



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.

www.

www.

www.

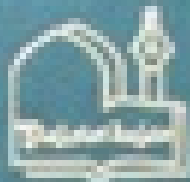
Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



الْبُرْهَانُ لِسَيِّدِكُمْ

فِي

رَأْسِهَا خَيْرُ الصَّلَاةِ

رَشَقَاتُ دُرُوسِ السَّالِحِ الرَّقِيقِ

أَبِي بَكْرٍ عَمْرٍو وَرَبِّ الْوَسْطِيِّ الْأَكْبَرِ

بِسْمِ اللَّهِ

مَنْعَمَاتُ الْوَسْطِيِّ الْأَكْبَرِ

1435 هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البرهان السديد فى الاجتهاد والتقليد: رشحات دروسنا خارج الفقه

كاتب:

آيت الله العظمى محمد باقر موحى نجفى

نشرت فى الطباعة:

دار التفسير

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٢	البرهان السديد فى الاجتهاد والتقليد: رشحات دروسنا خارج الفقه المجلد ١
١٢	اشاره
١٢	الاهداء
١٤	مقدمه:
١٥	الفصل الأول: قيمه العلم ومطلوبيته ذاتا وعرضا وكيفيه وجوب التعلم
١٥	قيمه العلم ومطلوبيته ذاتا وعرضا:
١٦	علم الإجمالى بالتكليف:
١٧	معرفة الأحكام الفرعيه:
١٧	اشاره
١٨	١ - الوجوب النفسى لتعلم الأحكام:
١٩	٢ - الوجوب الغيرى:
٢٣	٣ - الوجوب الطريقي:
٢٤	ولكن هذا القول غير تام أيضا، لأنه:
٢٥	الوجوب الشرعى الإرشادى:
٢٦	وخلصه الكلام فى مسأله وجوب تعلم الأحكام ما يلى:
٢٨	مصدر التشريع فى الإسلام:
٣٠	فهذه الآيه
٣٤	ثلاثه وعشرون عاما فى مكه المكرمه والمدينه المنوره:
٣٤	إتمام الحجّه الإلهيه:
٣٧	مرجعيه الثقلين:
٣٨	أمواج الفتن:
٤٠	تطور الأحكام ودخول عنصر الاجتهاد والتقليد:
٤١	عدم مشروعيه العقل:

٤٧	توضيح المقال حول القياس والعمل بالظاهر وبطلانهما:
٥٦	قانون الملازمه:
٥٧	صفوه الكلام:
٥٩	الكلام النفسى:
٦٠	بطلان الكلام النفسى:
٦٢	الفصل الثانى: بيان القواعد الكليه للأحكام الشرعيه الوارده فى الكتاب و...ومشروعيه مدرسه الاجتها وهذه مقوله الإخباريين
٦٢	اشاره
٦٣	مشروعيه الاجتهاد المصطلح ومنابعها:
٦٤	عليه حيث يقول صلى الله عليه و آله فى حجّه الوداع:
٦٤	جمع الجوامع:
٦٥	الطرق والامارات الشرعيه:
٦٦	الحجّه الشرعيه بنصّ منابع الأحكام على أربعة أقسام:
٦٧	شرائط حجّيه الروايات:
٦٨	رساله العقل:
٧٢	عدم حجّيه الإجماع المنقول:
٧٥	تاريخ الإجتهد والتقليد:
٧٦	حضور المعصوم عليه السلام :
٨٠	الدفاع عن المظلوم:
٨١	عصر إمامه الحسنين عليهما السلام :
٨٢	الظلم على الدين:
٨٣	عصر حضور الصادقين عليهما السلام :
٨٥	مقوله الإخباريين:
٨٨	نقد ومناقشه مقوله الإخباريين:
٩٢	الوجوب النفسى:
٩٣	الوجوب الطريقي:
٩٤	الوجوب الغيرى:

