباً و سنّة، و لا يجوز التقليد فيه أيضاً و إلّا لدار أو تسلسل.»[1]

وحاصله أنّ رجوع الجاهل إلى العالم من الأُمور الفطريّة الكامنة في طبع الإنسان بل في طبع الحيوان بما هو حيوان و لذلك ترى تقليد الوحوش و الأغنام و بعض الحشرات من أعلمهم و أقواهم في العَدْو و الفرار و العمل النوعيّ.

و مراده من البديهيّ و الجبلّيّ و الفطريّ أمر واحد؛ و لا وجه للإشكال عليه بأنّ هذه الأُمور متفاوتة متغايرة و لا يصحّ أن يكون مستند التقليد جميع هذه.[2]

ثمّ استدلّ بأنّه لو كان نفس وجوب التقليد تقليديّاً لزم الدور أو التسلسل؛ فاعلم أنّ المقام بعينه نظير مقام وجوب الإطاعة حيث ذكروا في ذلك المقام أنّ وجوبه عقليّ لا شرعيّ و إلّا لدار أو تسلسل لأنّ كلّ وجوب إطاعة يحتاج إلى جعل وجوب إطاعة أُخرى لهذا الوجوب. و المراد من الوجوب هو الوجوب الذي يحكم به العقل بالفطرة لا أنّه يحكم به لمكان كشفه عن الوجوب الشرعيّ.

ثمّ إنّ التسلسل تارةً يتحقّق في سلسلة العلل و أُخرى في سلسلة المعلولات، أمّا في سلسلة العلل فقد ذكر في «شرح الشمسيّة» أن استحالته متوقّفة على حدوث العالم و أمّا على فرض قدم العالم فلا يستحيل التسلسل في العلل لإمكان تحقّق علل غير متناهية في أزمنة غير متناهية؛[3] و الظاهر

١ـ «كفاية الأُصول» مباحث الاجتهاد و التقليد، فصل في التقليد، ص ٤٧٢.

٢ـ هذا الإشكال من المحقّق الاصفهانيّ في «نهاية الدراية» ج ٦، ص ٣٩٩.

٣ـ «شرح الشمسيّة» ص ٥١.

أنّ التسلسل في مرحلة العلل مستحيل و إن بنينا على قدم العالم و ذلك لأنّ فرض وجود أوّل المعلولات مساوق لفرض وجود علّته و فرض وجود علّته مساوق لفرض وجود علّة علّته و هكذا إلى مالا نهاية له فمادام لم يتحقّق علّة العلل لم يعقل أن يتحقّق آخر المعلولات و حيث لا نهاية لوجود علّة العلل و لا ينتهي التوقّف إلى حدّ ثابتٍ لم يحصل في الخارج ما يترتّب عليه من المعلولات المتكثّرة فإذاً يكون حصول أوّل المعلولات مستحيلاً في الخارج.

و أمّا التسلسل في ناحية المعلولات فغير مستحيل لأنّ العلّة الأُولى موجودة بالفرض و ترتّب معلولات طوليّة غير متناهية عليها في الوجود لا مانع منه لأنّ أصل ما يتوقّف عليه الوجود و هو علّة العلل متحقّق على الفرض، نعم لازم التسلسل في ناحية المعلولات هو أبديّة العالم و سرمديّته، لأنّا لو فرضنا انتهاء العالم إلى حدّ، ينتهي المعلولات أيضاً إلى حدّ و لا يلزم التسلسل ففي فرض التسلسل تلزم سرمديّة العالم، و لا مانع منهاكما لا يخفى.

و بعبارة أُخرى: إنّ الفرق بين العلل و المعلولات هو أنّه في مراتب العلل حيث يتوقّف وجود أدنى المعلولات على أعلى العلل و لا ينتهي أعلى العلل إلى حدّ فلا يمكن تحقّق أدنى المعلولات في الخارج، و أمّا في مراتب المعلولات حيث إنّ أصل وجود علّة العلل مفروض في الخارج يترتّب عليها وجودات غير متناهية في الخارج كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه في باب الإطاعة إذا قلنا بالوجوب و إن لزم التسلسل لكنّ التسلسل يقع في مرحلة المعلولات لأنّ أصل الوجوب الوارد على المتعلّق من صلوة أو صوم و نحوه موجود على الفرض و يترتّب عليه حكم آخر معلول له بوجوب الإطاعة، ثمّ هذه الإطاعة لمّاكانت من الأفعال يحتاج إلى بعث و هو وجوب آخر و هكذا، فإذاً يترتّب على الوجوب الأوّل الموجود بالفرض الوارد على متعلّقه وجوبات غير متناهية بعدد الإطاعات

الغير المتناهية و لا يستلزم محذوراً بعد ما عرفت من إمكان التسلسل في مرحلة المعلولات فإذا فرضنا أنّ المقام و هو احتياج التقليد إلى الوجوب الشرعيّ نظير باب الإطاعة فلا محذور في التسلسل.

و أيضاً الظاهر أن ليس مراد صاحب «الكفاية» قدّس سرّه في قوله إنّ وجوب التقليد فطريّ، أنّه فطريّ عقليّ لا يمكن أن يجعل بجعل شرعيّ كما أنّه في باب الإطاعة كذلك؛ و ذلك لأنّ ذيل كلامه و هو قوله : «و إلّا لزم سدّ باب العلم به على العامّي لعجزه عن معرفة ما دلّ على وجوب التقليد كتاباً و سنّةً» يعطي أنّ وجوبه شرعيّ وارد في الكتاب و السنّة لكن لا طريق للعامّي إلى كشف هذا الحكم الشرعيّ إلّا فطرته و جبلّته، فإذاً ليس وجوب التقليد كوجوب الإطاعة من الأحكام الفطريّة العقليّة التي لا مدخل للشرع فيها بل وجوبه شرعيّ، غاية الأمر أنّ المجتهد يعرفه بالنظر في الكتاب و السنّة و العامّي حيث إنّه عاجز عن معرفته بهذا الطريق يعرفه بطريق فطرته. فالفطرة كاشفة عن الحكم الشرعيّ لوضوح أنّه لو لم يكن الطريق منحصراً بالفطرة لزم التسلسل، لأنّ وجوب التقليد لو كان تقليديّاً فنفس هذه المسألة تحتاج إلى التقليد ثمّ إنّ نفس التقليد في مسألة وجوب التقليد أيضاً تحتاج إلى تقليد آخر فيتسلسل. و لا يخفى أنّ هذا التسلسل يكون في سلسلة العلل لأنّ جواز أصل التقليد متوقّف على تقليد آخر و هو أيضاً على تقليد ثالثٍ فلا ينتهي الكلام إلى علّة موجودة على الفرض فيكون باطلاً؛ و هذا بخلاف مسألة وجوب الإطاعة لأنّ أصل الوجوب المتعلّق بالفعل موجود على الفرض فيقع التسلسل في سلسلة المعلولات.

و بما ذكرنا تعرف أنّ جميع الأدلّة الواردة من الشرع على جواز التقليد أو وجوبه لا تنفع للمجتهد و لا للمقلّد: أمّا المجتهد فهو و إن ينظر في هذه الأدلّة فيستنبط وجوب التقليد أو جوازه لكن لا ينفع هذا الاستنباط

لا بالنسبة إليه لكونه مجتهداً و لا بالنسبة إلى مقلّديه لِما ذكرنا من أنّ أصل مسألة وجوب التقليد ليس تقليديّاً؛ و أمّا للعامّي فلعدم تمكّنه من النظر في هذه الأدلّة بل طريقه لكشف هذا الحكم أن يكون من طريق الباطن و هو اقتضاء فطرته و جبلّته نعم تنفع هذه الأدلّة بالنسبة إلى خصوص من تمكّن من الاجتهاد في هذه المسألة دون غيرها بناءً على جواز التجزّي في الاجتهاد لكن عرفت فساده.

إن قلت: فما فائدة هذه الأدلّة الشرعيّة الدالّة على وجوب التقليد؟ قلنا: هذه ليست أدلّةً لوجوب التقليد بل تذكاراً للفطرة و الجبلّة، و لذا ذكروا في المنطق أنّه لايمكن الاستدلال على البديهيّات و الضروريّات بل يذكر ما هو منبّه و مذكّر لهذه الأُمور.

و المحصّل ممّا ذكرنا أنّ ما ذكره صاحب «الكفاية» من كون الفطرة والجبلّة كاشفة عن وجوب التقليد و إلّا لزم التسلسل أمرٌ متين لا مدفع له.[1]

١ـ أقول :

إنّ العامّي في بدء الأمر لا يكون التقليد بالنسبة إليه فطريّاً إلّا إذا انسدّ باب الاجتهاد و الاحتياط عليه، لوضوح أنّه مع تمكّنه من الاجتهاد و لو بتحصيل مقدّماته بالنسبة إلى هذه الأعمال اللاحقة أو تمكّنه من الاحتياط و تشخيص جوازه لايرى في فطرته وجوب اتّباع قول العالم بلادليل بل يمكن أن يكون وظيفته شرعاً هو الاجتهاد و النظر في الكتاب و السنّة أو يكون وظيفته الاحتياط، فلابدّ من انسداد هذين البابين حتّى ينحصر طريقه بالتقليد فيحكم فطرته بوجوبه؛ و من المعلوم أنّه لا يمكن انسداد هذين البابين بالرجوع إلى المفتي في هذه المسألة و تقليده إياه لأنّ الكلام في أصل التقليد، فإذاً لابدّ و أن يقال إمّا بوجوب الاجتهاد بالإضافة إليه في هذه المسألة و إمّا بتحصيل العلم القطعيّ بعدم وجوب الاجتهاد و الاحتياط و لو بتعليم الفقيه و السؤال من الفقهاء الكثيرين كي يحصل له العلم، و على كلاالتقديرين لا يكون وجوب التقليد حينئذٍ فطريّاً بل وجوبه شرعيّ وارد في الكتاب و السنّة فإمّا يجتهد العامّي في وجوبه و إمّا يحصّل العلم بالوجوب ـ منه عفي عنه.

ثمّ إن شئت تبيّن الحال على وجه ترتفع به الشبهات و ينكشف به المرام من بين السحاب و الظلام فاعلم أنّ العامّي الجاهل بالحكم الواقعيّ كوجوب الأذان و الإقامة (بالفرض) مع علمه الإجماليّ بوجود تكاليف في الشريعة لابدّ من التخلّص منها، يتخيّر في سلوك الطريق بالنسبة إلى الإيصال إلى هذا الحكم الواقعيّ بين أن يسلك طريق الاجتهاد و بين أن يسلك طريق التقليد برجوعه إلى من يعلم و بين الاحتياط، لكن جواز سلوك كلّ واحد من هذه الطرق الثلاثة مختلف فيه فإذاً لا يقطع بتعيّن واحد من هذه الطرق:

أمّا سبيل الاجتهاد فقد أنكره العامّة فذهبوا إلى لزوم التقليد من أحد أئمّتهم الأربعة و ذهب بعض إلى وجوبه كبعض الأخباريّين مع إنكارهم الاحتياط أيضاً و ذهب ثالث إلى جوازه بالمعنى الأخصّ كالمشهور و جعلوه إحدى الطرق الموصلة إلى الواقع.

و أمّا سبيل التقليد فقد أوجبه بعض كبعض العامّة و قد حرّمه بعض كالأخباريّين و قد أباحه ثالث كالمشهور من علمائنا رضوان الله عليهم.

و أمّا سبيل الاحتياط فقد حرّمه بعض لمكان عدم إمكان قصد الوجه و التمييز و لزوم التكرار و نحوه و قد جوّزه آخر و هو من لا يرى اشتراط هذه الأُمور في العبادة.

هذا مضافاً إلى أنّ العامّي و لو لم يطّلع بموارد الخلاف في هذه السبل لكنّه في بادي النظر يحتمل في نفسه وجوب السلوك إلى إحدى هذه الطرق يقيناً كما يحتمل حرمة السلوك إلى واحدةٍ منها و يحتمل جواز السلوك بكلّ منها، فإذاً ينسدّ عليه باب الوصول إلى الحكم الواقعيّ كالأذان لاحتماله المنع من سلوك كلّ واحدة من هذه الطرق الثلاث من الاجتهاد و التقليد و الاحتياط؛ لكنّه لمّا رأى أنّ نفس الاجتهاد في الحكم الواقعيّ أيضاً يكون فعلاً من الأفعال التي جعل لها حكم في الشريعة فيرى أن السبل المتصوّرة

إلى الوصول إلى هذا الحكم أيضاً ثلاثة:

الأوّل الاجتهاد في مسألة جواز الاجتهاد في الحكم الواقعيّ الأوّلي و عدمه، الثاني التقليد و هو أن يرجع إلى الغير في أنّ الاجتهاد في الحكم الواقعيّ جائز أم لا، الثالث الاحتياط و هو أن يحتاط في هذه المسألة.

و هكذا التقليد في الحكم الواقعيّ أيضاً يكون فعلاً من الأفعال لابدّ من الاطّلاع على حكمه، فإذاً يرى أنّ السبل المتصوّرة إلى الوصول بحكمه منحصرة في الاجتهاد و التقليد و الاحتياط.

و كذلك الاحتياط في الحكم الواقعيّ فعلٌ من الأفعال لابدّ من أن يطّلع على حكمه بالجواز أو الحرمة بالاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط.

فإذاً تصير السبل في كلّ واحدة من السبل الموصلة إلى الحكم الواقعيّ ثلاثة أيضاً، لأنّ السبل إلى الوصول إلى الحكم الواقعيّ منحصرة في الثلاثة: الاجتهاد و التقليد و الاحتياط؛ و كذلك السبل إلى الوصول إلى كلّ واحد من هذه السبل ثلاثة أيضاً، لأنّه لابدّ و أن يطّلع على حكم كلّ واحد من الاجتهاد و التقليد و الاحتياط بالاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط.

لكنّك تعرف بالتأمّل أنّ بعض هذه السبل الثلاثة في هذا المقام غير معقول:

أمّا أحدها الاحتياط فإنّه غير معقول بالنسبة إلى كلّ واحد من هذه الثلاثة؛ لأنّ الاحتياط في الاجتهاد ممّا لا معنى له و ذلك لأنّ معنى الاحتياط هو الإتيان بالفعل على وجه يقطع بأنّه يدرك به الواقع فالاجتهاد الذي يكون حكمه مشكوكاً فيه و دائراً بين الوجوب و الحرمة و الجواز فالاحتياط فيه معناه أن يجتهد و أن لا يجتهد و هوكما ترى. و هكذا الاحتياط في التقليد ممّا لا معنى له لأنّ حقيقته هو الإتيان بالتقليد و عدمه و هكذا الأمر في الاحتياط في الاحتياط.

فإذا خرج الاحتياط من الطرق الموصلة إلى الاجتهاد و التقليد و الاحتياط تكون السبل حينئذٍ ثنائيّة.

ثمّ إنّك تعرف بالتأمّل أيضاً أنّ الاجتهاد في الاجتهاد ممّا لا معنى له لأنّك إذا شككت في أصل جواز الاجتهاد في الحكم الواقعيّ و احتملت حرمته فلا تتمكّن من الوصول إلى حكم نفس هذا الاجتهاد أيضاً، لأنّ المشكوك هو جواز طبيعة الاجتهاد و حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد؛ فينحصر سبيل الوصول إلى حكم الاجتهاد بالتقليد.

و تعرف أيضاً أنّ التقليد في التقليد ممّا لا معنى له لأنّك إذا شككت في أصل جواز التقليد في الحكم و احتملت حرمته فلا تتمكّن من الوصول إلى حكمه بالتقليد الذي هو أيضاً مشكوك في جوازه، لأنّ المشكوك هو جواز طبيعة التقليد لا بعض أفراد منه. و أمّا الاحتياط فلا يمكن استفادة حكمه من الاحتياط أيضاً كما عرفت لكن لا مانع من التقليد فيه أو الاجتهاد.

فعلى هذا تعرف أنّ السبل الثلاثة المحتملة في بادي النظر انقلبت إلى السبيلين في النظر الثاني و انقلبت اثنان منها الى السبيل الواحد و بقي واحد منها على السبيلين بالنظر الثالث.

فالمحصّل ممّا ذكرنا أنّ الطريق في إدراك حكم الاجتهاد في الأحكام الواقعيّة منحصر في التقليد، و الطريق في إدراك حكم التقليد فيها ينحصر في الاجتهاد، و الطريق في إدراك حكم الاحتياط فيها منحصر في الاجتهاد و التقليد؛ هذا، و لكنّ المجتهد في الأحكام الواقعيّة لمّا لم يمكن له التقليد أيضاً في نفس جواز اجتهاده و عدم جوازه لابدّ و أن يحصّل القطع بالجواز، و أمّا المقلّد العامّي لمّا لم يتمكّن من الاجتهاد في نفس جواز تقليده في الأحكام الواقعيّة و قد عرفت عدم معقوليّة الاحتياط في هذه المسألة فبعد

انسداد هذين البابين ينحصر وظيفته بالتقليد بحكم العقل، لأنّ التقليد في مسألة جواز التقليد و إن كان غير صحيح كما عرفت لكنّ هذا إذا لم ينسدّ باب آخر لمعرفة حكم التقليد و أمّا مع انسداد سائر الأبواب مع فرض التكاليف الواقعيّة فالعقل يستقلّ بوجوب التقليد، لكن لا يخفى أنّ هذا التقليد إنّما هو بحكم العقل بعد انسداد باب الاجتهاد و الاحتياط بالإضافة إليه و ليس بحكم الفطرة و الجبلّة كما ذكره صاحب «الكفاية» قدّس سرّه.

هذا؛ ولكن يمكن أن يقال: إنّ أمر العامّي لا يصل إلى هذه المراتب التي ذكرناها لأنّه في بادي الأمر لمّا تحيّر في سلوك طريق الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط في الأحكام الواقعيّة و شكّ في جواز طبيعة الاجتهاد سواء كان في الأحكام الواقعيّة أو في نفس مسألة جواز الاجتهاد و كذا شكّ في طبيعة التقليد و في طبيعة الاحتياط فقد يصير حيران كالمعلّق بين السماء و الأرض، لأنّه و إن فرض تمكّنه من الاجتهاد في الأحكام الواقعيّة أو تمكّنه من الاجتهاد في نفس مسألة جواز الاجتهاد لكنّه بعد الشكّ في جوازه لا يجديه تمكّنه من الاجتهاد أصلاً، فإذاً علمه الإجماليّ بالتكاليف الواقعيّة بحسب الفطرة و حكم الجبلّة[1] يحرّكه إلى أن يرجع إلى الغير فيسأله عن حكم مسألة جواز التقليد و عدمه، فالرجوع إليه في هذه المسألة في بدء النظر

١ـ **أقول:** إنّ العامّي المتحيّر في طريق الوصول إلى الحكم الواقعيّ بالاجتهاد أو بالتقليد أو بالاحتياط و المتحيّر أيضاً في تعيين أحد هذه الطرق بالاجتهاد أو بالتقليد أو بالاحتياط مع فرض تمكّنه من الاجتهاد، لا تحكم عليه الفطرة بالتقليد و الرجوع إلى الغير بل الفطرة تحكم عليه بالاجتهاد، لأنّه إذا انحصر الباب بالاجتهاد و التقليد فالفطرة قاضية حينئذٍ بأنّ تحصيل العلم بالواقع بالنظر و الاجتهاد أولى من التقليد و المتابعة على العمياء، فإذاً إنّه بحكم الفطرة و الجبلّة يتفحّص بنفسه عن الطريق؛ فعلى هذا لابدّ و أن يقال إنّ الفطريّ حينئذٍ هو الاجتهاد لا التقليد ـ منه عفي عنه.

من الأحكام الفطريّة الجبلّية لا من أحكام العقل عند الانسداد؛ فما ذكره صاحب «الكفاية» متين لا مدفع له أصلاً لكن لابدّ و أن يقال إنّ تقليده في حكم مسألة جواز التقليد في الأحكام الواقعيّة فطريّ لامطلق التقليد و لو في الأحكام الواقعيّة ابتداءً.

هذا كلّه إذا تمكّن العامّي من الاجتهاد في الحكم الواقعيّ أو تمكّن منه في حكم جواز الاجتهاد و أخويه لكن شكّ في أصل جواز الاجتهاد، و أمّا إذا لم يتمكّن من الاجتهاد في المرحلتين و لم يكن له قوّة الاستنباط أصلاً فحينئذٍ يدور أمره في الأحكام الواقعيّة الأوليّة بين التقليد و الاحتياط فإن استقلّ عقله بعدم جواز الاحتياط للزوم العسر و الحرج أو قطع بعدم الجواز بدليل خارجيّ فينحصر أمره بالتقليد بحكم العقل، و ذلك لأنّ التبعيّة عن طريقٍ بعد انسداد سائر الطرق مع فرض لزوم المتابعة عن أحد الطرق إنّما يكون بحكم العقل، و حينئذٍ إذا قلّد مجتهداً و أفتى بوجوب التقليد فهو و إن أفتى بحرمة التقليد فلايجب عليه بل لا يجوز تقليده في هذه المسألة بل لابدّ و أن يقلّده في الأحكام الواقعيّة لأنّ المفروض أنّه بعد عدم تمكّنه من الاجتهاد و عدم جواز الاحتياط يكون طريق التقليد قطعيّاً .

و أمّا إذا لم يقطع بعدم جواز الاحتياط بل شكّ في جوازه فإذاً يتحيّر في الطريق إلى الحكم الواقعيّ في أنّه هل هو التقليد أو الاحتياط، و بعد فرض عدم تمكّنه من الاجتهاد في هذه المسألة يسأل العالمَ عن حكم هذا بحكم الفطرة، فعلى هذا إنّ التقليد في هذه الصورة في أصل الأحكام الواقعيّة و إن لم يجز له بدءاً لكنّ التقليد في حكم مسألة جواز التقليد حينئذٍ ضروريّ بالنسبة إليه بالفطرة و الجبلّة .

فإذا عرفت أنّ مسألة جواز التقليد و عدمه فطريّة جبلّية سواء في حال التمكّن من الاجتهاد في هذه المسألة مع احتمال عدم جوازه و سواء في حال

عدم التمكّن منه رأساً، تعرف أنّه بالفطرة يرجع إلى من تحكم الفطرة بالرجوع إليه، فلا معنى لأن يقال إنّه يشكّ حينئذٍ في وجوب تقليد الأعلم و عدمه، فلابدّ من الرجوع إلى الأفضل إذا احتمل تعيّنه للقطع بحجّيته و الشكّ فى حجّية غيره؛ و لا معنى لأن يقال أيضاً إنّه لا بأس برجوعه إلى غير الأعلم إذا استقلّ عقله بالتساوي و جواز الرجوع إليه أيضاً كما قال به صاحب «الكفاية» قدّس سرّه[1] و ذلك لأنّ احتمال التعيين و التخيير و دوران الأمر بينهما و لزوم الأخذ بالمعيّن و نحوه إنّما يكون بحكم العقل و لا مدخل للعقل في حكم الفطرة، فإذاكان أصل التقليد فطريّاً كيف يمكن أن يكون خصوصيّاته من وجوب الرجوع إلى الحيّ دون الميّت و من وجوب الرجوع إلى الأفضل دون المفضول غير فطريّ، بل هذه الأُمور إنّما يصحّ لوكان وجوب التقليد عقليّاً لا فطريّاً؛ فتأمّل و لا تغفل.

١ـ «كفاية الأُصول» مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ٤٧٤.

تقليد الأعلَم

اعلم أنّ العامّي الذي يرى جواز التقليد اجتهاداً أو تقليداً فإمّا يتمكّن من الاحتياط و إمّا لايتمكّن، و على فرض التمكّن أيضاً فتارةً يرى جوازه و أُخرى عدم وجوبه أو عدم جوازه للقطع بأنّ سيرة الشارع ليست على الإتيان بمتعلّقات التكاليف على وجه الاحتياط.

فإن كان متمكّناً من الاحتياط لكن شكّ في جوازه فحينئذ بحكم الجبلّة و الفطرة يرجع إلى العالم و يسأل عن وظيفته و لا معنى لترديده حينئذ بين رجوعه إلى الأعلم أو إلى غيره بل في بدء الأمر إمّا يرى وجوب الرجوع إلى الأعلم فيرجع إليه بحكم الفطرة و إمّا يرى التساوي بينه و بين غيره فيرجع إلى أيّهما شاء.

و إن لم يتمكّن من الاحتياط أو قطع بعدم وجوبه أو عدم جوازه فتنحصر حينئذٍ وظيفته بالتقليد بحكم العقل من باب الانسداد، فإن رأى أنّ الشارع جعل قول العالم حجّة في هذا المقام فحينئذٍ يتردّد في أنّ المجعول الشرعيّ هل هو حجّية خصوص قول الأعلم أو حجّية قوله و حجّية قول غيره على سبيل التخيير، فإذاً لابدّ من الأخذ بقول الأعلم لدوران أمره بين التعيين و التخيير في باب الحجّية المساوق للشكّ في حجّية قول غير الأعلم المساوق للقطع بعدم حجّية قوله، و المفروض أنّه قاطع بحجّية قول الأعلم.

و إن رأى أنّه في نفسه حاكم بحجّية قول العالم و بعبارة أُخرى يستقلّ

عقله بوجوب الرجوع إلى العالم فحينئذٍ إمّا يستقلّ عقله بوجوب الرجوع إلى الأعلم و إمّا يستقلّ بوجوب الرجوع إلى أحد المجتهدين على سبيل التخيير، و لا معنى للشكّ و الترديد حينئذٍ أبداً لأنّ العقل لايشكّ في أحكام نفسه بل الذي يمكن في حقّه هو الشكّ في أحكام غيره من الموالي و الشارع. فإذاً إن كان حجّية قول المجتهد من باب الكشف الذي مرجعه إلى جعل الشارع قوله حجّة فحينئذٍ يمكن دوران الأمر بين التعيين و التخيير، و إن كان حجّية قوله من باب الحكومة الذي مرجعه إلى استقلال العقل في ما حكم به فلا معنى لدوران الأمر بينهما بل المكلّف إمّا يقطع بوجوب الرجوع إلى الأعلم و إمّا يقطع بجواز الرجوع إلى غيره أيضاً .

هذا كلّه في وظيفة العامّي في نفسه و أمّا وظيفته بحسب الأدلّة الشرعيّة التي يستنبطها المجتهد فاستدلّ بعضٌ على وجوب تقليد الأعلم و استدلّ آخر على التخيير بين تقليده و تقليد غيره.

استدلّ الأوّلون بوجوه:

الأوّل: ما في مقبولة عمر بن حنظلة: **قلت: فَإن كانَ كلُّ واحدٍ اختَارَ رَجلاً مِن أصحابِنا فَرَضِيا أن يكونا الناظرَينِ في حقّهما واختَلَفا فيما حَكَما، وكلاهما اختَلَفا في حديثِكم؟ فقال: الحكمُ ما حَكَمَ به أعدلُهما وأفقهُهما وأصدقُهما في الحديث و أورعُهما، و لا يُلتَفَت إلى ما يَحكُم به الآخرُ؛**[1] المؤيَّد بما في رواية داود بن الحصين عن أبى عبدالله عليه السلام **في رجلين اتّفقا على عدلين جعلا هما بينهما في حكم وقَعَ بينَهما فيه خلافٌ، فَرَضِيا بالعدلَينِ فاختَلَف العدلان بينهما؛ عن قولِ أيّهما يُمضى**

١ـ «وسائل الشيعة» ج ٢٧، كتاب القضآء،الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١، ص ١٠٦.

الحكمُ؟ قال عليه السلام: يُنظَرُ إلى أفقههما وأعلمِهمابأحاديثِنا وأورعِهما فيُنفَذ حكمُه ولا يُلتفَت إلى الآخَر؛[1] وكذا المؤيَّد بما في رواية موسى بن أكيل: **فقال عليه السلام: ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله فيُمضى حكمُه.**[2]

و تقريب الاستدلال هو أنّ الإمام عليه السلام جعل قول الأفقه حجّة و لا معنى للأفقهيّة إلّا الأعلميّة؛ و فيه ـ مضافاً إلى أنّ حجّية قوله إنّما هو عند الاختلاف و هو أخصّ من المدّعى ـ أنّ هذه الرواية وردت في التحكيم و لا معنى للتخيير في هذا الباب كما أفاده صاحب «الكفاية» قدّس سرّه[3] لبقاء التخاصم و التنازع مع التخيير، و أمّا في باب الإفتاء فلا مانع من التخيير و حجّية قول المجتهدَين الأعلم و غير الأعلم تخييراً و لا محذور فيه، فيمكن أن يكون تعيين الأفقه في ذلك الباب لهذه الجهة التي هي مفقودة في باب الإفتاء.

و الإنصاف أنّ هذا الإشكال لا مدفع عنه أصلاً، فإذاً لا يمكن التمسّك بالمقبولة و أُختيها لوجوب تعيين الأعلم.

الثاني: قوله عليه السلام في «نهج البلاغة» في عهد مالك الأشتر: **ثمَّ اختَر للحُكم بَينَ النّاسِ أفضلَ رَعيّتِكَ في نَفسِك.**[4]

و فيه أوّلاً أنّ المراد من الحكم في هذه الفقرة هو الحكم في مقام الترافع لا مجرّد الإفتاء.

و ثانياً أنّ المراد من الأفضليّة ليس هو الأعلميّة بل المراد منها

١ـ نفس المصدر، ح ٢٠، ص ١١٣ .

٢ـ نفس المصدر، ح ٤٥، ص ١٢٣.

٣ـ «كفاية الأُصول» مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ٤٧٦ .

٤ـ «نهج البلاغة» ج ٣، الكتاب ٥٣، ص ٩٤ .

الأفضليّة في الأخلاق الحميدة و الملكات الفاضلة التي يحتاج إليها القاضي في مقام الترافع، كما يشهد بذلك تفسيره عليه السلام بقوله: **مِمّن لاتَضِيقُ به الأُمورُ و لا تُمحِّكُه الخُصُوم وَ لا يَتَمادى في الزّلّة و لا يَحصَرُ مِن الفَيءِ إلى الحقِّ إذا عَرَفَه.**[1] ـ إلى آخر كلامه عليه السلام.

هذا؛ ولكن يمكن أن يقال: إنّ المراد من الأفضليّة هو الأفضليّة من جميع الجهات و منها الأفضليّة في العلم و الفقاهة، و تفسيره عليه السلام بالأفضليّة بالصفات لا يوجب حصر دائرة الأفضليّة فيها بل لعلّه لبيان تعميم الأفضليّة بهذه الملكات أيضاً، و لعلّ عدم ذكره الأعلميّةَ و الأفقهيّة لمكان معلوميّته؛ فتأمّل.

الثالث: أنّ فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع فيتعيّن الأخذُ به.

و فيه أنّ الأقربيّة ممنوعة صغرى و كبرى، أمّا صغرى فلأنّه من الممكن اتّحاد فتوى المفضول مع المجتهد الميّت الذي هو أعلم من الأعلم الحيّ بمراتب، فكيف يمكن أن يقال حينئذٍ إنّ فتوى الحيّ الأعلم يكون أقرب إلى الواقع؟ و أمّا كبرى فلأنّه لا دليلَ على حجّية قول الأقرب، بل العامّي لابدّ و أن تكون أفعاله على طبق ما هو الحجّة لديه سواء كانت الحجّة أقرب إلى الواقع أم لم يكن.

الرابع: أنّه عند الشكّ في دوران الأمر بين التعيين و التخيير لابدّ من الأخذ بالمعيّن في باب الحجّية لأنّ الشكّ في الحجّية مساوق للقطع بعدمها، فإذا دار أمر العامّي بين وجوب رجوعه إلى خصوص الأعلم و بين جواز رجوعه إلى غيره أيضاً، فحيث إنّ تقليد الأعلم قاطع للعذر بخلاف غيره يتعيّن تقليده دون غيره.

١ـ نفس المصدر.

أقول:

و يمكن أن يستدلّ على وجوب تقليد الأعلم بوجهين آخرين:

الأوّل: ما في «البحار» في أحوال الإمام الجواد عليه الصلوة و السلام عن «عيون المعجزات» فقال عليه السلام لمّا أفتى عمُّه عبدالله بن موسى بفتاوى غير صحيحةٍ:

لا إلهَ إلّا اللهُ، يا عمِّ! إنّه عظيمٌ عِندالله أن تَقِفَ غداً بينَ يَديهِ فيقولُ لكَ: لِمَ تُفتي عبادي بِما لَم تعلَم و في الأُمّة مَن هو أعلمُ مِنك.[1]

و ظاهر هذه الرواية في بادئ النظر و إن كان النهي عن الفتوى بغير العلم إلّا أنّه ليس كذلك بعد التأمّل بل ظاهرها هو النهي عن الفتوى إذا كان في البين أعلم، و ذلك لأنّ الإمام عليه السلام بعد أن نهى و عاتب على الفتوى بغير العلم خصّص مورد نهيه بما إذا كان في الأُمّة أعلم؛ و واضح أنّه لا فرق في حرمة الفتوى بغير علم بين ما إذا كان في الأُمّة أعلم أم لم يكن، فيستفاد من قوله باختصاص النهي بصورة وجود الأعلم أنّ الممنوع هو الفتوى مطلقاً عند وجود الأعلم و أنّ الفتوى الواقعة في قبال فتوى الأعلم تكون مخالفة للواقع و إن كان المفتي قاطعاً بصحّتها.

فالمحصّل أنّه لا تجوز الفتوى مع وجود الأعلم لأنّها تكون فتوى بغير علم، لأنّه إذا جعلنا المدار على فتوى الأعلم فكلّ فتوى مخالفة لفتواه كانت مخالفة للحقّ فكانت فتوى بما لا يعلم أنّه حقّ مع فرض وجود الأعلم.

١ـ «بحار الأنوار» الطبعة الحجريّة، ج ١٢، ص ١٢٤؛ و من الطبع الجديد: ج ٥٠، ص ١٠٠؛ عن «عيون المعجزات»: لمّا قبض الرضا عليه السلام كان سنّ أبى جعفر عليه السلام نحو سبع سنين فاختلف الكلمة من الناس ببغداد و في الأمصار ـ الرواية وكانت طويلة في الجملة.

و هذا الذى ذكرناه هو الظاهر من الرواية الشريفة فيكون مفادها أنّ منصب الفتوى فى الأُمّة يكون مختصّاً بالأعلم و لا يجوز لأحدٍ أن يفتي بشيءٍ في قِباله.

هذا؛ و لكن قد رَوى المفيد في «الاختصاص» هذه الحكاية مسنداً عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه، و فيه: **اتّقِ اللهَ! إنّه لَعَظيمٌ أن تَقِفَ بينَ يَدَيِ الله عزَّ و جلَّ فيقولُ لكَ: لِمَ أفْتَيتَ النّاسَ بما لا تعلَم**[1] و ليس فيها قوله عليه السلام: **و في الأُمّة مَن هو أعلم منك**؛ و معلوم أنّه لا حجّية لِما في «عيون المعجزات» لمكان إرسال هذه الرواية فيه، و لا يمكن الاستدلال بما في «الاختصاص» لأنّه و إن كانت هذه الرواية مسندةً فيه إلّا أنّه كما عرفت لم يكن فيه خصوص الفقرة التي تكون شاهدة للاستدلال. و أيضاً نقل ابن شهر آشوب هذه الحكاية في «المناقب» عن «الجلاء و الشفاء» و ليس فيها هذه الفقرة،[2] لأنّ مصنّفه بعد أن ذكر الحديث نظير ما ذكره المفيد و صاحب «العيون»، قال: الخبر؛ و يمكن أن يكون قوله: الخبر إشارةً إلى هذه الفقرة.

و على كلّ حال لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية لوجوه كما لا يخفى.

الثاني: قوله عليه السلام في «نهج البلاغة»: **أولَى النّاسِ بِالأنبياءِ أعلَمُهم بِما جاؤوا به، ثمّ تَلا: إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا**

١ـ «الاختصاص» ص ١٠٢، تحت عنوان حديث محمّد بن عليّ بن موسى الرضا عليهم السلام و عمّه عبدالله بن موسى .

٢ـ «المناقب» الطبعة الحجرية، ج ٢، ص ٤٢٩ عن «الجلاء و الشفاء» في خبر: أنّه لمّا مضى الرضا جاء محمّد بن جمهور العمي و الحسن بن راشد و عليّ بن مدرك و عليّ بن مهزيار و خلق كثير من الناس من سائر البلدان إلى المدينة و سألوا عن الخلف بعد الرضا ـ الرواية و هي طويلة. (و في «المناقب» الطبع الجديد: ج ٤، ص ٣٨٢ و ٣٨٣)

ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا.[1]

و قد ذكر هذه الرواية العلّامة الأنصاريّ قدّس سرّه في بحث ولاية الفقيه في «المكاسب» و قد ذكر أنّه لايمكن الاستدلال بهذه الرواية و ما شابهها للولاية على التصرّف في أموال الغيّب و القصّر و المجهول المالك، و ذهب إلى أنّ هذه الرواية في مقام بيان وظيفة العلماء من حيث بيان الأحكام؛ فبيان الأحكام الذي هو عبارة عن الإفتاء مختصّ بالأعلم بمقتضى هذه الرواية دون سائر المناصب لعدم تناسب بين الأعلميّة في الأحكام و بين التصدّي لأخذ الزكَوات والأخماس بل التناسب: بين الأعلميّة و بين بيان الأحكام كما لا يخفى.