- ٩٥ الوجوب التخييري:
- ٩٦ التوضيح لمقوله الإخباريين:
- ١٠١ مشروعيه الاجتهاد:
- ١٠٤ القواعد الكلية للأحكام فى الكتاب والسنة:
- ١٠٦ قاعده «لا حرج»:
- ١٠٦ قاعده «لا ضرر»:
- ١٠٨ قاعده «اليد والضمآن»:
- ١٠٨ قاعده «الحل»:
- ١٠٩ قاعده «الاستصحاب»:
- ١١١ قاعده البراءه الشرعيه والعقليه:
- ١١١ قاعده لزوم الوفاء بالعهد:
- ١١٣ قاعده القضاء:
- ١١٣ قاعده الصلح:
- ١١٣ قاعده تكافؤ المسلمين:
- ١١٤ قاعده نفي الغرر:
- ١١٤ قاعده الجب:
- ١١٤ قاعده لا تعاد:
- ١١٥ قاعده التجاوز والفراغ:
- ١١٦ قاعده ديه أعضاء الإنسان :
- ١١٧ تعليم الجاهل وتذكير العالم:
- ١١٨ تتمه ونتيجه:
- ١٢١ الكافلون لأيتام آل محمد صلى الله عليه و آله :
- ١٢٣ فضيله العالم ومقامه يوم القيامة:
- ١٢٤ المربى والحافظ للدين:
- ١٢٧ الفصل الثالث: عدم جواز الإفتاء بغير علم ولا كتاب ولا هدى
- ١٢٧ حرمة الافتاء بدون علم:

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

١٦٨	السيريہ العقلانيه:
١٧١	الأدله اللفظيه:
١٧٤	تفصيل البحث:
١٧٧	التفقه في عصر حضور المعصوم عليه السلام:
١٧٩	الجابر والكاسر:
١٨٠	رجوع العامى إلى واجد الملكه:
١٨٠	انصراف أدله جواز التقليد:
١٨٣	دوران الأمر بين التعيين والتخير:
١٨٤	إن أصاله التعيين يمكن تصويرها بنحوين:
١٨٨	الحكم المترتب على المجتهد المطلق:
١٨٨	الحكومہ والكشف:
١٨٩	الفقيه الانفتاحى والانسدادي:
١٩١	مقدمات الانسداد:
١٩٤	نظريه المرحوم الكمباني رحمه الله:
١٩٥	نقد ومناقشه:
٢٠١	التفصيل:
٢٠٥	نقد ومناقشه:
٢٠٨	تنفيذ القضاء:
٢٠٩	نقد ومناقشه:
٢١٢	وقد أُجيب عن هذه الشبهه بثلاثه أنحاء:
٢١٤	مقتضى الضروره:
٢١٥	الولاية الإلهيه:
٢١٧	النفس التنزيليہ:
٢٢٢	الفصل السادس: الاجتهاد المطلق والمتجزى والأحكام المترتبه عليهما
٢٢٢	اشاره
٢٢٣	المجتهد المتجزى

- التجزى فى الاجتهاد ثبوتاً وإثباتاً ٢٢٦
- كتاب التكوين والتدوين ٢٢٨
- تقليد المتجزى ٢٣٣
- أدله المجوزين ٢٣٦
- نقد ومناقشه ٢٣٧
- وطبعاً هذا الاستدلال أيضاً محل تأمل واشكال، لوجه: ٢٤١
- وقد ذكروا فى جواز تقليد المتجزى توفر شروط منها : ٢٤٤
- عدم الردع عن السيره ٢٤٤
- مقام القضاء: ٢٤٦
- الجهه الرابعه: نفوذ قضاء المتجزى وعدمه ٢٤٩
- الفصل السابع: انفتاح باب الاجتهاد ومبانيه وبطلان نظريه انسداد باب الاجتهاد ٢٥١
- مباني الاجتهاد ٢٥١
- يمكن بيان المسأله بشكل عام من جهتين : ٢٥٢
- علم الصرف والنحو: ٢٥٣
- علم اللغه: ٢٥٣
- علم الفلسفه والكلام: ٢٥٤
- علم التفسير: ٢٥٤
- علم الأصول: ٢٥٥
- علم الرجال: ٢٥٦
- العنايه الإلهيه لتحصيل الاجتهاد: ٢٥٨
- علم المنطق: ٢٦٠
- معرفة المناهب: ٢٦٢
- معرفة فتاوى المشهور: ٢٦٤
- علم المعانى والبيان: ٢٦٧
- انفتاح باب الاجتهاد: ٢٦٨
- آيه التطهير وامتيان الأئمه المعصومين عليهم السلام : ٢٦٩

٢٧٢	التخطئه والتصويب:
٢٧٣	مقوله التصويب:
٢٧٤	بطلان التصويب:
٢٨٠	توضيح المقال:
٢٨٣	نظريه الإماميه:
٣٠٢	نقد ومناقشه:
٣٠٨	قضاء وولايه المتجزى:
٣١٠	عدم تنفيذ قضاء المقلد:
٣١٤	النتيجه :
٣٢٠	بطلان القول بانسداد باب الاجتهاد:
٣٢٥	فهرست المطالب
٣٣٨	تعريف مركز

البرهان السديد في الاجتهاد والتقليد: رشحات دروسنا خارج الفقه المجلد ١

اشاره

سرشناسه : موحدى نجفى، محمدباقر، ١٣٣٤ -

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

مشخصات نشر : قم: دار التفسير، ١٤٢٩ق.= ١٣٨٧ -

مشخصات ظاهري : ج.

شابك : ٦٠٠٠٠ ريال: دوره ٩٧٨-٩٦٤-٥٣٥-١٠٢-٩-٩؛ ج ١. ٩٧٨-٩٦٤-٥٣٥-١٠٠-٥-٥؛ ٦٠٠٠٠ ريال: ج ٢. ٩٧٨-٩٦٤-٥٣٥-١٠١-٢

وضعيت فهرست نويسي : برون سپارى.

يادداشت : عربى.

يادداشت : ج ٢ (چاپ اول: ١٤٢٩ق.= ١٣٨٧).

يادداشت : كتابنامه.

موضوع : اجتهاد و تقليد

موضوع : اصول فقه شيعه -- قرن ١٤

شناسه افزوده : حوزه علميه قم

رده بندي كنگره : BP١٦٧/م٨ب ٤ ١٣٨٧

رده بندي ديويي : ٢٩٧/٣١

شماره كتابشناسى ملي : ١٢٥٠٠٤٩

ص: ١

الاهداء

سیدی ومولای أبوالحسن الإمام أميرالمؤمنین صلی اللہ علیک وعلى

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

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

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

محمد باقر الموحدی النجفی

ص: ۲

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

قال الله تبارك وتعالى فى القرآن الكريم:

«فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذْ رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٣

١- سورة التوبه، الآيه ١٢٢.

٢- سورة الذاريات، الآيه ٥٦.

٣- سورة الروم، الآيه ٣٠.

٤- سورة البقره : الآيه ٢٢٩.

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

الموحدى النجفى ١٥ / رمضان المبارك / ١٤٢٨

الفصل الأول: قيمه العلم ومطلوبته ذاتا وعرضا وكيفيه وجوب التعلم

قيمه العلم ومطلوبته ذاتا وعرضا:

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

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

«أَفْرَأُ بِسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * أَفْرَأُ وَرَبُّكَ الْأَعْلَى كَرِيمٌ *

ص: ٤

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

ويقول في سورة الأنبياء:

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

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

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

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

علم الإجمالي بالتكليف:

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

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

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

ص: ٥

١- سورة العلق، الآية ١ - ٥.

٢- سورة الأنبياء، الآية ٧.

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

وأما البحث في معرفة الأحكام الفرعية التي يجب تعلّمها فطرةً وعقلًا فإنّ موضوع البحث فيها هو: أنّ وجوب تعلّم هذه الأحكام الشرعية من أى سنخ من الوجوب؟ هنا ذكرت أقوال مختلفة في مقام الجواب عن هذا السؤال:

١ - إنّ تعلّم هذه الأحكام الإلهية واجب بالوجوب النفسى.

٢ - إنّ هذا الوجوب لتعلّم الأحكام الشرعية طريقى بداعى تنجيزٍ وتعذيرٍ تلك الأحكام فى صورته الاصابه وعدم إصابه الواقع.