قال قدّس سرّه: «لكنّ الإنصاف بعد ملاحظة سياقها أو صدرها أو ذيلها يقتضي الجزم بأنّها في مقام بيان وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعيّة لا كونهم كالنبيّ و الائمّة صلوات الله عليهم في كونهم أولى بالناس في أموالهم، فلو طلب الفقيه الزكوة و الخمس من المكلّف فلا دليل على وجوب الدفع إليه شرعاً.»[2]

و هذا الذي ذكره قدّس سرّه متينٌ جدّاً، لأنّ عدم المناسبة بين أعلميّة رجل بما جاء به الأنبياء و بين أخذ الزكوات ظاهر، بخلاف المناسبة بين الأعلميّة و بين بيان الأحكام.

هذا؛ و لكن يمكن أن يقال: إنّ استشهاده عليه السلام بقوله تعالى: **إِنَّ**

١ـ و تتمّة الآية : **وَ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ** (الآية ٦٨، من السورة ٣: ءال عمران). و تتمّة قوله عليه السلام في هذه الحكمة على ما في «النهج» هي: إنَّ وَليَّ مُحمّدٍ مَن أطاعَ اللهَ و إن بَعُدَت لُحمَتُهُ، و إنَّ عَدُوَّ مُحمّدٍ مَن عَصَى اللهَ و إن قَرُبَت قَرابَتُه. («نهج البلاغة» الحكمة ٩٦، و من طبعة مصر مع تعليقة عبده: ج ٢، ص ١٥٧ و ١٥٨.)

٢ـ «المكاسب» ج ٣، كتاب البيع، شروط المتعاقدين، ولاية الفقيه، ص ٥٥٣ .

أَوْلى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ بلا وجه، لأنّه ما وجه المناسبة بين المتابعة في الأعمال و بين الأعلميّة في الأقوال في مقام الأولويّة؟ و لذا ذكر الشهيديّ رحمه الله في حاشيته على «المكاسب» أنّه روي في رواية أُخرى: **إنَّ أولى النّاسِ بالأنبياءِ أعملُهم بما جاؤوا**،[1] و على هذا تسقط الرواية عن الاستدلال لمكان الاضطراب في المتن، و ذلك لأنّه على تقدير قوله **«** أعلمهم**»** يصحّ الاستشهاد بها بخلاف تقدير قوله **«** أعملهم**»**.

و أمّا ما ربما يقال و يظهر من بعض من لا خبرة له من أنّ سند «نهج البلاغة» غير تامّ لمكان إرسال الخطب و المكاتبات فيها فهو ناش من قلّة التأمّل و عدم البصيرة، فإنّ السيّد الرضيّ رضي الله عنه أجلّ و أرفع من أن يُسند إلى الإمام ما لم يعلم بصحّته و بصدوره عنه عليه السلام؛ فالخطب و الكتابات في هذا الكتاب و إن لم يذكر أسانيدها إلّا أنّ ذكر الرضيّ كاف في صحّة الاعتماد عليها بلا تأمّل و إشكال.

هذا تمام الأدلّة التي يمكن الاستدلال بها على وجوب تقليد الأعلم.

و استدلّ القائلون بعدم وجوب تقليد الأعلم:

بمطلقات وردت في المقام كقوله تعالى: **فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**[2] و كقوله تعالى: **فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ** ـ إلى آخره،[3] و قوله عليه السلام في «الاحتجاج»: **فأمّا مَن كانَ مِنَ الفُقهاءِ حافِظاً لنفسه صآئناً لدينه**[4] ـ إلى آخره، و قوله عليه السلام: **أُنظُروا إلى مَن كانَ مِنكم**

١ـ «هداية الطالب إلى أسرار المكاسب» ص ٣٢٩.

٢ـ ذيل الآية ٤٣، من السورة١٦: النّحل.

٣ـ جزء من الآية ١٢٢، من السورة ٩: التوبة.

٤ـ تقدّم في ص ١١٩.

قد رَوَى حديثَنا و نَظَر في حَلالِنا و حَرامِنا[1] ـ إلى آخره، و قوله عليه السلام: **و أمّا الحَوادِثُ الواقِعَةُ فَارجِعوا فيها إلى رُواةِ حَديثِنا، فَإنّهم حُجّتي عَلَيكُم وأنا حُجّةُ اللهِ؛**[2] إلى غير ذلك من الأدلّة التي يمكن أن يستفاد منها أصل وجوب التقليد.

و تقريب الاستدلال هو أنّ هذه المطلقات وردت في مقام بيان وجوب رجوع العامّي إلى الفقيه و لم يُخصّ فيها وجوبُ الرجوع بخصوص الأعلم، فبمتقضى الإطلاق يتخيّر العامّي في أن يرجع إلى أيّ مجتهد شاء.

و قد ردّ هذا الاستدلال بأنّ هذه الأدلّة ليس فيها إطلاق من هذه الجهة بل ليس فيها إلّا الدلالة على مطلق وجوب رجوع العامّي إلى المجتهد. و بعبارة أُخرى: إنّها في مقام بيان مجرّد تشريع رجوع العامّي إلى العالم و مجرّدِ جواز رجوع العامّي إلى الفقيه، و ليست في مقام بيان خصوصيّات من يرجَع إليه من كونه أعلم مع اتّصافه بصفات أُخر كالعدالة و الذكوريّة و عدم كونه رقّاً و ولد زناً إلى غير ذلك من الصفات التي تشترط في الفقيه، فإذاً لا مانع من الالتزام بوجوب الرجوع إلى الأعلم مطلقاً.

و فيه أوّلاً: أنّ هذه الأدلّة ليست في مقام الدلالة على الإطلاق أضعف من الإطلاق المستفاد من قوله تعالى: **أَوْفُوا بِٱلْعُقُودِ**[3] و **أَحَلَّ ٱللَهُ الْبَيْعَ**[4] و ما شابههما فلا مانع من الأخذ بالإطلاق.

و ثانياً: إنّه على تقدير كونه في مقام بيان مجرّد التشريع لا يمكن حصر موردها بما إذا تساوى المجتهدان في الفضيلة، و ذلك لأنّه إن أخذنا

---

١ و ٢ـ تقدّم في ص ٩٧.

٣ـ جزء من الآية ١، من السورة ٥: المآئدة.

٤ـ جزء من الآية ٢٧٥، من السورة ٢: البقرة.

بإطلاقات أدلّة وجوب الرجوع إلى الأعلم لامجال حينئذٍ للرجوع إلى غير الأعلم إلّا في ما إذا كان المجتهدان متساويين في الفضيلة، و معلوم أنّ هذا بمكان من الندرة و الشذوذ؛ و هذه الأدلّة و إن سلّمنا ورودها في مقام بيان مجرّد التشريع لكن لابدّ و أن لا يكون المورد المراد منها نادراً و إلّا لكان التعبير عنه بهذه العبارات مستهجناً جدّاً. ألا ترى أنّه لو كان المراد الواقعيّ للمولى وجوب إكرام خصوص الرقبة المؤمنة و كان في البلد ألف رقبة كافرة و رقبة مؤمنة واحدة، لايصحّ أن يقول: «أكرم رقبة» و لو لم يكن في مقام بيان الإطلاق و تعيين خصوصيّات صفات الرقبة.

و يستفاد ممّا ذكرنا أنّ حمل هذه الأدلّة على صورة تساوي المجتهدين في الفضيلة مستهجن جدّاً لمكان الحمل على الفرد النادر.

هذا؛ و لكن لا يخفى أنّ الصور في المقام أربعة:

الأُولى ما إذاكان المجتهدان متساويين في الفضيلة و الفتوى، الثانية ما إذاكان المجتهدان متساويين في الفضيلة مختلفين في الفتوى، الثالثة ما إذا كانا مختلفين في الفضيلة متّحدين في الفتوى، الرابعة ما إذاكانا مختلفين في الفضيلة و الفتوى؛ و من المعلوم أنّ وجوب الرجوع إلى الأعلم إنّما هو في ما إذاكان المجتهدان مختلفين في الفضيلة و الفتوى معاً و هي الصورة الرابعة و بقيت الصور الثلاث الأُخر تحت المطلقات و لا يلزم من الالتزام بوجوب الرجوع إلى الأعلم حمل المطلقات على الفرد النادر.

إن قلت: إنّ الأدلّة الدالّة على وجوب الرجوع إلى الأعلم لا تدلّ على اختصاص صورة تخالفهما في الفضيلة و الفتوى بل بإطلاقها تدلّ على وجوب الرجوع إليه حتّى في صورة توافقهما في الفتوى، فإذاً تدلّ هذه الأدلّة على وجوب الرجوع إلى الأعلم سواء اتّحدت فتواهما أو اختلفت، و يبقى تحت المطلقات صورتان و هما صورة تساوي المجتهدين في الفضيلة

و الفتوى و صورة تساويهما في الفضيلة دون الفتوى، و لاريب في أنّ اختصاص المطلقات بهاتين الصورتين موجب لحملها على الفرد النادر فيعود المحذور، لندرة تساوي المجتهدين في الفضيلة سواء توافقا في الفتوى أم تخالفا.

قلت: إنّ عمدة الأدلّة التي يمكن أن يستدلّ بها على وجوب تقليد الأعلم إنّما هي قوله عليه السلام في «نهج البلاغة»: **إنَّ أَولَى النّاسِ بالأنبياءِ أعلَمُهم بما جاؤوا به**[1] و قوله عليه السلام لِعمّه عبدالله بن موسى: **يا عمَّ إنَّه عَظيمٌ عِنداللَهِ أن تَقِفَ غَداً بينَ يديه فَيقولُ لَكَ لِمَ تُفتي عِبادي بما لا تَعلَم و في الأُمَّةِ مَن هُو أعلمُ مِنك؛**[2] و لا يخفى أنّهما لاتدلّان إلّا على وجوب تقليد الأعلم في صورة المخالفة في الرأي: أمّا ما في «النهج» فلأنّ مناسبة الأولويّة بالأعلميّة إنّما هو في ما إذاكان رأي الأعلم مخالفاً لرأي المفضول فيصحّ أن يقال حينئذٍ إنّ الأعلم أولى الناس، و أمّا في صورة تساويهما في الرأي فلا وجهَ لأولويّة الأعلم كما لا يخفى ؛و أمّا قوله عليه السلام لعمّه فظاهر أنّ المؤاخذة إنّما يصحّ لوكانت فتواه مخالفةً لفتوى الإمام لأنّ التعبير بـ «بما لَا تَعلَمُ و في الأُمَّةِ منَ هُو أعلَمُ مِنكَ» يعطي أنّ فتواه كانت مخالفة لرأي الإمام، فعلى هذا ينحصر وجوب تقليد الأعلم بصورة واحدة و هي صورة تَخالف المجتهدين في الفضيلة و الفتوى، و لا يلزم من حمل المطلقات على سائر الصور محذور أصلاً.

و إن أبيت عن ذلك و أصررت على إطلاق هاتين الروايتين بالنسبة إلى اختلاف فتوى الأعلم مع فتوى غيره و بالنسبة إلى اتّحادها مع فتوى

١ـ تقدّم في ص ١٨٢.

٢ـ تقدّم في ص ١٨١.

الآخر فنقول: إنّ حمل المطلقات على الصورتين الأُخريين و هما صورة تساويهما في الفضيلة و الفتوى و صورة تساويهما في الفضيلة و اختلافهما فى الفتوى لا يلزم منه محذور استهجان الحمل على الفرد النادر، و ذلك لأنّ التخيير المستفاد من هذه المطلقات إن كان تخييرا شرعيّاً كما إذا يقال مثلاً: قَلّد أيّ مجتهد شئت فيكون حملها على هاتين الصورتين مستهجناً لمكان الندرة، لكن لا يخفى أنّ التخيير المستفاد من المطلقات عقليّ بمعنى أنّ العقل بعد أن رأى ورود الحكم على الطبيعة و لم ير اختلاف أفرادها في ملاك الحكم يحكم بالتخيير بين أيّ فرد منها شاء المكلّف، و من المعلوم أنّ العمل على طبق الروايتين الدالّتين على وجوب تقليد الأعلم على الإطلاق لا يوجب تصرّفاً في ناحية المطلقات و لا يتصادم معها بوجه بل يتصادم مع التخيير العقليّ فيوجب عدم تخيير العقل حينئذٍ بين الأفراد المستفادة من إطلاق ورود الحكم على الطبيعة. و بعبارة أُخرى إنّه لا تصرّف في المقام بالإضافة إلى المطلقات بل هي باقية على حالها و إنّما التصرّف في مقدار سعة حكم العقل بالتخيير.

لكن لا يخفى أوّلاً أنّ حكم العقل بالتخيير تبع للإطلاق، فالتصرّف في الحكم العقليّ يرجع لامحالة إلى التصرّف في الإطلاق.

و ثانياً أنّه لا خصوصيّة للمقام بل جميع المطلقات كذلك فإنّ التخيير في الأفراد في المطلقات البدليّة و شمول المطلق لجميع الأفراد في المطلقات الشموليّة يستفاد من حكم العقل بعد أن رأى تساوي الأفراد في الإقدام في فرض عدم مقيّد في البين.

نعم يمكن أن يقال إنّ المطلقات حينئذٍ مضافاً إلى شمولها لتساوي المجتهدين فتوى و فضيلةً و لتساوي المجتهدين فضيلة لا فتوى تشمل خصوص تقليد الأعلم في الصورتين الأُخريين، لأنّ تقليد الأعلم واجب

بمقتضى أدلّة وجوبه و جائز بمقتضى إطلاق هذه المطلقات فالمطلقات التي تأمر بوجوب الرجوع إلى المجتهد تخييراً تأمر بجواز الرجوع إلى الأعلم أيضاً؛ فعلى هذا تشمل أدلّة وجوب تقليد الأعلم صورتين و هما تقليد الأعلم في ما إذا كان فتواه مخالفاً لفتوى غيره و في ما إذا كان فتواه موافقاً لفتوى الغير.

و تشمل المطلقات الصور الأربعة الأُخر و هي صورة تساوي المجتهدين في الفضيلة و الاتّحاد في الفتوى و صورة تساويهما في الفضيلة و اختلافهما في الفتوى و صورة الرجوع إلى الأعلم في ما إذا كان فتواه موافقاً لفتوى غيره و صورة الرجوع إلى الأعلم في ما إذا كان فتواه مخالفاً لفتوى الغير. و تخرج عن المطلقات موردان فقط: الأوّل الرجوع إلى المفضول مع التساوي في الفتوى، الثاني الرجوع إليه في صورة الاختلاف في الفتوى.

هذا؛ و لا يخفى عليك أنّه مع ذلك لا تخرج حمل المطلقات بهذا النهج عن الحمل على الأفراد النادرة، فإذاً لا محيص عن اختصاص أدلّة وجوب الرجوع إلى الأعلم بصورة عدم تساوي فتواه مع فتوى غيره حتّى يبقى تحت المطلقات سائرُ الصور بأجمعها؛ فتأمّل.

هذا؛ و اعلم أنّ العلّامة الأنصاريّ رحمه الله قسّم المطلقات في هذا الباب على أقسام ثلاثة: الأوّل ما ورد الحكم فيها على مجرّد الطبيعة كقوله تعالى: فَسْئَلُوٓا أَهْلَ ٱلذِّكْرِ ،الثاني ما يستفاد منها العموم الشموليّ كآية النفر و قوله عليه السلام: فأَمّا مَن كانَ مِن الفقهآءِ ـ إلى آخره، الثالث ما يستفاد منها العموم البدليّ كقوله عليه السلام: انظُروا إلى مَن كانَ مِنكم قَد رَوَى حَديثَنا ـ إلى آخره.

أقول: أمّا القسم الأوّل فهو داخل في أحد القسمين الأخيرين لأنّ آية السؤال و نظائرها أيضاً مطلق كسائر المطلقات فلابدّ و أن تكون إمّا

شموليّاً و إمّا بدليّاً، و قد قوّى الشيخ على ما في تحريرات بعض تلامذته[1] كون المطلقات شموليّة لا بدليّة فيكون مفادها وجوب الرجوع إلى كلّ عالم في الأحكام فعلى هذا إذا كان المجتهدان متّحدين في الفتوى فلابدّ من الأخذ بفتواهما لأنّ كلتا الفتويين حجّة في المقام، و إن اختلفا في الفتوى فلا يمكن أن تكون كلتاهما حجّة و لا واحد منهما و ذلك لأنّ الإطلاقات لا يمكن أن تشمل المتعارضين فإذا أفتى أحد المجتهدين بطهارة ماء الغسالة و أفتى الآخر بنجاسته لا تنهض هذه الإطلاقات لحجّية واحدة منهما لامتناع جعل حجّية المتناقضين أو المتضادّين، و هذا واضح.

و لكن قد دلّت الأدلّة العلاجيّة في باب الخبر الواحد[2] على أنّه عند التعارض و عدم نهوض الإطلاقات لحجّية واحد منهما لابدّ من الترجيح بأحد المرجّحات المذكورة أو التخيير، لكن لا يخفى أنّ هذه الأدلّة خلاف لمقتضى القاعدة فيقتصر فيها على خصوص باب الأخبار لأنّ مقتضى القاعدة هو سقوط كلا الدليلين عن الحجّية و الرجوع إلى أصل آخر؛ و في مقامنا هذا أيضاً يكون مقتضى القاعدة هو سقوط كلتا الفتويين المتعارضتين عن الحجّية لكن قام الإجماع القطعيّ و السيرة المستمرّة على جواز الرجوع إلى أحدهما، إذاً ففي صورة تساويهما في الفضيلة يتخيّر العامّي في أن يرجع إلى أيّ منهما شاء و أمّا في صورة اختلافهما في الفضيلة فلم يدلّ الاجماع و السيرة إلّا على وجوب الرجوع إلى أحدهما إجمالاً و ليس فيهما دلالة على التخيير فيمكن أن يكون قول الأعلم حجّةً واقعاً دون قول

١ـ «مطارح الأنظار» ج ٢، ص ٥٣٦ إلى ص ٥٣٨.

٢ـ «وسائل الشيعة» ج ٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي و ما يقضي به، الباب ٩.

المفضول.

و بعبارة أُخرى: إنّ الإجماع و السيرة ليستا من الأدلّة اللفظيّة حتّى يتمسّك بإطلاقها بل تكونان من الأدلّة اللبّية فلا دلالة فيهما إلّا على مجرّد عدم جواز ترك الرجوع إليهما معاً ولكن هل يتخيّر العامّي أو لابدّ و أن يرجع إلى الأعلم فهذا أمر مشكوك، فحينئذٍ يعلم العامّي بحجّية قول الأعلم يقيناً ولكن يشكّ في حجّية قول المفضول فيدور أمره بين التعيين و التخيير فلابدّ من الأخذ بالمقطوع و هو قول الأعلم.

هذا إذا لم نذهب إلى تماميّة أدلّة حجّية قول الأعلم و وجوب الرجوع إليه و أمّا على فرض تماميّة هذه الأدلّة كرواية «نهج البلاغة»: إنَّ أولَى النّاسِ بِالأنبياءِ أعلَمُهم بِما جاؤوا به و رواية توبيخ الجواد عليه السلام لعمّه، فالمحكّم في المقام هو هذه الأدلّة؛ فبعد سقوط الإطلاقات يحكم بوجوب الرجوع إلى الأعلم بمقتضى هذه الأدلّة.

هذا كلّه على فرض كون الإطلاقات شموليّة، لكن يمكن تضعيف شموليّتها **أوّلاً** بأنّ باب التقليد هو باب الاسترشاد و من المعلوم أنّ الضالّ في الطريق و الأعمى في الجادّة لا يسترشد إلّا واحداً من الناس و لا يجب عليه عقلاً و لا عند العقلاء أن يسترشد الجميعَ فيسأل الجميعَ عن الطريق و المقصد، إذا عرفت هذا فتعلم أنّ هذه الإطلاقات التي تكون مفادها وجوب استرشاد العوامّ في أحكامهم لا تدلّ إلّا على وجوب الاسترشاد عن واحد من المجتهدين لا عن جميعهم.

و بعبارة أُخرى: كون المقام من قبيل باب الإرشاد و الاسترشاد يكون قرينة على إرادة المطلق البدليّ من هذه المطلقات لا المطلق الشموليّ.

و هذا بخلاف باب حجّية خبر الواحد، فإذا أخبر جمع متعدّدون عن قول المعصوم يكون قول كلّ منهم حجّة على سبيل الاستيعاب. و ذلك لأنّ

مناط الحجّية في ذلك الباب هو حجّية نفس قول المعصوم، و حجّية قول المخبر إنّما هي من أجل حكايته قولَه عليه السلام فإذا أخبر جماعة فقد حكى هؤلاء قول المعصوم فلابدّ و أن يكون قول كلّ منهم حجّة.

و بعبارة أُخرى :إنّ المطلق لايدلّ على المطلق الشموليّ و لا على المطلق البدليّ إلّا بالقرينة الخارجيّة، فإذا قال: صدّق العادل تكون القرينة على المطلق الشموليّ: عدم التفاوت بين العدول فيجب تصديق جميعهم؛ و إذا قال: صلّ خلف العادل تكون القرينة على المطلق البدليّ ـ و هو وجوب الصلوة خلف عدل واحد ـ هو قيام الإجماع على كفاية صلوة واحدة و عدم لزوم الإتيان بصلوات عديدة بقدر تعداد العدول.

و بالجملة إنّ كون المقام مقام الاسترشاد يكون قرينة على إرادة المطلق البدليّ من قوله عليه السلام: انظُروا إلى مَن كانَ مِنكُم، و قوله عليه السلام: فأمّا مَن كانَ مِن الفُقهاءِ، و غير ذلك.

و ثانياً بأنّ حمل المطلقات على الإطلاق الشموليّ يوجب حملها على الفرد النادر، لأنّك عرفت أنّه على هذا التقدير تبقى تحت المطلقات صورةُ تساوي المجتهدين في الفتوى لأنّ صورة التخالف في الفتوى تخرج عن المطلقات بلا ريب، و لا إشكال في أنّ اتّحاد المجتهدين في الفتوى أمر نادر جدّاً لوقوع الخلاف بينهم كثيراً؛ و هذه قرينة أُخرى على كون المراد من الإطلاقات هو البدليّة التي لا يلزم في صورة التخالف الخروج عنها.

فعلى هذا أي على فرض كون الإطلاقات بدليّةً، ففي صورة اتّحاد المجتهدين فى الفضيلة سواء تخالفا في الفتوى أم كانا متساويين فيها لا إشكال في اختيار العامّي في الرجوع إلى أيّ منهما شاء و أمّا في صورة الاختلاف في الفضيلة فحيث لايستفاد من الإطلاقات إلّا مجرّد جواز الرجوع إلى واحد منهما و لايستفاد التخيير يتردّد العامّي بين وجوب

رجوعه إلى خصوص الأعلم بأن يأخذ فتواه و بين أن يتخيّر في رجوعه إلى أيّ منهما شاء؛ و مقتضى القاعدة هو الرجوع إلى الأعلم للشكّ في حجّية قول المفضول، فيدور الأمر أيضاً بين التعيين و التخيير .

هذا إذا لم نذهب إلى تماميّة أدلّة وجوب الرجوع إلى الأعلم و أمّا على فرض تماميّتها فالمحكّم في المقام هو الرجوع إلى الأعلم بمقتضى تلك الأدلّة لا بمقتضى الأصل العمليّ.

فرع:

لو علم العامّي فتوى المفضول فتارة تكون فتواه موافقاً للاحتياط كما إذا أفتى بنجاسة ماء الغسالة فحينئذٍ يجوز له أن يأخذ فتواه و لا يجب عليه الفحص عن فتوى الأعلم، لأنّ فتوى الأعلم إن كانت هي النجاسة أيضاً فقد عمل بها و إن كانت هي الطهارة فلم يعمل على خلافه بل احتاط في المقام.

و أُخرى تكون فتواه مخالفاً للاحتياط كما إذا أفتى بطهارة ماء الغسالة فهل يجوز للعامّي حينئذٍ أن يأخذ بفتواه و لا يتفحّصَ عن فتوى الأعلم أم لا يجوز له الأخذ بل يجب عليه الفحص؟

قال السيّد الطباطبائيّ رحمه الله في «عروته» في المسألة الستّين:

«إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها و لم يكن الأعلم حاضراً فإن أمكن تأخير الواقعة إلى السؤال يجب ذلك و إلّا فإن أمكن الاحتياط تعيّن و إن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأعلم فالأعلم.**»**[1]

و هو قدّس سرّه ـ كما ترى ـ ذهب إلى عدم جواز الرجوع إلى المفضول الذي تكون فتواه مخالفاً للاحتياط إلّا إذا لم يتمكّن من الفحص و تأخير الواقعة و لم يتمكّن من الاحتياط أيضاً.

١ـ «العروة الوثقى» ج١، ص ٤٩ و ٥٠.

لكنّ **العلّامة الأنصاريّ** رحمه الله ذهب إلى جواز الرجوع إلى المفضول إذا لم يعلم فتوى الأعلم و إن كان متمكّناً من الفحص و الاحتياط أيضاً.[1]

ولكن لم يظهر لنا وجه صحيح لما ذهب إليه قدّس سرّه، و ذلك لأنّه لايمكن أن يكون فتوى المفضول في المقام حجّة إلّا بوجوه ثلاثة لاينهض واحد منها لحجّية فتواه حينئذٍ:

الأوّل: الإطلاقات، بدعوى شمولها لقول المفضول إذا لم نعلم باختلاف فتواه مع فتوى الأعلم.

و فيه: أنّ الإطلاقات إذا فرضناكونها شموليّة لا تشمل صورة الاختلاف في الفتوى، فإذا احتملنا مخالفة فتوى الأعلم مع فتوى المفضول لايمكن التمسّك بها لكون الشبهة مصداقيّة للمخصّص.

و بعبارةٍ واضحة: إنّ الإطلاقات دلّت على وجوب الرجوع إلى كلّ مجتهد و يكون فتوى كلّ منهم حجّة، و لمّا كان شمولها للمتناقضين أو للمتضادّين غير معقول فهذه الاستحالة العقليّة تكون قرينة على التخصيص فيكون موردها صورة اتّحاد المجتهدين في الفتوى لامحالة و قد خرج منها صورة اختلافهما في الفتوى قطعاً؛ فإذا شككنا في اختلافهما في الفتوى و اتّحادهما فيها لايجوز التمسّك بالإطلاقات لكون الشبهة مصداقيّة للمخصّص.

هذا؛ و لكن ذهب بعضهم إلى جواز الرجوع إلى العمومات في الشبهات المصداقيّة إذا كان المخصّص لبّياً.[2]

١ـ« مطارح الأنظار» ج ٢، ص ٥٥١.

٢ـ نفس المصدر، ص ١٤٣.

و فيه ما ذكرنا في محلّه من عدم إمكان المساعدة على هذا المبنى خصوصاً إذاكان المخصّص اللبّي من الأُمور البديهيّة كامتناع اجتماع الضدّين و المتناقضين في المقام، فإنّه يمكن أن يُدّعى أنّ الشبهة تكون شبهة مصداقيّة لنفس العامّ كما لا يخفى.

هذاكلّه مضافاً إلى أنّ الإطلاقات في المقام لا تكون شموليّة كما عرفت. و أمّا على فرض كون الإطلاقات بدليّة كما هو التحقيق فأيضاً يكون الشبهة مصداقيّة للمخصّص لأنّ أدلّة وجوب تقليد الأعلم قد خصّصت هذه الإطلاقات بما إذا لم تكن فتوى الأعلم مخالفةً لفتوى المفضول فإذا احتملنا مخالفة فتواه لفتواه لايمكن التمسّك بالإطلاقات كما لا يخفى .

الوجه الثاني: هو الاستصحاب، و تقريبه أنّ فتوى المفضول حجّة إذا أحرزنا عدم مخالفة فتوى الأعلم لفتواه فإذا أحرزنا ذلك بالاستصحاب فلا مانع من حجّية فتوى المفضول.

و الاستصحاب يجري على وجهين لأنّه تارةً نعلم بفتوى المفضول و نعلم أيضاً بأنّ الأعلم لم يفت بشيء حين فتوى المفضول لكن نحتمل إفتاءه بعد ذلك بما يخالف فتوى المفضول فنقول حينئذٍ إنّ المفضول حين أفتى بطهارة ماء الغسالة مثلاً لم يفت الأعلم بما يخالفه فإذا شككنا بعد ذلك في إفتائه بما يخالفه نستصحب عدمه، و أُخرى نعلم فتوى المفضول ولكن نحتمل فتوى الأعلم بما يخالف فتواه حين فتوى المفضول فنُجري حينئذٍ استصحاب العدم الأزليّ فنقول: إنّ المفضول إذا لم يُفت بالطهارة لم يفت الأعلم بالنجاسة قطعاً فإذا أفتى المفضول بالطهارة نشكّ في إفتاء الأعلم بالنجاسة فنستصحب عدمه.

هذا؛ و لكن لايخفى عليك عدم إمكان التمسّك بهذه الاستصحابات كما عرفت في محلّه.

الوجه الثالث: السيرة المستمرّة العقلائيّة والشرعيّة على رجوع المسلمين إلى المجتهدين و لايتفحّصون عن فتوى أعلمهم كما يظهر هذا من دأب الأُمّة في زمان الأئمّة خصوصاً الصادقين عليهما السلام، فإنّ العوامّ كانوا يرجعون إلى الفقهاء كزرارة و محمّد بن مسلم و أبان و لا يتفحّصون عن فتوى أعلمهم و لا عن رأي الإمام عليه السلام؛ و هذا دليل قويّ على جواز الرجوع إلى المفضول إذا لم يعلم بمخالفة فتواه مع فتوى الأعلم.

و فيه: أنّ الغالب في تلك الأزمنة عدم اختلاف فتاوى الفقهاء و لعلّ قيام السيرة لعدم احتمال المخالفة في فتاواهم خصوصاً في ما إذاكانوا تلاميذ لإمام واحد. و بالجملة إنّه على فرض تحقّق السيرة و لو في صورة احتمال الاختلاف لامجال للمنع عن الرجوع إلى المفضول لكن في تحقّق السيرة في خصوص هذه الصورة مجال واسع؛ فتأمّل جيّداً.

و المحصّل ممّا ذكرنا أنّه بعد البناء على وجوب تقليد الأعلم في المسائل الخلافيّة لامجال لحجّية فتوى المفضول حين عدم العلم بفتوى الأعلم بل لابدّ إمّا من الفحص عن فتواه و إمّا من الاحتياط كما لايخفى .

هذا؛ وقد فصّل شيخنا الاستاذ قدّس سرّه بين المسائل العامّة البلوى فذهب إلى عدم جواز الرجوع إلى فتوى المفضول مع احتمال مخالفة فتواه لفتوى الأعلم، و بين المسائل التي لم تعمّ بها البلوى فذهب إلى جواز ذلك.[1]

و تقريبه هو أنّ الذي يوجب الفحص عن فتوى الأعلم إمّا هو العلم الإجماليّ بمخالفة فتاوى المفضول لفتاوى الأعلم و إمّا كون فتاوى المفضول معرض المخالفة لفتاوى الأعلم. و هذاكما ذكر في باب أصالة البراءة من أنّ المانع من اجرائها في الشبهات الحكميّة قبل الفحص إمّا هو

١ـ «وسيلة النجاة» ص «ز» و «ح».

العلم الإجماليّ بوجود تكاليف إلزاميّة في الشريعة و إمّا كون أصالة البراءة في مظانّ وجود دليل إلزامي على خلافها و إن لم يعلم إجمالاً بتكاليف إلزاميّة؛ و كذا المانع من اجراء أصالة العموم قبل الفحص عن المخصّص إمّا هو العلم الإجماليّ بوجود مخصّصات للعمومات التي بأيدينا و إمّا كون العموم معرضاً لورود التخصيص؛ فإذا فحصنا عن المخصّص و لم نظفر به بعد الظفر بمخصّصات عديدة يفي بالمقدار المعلوم بالإجمال، ينحلّ العلم الإجماليّ كما أنّه بالفحص يخرج العموم عن المعرضيّة؛ و هكذا الأمر في إجراء أصالة البراءة.

إذا عرفت هذا الأمر في مبحث إجراء أصالة البراءة و أصالة العموم تعلم أنّ الرجوع إلى فتوى المفضول المخالفة للاحتياط قبل الفحص عن فتوى الأعلم إنّما لايجوز إذا علمنا إجمالاً بمخالفة فتاوى الأعلم مع فتاوى المفضول أو كانت فتاوى المفضول في معرض مخالفة فتاوى الأعلم، و هذا إنّما يتحقّق في المسائل التي تعمّ بها البلوى إذ الأعلم قد أفتى بهذه المسائل قطعاً فنعلم حينئذٍ بوجود فتوى الأعلم في هذه المسألة و نشكّ في مخالفة فتواه لفتوى المفضول، و العلم الإجماليّ بالمخالفة و المعرضيّة يمنعان عن الرجوع إلى فتوى المفضول قبل الفحص عن فتوى الأعلم لكنّ في المسائل الّتى لم تعمّ بها البلوى لا نقطع بوجود مخالفة فتوى الأعلم لاحتمال عدم كونه ذا فتوى في هذه المسألة رأساً فلا علم إجماليّ لنا في هذه المسائل و لايكون فتوى المفضول معرضاً لمخالفة فتوى الأعلم فلا مانع من شمول المطلقات لفتوى المفضول حينئذٍ.

و **يرد عليه: أوّلاً** أنّه ربما يفتي الفقيه الأعلم في المسائل التي لم تعمّ به البلوى كما ربما لا يفتي في المسائل العامّة البلوى فلا يمكن أن يدور جواز الرجوع إلى المفضول مدار هذا المعنى بل لابدّ و أن يدور مدار القطع بوجود

فتوى الأعلم و القطع بعدمها، و معلوم أنّ النسبة بين كون المسألة ممّا تعمّ بها البلوى و بين القطع بوجود فتوىً للأعلم في هذه المسألة تكون عموماً من وجه، و كذا النسبة بين كون المسألة ممّا لا تعمّ بها البلوى و بين القطع بعدم فتوى الأعلم عموم من وجه فإذاً كيف يمكن أن يجعل المدار على جواز الرجوع إلى المفضول هو عموميّة البلوى و عدمها مع أنّه لابدّ و أن يجعل المدار القطع و عدمه.

و ثانياً لا نسلّم أصل جواز الرجوع إلى المفضول و لو مع القطع بعدم وجود فتوى للأعلم رأساً؛ و قياس مسألتنا هذه بمسألة أصالة البراءة في الشبهات الحكميّة قبل الفحص و أصالة العموم قياس مع الفارق، و ذلك لأنّ المانع من إجراء هذه الأُصول إنّما هو احتمال وجود حكم إلزاميّ في قبال هذه الأُصول التي تكون مفادها الترخيص، لأنّ أصالة العموم و أصالة الإطلاق من الأُصول الترخيصيّة في مقام الألفاظ و يكون مفادها الأمن عن ورود دليل مخالف للظاهر و إن كانت العمل بالعموم في حدّ نفسه مستلزماً للكلفة و المشقّة.

و على كلّ حال، إنّ الذي أوجب الفحص هو كون المورد من موارد الأُصول الترخيصيّة و أمّا لو كان المورد مجرىً للأُصول الإلزاميّة كأصالة الاحتياط فلا يحتاج العمل بها إلى الفحص عن دليل دالّ على عدم لزوم الاحتياط و عدم تكليف إلزاميّ؛ و هذا واضح و مقامنا هذا من هذا القبيل، لأنّ الأصل عند احتمال مخالفة فتوى المفضول مع فتوى الأعلم هو الاحتياط بمعنى أنّ الشكّ في حجّية قول المفضول حينئذٍ مساوق للقطع بعدمها فلابدّ و أن يُحتاط في المقام إلى أن يُعلم بموافقة فتوى الأعلم لفتوى غيره و قد عرفت أنّ العمل بالاحتياط لامانع منه بدون الفحص عن ورود دليل ترخيصيّ؛ اللهمّ إلّا أن يقال إنّ المراد من الفحص هو الفحص عن قول الأعلم

قبالاً للإطلاقات الواردة في المقام الدالّة على حجّية قول المفضول أيضاً لا الفحص عن قول الأعلم قبالاً لأصالة الاحتياط و عدم حجّية فتوى المفضول.

هذا كلّه إيراد على ما ذكره على سبيل الإجمال.

و **أمّا على التفصيل فنقول:** إنّ الأدلّة التي دلّت على حجّية قول الأعلم و وجوب الأخذ به لا تدلّ على مجرّد ما إذا كانت للأعلم فتوى بل دلّت على وجوب الرجوع إليه و إن أفتى بالحكم بعد التأمّل و ملاحظة الأدلّة، فلذا إذا كان هناك مجتهدان أحدهما أعلم من الآخر و لم يكن لأحدهما فتوى في مسألة أصلاً يجب الرجوع إلى الأعلم و السؤال عنه و لا يجوز الرجوع إلى غير الأعلم مع احتمال كون ما أجابه من الفتوى بعد التأمّل مخالفاً لما أجابه الأعلم من رأيه و فتواه في هذه المسألة.

و بالجملة إنّ ادّعاء حجّية الفتاوى الموجودة من الأعلم دون غير الموجودة مكابرة، لأنّ الشارع لم يجعل خصوص هذه الفتاوى حجّةً و إلّا لم يجب الرجوع إليه إذا لم تكن له فتوى أصلاً و هو خلاف الفرض، بل الذي جعله الشارع حجّة هو نفس المجتهد من حيث كونه ذا آراء و فتاوى بعد ملاحظة الأدلّة، فإذاً نفس الإطلاقات لا تشمل فتوى المفضول المخالفة للاحتياط إذا احتملنا كون فتوى الأعلم موافقةً للاحتياط و لو بعد التأمّل في الأدلّة.