٣ - إنّ وجوب تعلّم الأحكام يمثّل وجوباً مقديماً وغيرياً للعمل

بالأحكام الإلهية وتطبيقها على مستوى الممارسه.

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

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

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

ولكن فى مقام الإثبات مع وجود بعض الموانع لا يمكن استظهار

ص: ٦

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

١ - الوجوب النفسى لتعلم الأحكام:

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

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

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

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

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

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

الاحتياط في مورد الشبهه وجوب نفسى.

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

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

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

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

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

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

٢ - الوجوب الغيرى:

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

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

ص: ٨

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

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

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

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

بالوجوب المقدمى؟

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

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

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

وهكذا في مسأله تعلم الأحكام حيث إنّه لا يعتبر مقدمه وجوبيه

ص: ٩

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

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

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

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

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

ص: ١٠

١- سورة العنكبوت، الآية ٤٥.

٢- سورة البقرة، الآية ١٨٣

٣- سورة آل عمران، الآية ٩٧.

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

وهذا دور محال.

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

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

الشرعيه.

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

٣ - الوجوب الطريقي:

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

وإن لم يصب الواقع فإنّ هذا المكلف يكون معذورا عند المولى لجهله

ص: ١١

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

ولكنّ هذا القول غير تام أيضا، لأنّه:

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

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

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

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

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

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

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

إذن فامتنال الأحكام الإلهية غير منوط بالاجتهاد أو التقليد أو

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

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

يكون أحدهما عدلاً للآخر.

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

الوجوب الشرعي الإرشادي:

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

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

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

طريق التقليد أو الاجتهاد أو الاحتياط هو وجوب تخييرى عقلى حيث

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

خلال الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، ويعمل بوظيفته الواقعيه والفعلية

لتحصيل الأمن من العقاب ويؤدى تكليفه الشرعيه العقليه.

وخلصه الكلام فى مسأله وجوب تعلم الأحكام ما يلى:

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

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

ص: ١٤

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

مصدر التشريع فى الإسلام:

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

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

ص: ١٦

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١٧

١- سورة النحل، الآية ٣٦.

٢- سورة الاعراف، الآية ٥٤.

٣- سورة يوسف، الآية ٦٧.

٤- سورة طها، الآية ٥٠.

٥- سورة النور، الآية ٣٥.

٦- سورة آل عمران، الآية ١٨٩.

٧- سورة النمل، الآية ٦.

٨- سورة النجم، الآية ٣ و ٤.

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

فهذه الآيه

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

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

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

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

ص: ١٨

١- سورة التوبة، الآية ١٢٢.

٢- سورة النجم، الآية ٣ و ٤.

٣- سورة الحشر، الآية ٧.

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

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

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

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

ص: ١٩

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

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

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

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

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

ص: ٢٠

١- سورة النجم، الآية ٣ و ٤.

٢- سورة الحشر، الآية ٧.

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

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

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

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

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

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

ص: ٢١

١- سورة النساء، الآية ٥٩.

٢- اصول الكافي، ج ١، ص ٢٤٧.

٣- سورة النساء، الآية ٨٠.

ثلاثة وعشرون عاما في مكة المكرمة والمدينه المنوره:

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

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

إتمام الحجه الإلهيه:

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

ص: ٢٢

١- سورة آل عمران، الآيه ١٦٤.

٢- الكافي، ج ٢، ص ٧٤.

٣- سورة المائدة، الآيه ٣.

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

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

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

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

فقال: مصلح.

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

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

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

ص: ٢٣

١- سورة الشورى، الآية ٢٣.

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

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

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

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

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

ص: ٢٤

١- سورة النجم، الآيه ٣ و ٤.

٢- سورة الأحزاب، الآيه ٣٣.

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

مرجعيه الثقلين:

قام رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع وعندما نزلت الآية الشريفة: (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ...)(١). بتعيين

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

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

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

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

ص: ٢٥

١- سورة المائده، الآية ٦٧.