و إن شئت مزيد توضيح نقول: إنّ الصور في المسألة لا تخلو عن أربعة:

الأُولى ما إذا علم بفتوى الأعلم و أنّها هي نجاسة ماء الغسالة مثلاً و علم بفتوى المفضول المخالفةِ لفتواه و هي طهارته مثلاً، ففي هذه الصورة لا إشكال و لا ريب في عدم جواز الرجوع إلى فتوى المفضول لسقوط

الإطلاقات بورود دليلٍ دالّ على وجوب تقليد الأعلم عند المخالفة.

الصورة الثانية ما إذا كان للمفضول فتوى مخالفة للاحتياط ولكن لم يكن للأعلم فتوى فعلاً لكن نعلم جزماً بأنّه لو أفتى يفتي بما يوافق الاحتياط لعلمنا بمباني فتواه و مداركه، و هذه الصورة تلحق بالصورة الأُولى و لايمكن الالتزام بجواز تقليد المفضول حينئذٍ بدعوى عدم وجود فتوى فعليّ للأعلم حينئذٍ.

الصورة الثالثة ما إذا كان للمفضول فتوى مخالفة للاحتياط و كانت للأعلم فتوى موجودة أيضاً لكن لا نعلم فتواه فنحتمل أن تكون متّحدة مع فتوى المفضول كما نحتمل مخالفتها لها، و في هذه الصورة لا إشكال في وجوب الفحص عن فتوى الأعلم و لا يجوز الرجوع إلى فتوى المفضول بدونه.

الصورة الرابعة ما إذا كانت للمفضول فتوى مخالفة للاحتياط و لم يكن للأعلم فتوى موجودة فعلاً لكن نحتمل أن تكون فتواه بعد ملاحظة الأدلّة مخالفة لفتوى المفضول، و هذه الصورة تلحق أيضاً بالصورة الثالثة.

و بالجملة، لامجال للرجوع إلى فتوى المفضول في جميع هذه الصور، لأنّ حجّية فتوى الأعلم لا تختصّ بفتاواه الموجودة؛ و لعلّ شيخنا الأُستاذ اعتمد في ما إذا لم يعلم بوجود فتوى الأعلم في جواز الرجوع إلى المفضول، بالسيرة العقلائيّة أو المتشرّعة على الرجوع إلى المفضول ما لم يقطعوا بمخالفة الأعلم له أو باستصحاب عدم وجود فتوى مخالفةٍ للأعلم، أمّا السيرة فقد عرفت عدم تحقّقها في هذه الصورة فادّعاؤها مكابرة، و أمّا الاستصحاب فهو خلاف لمبناه حيث أنكر استصحاب العدم الأزليّ[1] فتأمّل.

١ـ «أجود التقريرات» ج ٢، ص ٣٢٨.

و المحصّل ممّا ذكرنا أنّه بعد تسليم وجوب الرجوع إلى الأعلم في المسائل الخلافيّة لامجال للرجوع إلى المفضول في ما خالف فتواه الاحتياط قبل الفحص عن فتوى الأعلم سواء كان للأعلم فتوى موجودة فعلاً أم لم يكن بل تكون فتواه بعد التأمّل و ملاحظة الأدلّة. و لا فرق في ما ذكرنا بين المسائل التي تعمّ بها البلوى و غيرها، فما ذكره قدّس سرّه من التفصيل ممّا لا يمكن المساعدة عليه أصلاً.

هذا تمام الكلام في تقليد الأعلم.

تقليد المَيّت

اعلم أنّهم أوقعوا الكلام في موردين: الأوّل في تقليد الأموات ابتداءً و الثاني في تقليدهم استمراراً، فتُسمّى المسألة الاولى في اصطلاحهم بتقليد الميّت و المسألةُ الثانية بالتقليد بقاءً.

فيقع الكلام فعلاً في تقليد الميّت ابتداءً .

و استدلّوا على عدم جوازه بالإجماع و السيرة و غيرهما، لكن قبل الخوض في الأدلّة الاجتهاديّة لابدّ و أن يلاحظ أنّه ما هو مقتضى الأصل؟ فاعلم أنّ مقتضاه كما أفاده صاحب «الكفاية»[1] قدّس سرّه هو عدم جواز تقليد الميّت، لأنّ الشكّ في حجّيته مساوق للقطع بعدمها فعند دوران الأمر بين التعيين و التخيير في مقام الحجّية لابدّ من الأخذ بالمتيقّن و هو تقليد الحيّ في المقام.

هذا؛ و لا يخفى عليك أيضاً أنّه عند الشكّ في وجوب تقليد الأعلم و عدم وجوبه بمعنى أنّه عند الشكّ في وجوب تقليده أو التخيير بين تقليده و بين تقليد غيره يكون القدر المتيقّن هو تقليد الأعلم أيضاً، كما أنّه عند الشكّ في وجوب تقليد المجتهد المطلق أو التخيير بين تقليده و بين تقليد المجتهد المتجزّي يكون القدر المتيقّن هو تقليد المجتهد المطلق؛ فإذا

١ـ «كفاية الأُصول» مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ٤٧٧ .

لاحظنا جميع هذه الأُمور يكون القدر المتيقّن من جواز التقليد هو التقليد «عن المجتهد الحيّ المطلق الأعلم» و غير هذا المورد يكون مشكوك الحجّية سواء كان حيّاً و غير أعلم أو أعلم و غير حيّ أو حيّاً و أعلم و غير مطلق.

لكنّا بعد ما أنكرنا إمكان التجزّي في الاجتهاد فنستريح من جعل القدر المتيقّن بالإضافة إلى هذا الأمر فإذاً يكون القدر المتيقّن هو التقليد عن «المجتهد الحيّ الأعلم».

لكن لا يخفى أنّ جعل الشارع خصوصَ رأي هذا المجتهد حجّةً دون غيره مستحيل لأنّ المجتهد الحيّ الذي يكون أعلم من جميع العلماء المتقدّمين و المتأخّرين الأموات و الأحياء، ممّا لا يتّفق في قرون بل يمكن أن لا يتحقّق إلى يوم القيامة، لإمكان أن يكون بعض العلماء السلف أعلمَ من الأحياء الموجودة و ممّن يأتي بعد ذلك إلى يوم القيامة.

لكن نقول: إنّه لا يمكن للشارع أن يجعل قول أعلم جميع العلماء حجّةً على المكلّفين، أمّا أوّلاً فلأنّ الخواصّ بل أعاظم المجتهدين لا يتمكّنون من تشخيص الأعلم بالنسبة إلى جميع الأعصار، لخفاء غالب فتاوى السلف، و ربّ فقيه لم يصنّف ديواناً و لاكتاباً بل ربّ فقيه لم يذكر اسمه في التاريخ و لم يذكر حاله في التراجم مع احتمال كونه أعلم الموجودين و المعدومين. فتكليف العوامّ بالرجوع إلى الأعلم تكليف بما لا يطاق للزوم العسر و الحرج بل تكليف بغير المقدور إذ مع احتمال وجود فقيه أعلم في الأعصار السابقة و إن لم يكن له كتاب و لم يكتب فتاواه لا يجوز الرجوع إلى غيره و لا يجوز أخذ فتاوى غيره إذا كان مخالفاً للاحتياط.

و أمّا ثانياً فلأنّ اشتراط «الأعلم من الجميع» موجب لعدم اعتبار الحيوة رأساً إذ قلّ أن يتّفق وجود حيّ أعلم من جميع السلف، فنفس اعتبار الأعلم

حقيقةً يعطي أنّ المراد منه الأعلم بالإضافة إلى الأحياء؛ فهذا الشرط يغني عن البحث في لزوم تقليد الحيّ و ملاحظة الدليل إذ هذا الشرط دليل على اعتبار الحيوة .

و بعبارة اُخرى: إنّه بعد الشكّ في حجّية قول الميّت و بعد الشكّ في حجّية قول غير الأعلم يكون ما هو المتصوّر في المقام في حجّية قول المجتهد أربع صورٍ:

الاُولى: حجّية قول الأعلم بالإضافة إلى جميع العلماء الأحياء و الأموات إذاكان هذا الأعلم حيّاً أيضاً، و قد عرفت عدم تحقّق هذا الشخص إلّا في أزمنة نادرة جدّاً و لا يمكن أن يُرجِع الشارع العوامّ إلى خصوص هذا الرجل، و هذا واضح جدّاً.

الصورة الثانية: حجّية قول الأعلم من بين الأموات و الأحياء بلا اشتراط الحيوة، و هذا أيضاً مستحيل لعدم إمكان تشخيص الأعلم من بين جميع العلماء السلف .

الصورة الثالثة: حجّية قول الميّت الذي يكون أعلم من جميع الأحياء، و هذا أيضاً بلا وجه إذ الميّت الذي يكون أعلم من الأحياء لاينحصر في فرد إذ ربّ ميّت يكون أعلم من الأحياء و إذا لوحظ أعلم الأموات أيضاً يعود المحذور الثاني.

فإذا بطلت هذه الصور تعيّن الصورة الرابعة و هي حجّية قول الأعلم من بين الأحياء فقط .

و إن أبيت عن هذاكلّه نقرّب تقريباً آخر و هو أنّه بعدكون القدر المتيقّن هو خصوص قول المجتهد الحيّ الأعلم من الجميع إذا فقدت إحدى هاتين الصفتين عن المجتهد بأن يكون هناك مجتهدان أحدهما الحيّ المفضول بالنسبة إلى الميّت و الآخر الميّت الأعلم من الحيّ يكون مقتضى

القاعدة التخيير بينهما، و لا يخفى أنّ التخيير بين الحيّ و غيره مساوق لعدم حجّية خصوص الحيّ و عدم اشتراط الحيوة.

و إن قيل: إنّ الإجماع قائم على اشتراط الحيوة فلا تخيير حينئذٍ بل لابدّ من الرجوع إلى الحيّ المفضول، قلنا: هذا رجوع إلى الدليل الاجتهاديّ و كلامنا هذا مع قطع النظر عنه بل في مجرّد اقتضاء الأصل العمليّ.

هذا؛ و يمكن تضعيف اشتراط الأعلميّة بقول مطلق بتقريب آخر بأن يقال: إن الحيوة و الأعلميّة و إن كانتا صفتين عرضيّتين إلّا أنّه بالتأمّل يتّضح أنّ اشتراط الحيوة حاكم على اشتراط الأعلميّة بقول مطلق و مع اشتراط الحيوة لا مجال لادّعاء كون القدر المتيقّن هو حجّية قول الأعلم من الجميع، و ذلك لأنّ احتمال اشتراط الحيوة يوجب الشكّ في حجّية قول الأموات مطلقاً سواء كان الميّت أعلم من الحيّ الموجود أم لم يكن، فإذاً لا معنى لأن يقال إنّ القدر المتيقّن حجّية قول الأعلم بنحو مطلق، إذ أقوال الأموات مشكوك الحجّية رأساً فلا مجال إلّا لأخذ القدر المتيقّن في الأعلميّة في غيرهم؛ و ذلك لأنّ أخذ القدر المتيقّن يكون معناه اليقين بحجّية خصوص رأي المجتهد و الشكّ في حجّية قول الباقين و هذا إنّما يصحّ لو كان أقوال العلماء في حدّ نفسها حجّة و كان المانع من حجّية قول الباقين هو احتمال حجّية قول هذا المجتهد الأعلم بحيث كان المسقط لحجّية قول الباقين هو حجّية رأي المجتهد الأعلم خصوصاً، فإذاً لابدّ و أن يفرض الكلام في ما إذا كان أقوال جميع العلماء في نفسها حجّة و لا يصحّ هذا المعنى إلّا في خصوص الأحياء فلابدّ و أن يقال: إنّه في الأحياء يكون القدر المتيقّن حجّية قول أعلمهم و أمّا في الأموات الّذين يقع الشكّ في حجّية قولهم رأساً أعلمِهم و غير أعلمهم فكيف يصحّ البحث عن أخذ القدر المتيقّن بالنسبة إليهم أيضاً.

فإذاً يمكن حكومة[1] اشتراط الحيوة على اشتراط الأعلميّة من وجهين: الأوّل من ناحية المفضّل عليه في قولنا «أعلمُ من غيره» فالغير في قولنا «من غيره» لابدّ و أن يكون في نفسه قوله حجّة و هذا لايتمّ في الأموات، الثاني من ناحية نفس المفضّل في قولنا «أعلم» لأنّ نفس القدر المتيقّن و هو «الأعلم» لابدّ و أن لا يكون مشكوك الحجّية أيضاً.

لكن لايخفى أنّ هذا إنّما هو على تقدير اشتراط الأعلم على نحو الإجمال فيصحّ تقريب الحكومة بهذا الوجه فيستفاد منه حجّية قول الأعلم من بين الأحياء و أمّا على تقدير اشتراط الأعلم على نحو الإطلاق لا يصحّ تقريب الحكومة كما لايخفى.

هذا تمام الكلام في أدلّة المانعين عن تقليد الميّت .

و أمّا المجوّزون فقد استدلّوا على مذهبهم بوجوه أربعة:

١ـ أقول:

لايخفى ما في ما أفاده مدّ ظلّه العالي في تقريب الحكومة في المقام، و ذلك لأنّ القدر المتيقّن في المقام المذكور في مورد الحيوة و الأعلميّة قدر متيقّن حيثيّ و جهتيّ لا أنّه قدر متيقّن من جميع الجهات، لوضوح أنّ الحيوة قدر متيقّن من مطلق الحيوة و الموت فهي من هذه الحيثيّة قدر متيقن لا أنّها قدر متيقّن من جميع الجهات، وكذا الأعلميّة قدر متيقّن بالإضافة إلى مطلق المجتهد الأعمّ من الأعلم و من غيره.

فإذاً يكون في المقام صور أربعة: المجتهد الحي الأعلم فهو قدر متيقّن من كلتا الحيثيّتين، و المجتهد الميّت الغير الأعلم فهو مشكوك الحجّية من كلتا الجهتين أيضاً، و المجتهد الحي الغير الأعلم و هو قدر متيقّن من حيث و مشكوك الحجّية من حيث، و هكذا الأمر بالنسبة إلى المجتهد الميّت الأعلم.

فإذا عرفت هذا الذي ذكرناه تعرف أنه لامجال للمساعدة على ماذكره بوجهٍ، و لا يمكن تقريب الحكومة بوجه بل الحيوة و الأعلمية شرطان عرضيّان بلا حكومة لأحدهما على الآخر ـ منه عفي عنه.

الأوّل: الاستصحاب، الثاني: الإطلاقات الواردة في المقام، الثالث: جريان دليل الانسداد الجاري في جواز رجوع الجاهل إلى العالم بلا فرق بين كون العالم حيّاً و ميّتاً، الرابع: السيرة المستمرّة العقلائيّة على رجوع الجهّال إلى أهل الخبرة بلا فرقٍ بين موت ذوي الخبرة و بين حياتهم، و لذلك ترى أنّهم يراجعون إلى الكتب الطبّية كالقانون لابن سينا و سائر الكتب و كذا يراجعون إلى الكتب الكيمياويّة و الرياضيّة و البنّائيّة مع فوت مدوّنيها بلا إشكال، و حيث لم يثبت ردع من هذه السيرة فيكشف حجّيتها عند الشرع؛ فإذاً يجوز الرجوع إلى آراء المجتهدين الأموات بلا فرق بين التقليد الابتدائيّ و الاستمراريّ.

أمّا الاستصحاب فقد يقرّب بوجوه أربعة:

الأوّل: استصحاب حجّية قول المفتي الثابتة في زمان حياته فنجرّ هذه الحجّية إلى ما بعد موته لأنّه من المعلوم أنّ رأيه كان ثابت الحجّية حال حياته فإذا شككنا في أنّ حياته هل هي دخيلة في الحجّية أم غير دخيلة لامانع من جريان الاستصحاب فنحكم به بعدم مدخليّة الحيوة كما لا يخفى.

الوجه الثاني: استصحاب جواز التقليد الثابت حال حيوة المجتهد.

الوجه الثالث: استصحاب الحكم الظاهريّ السابق الثابت بفتوى المجتهد لوضوح أنّ المجتهد الحيّ حين ما أفتى بشيءٍ، ثبت في حقّ العوامّ حكمٌ ظاهريّ فإذا مات المجتهد نشكّ في ارتفاع هذا الحكم الظاهريّ و الأصل بقاؤه.

الوجه الرابع: استصحاب الحكم الواقعيّ الذي دلّت عليه فتوى المجتهد، لوضوح أنّ حجّية فتوى المجتهد طريقيّة، فكما يثبت بقيام الخبر الواحد حكم واقعيّ فيجوز الإخبار به عن الواقع فكذلك الأمر في فتوى المجتهد.

و الآن يقع الكلام في الوجوه الثلاثة الأُول من الاستصحاب ثمّ يقع الكلام في الوجه الرابع؛ فنقول:

إنّه قد يستشكل في جريان استصحاب حجّية فتوى الفقيه الحيّ و استصحاب جواز التقليد حال حياته و استصحاب الحكم الظاهريّ تارة من ناحية اليقين بالحدوث و أُخرى من ناحية الشكّ في البقاء، فإذاً يختلُّ كلا ركني الاستصحاب:

أمّا الأوّل فلأنّ المتيقّن من حجّية فتوى المجتهد الميّت حال حياته إنّما هو بالإضافة إلى العوامّ الموجودين حال حياته أو بالإضافة إلى الوقائع السابقة المبتلى بها في ذلك الزمان، فاليقين تعلّق بشيءٍ ضيّق المنطقة من أوّل الأمر فلا يقين لنا عند الاستصحاب بحجّية فتوى الفقيه حال حياته بالإضافة إلى طبيعيّ المكلّف الموجود حال حياته و بعد مماته فلا يمكن استصحابها من جهة الشكّ في مدخليّة حياته في هذه الحجّية الوسيعة المنطقة، فعلى هذا يختلّ قضيّة لزوم اتحّاد الموضوع في القضيّة المتيقّنة و القضيّة المشكوكة لأنّ الموضوع في القضيّة المشكوكة هو حجّية فتوى المجتهد الميّت بالإضافة إلى العوامّ الموجودين فعلاً و الموضوع في القضيّة المتيقّنة هو حجّية فتوى المجتهد الميّت حال حياته بالإضافة إلى العوامّ الموجودين حال حياته أو بالإضافة إلى الوقائع السابقة.

و أمّا الثاني فلأنّ موضوع الحجّية أو جواز التقليد أو الحكم الظاهري إنّما هو رأي المجتهد و نظره و من المعلوم أنّه ينعدم بالموت فلا رأي له بعده فإذاً نتيقّن بارتفاع موضوع هذا الاستصحاب.

و لا يخفى أنّ الإشكال الأوّل إنّما يتوجّه على خصوص التقليد الابتدائيّ لا الاستمراريّ؛ توضيحه أنّا إذا جعلنا الحجّية بالنسبة إلى خصوص العوامّ الموجودين حال حيوة المجتهد فلا يمكن استصحابها بالإضافة

إلى العوامّ المتجدّدين الحادثين بعد موته و أمّا جريان الاستصحاب بالإضافة إلى العوامّ المدركين لكلا الزمانين فلا إشكال فيه لاتّحاد الموضوع في القضيّتين كما لا يخفى، نعم لو جعلنا مدار الحجّية بالنسبة إلى خصوص الوقائع السابقة فلا يمكن الاستصحاب حتّى بالإضافة إلى خصوص المدركين للزمانين لتجدّد الوقائع و اختلافها شخصاً.

و أمّا الإشكال الثاني فيتوجّه على التقليد الابتدائيّ و الاستمراريّ مطلقاً لأنّ انعدام رأي المجتهد بالموت موجب لسقوط حجّيته سواء كان هذا العامّي موجوداً في حياته أيضاً أم لم يكن.

و لا يخفى أنّ هذين الإشكالين في الاستصحاب يجري في جميع وجوه الاستصحاب إلّا الوجه الأخير الذي سيأتي الكلام فيه، و بعبارة أُخرى يشترك استصحاب الحجّية و استصحاب جواز التقليد و استصحاب الحكم الظاهريّ في هذين الإشكالين.

و اعلم أنّ الإشكال الأوّل و هو عدم تحقّق اليقين في حجّية رأي الفقيه إلّا في خصوص الوقائع السابقة أو في خصوص العوامّ الموجودين حال حيوة الفقيه، إنّما يتمّ لو جعلنا زمان الحيوة قيداً للعوامّ أو الوقائع لا ظرفاً للحجّية.

بيان ذلك أنّا إذا جعلنا زمان الحيوة قيداً للعوامّ لا يجرى الاستصحاب، لأنّ هذا القيد يوجب اختلاف الموضوع في القضيّتين المتيقّنة و المشكوكة و معه لا مجال للاستصحاب لأنّه من المعلوم أنّ العوامّ الموجودين حال حيوة المجتهد غير العوامّ الموجودين فعلاً فلا يمكن أن يقال إنّا علمنا بحجّية فتوى الفقيه الميّت بالنسبة إلى العوامّ مطلقاً بل المتيقّن حجّية فتواه بالنسبة إلى ذلك العوامّ الخاصّ و المشكوك حجّيته بالإضافة إلى هذا العوامّ الموجودين فلا استصحاب. و هكذا الأمر إذا جعلنا زمان الحيوة قيداً للوقائع.

و أمّا إذا جعلناه ظرفاً للحكم فجريان الاستصحاب حينئذٍ ممّا لا إشكال فيه بل ليس شأن الاستصحاب إلّا هذا المعنى و هو إلغاء خصوصيّة زمان اليقين و الشكّ. فنقول: حجّية فتوى الفقيه الميّت كانت ثابتةً حال حياته بالإضافة إلى طبيعيّ الوقائع و بالإضافة إلى طبيعيّ العوامّ فإذا شككنا في مدخليّة حياته في الحجّية حتّى ترتفع الحجّية بالموت نستصحبُها.

و الظاهر أنّ الزمان يكون في هذا المقام ظرفاً للحجّية و الحكم لا قيداً للموضوع، للقطع بعدم خصوصيّته في الوقائع و لا في العوامّ بل الشكّ إنّما حصل من ناحية احتمال مدخليّة حيوة المجتهد في حجّية رأيه و الاستصحاب يُلغي هذا الاحتمال.

و بعبارة أُخرى: إنّ الأحكام الشرعيّة التكليفيّة و الوضعيّة إنّما جعلت على موضوعاتها على نهج القضايا الحقيقيّة لا القضايا الخارجيّة، فعدم حجّية فتوى الفقيه بالنسبة إلى العوامّ المعدومين أو بالنسبة إلى الوقائع التي تحدث بعدُ إنّما هو لأجل قصورٍ في ناحية العوامّ و الوقائع لا لأجل قصورٍ في الحجّية بالإضافة إليهم بحيث لو فرض وجود هذه العوامّ أو تلك الوقائع حال حيوة المفتي كان رأيه حجّة بالنسبة إليهم بلا إشكال؛ و هذا يكشف عن أنّ الشكّ إنّما هو لأجل احتمال مدخليّة الحيوة لا لأجل خصوصيّةٍ في العوامّ أو الوقائع، و معه لا مانع من الاستصحاب كما لا يخفى. و على هذا فإنّ هذا الإشكال ممّا لا مجال له أصلاً.

و **ربما يظهر من بعضٍ**[1] جريان الاستصحاب التعليقيّ على فرض كون الزمان قيداً للوقائع أو قيداً للعوامّ، بتقريب أن يقال:

إنّ العوامّ الموجودين فعلاً لو كانوا موجودين في زمان حيوة المفتي

١ـ هو السيّد الطباطبائيّ الحكيم في «مستمسكه» ـ منه عفي عنه.

لكان رأيه حجّة بالنسبة إليهم فالآن نشكّ في حجّية رأيه بالنسبة إليهم فنستصحبها. كما إذا ورد الدليل على وجوب ختان ولد زيد لو وُلد يوم الجمعة و نشكّ في وجوب ختانه لو ولد يوم السبت نُجري الوجوب بالاستصحاب التعليقيّ فنقول إنّ ولد زيد لو وُلد يوم الجمعة يجب ختانه و الآن نشكّ في وجوب ختانه فنستصحب الوجوب الثابت يوم الجمعة على تقدير تولّده فيه.

ثمّ نظّر هذا الاستصحاب التعليقيّ باستصحاب أحكام الشرائع السابقة و ذهب إلى أنّ استصحاب أحكام الشرائع السابقة يكون من قبيل الاستصحاب التعليقيّ.[1]

و لا يخفى ما في ما أفاده في هذا المقام؛ و ذلك لأنّ الاستصحاب التعليقيّ على فرض صحّة جريانه يشترط فيه أن يكون الشيء الذي يكون الحكم ثابتاً له على تقديرٍ موجوداً في كلا زماني اليقين و الشكّ، و يشكّ في ثبوت الحكم له على تقدير آخر؛ مثلاً يقال في الاستصحاب التعليقيّ للعنب على تقدير غليانه: إنّ هذه المادّة الموجودة فعلاً على صورة الزبيب، كانت حال كونها عنباً بحيث لو غلت حرمت، و الآن نشكّ في حرمتها على تقدير الغليان فيُستصحب الحرمة الثابتة عليها سابقاً على هذا التقدير.

فهذه المادّة كما ترى مشتركة بين الزمانين موجودة في كليهما لكن ثبوت الحكم على تقديرٍ كان ثابتاً له حال كونه عنباً و نشكّ في ثبوت الحكم له على هذا التقدير في هذا الحال الذي صارت زبيباً؛ و هذا بخلاف ما نحن فيه لأنّه لاجهة اشتراك بين العوامّ الموجودين فعلاً و بين العوامّ الموجودين في زمان حيوة المجتهد، و كذا لا جهة مشتركة بين الوقائع الحادثة و الوقائع

١ـ «مستمسك العروة الوثقى» ج ١، ص ١٧ و ١٨، المسألة ٩.

السابقة في الوجود، فالعوامّ الموجودون في ذلك الزمان ثبت لهم حجّية فتوى المجتهد يقيناً و هؤلاء العوامّ الموجودون فعلاً موضوع آخر و الاستصحاب حينئذٍ يكون إسراء حكم من موضوعٍ إلى موضوع آخر لا جرّ الحكم الثابت سابقاً إلى الزمان اللاحق، و كذا الأمر بالنسبة إلى الوقائع.

و بعبارة أُخرى يكون مناط الاستصحاب التعليقيّ هو الشكّ في دخل وصف في ثبوت حكم على تقديرٍ سابقاً، و الاستصحاب الذي يكون مفاده إلغاء الشكّ و الملازمة بين الحدوث و البقاء ينتج عدم مدخليّة هذا الوصف فى هذا الحكم التعليقيّ، فالنتيجة هو ثبوت الحكم التعليقيّ على تقدير زوال هذا الوصف أيضاً لكنّ الموضوع في كلتا القضيّتين أمر واحد و الاستصحاب حينئذٍ هو جرّ الحكم الثابت سابقاً لهذا الموضوع إلى زمان الشكّ، فلذا نجعل الموضوع في الاستصحاب التعليقيّ في مثال الزبيب على تقدير الغليان هو مادّة العنب و الزبيب فنشير إلى الجسم الخارجيّ الموجود في كلا الزمانين فنقول: إنّ هذه المادّة حال عنبيّتها سابقاً لو غلت حرمت فعند زوال وصف العنبيّة نشكّ في حرمتها على تقدير الغليان فنستصحب الحرمة؛ فلذا لا يصحّ أن يقال: إنّ هذه المادّة لو كانت عنباً حرمت و الآن الذي صارت زبيباً نشكّ في حرمتها فنستصحب، لأنّ الحرمة الثابتة على العنب غير الحرمة الثابته على الزبيب و ثبوت الحكم في العنب الذي يكون موضوعاً مغايراً للزبيب لايستلزم ثبوت الحكم للزبيب بالاستصحاب.

فالتنظير بمثال ختان الولد أيضاً غلط، لأنّ جريان الاستصحاب في هذا المثال مثل ما نحن فيه أيضاً مشكل لأنّ ختان الولد لو وُلد يوم الجمعة غير ختانه لو ولد يوم السبت فلا جهة مشتركة بين هذين الختانين تكون هذه الجهة موضوعاً للحكم سابقاً.

و منه يعلم أنّ تنظيره أيضاً بالاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة و

جعل هذا الاستصحاب من الاستصحاب التعليقيّ أيضاً غير وجيه، لأنّ الشكّ في استصحاب الأحكام في الشرائع السابقة يكون من أجل احتمال النسخ و عدمه بعد فرض اتّحاد الموضوع في كلتا القضيّتين لأنّ الأحكام بعد ماكان جعلها على نهج القضايا الحقيقيّة لا اختصاص لها بالمكلّفين الموجودين في ذلك الزمان بل كانت حجّة بالإضافة إلى طبيعيّ المكلّف ولكنّ الشكّ في النسخ بعد مجيء شريعة أُخرى موجود و الاستصحاب ينتج إبقاء الحكم و استمراره و منه يعلم أنّ هذا الاستصحاب لا يكون من باب الاستصحاب التعليقيّ بوجهٍ.

هذا؛ ثمّ يظهر من مطاوي كلامه أنّ القيد و هو زمان حيوة المفتي لو كان راجعاً إلى العوامّ فالاستصحاب التعليقيّ ينتج جواز التقليد الابتدائيّ و إذاً لا دليل على جواز التقليد بقاءً، و لو كان راجعاً إلى الوقائع فالاستصحاب التعليقيّ ينتج جواز التقليد بقاءً لا ابتداءً؛ فإذا أرجعنا القيد إلى الوقائع و العوامّ معاً كانت النتيجة جريان الاستصحاب التعليقيّ في كلا المقامين فنتيجة الاستصحابين حينئذٍ هو جواز التقليد بقاءً و ابتداءً.

أقول: و يرد عليه:

أوّلاً أنّ القيد إمّا راجع إلى العوامّ و إمّا راجع إلى الوقائع، فإرجاعه إليهما معاً مستحيل كما بيّنا في محلّه، فإذاً إنّ الاستصحاب التعليقيّ على فرض صحّته و على فرض غمض النظر عمّا ذكرناه في المقام من عدم تحقّق شرط التعليق إمّا يجري في خصوص الحجّية الثابتة للعوامّ أو في خصوص الحجّية الثابتة للوقائع.

و ثانياً أنّا إذا أرجعنا القيد إلى العوامّ فالاستصحاب التعليقيّ يفيد جواز التقليد الابتدائيّ كما ذكر و أمّا التقليد الاستمراريّ فيكفي في جوازه الاستصحاب التنجيزيّ بأن يقال إنّ هؤلاء العوامّ الذين كانوا موجودين حال

حيوة المفتي كان رأيه حجّة بالنسبة إليهم فالآن نشكّ في حجّيته فنستصحبها، فإذاً يثبت بهذين الاستصحابين التعليقيّ و التنجيزيّ جواز التقليد ابتداءً و استمراراً؛ ثمّ إنّه إذا أرجعنا القيد إلى الوقائع يثبت بالاستصحاب جواز التقليد ابتداءً و بقاءً لصحّة أن يقال إنّ هذه الواقعة لو كانت موجودةً في زمان حيوة المفتي كان رأيه حجّةً بالنسبة إليها فالآن كذلك بلا فرقٍ بين كون هذا العامّي موجوداً حال حياته أم لم يكن فتخصيص حجّية الاستصحاب بالتقليد الابتدائيّ دون الاستمراريّ بلا وجه.

هذا؛ و اعلم أنّ هذه الإشكالات و دفعها كما ذكرنا مشتركة بين التقريبات الثلاثة من الاستصحاب و هي استصحاب الحجّية و استصحاب جواز التقليد و استصحاب الحكم الظاهريّ، و لكن جعل هذه الأُمور الثلاثة كلّ واحد في قبال الآخر ممّا لا وجه له، لأنّ المراد من الحجّية إمّا هو الطريقيّة و الوسطيّة في الإثبات و إمّا هو التنجيز و التعذير و إمّا هو جعل الحكم المماثل:

فعلى الأوّل ليس في البين إلّا جعل الطريق فجواز التقليد حينئذٍ حكم عقليّ مترتّب على الطريقيّة و ليس حكماً شرعيّاً حتّى يجري فيه الاستصحاب، و كذا الحكم الظاهريّ حينئذٍ ممّا لا معنى له .

و على الثاني أيضاً لا معنى لاستصحاب جواز التقليد لأنّه حكم عقليّ مترتّب على التنجيز و التعذير و لا معنى للحكم الظاهريّ حينئذٍ كما لا يخفى.

و على الثالث لا معنى لاستصحاب الحجّية لأنّ المجعول ليس هو الطريقيّة و التنجيز على الفرض بل المجعول هو جعل حكم مماثل؛ فالاستصحاب في الحكم الظاهريّ هو بعينه استصحاب الحجّية، و كذا لا معنى لجواز التقليد لأنّه من آثار الحكم الظاهريّ عقلاً.

و هذا كلّه مما لا إشكال فيه؛ إنما الإشكال في **الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم الواقعيّ الثابت سابقاً بفتوى الفقيه**، و الإشكال في هذا الاستصحاب من وجهين:

الأوّل عدم اليقين بالحكم الواقعيّ حال الاستصحاب و لو حال حيوة المفتي، الثاني عدم الشكّ في البقاء لأنّ ارتفاع الحكم الواقعيّ لا يكون إلّا من جهة النسخ فإذا ثبت حكم واقعيّ نقطع ببقائه ما لم يُحتمل النسخ، و من المعلوم عدم طريان النسخ في الأحكام الثابتة لشريعتنا إلى يوم القيامة فعلى هذا لا يكون موت المجتهد موجباً لاحتمال ارتفاع الحكم الواقعيّ الثابت بفتواه فالعلم الحاصل بالحكم الواقعيّ الحاصل بفتوى المجتهد الذي جعل الشارع رأيَه طريقاً إلى الواقع لا يزول أبداً.

و لايخفى أنّ الإشكال الثاني متين جدّاً و أمّا الإشكال الأوّل فلا وجه له أصلاً.

توضيح ذلك أنّ قيام الطريق على الواقع إنّما يُرفَع اليد عنه إذا ثبت خطاؤه في كشفه عن الواقع و أمّا إذا لم يثبت ذلك فقدكان الحكم الواقعيّ الثابت به باقياً لا محالة، و من المعلوم أنّ الشارع جعل فتوى المجتهد طريقاً إلى الواقع، و طريقيّتها و إن لم يختصّ بزمان دون زمان لأنّ الفتوى تكشف عن الحكم الواقعيّ على الإطلاق إلّا أنّ القدر المتيقّن من حجّيتها إنّما هو في حال حيوة المفتي فمادام المفتي حيّاً كان الحكم الواقعيّ ثابتاً بفتواه لامحالة فإذا مات المفتي ترتفع طريقيّة هذه الفتوى بالإضافة إلى ما بعد الموت و أمّا طريقيّتها بالإضافة إلى زمان حياته فباقية دائماً، فعلى هذا إنّا نقطع عند الاستصحاب بوجود الحكم الواقعيّ حال حيوة المفتي و نشكّ في بقائه و ارتفاعه من أجل احتمال ارتفاع طريقيّة فتواه بالإضافة إلى ما بعد الموت فنستصحب؛ فعلى هذا لا مجال للإشكال الأوّل و أما الإشكال الثاني فذكرنا

أنّه متين جداً[1] و ذلك لأنّ شأن الاستصحاب إنّما هو جعل الملازمة بين الحدوث و البقاء و من المعلوم عدم الشكّ في احتمال ارتفاع الحكم الواقعيّ من جهة النسخ و مع القطع بعدم النسخ لا وجه للشكّ في الحكم الواقعيّ الثابت، لكنّ تنجيز الحكم الواقعيّ لمّا كان ثابتاً في زمان حيوة المفتي فبعد موته أيضاً يكون هذا التنجيز ثابتاً في ذلك الزمان.

و بعبارة أُخرى: ما ثبت الحكم الواقعيّ فيه و هو زمان حيوة المفتي

١ـ أقول:

بل الأمر بالعكس، فالأقوى هو متانة الإشكال الأوّل دون الثاني.

و ذلك لأنّ الاستصحاب يشترط فيه اليقين بالحدوث حال الاستصحاب و من المعلوم أنّ ثبوت الحكم الواقعيّ دائر مدار زمان حجّية فتوى الفقيه فإذا لم تكن فتواه السابق حجّةً في زمان، لم تكشف حينئذٍ عن الحكم الواقعيّ و لو في الزمان السابق .

و بعبارة أُخرى: إنّه في زمان حيوة المفتي كان فتواه حجّة في ذلك الزمان لكَشفِ فتواه شرعاً عن الحكم و أمّا بعد موته فلمّا زالت الحجّية لم يكن لنا كاشف عن الحكم الواقعيّ و لو فى حال حياته، و لذا نلتزم بعدم الإجزاء؛ فلو تبدّل رأي المجتهد أو مات و قلّد العامّي مجتهداً آخر يجب عليه إعادة عباداته التي تكون باطلة بمقتضى رأي المجتهد الثاني، و لا يكون هذا إلّا من أجل عدم ثبوت الحكم الواقعيّ بعد موت المجتهد و لو بالنسبة إلى حال حياته.

و المحصّل ممّا ذكرنا أنّ اليقين بالحكم الواقعيّ حال حيوة المفتي و إن كان موجوداً إلّا أنّ ثبوت الحكم الواقعيّ دائر مدار بقاء الحجّية فإذا زالت الحجّية نكشف عن عدم ثبوت الحكم الواقعيّ من أوّل الأمر، و من المعلوم أنّه يعتبر في الاستصحاب اليقين بالحكم السابق حال الاستصحاب، و زمان الاستصحاب إنّما يكون بعد موت المجتهد و في هذا الزمان لا يكون لنا يقين بالحكم الواقعيّ و لو في الجملة .