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

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

الذى اتفق عليه الفريقان وورد فى كتب الحديث ونقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله فى أكثر من أربعين طريقا من طرق أهل السنّه، وكذلك يتفق الإماميه على أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله جعل أهل البيت عدلاً للقرآن، وهذا دليل واضح على أنّ الأئمه عليهم السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله استلموا زمام الإمامه الإلهيه ومرجعيه

الأئمه الإسلاميه وبيان الأحكام الإسلاميه ومسؤوليه هدايه المجتمع البشرى إلى الصراط الإلهى المستقيم. فإذا تمسك المكلف بمرجعيه الثقلين فإنه لا يبتلى حينئذٍ بالانحراف والضلال والزيغ وسيكون مصيره فى هذا الطريق الوصول إلى الكمال النهائى ونيل السعاده الأبدية والفوز بالقرب الإلهى وكذلك قول القرآن الكريم: «أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ».

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

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

أمواج الفتن:

ويالأسف فإنّ الحوادث المؤلمه التى وقعت بعد رحله رسول الله صلى الله عليه وآله صلى الله عليه وآله وعدم عملهم بأوامر القرآن فإنّ القرآن قد أصبح مهجورا وكذلك

ص: ٢٦

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

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

والاختلاف.

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

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

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

الظَّالِمِينَ» (٣)

ص: ٢٧

١- سوره الفرقان، الآيه ٣٠.

٢- سوره الجمعه، الآيه ٥.

٣- سوره هود، الآيه ١٨.

تطور الأحكام ودخول عنصر الاجتهاد والتقليد:

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

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

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

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

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

الحركة التاريخيه للفقّه وبيان الأحكام الشرعيه مرت بأربع مراحل تاريخيه:

المرحله الأولى: عصر نزول الوحي حيث كان أصحاب الوحي والعصمه

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

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

عدم مشروعيه العقل:

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

ص: ٢٩

١- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣١٥، ح ٨١.

٢- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٨٦، ح ٣.

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

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

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

التوصل إلى كنه ملاكمات هذه الأحكام ليقول في مقام الاحتجاج أنَّ هذا صحيح وذلك خطأ.

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

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

ص: ٣٠

١- سورة الاعراف، الآية ١٢.

٢- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣١٥، ح ٨١.

١ - الكتاب (القرآن الكريم).

٢ - السنّة (المعصومين عليهم السلام).

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

٤ - حكم العقل.

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

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

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

ص: ٣١

وليس أمراً مولوياً.

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

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

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

باطل عقلاً لأنّ العقل ليس مشرعا للأحكام الإلهية.

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

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

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

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

«إنّ دين الله لا يصاب بالمقاييس» (٣).

والقرآن الكريم أيضا نهى عن العمل بغير العلم والعمل بالظنّ غير

ص: ٣٢

١- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣١٥، ح ٨١.

٢- المصدر السابق.

٣- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣١٥، ح ٨١.

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

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

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

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

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

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

جديده فإنَّهم يتمسكون في هذه المدرسه بالإجماع وبظاهر الحديث

ص: ٣٣

١- سورة الإسراء، الآية ٣٦.

٢- سورة يونس، الآية ٣٦.

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

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

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

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

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

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

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

توضيح المقال حول القياس والعمل بالظاهر وبطلانهما:

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

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

ص: ٣٥

١- سورة النجم، الآيه ٣ و ٤.

٢- سورة الحشر، الآيه ٧.

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

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

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

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

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

القياس والاستحسانات الشخصيه، فهذا ما لم يتضح من كلامهم.

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

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

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

التي كان لها أتباع من الحجازيين.

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

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

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

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

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

ص: ٣٧

النبي الأكرم صلى الله عليه وآله .

ثالثاً: هذه الرواية مضطربة من حيث المتن، وأن هذه الروايات نقل عن طريق حارث بن عمرو وهو مجهول لا يدري أحد من هو... قال البخارى فى تاريخه الأوسط: لا يعرف الحارث إلا بهذا ولا يصح إذن خبر معاذسندا ولا اعتبارا له (١). واضطراب المتن فيها يبين أن هذه الرواية مجعولة

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

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

وقال تعالى: «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» (٤). ثم يقول رسول الله صلى الله عليه وآله إنه ينزل فى الديانه ما لا- يوجد فى القرآن ومن المحال البين أن يقول الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وآله : «لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (٥).