و أمّا جهة عدم متانة الإشكال الثاني فلما مرّ من أنّ شأن الاستصحاب ليس إلّا جعل الملازمة بين الحدوث و البقاء، و من المعلوم أنّا لا نشكّ في بقاء الحكم الواقعيّ على تقدير ثبوته لعدم احتمال النسخ و إنّما الشكّ في الحدوث ـ منه عفي عنه .

كان الحكم الواقعيّ ثابتاً فيه دائماً، و ما لم يثبت فيه الحكم الواقعيّ و هو ما بعد موت المفتي لم نكن نعلم بثبوت الحكم فيه من أوّل الأمر.

هذا تمام الكلام في الإشكال الوارد على الاستصحاب من جهة اليقين بالحدوث.

و أمّا الإشكال الوارد عليه من جهة الشكّ في البقاء هو أنّ موضوع حجّية فتوى المجتهد هو رأيه و نظره و من المعلوم أنّ الرأي يزول بالموت لأنّ الموت و إن لم يكن انعداماً حقيقةً فيمكن بقاء الآراء في النفوس بعده إلّا أنّه عند العرف انعدام واقعاً و معه يرتفع الأعراض الثابتة للنفس و منها الآراء و الأنظار، فحيث لم يكن للمجتهد رأي بعد الموت لا مجال للتقليد بلا فرقٍ بين التقليد الابتدائيّ و الاستمراريّ.

و لا يخفى متانة هذا الإشكال، و ذلك لأنّ موضوع الحجّية ليس هو قول المجتهد بل رأيه و نظره و إنّما القول يكون كاشفاً عن رأيه و لذا لو علمنا برأيه من طريق آخر غير قوله كان رأيه حجّةً علينا بلا إشكال. ثمّ إنّ حجّية الرأي إنّما يكون حدوثاً و بقاءً[1] بمعنى أنّه في كلّ آنٍ كان المجتهد

١ـ أقول:

إنّ ما أفاده مدّ ظلّه من أنّ مدار الحجّية هو رأي المجتهد دون قوله و إن كان في غاية المتانة إلّا أنّ ما أفاده من أنّ المدار على رأيه حدوثاً و بقاءً لا حدوثاً فقط مشكل جداً؛ و ذلك لأنّه ليس لنا دليل لفظيّ أو لبّيّ على دوران الحجّية مدار الرأي حدوثاً و بقاءً و إذاً لابدّ من الرجوع إلى سيرة العقلاء و مع عدم الردع الشرعيّ نكشف عن كونها ممضاةً عند الشرع، و نحن نرى أنّ العقلاء يرون المدار في الحجّية في أهل الخبرة هو مجرّد حدوث رأيهم و لذا يعالجون مرضاهم بدواء الطبيب و لو بعد موته أو و لو بعد جنونه و نسيانه و غفلته و هكذا الأمر في المعمارين و الكيمياويّين و سائر أصناف أهل الخبرة ،فعلى هذا حدوث الرأي كافٍ في الحجّية و من هذه الجهة لا مانع من الاستصحاب. ⇦

ذا رأي يجوز تقليده و في كلّ آنٍ ارتفع رأيه لا يجوز تقليده، فحدوث الرأي لا يكفي في الحجّية دائماً، و لمّا كان الموت انعدام الرأي عرفاً فلا مجال لتقليده كما لا يخفى لعدم بقاء الرأي له حينئذٍ. و لا يصحّ النقض بمسألة النوم لأنّ النوم ليس انعداماً للرأي عرفاً و هذا بخلاف الموت و الجنون و النسيان و الإغماء و ما أشبهها فلذا لا يصحّ التقليد حال النسيان و الجنون و لا يصحّ التقليد حال تبدّل الرأي و إن كان في هذه الصورة جهة أُخرى لبطلان التقليد و هي إخبار المجتهد عن بطلان اجتهاده السابق فلا يكون رأيه السابق كاشفاً حينئذٍ، فعلى هذا لا مجال للاستصحاب و لا يجوز التمسّك به للتقليد الابتدائيّ و لا الاستمراريّ.

هذا أحد أدلّة المجوّزين لتقليد الميّت.

الدليل الثاني هو الإطلاقات الواردة في المقام الدالّة على وجوب الرجوع إلى الفقهاء و أهل الذكر.

و لا يخفى عدم نهوض هذه الأدلّة لإثبات هذا المعنى[1] لعدم كونها إطلاقات من هذه الجهة بل مفادها مجرّد جواز الرجوع إلى العالم بالأحكام و لذا قلنا: لا يجوز التمسّك به لإثبات جواز الرجوع إلى المجتهد المفضول مع وجود الأعلم فيما خالفا في الفتوى.

الدليل الثالث هو استواء جريان دليل الانسداد بالنسبة إلى تقليد الحيّ

⇦ نعم لم يتّضح لنا دفع الإشكال الوارد على الاستصحاب من جهة اليقين بالحدوث مع ما أصرّ مدّ ظلّه على دفعه ـ منه عفي عنه.

١ـ أقول:

لعمري كيف يمكن الالتزام بوجود الإطلاق في مثل قوله تعالى: **أَحَلَّ اللَهُ الْبَيْعَ** و عدم الالتزام في مثل قوله تعالى: **فَسْئَلُوَا أَهْلَ آلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**؛ والتفكيك بينهما ممّا لا يتوهّمه ذو مسكة خبير بالمحاورات ـ منه عفي عنه.

و الميّت.

و فيه أنّ حجّية قول المفتي من باب الانسداد إن كان على وجه الحكومة فهذا الدليل تامّ إذ لا فرق بين حكم العقل بوجوب الرجوع إلى المجتهد و أخذ رأيه بين ماكان المجتهد حيّاً و بين ما كان ميّتاً، و أمّا إذا كان حجّية رأيه من باب الكشف فمع احتمال جعل الشارع خصوص رأي المجتهد الحيّ حجّةً لا يكشف العقل إلّا حجّية رأي المجتهد الحيّ.

هذا مضافاً إلى أنّه لا تصل النوبة إلى دليل الانسداد مع وجود الدليل النقليّ و السيرة الممضاة شرعاً على جواز رجوع الجاهل إلى العالم.

الدليل الرابع دعوى السيرة على البقاء لأنّه من المعلوم أنّ أصحاب الأئمّة عليهم السلام كانوا لا يرجعون عمّا أخذوه تقليداً بعد موت المفتي.

و فيه أولًا منع تحقّق السيرة فيما هو محلّ الكلام كما أفاده صاحب «الكفاية» قدّس سرّه[1] و أصحابهم عليهم السلام إنّما كانوا لا يرجعون عمّا أخذوه من الأحكام لأجل أنّهم كانوا يأخذونها غالباً ممّن كان ينقلها عنهم عليهم السلام بلا واسطة أحدٍ أو مع الواسطة من دون دخل رأي الناقل فيه أصلاً و ليس هذا من باب التقليد، و لم يُعلم إلى الآن حال من تعبّد بقول غيره و رأيه أنّه كان يرجع أو لا يرجع بعد موته.

و ثانياً التفكيك بين انعقاد السيرة على البقاء و بين السيرة على التقليد الابتدائيّ بلا وجه، فالأقوى عدم جريان السيرة في كلا المقامين.[2]

١ـ «كفاية الأُصول» مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ٤٨٠.

٢ـ **أقول:**

قد ذكرنا وجود السيرة العقلائيّة في الرجوع إلى آراء العالم و أهل الخبرة من كل فنّ و حرفة بلا فرق بين كون ذي الخبرة حيّاً و ميّتاً و لم يثبت ردع من الشارع على هذا المعنى، و الإجماع المذكور في المقام على عدم جواز تقليد الميّت لم يحصل لنا لأنّ عمدة مدرك ⇦

فإذاً لا دليل لنا على حجّية قول الميّت بقاءً و ابتداءً، فلا يجوز تـقليد الميّت مطلقاً .

هذا تمام الكلام في المقلِّد و المقلَّد.

⇦ القائلين و المستدلّين بالرجوع هو ادّعاء الشهيد الإجماعَ في أوّل كتاب «الذكرى» [ج ١، ص ٤٤] و لا يخفى عدم دلالة ما ذكره على هذا المعنى.

و بالجملة إن تمّ الإجماع فالقدر المتيقّن منه صورة تقليد الميّت ابتداءً فإذاً لا مانع من تقليده بقاءً، و إن لم يتمّ كما هو مقتضى السيرة يجوز التقليد بقاءً و ابتداءً.

و على تقدير عدم جواز تقليد الميّت فلمّا وجب تـقليد الأعـلم أيـضاً فـي المسـائل الخلافيّة فحينئذٍ إن كان الحيّ أعلم فهو و إلّا فيتخيّر العامّيّ بين تقليد الحيّ الغير الأعلم و بين تقليد الميّت الأعلم كما لا يخفى ـ منه عفي عنه .*

*ـ لا يخفى أن السيّد العلّامة آية الله المؤلّف أعلى الله درجته قد رجع فيما بعدُ عن هذا الرأي؛ و استقرّ رأيه على عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً و بقاءً.

قال قدّس سرّه في كتابه «معرفة الإمام»:

«إنّ جميع الفقهاء و المجتهدين العظام عند الشيعة يجوز عليهم الخطأ أيّاً كان منهم: الشريف المرتضى و الشيخ المفيد أو الشيخ الطوسيّ و العلّامة الحلّيّ أو السيّد بن طاوس و السيّد بحر العلوم؛ و لمّا كانوا يجوز عليهم الخطأ فحجّية كلامهم تنحصر في زمان حياتهم. و المجتهد و إن كان في ذروة العلم و التحقيق و الحكمة بإقرار جميع الحاضرين و الغائبين لكنّ كلامه يسقط من الحجّية بمجرّد موته و يترك الناس تقليده لأنّه يجوز عليه الخطأ و لعلّ كلامه خاطئ، بيدَ أنّ كلامه الخاطئ هذا حجّة على الناس في حياته، ذلك أنّ الامام المعصوم جعله حجّة في حياته لكن لا نيابةَ له من قِبل الإمام بمجرّد موته فكذلك يزول كلامه بزوال حياته.» ـ «معرفة الإمام» ج ١٨، ص ١٨٠ و ١٨١ ـ م.

مايَجبُ فيه التقليد

و أمّا الأُمور التي يجب فيها التقليد فهل تنحصر بالأحكام الفرعيّة أو تعمّها و تعمّ غيرها؟

قال في «العروة» في مسألة ٦٧:

« محلّ التقليد و مورده هو الأحكام الفرعيّة العمليّة، فلا يجري في أُصول الدين و في مسائل أُصول الفقه و لا في مبادي الاستنباط من النحو و الصرف و نحوها و لا في الموضوعات المستنبطة العرفيّة او اللغويّة و لا في الموضوعات الصرفة، فلو شكّ المقلّد في مائعٍ أنّه خمر أو خلّ مثلاً و قال المجتهد إنّه خمر لا يجوز له تقليده، نعم من حيث إنّه مخبر عادل يقبل قوله كما في إخبار العامّيّ العادل و هكذا؛ و أمّا الموضوعات المستنبطة الشرعيّة كالصلوة و الصوم و نحوهما فيجري التقليد فيها كالأحكام العمليّة.**»**[1]

أقول: لا إشكال في عدم جواز التقليد في أُصول الدين لمن يتمكّن من تحصيل العلم بها من البرهان أو من قول العالم، و أمّا من لم يتمكّن من تحصيل العلم إمّا لعدم قدرته على ذلك لقصور فكره و إمّا لأجل عدم احتماله وجوبَ اليقين بأُصول الدين و جهلهِ بهذا المعنى جهلاً مركّباً فالظاهر إجزاء التقليد في حقّه.

١ـ «العروة الوثقى» ج ١، ص ٥٦ إلى ص ٥٨.

و أمّا مسائل أُصول الفقه[1] فلمّا كان العامّي لا يستفيد منها بل ثمرتها تعود إلى المجتهد، فلا ينفع فيها التقليد إلّا في مثل جريان أصالة الطهارة و الاستصحاب في الشبهات الموضوعيّة كي يمكن أن يعود نفعها إلى المقلّد. و هكذا الأمر في مسائل النحو و الصرف.

و أمّا التقليد في الشبهات الموضوعيّة فممّا لا وجه له، لأنّ شأن المجتهد إنّما هو الإخبار عن الأحكام الكليّة لا الإخبار عن الموضوعات

١ـ أقول:

إنّا إذا راجعنا سيرة العقلاء نرى أنّهم يرجعون إلى أهل الذكر و الخبرة في كلّ ما يكونون جاهلين به و يعملون بآرائهم الشخصيّة في كلّ ما يستقلّون بالرأي و النظر فيه، فعلى هذا إذا كان حصول شيءٍ متوقّفاً على مقدّمات عديدة على نحوٍ تكون هذه المقدّمات محصِّلة لهذا الشيء فإذا استقلّ رأيهم بأخذ بعض هذه المقدّمات لا يرجعون إلى الخبرة في هذا البعض و إذا لم يستقلّ رأيهم في البعض الآخر يرجعون. و بالجملة، إنّهم يحصّلون هذه المقدّمات بعضها نظريّة و بعضها تقليديّة ثم يرتّبون على هذه المقدّمات الشيءَ المطلوب.

إذا عرفت هذا فنقول:

إذا لم يتمكّن أحد من تنقيح المسائل الأُصوليّة لكنّه بعد اطّلاعه على هذه المسائل و لو تقليداً يتمكّن من ضمّ بعضها إلى بعض فيستنبط حكماً شرعيّاً بعد ملاحظة النصوص و الروايات (كما يقع كثيراً في الطلّاب الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد) فإذاً لا مانع من حجّية هذه النتيجة بالنسبة إليه و إن كانت بعض مقدّماته تقليديّة.

و بالجملة، إذا تمكّن المكلّف من الاجتهاد في جميع المقدّمات فهو و إلّا فإذا تمكّن في بعضها دون بعضٍ فلا دليل على وجوب التقليد في ذلك البعض الذي يستقلّ بالنظر فيه و لا دليل على حجّية رأي المفتي في النتيجة التي علم بجميع مقدّماتها بالنسبة إلى هذا العامّي، بل لهذا العامّي النظر في بعض المقدّمات و التقليد في البعض الآخر ثم يستنبط الحكم فيعمل على طبقه؛ فهذه النتيجة أيضاً و إن كانت تقليديّة و ذلك لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات إلّا أنّه أقرب إلى الاجتهاد من التقليد المحض ـ منه عفي عنه.

الخارجيّة، فالمجتهد و العامّي في إخبارهما عن ذلك سواء.

و أمّا الموضوعات المستنبطة كالصلوة و الصوم المعبّر عنها في بعض العبائر بالماهيّات المخترعة و كذا الموضوعات العرفيّة التي تصرّف فيها الشارع بزيادة قيد كالسفر في باب القصر و كالاستطاعة في باب الحجّ، فالظاهر وجوب التقليد فيها لأنّ تعيينها بيد الفقيه حيث يستنبطها بمقتضى الأدلّة الشرعيّة.

و هكذا الأمر في الموضوعات العرفيّة كتعيين الماء و الموضوعات اللغويّة كتعيين الصعيد و الغناء و الإناء و ما شابهها، حيث إنّ التوسعة و التضييق فيها يرجع إلى التوسعة و التضييق في الحكم الكلّي و شأن الفقيه بيان الأحكام الكلّية لموضوعاتها و لا يتنقّح هذه الأحكام إلّا بعد التقليد في حدود موضوعاتها،[1] فعلى هذا لابدّ و أن يُرجَع إلى الفقيه في أنّ المِلعقة مثلاً من الآنية أو ليس منها، و هكذا الأمر في جَفن الساعة و إطار المرآة و نحوهما؛ و لا يمكن أن يقلّد العامّي مجرّدَ فتوى المجتهد بحرمة استعمال آنية الذهب و الفضّة بلا تقليدٍ في مفهوم الإناء توسعةً

١ـ أقول:

ليس شأن الفقيه إلّا استنباط الأحكام الكليّة عن أدلّتها التفصيليّة بأن يبيّن للعوامّ الحكم الثابت على موضوعه و أمّا حدود موضوعه فلا وظيفة له فيها. و بعبارة اُخرى: إنّ للمجتهد أن يفتي بحرمة استعمال آنية الذهب و الفضة و حرمة الغناء و اللهو مثلاً، و أمّا تعيين سعة هذه المفاهيم ليس من شأنه من حيث هو فقيه بل لابدّ و أن يرجع إلى العرف، و على فرض عدم استقرار العرف لابدّ و أن يرجع إلى من كان له خبرة باللغة فقيهاً كان أو غيره و لو مسيحيّاً أو يهوديّاً. و هكذا الأمر في مسائل الإرث و القبلة؛ فليس على المفتي تعيين حقّ الوارث و تعيين القبلة في البلاد، لأنّ هذا راجع إلى مسألة الحساب و الهيئة و خارج عن شأن الفقيه ـ منه عفي عنه.

و تضييقاً،[1] فما ذكره قدّس سرّه في الفرق بين الموضوعات المستنبطة

١ـ ذهب شيخنا الأُستاذ مدّ ظلّه إلى وجوب رجوع العامّي إلى المجتهد في معرفة كلّ ما يكون دخيلاً في الحكم الكلّي، فعلى هذا لابدّ و أن يرجع إليه في تعيين المفاهيم كمفهوم الآنية و الصعيد و الغناء و ماشابهها لأنّ توسعة هذه المفاهيم و تضييقها بحسب الأفراد الصادقةِ هذه المفاهيمُ عليها توجب توسعةً في الحكم الشرعيّ و تضييقاً فيه؛ بل صرّح مدّ ظلّه في مجلس الدرس بأنّ العامّي لايجوز أن يرجع إلى العرف في تعيين المفاهيم و لا يجوز له النظر و إن كان هو من أهل الخبرة باللغة.

أقول:

اعلم أنّه تارة يرد دليل شرعيّ بأن استعمال آنية الذهب و الفضّة محرّم و المجتهد يخبرنا بذلك و يخبرنا أيضاً بعدم ظفره على دليل آخر ممّا يصلح أن يكون قرينةً على المراد الشرعيّ من الآنية، إذ ربما يرد دليل مقيّد لهذا المطلق و ربما يرد قرينة على أنّ المراد من الآنية هو خصوص الظروف المعدّة للأكل و الشرب مثلاً، ففي هذا القسم لامجال لجواز رجوع العامّي إلى المجتهد، لأنّ الأحكام ورد على متعلّقاتها بما لها من المفاهيم العرفيّة و المجتهد و العامّي في تشخيص المفهوم على حدٍّ سواء بل ربما يكون عامّي أعلمَ من المجتهد في خصوص هذا الفنّ كأن يكون من أهل اللغة و عارفاً باستعمالات العرف و خبيراً بالمحاورات.

و بعبارة أُخرى شأن المجتهد هو استنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة و المفروض أنّه استنبط و أدّى وظيفته فأفتى بحرمة استعمال آنية الذهب و الفضّة شرعاً، و أمّا أنّ المراد من الإناء ماذا فليس له شأنيّةٌ لذلك إلّا من باب كونه من أهل الخبرة في هذا الفنّ أيضاً؛ و لا يخفى أنّه ليس بحيث لا يكون بدّ للعامّي في أن يرجع إلى هذا المجتهد بل يمكن له أن يرجع إلى سائر أهل الخبرة في تشخيص هذا المفهوم و إن لم يكونوا مجتهدين بل و إن لم يكونوا مسلمين.

و أُخرى يرد دليل شرعيّ بحرمة استعمال آنية الذهب و الفضّة و يستفيد المجتهد أيضاً من القرائن الخارجيّة أنّ المراد من الإناء هو إناء كذائيّ أو يستفيد أنّ المراد من الغناء مثلاً هو صوت خاصّ، فإذا كانت هذه القرائن شرعيّةً بحيث يعلم أنّ المراد الشرعيّ هو خصوص ⇦

و بين الموضوعات اللغويّة و العرفيّة غير صحيح .

⇦ إناء خاصٍّ أو صوت خاصّ فلا وجه لعدم رجوع العامّي إلى المجتهد بل يجب أن يرجع إليه لأنّ موضوع الحرمة لا يكون هو مفهوم الإناء أو الفناء بما له من المعنى اللغويّ و هكذا الأمر في سائر الموارد.

ثمّ اعلم أنّه ليس من مقدّمات الاجتهاد الاطّلاع على علم الهيئة و الرياضيّات و لا يجوز للعوامّ أن يرجعوا إليه في الأحكام التي لا يتخيّل خصوصيّاتها إلّا بهذين العلمين؛ مثلاً شأن المجتهد هو استنباط وجوب الصلوة إلى القبلة و أمّا أنّ القبلة في أيّ طرفٍ و طريق تعيينها بأيّ كيفيّة فليس شأنه. و شأنه أيضاً استنباط وجوب الصلوة أوّل الوقت و أمّا تعيين الوقت بالدائرة الهنديّة و ماشابهها فليس وظيفته. و هكذا الأمر في المسائل التي تحتاج إلى استعمال الرياضيّات كمسائل الكرّ و الإرث.

و المحصّل ممّا ذكرنا أنّ وظيفة المجتهد هو استنباط الأحكام الكلّية عن أدلّتها الشرعيّة كأن يقول إنّ للأب و الأمّ السدس و للذكر مثل حظّ الأُنثيين و يجب تقديم الدين على الإرث و هكذا، و أمّا تعيين خصوص السهام فيما إذا كانت الورثة متعدّدين و نحو ذلك فليس وظيفته و لا يجوز تقليده في هذه الأُمور؛ فافهم و اغتنم ـ منه عفي عنه.*

*ـ و هناك كلام آخر للسيّد العلّامة آية الله المؤلّف قدّس الله سرّه يتمّم المطلوب؛ قال في «الرسالة النكاحيّة؛ الحدّ من عدد السكّان (تحديد النّسل) ضربة قاصمة لكيان المسلمين» ص ٣٠٤ إلى ص ٣٠٦:

«إنّ الموضوعات التي تترتّب عليها الأحكام الشرعيّة على ثلاثة أقسام:

الأوّل: الموضوعات الخارجيّة الصرفة، كموضوع «البيع» الذي يترتّب عليه حكم «أَحَلَّ اللَهُ الْبَيْعَ».

الثاني: الموضوعات الشرعيّة الصرفة، كموضوع «الصلوة» الذي يترتّب عليه الحكم «أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ».

والثالث:الموضوعات المستنبطة، و هى تلك الموضوعات التي يجري استنباطها على يد الفقيه و لا مجال للعرف في تشخيصها، مثل «الكحول» الذي يترتّب عليه الحكم «النجاسة»؛ و ذلك لأنّ الكحول شيءٌ حادث و في عهدة الفقيه أن يحقّق في مدى صدق ⇦

هذا تمام الكلام في مسألة الاجتهاد و التقليد.

و قد فرغ شيخنا الأُستاذ من هذه المباحث يوم الأحد السادس و العشرين من شهر شعبان المعظّم بعد ما مضت خمس و سبعون و ثلاثمائة و ألف سنة من الهجرة النبويّة على هاجرها آلاف من السلام والتحيّة .

و قد كتبتُ في هذه الأوراق ما أفاده مدّ ظلّه في مجالس البحث بلا زيادة و لا نقيصة. و الحمد للّه أوّلاً و آخراً، و صلّى الله على محمّدٍ و آله الطيّبين الطاهرين.

و أنا الراجي عفو ربّه السيّد محمّد حسين الحسينيّ الطهرانيّ

⇦ عنوان المسكر عليه.

إنّ ما ورد في الشرع هو حرمة المسكر لا حرمة عنوان الكحول، لذا فلا يمكن للفقيه أن يقول للمقلّد: إذا كان الكحول مسكراً فهو حرام و إلّا فهو جائز؛ لأنّ الكحول هو موضوع عام كلّي و لا يمكن إيكال هذه الكلّية بيد العوام كي يقول أحدهم: هو مسكر و يقول الآخر: ليس بمسكر، فيكون الفقيه قد ألقى الناس في المفسدة.

و مثل «الكولونيا» التي لايمكن للفقيه أن يقول بشأنها للمقلّد: إن علمت نجاستها فلا تستعملها و إن كنت لاتعلم هل تحتوي على الكحول أم لا فإنّ بإمكانك استعمالها! لأنّ الكولونيا موضوع يمثّل الكحول أحد أجزائه الأصليّة و حين يعلم الفقيه بذلك فإنّه يفتي عموماً بنجاستها.

و مثل «الجليسرين الخارجيّ»؛ لأنّ أحد الموادّ التركيبيّة للجليسرين هو الشحم الحيواني و الشحم المستخرج من حيوان غير مذكّى نجس. إلّا أنّ الجليسرين الداخليّ طاهر.

و تصدق هذه المسألة على جميع الأُمور الاجتماعيّة و الصناعيّة و الطبّية و العسكريّة و ما شابهها.» ـ إلى آخر ما أفاده قدّس سرّه ـ م.

فهرس المنابع والمصادر

فهرس المنابع و المصادر

القرآن الكريم: مصحف المدينة النبويّة (الخطّاط: عثمان طه).

نهج البلاغة: للسيّد محمّد بن الحسين (السيّد الرضي) مع تعليقات الشيخ محمّد عبده، دار المعرفة ـ بيروت.

* * *

١ ـ **آيت نور**، تذكرة العارف بالله و بأمرالله سيّد الطائفتين سماحة العلّامة آية الله الحاج السيّد محمّد حسين الحسيني الطهراني: لمؤسّسة ترجمة و نشر دورة علوم و معارف الإسلام، نشر العلّامة الطباطبائي ـ مشهد، ١٤٢٧ هـ ق.

٢ ـ **أجود التقريرات:** تقريرات أبحاث الميرزا محمّد حسين الغروى النائيني، لآية الله السيّد أبي القاسم الموسوي الخوئي، مؤسّسة صاحب الأمر عجّل الله تعالى فرجه الشريف ـ قم، ١٤١٩ هـ ق.

٣ ـ **الاختصاص**: للشيخ المفيد، تحقيق علي أكبر الغفّاري و السيّد محمود الزرندي، دار المفيد ـ بيروت، ١٤١٤ هـ ق.

٤ ـ **بحار الأنوار**: للعلّامة المولى محمّد باقر المجلسي، المكتبة الإسلاميّة ـ طهران، ١٣٦٢ هـ ش.

٥ ـ **التقليد**: للشيخ الأنصاري، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم ـ قم، ١٤١٥ هـ ق.

٦ ـ **درر الفوائد في الحاشية على الفرائد:** للآخوند الشيخ محمّد كاظم الخراساني، مؤسّسة «توسعهٔ فرهنگ قرآنی» ـ طهران، ١٣٨٤ هـ ش.

٧ ـ **ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة**: للشهيد الأوّل محمّد بن جمال الدين المكّي العاملي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ١٤١٩ هـ ق.

٨ ـ **الرسالة النكاحية، الحدّ من عدد السكّان ضربة قاصمة لكيان المسلمين:** للعلّامة آية الله الحاج السيّد محمّد حسين الحسيني الطهراني، دار المحجّة البيضاء ـ بيروت، ١٤١٦ هـ ق.

٩ ـ **روضات الجنّات:** للميرزا محمّد باقر الموسوي الخوانساري، الدار الإسلامية ـ بيروت، ١٤١١ هـ ق.

١٠ ـ **زبدة الاصول:** للشيخ بهاء الدين العاملي، تحقيق السيّد علي جبّار الگلباغي الماسولة، دار البشير ـ قم، ١٤٢٥ هـ ق.

١١ ـ **شرح الشمسية:** لقطب الدين محمّد بن محمّد الرازي، تصحيح محسن بيدار فر، بيدار ـ قم، ١٤٢٨ هـ ق.

١٢ ـ **العروة الوثقى (مع تعليقات عدّة من الفقهاء العظام):** لآية الله السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي، مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم، ١٤٢١ هـ ق.

١٣ ـ **فرائد الاصول:** للشيخ الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ١٤٢٨ هـ ق.

١٤ ـ **الفصول الغروية:** للشيخ محمّد حسين الإصفهاني الحائري، الطبعة الحجريّة، تأريخ الكتابة ١٢٦٦ هـ ق.

١٥ ـ **فقه الشيعة:** تقريرات أبحاث آية الله السيّد أبى القاسم الموسوي الخوئي، لآية الله السيّد محمّد مهدى الموسوي الخلخالي، نوظهور، ١٤١١ هـ ق.

١٦ ـ **فوائد الاصول:** تقريرات مباحث آية الله الميرزا محمّد حسين الغروي النائيني، للشيخ محمّد على الكاظمي الخراساني، مؤسّسة النشر الإسلامى ـ قم، ١٤٠٦ هـ ق.

١٧ ـ **القوانين المحكمة:** للميرزا القمي، الطبعة الحجرية، تأريخ الكتابة ١٣٠١ هـ ق.

١٨ ـ **الكافي:** لأبي جعفر محمّد بن يعقوب الكليني، دار الحديث ـ قم، ١٤٣٠ هـ ق.

١٩ ـ **كفاية الاصول:** للآخوند الشيخ محمّد كاظم الخراساني، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ بيروت، ١٤١٢ هـ ق.

٢٠ ـ **مبادئ الوصول إلى علم الاصول**: للعلّامة الحسن بن يوسف بن عليّ بن المطهّر الحلّي، إخراج و تعليق و تحقيق عبدالحسين محمّد علي البقال، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، ١٤٠٤ هـ ق.

٢١ ـ **مجمع البحرين:** للشيخ فخرالدين الطريحي، مؤسّسة البعثة ـ قم، ١٤١٦ هـ ق.

٢٢ ـ **المجموعة الخطّية (جُنگ)**: للعلّامة آية الله الحاج السيّد محمّد حسين الحسيني الطهراني، مخطوطة.

٢٣ ـ **مختصر المنتهى الاصولي (مختصر الاصول) مع حاشيتي التفتازاني و السيّد الشريف الجرجاني:** لابن الحاجب المالكي، دار الكتب العلميّة ـ بيروت، ١٤٠٣ هـ ق.

٢٤ ـ **مستمسك العروة الوثقى**: لآية الله السيد محسن الطباطبائي الحكيم، الآداب ـ النجف، ١٣٩١ هـ ق.

٢٥ ـ **مطارح الأنظار**: تقريرات الشيخ الأنصاري، للميرزا أبى القاسم الكلانتري الطهراني، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ١٤٢٥ هـ ق.

٢٦ ـ **معالم الدين و ملاذ المجتهدين**: لجمال الدين الحسن بن زين الدين، مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم، ١٤١٦ هـ ق.

٢٧ ـ **معرفة الإمام**: للعلّامة آية الله الحاج السيّد محمّد حسين الحسيني الطهراني، مؤسّسة ترجمة و نشر دورة علوم و معارف الإسلام، دارالمحجّة البيضاء ـ بيروت، ١٤٢٥هـ ق.

٢٨ ـ **مقالات الاصول**: لآية الله الشيخ ضياء الدين العراقي، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ١٤٢٣ هـ ق.

٢٩ ـ **المكاسب**: للشيخ الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ١٤١٨ هـ ق.

٣٠ ـ **مناقب آل أبي طالب**: لأبي جعفر رشيد الدين محمّد بن علي بن شهرآشوب، التصحيح و التعليق الحاج السيّد هاشم الرسولي المحلّاتي، العلّامة ـ قم.

٣١ ـ **منتهى الأصول**: تقريرات مباحث الميرزا محمّد حسين الغروي النائيني، لآية الله السيّد ميرزا حسن الموسويّ البجنوردي، مطبعة الآداب ـ النجف، ١٣٨٨ هـ ق.

٣٢ ـ **نقباء البشر في القرن الرابع عشر**: لآية الله الشيخ آغا بزرگ الطهراني، تعليقات السيّد عبدالعزيز الطباطبائي، دار المرتضى ـ مشهد، ١٤٠٤ هـ ق.

٣٣ ـ **نهاية الدراية**: لآية الله الشيخ محمد حسين الإصفهاني، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ بيروت، ١٤٢٩ هـ ق.

٣٤ ـ **هداية الطالب إلى أسرار المكاسب**: الحاج الميرزا فتّاح الشهيدي التبريزي، الطبعة الحجريّة، تأريخ الكتابة ١٣٧٥ هـ ق.

٣٥ ـ **هداية المسترشدين في شرح معالم الدين**: للشيخ محمّد تقيّ الرازي النجفي الإصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم، ١٤٢١ هـ ق.

٣٦ ـ **وسائل الشيعة (تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة)**: لمحمّد بن الحسن الحرّ العاملي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ بيروت، ١٤٢٤ هـ ق.

٣٧ ـ **وسيلة النجاة**: لآية الله الميرزا محمد حسين الغروي النائيني، المطبعة العلوية ـ النجف، ١٣٤٢ هـ ق.

٣٨ ـ **وفاة الصدّيقة الزهراء سلام الله عليها**: للسيد عبدالرزّاق الموسوي المقرّم، الشريف الرضي ـ قم، ١٤٢١ هـ ق.

٣٩ ـ **ولاية الفقيه في حكومة الإسلام**: للعلّامة آية الله الحاج السيّد محمّد حسين الحسيني الطهراني، مؤسّسة ترجمة و نشر دورة علوم و معارف الإسلام، دار المحجّة البيضاء ـ بيروت، ١٤١٨ هـ ق.

بسم الله الرحمن الرحيم

تقوم مؤسّسة ترجمة ونشر

«دورة علوم ومعارف الإسلام»

من تأليفات

سماحة العلامة آية الله الحاج السيّد محمّد الحسين الحسينيّ الطهرانيّ

قدّس الله نفسه الزكيّة

بنشر وترجمة كتب سماحته وهي كالآتي :

دورة المعارف :

معرفة الله (١)	ثلاثة أجزاء
معرفة الإمام (٢)	ثمانية عشر جزءاً
معرفة المعاد (٣)	عشرة أجزاء

دورة العلوم :

الأخلاق و الحكمة و العرفان (٤)

١ ـ رسالة السير والسلوك المنسوبة إلى بحر العلوم

٢ ـ رسالة لبّ اللباب في سير وسلوك أُولي الألباب

٣ ـ التوحيد العلميّ والعينيّ

٤ ـ الشمس الساطعة تأبين العالم الربّانيّ آية الله العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ التبريزيّ أفاض الله علينا من بركات تربته و محاورات التلميذ (المؤلّف) و العلّامة

٥ ـ الروح المجرّد تأبين الموحّد العظيم والعارف الكبير الحاجّ السيّد هاشم

الموسويّ الحدّاد أفاض الله علينا من بركات تربته

الأبحاث التفسيريّة (٥)

١ ـ رسالةٌ بَديعةٌ في تفسير آية «ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ ...»

٢ ـ رسالة جديدة في بناء الإسلام على السنة والشهر القمريّين

الأبحاث العلميّة والفقهيّة (٦)

١ ـ رسالة حول مسألة رؤية الهلال

٢ ـ وظيفة الفرد المسلم في إحياء حكومة الإسلام

٣ ـ ولاية الفقيه في حكومة الإسلام أربعة أجزاء

٤ ـ نور ملكوت القرآن أربعة أجزاء

٥ ـ نظرةٌ على مقالة «البسط والقبض النظريّان للشريعة» للدكتور عبد الكريم سروش

٦ ـ الرسالة النكاحيّة : تحديد النسل ضربة قاصمة لكيان المسلمين (وقد طبع الكتاب في طبعته الأُولى بهذا العنوان : «الحدّ من عدد السكّان ضربة قاصمة لكيان المسلمين»)

٧ ـ رسالة نقد و إصلاح مسوّدة دستور الجمهوريّة الإسلاميّة

الأبحاث التأريخيّة (٧)

١ ـ لَمَعات الحُسين بعض كلمات و مواعظ و خطب سيّد الشهداء أبي عبد الله الحسين عليه السلام

٢ ـ الهديّة الغديريّة : رسالتان قاتمة ومشرقة

وللحصول على نظرة إجماليّة لهذه المؤلّفات ، يمكنكم الرجوع إلى نهاية الجزء الأوّل من هذا الكتاب . مؤسّسة ترجمة و نشر «دورة علوم و معارف الإسلام»

من جملة الآثار العلمية للفقيد السعيد سماحة العلامة آية الله الحاج السيد محمد الحسين الحسيني الطهراني

قدس الله نفسه الزكية: كراسة التقليد والاجتهاد، وورقة نفس حول مكتوبات ذات قيمة عالية

غير معبوقة، ودورة علوم ومعارف الإسلام، وتقرير من علائم الحكمة المتعالية في دورتين اثنتين، ومن

جملة ذلك: المقررات المستفادة من محاضرات أستاذه الكرام في النجف الأشرف، ومن

تلك المقررات رسالة في الاجتهاد والتقليد المستفادة من محاضرات أستاذه المحقق

الفقيه الأصولي المرحوم سماحة آية الله الحاج حسين الحلي رضوان الله عليه، وكتب بها أستاذ كامل

مع تعليق عليها من آراءه القيمة، وهي رسالة جامعة لمباحث الاجتهاد والتقليد، وتستند بتقريرات

مدرسة آية الله الحلي - من الأوسعة والشمول واستيعاب الفروع وطرح مباحث دقيقة وآراء ثمينة

لا توجد في نظائرها - فتعد جملة مجموعة نافعة لأهل العلم والتحقيق، لا سيما أن تقريرات المرحوم الحلي

في هذا الموضوع لم تطبع لحد الآن.

انتشارات علامه طباطبائی

ISBN 978-600-5738-27-8

شابک ۸-۲۷-۵۷۳۸-۶۰۰-۹۷۸