ثم من المحال الممتنع أن يقول رسول الله صلى الله عليه وآله : فاتخذ الناس رؤوسا جهالاً فافتوا بالرأى فضلوا وأضلوا.

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

ص: ٣٨

١- دروس فى أصول الفقه، ص ١٤٢ محمد حسين الاشكناي.

٢- سورة المائدة، الآية ٣.

٣- سورة الانعام، الآية ٣٨.

٤- سورة النحل، الآية ٨٩.

٥- سورة النحل، الآية ٤٣ و ٤٤.

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٣٩

١- أصول الكافى، ج ١، ص ٥٩، ح ١.

٢- المصدر السابق، ص ٥٩، ح ٤.

٣- المصدر السابق، ص ٦٠، ح ٦.

٤- أصول الكافى، ج ١، ص ٦٢، ح ١٠.

٥- المصدر السابق، ص ٢٣٩، ح ١.

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

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

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

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

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

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

ص: ٤٠

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

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

أهل الكتاب. أى أن الأحاديث التى تنقلوها عن النبى تشبه أحاديث أهل الكتاب (اليهود والنصارى) وأمر باحراقها (٣)

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

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

وقد ذكر فى كتاب تاريخ بغداد عن يوسف ابن اسباط، إن أبا حنيفه

ص: ٤١

١- المصدر السابق.

٢- طبقات الحفاظ الذهبى، ج ١، ص ٧.

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

٤- مقدمه ابن خلدون، ص ٣٧.

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

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

يفترقا» (٢).

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

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

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

ص: ٤٢

١- الرأى السديد فى الاجتهاد والتقليد، ص ١٤.

٢- المصدر السابق.

٣- الرأى السديد فى الاجتهاد والتقليد، ص ١٤.

٤- تاريخ بغداد، ج ١٤، ص ٣٩.

قال الإمام عليه السلام: لعله يقيس أمر الدين برأيه.

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٤٣

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

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

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

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

قانون الملازمه:

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

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

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

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

ص: ٤٤

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

٢- سوره الحجرات، الآيه ١٢.

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

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

صفوه الكلام:

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

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

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

الخاصه التي تملك دليلاً على اعتبارها شرعا.

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

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

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

ببطلان الرأي والفتوى به، وقد انتشرت هذه المدرسه إلى حدِّ بحيث إنَّ مدرسه الرأي والقياس وأتباع أبي حنيفه وحتى تلميذه
الخاص حسن الشيباني توجه من العراق إلى الحجاز وكتب كتاباً يدعى «مقتضى الآثار»

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

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

ص: ٤٦

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

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

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

الكلام النفسى:

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

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

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

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

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

الزجر الحقيقي والذي يسمى عند الأشاعره بالكلام النفسى.

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

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

بطلان الكلام النفسى:

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٤٩

١- سورة آل عمران، الآية ١٦٤.

الفصل الثاني: بيان القواعد الكلية للأحكام الشرعية الواردة في الكتاب... ومشرعيه مدرسه الاجتها وهذه مقوله الإخباريين

إشاره

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

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

ص: ٥٠

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

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

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

مشروعيه الاجتهاد المصطلح ومنابعها:

إن العلم الاجتهادى واجتهاد الفقهاء فى بيان الأحكام قد وقع مورد

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

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

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

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

ص: ٥١

١- سورة الأحزاب، الآية ٣٣.

٢- سورة الأنعام، الآية ١٢٤.

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

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

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

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

عليه حيث يقول صلى الله عليه وآله في حجّه الوداع:

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

جمع الجوامع:

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

ص: ٥٢

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

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

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

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

والحاصل أنّ القرآن الكريم بيان لهداية الإنسان في خط الكمال والهداية والسعادة من خلال بيان أحكام الحلال والحرام في حياه الإنسان، ومن هنا فهو حجّه من جميع الجهات والتمسك به يقود الإنسان لتحقيق السعادة في الدنيا والآخرة.

الطرق والامارات الشرعيه:

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

الحجّة الشرعيه بنصّ منابع الأحكام على أربعة أقسام:

١- القرآن الكريم هو حجّه بالذات وقد تقدّم بيانه.

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

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

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

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

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

ص: ٥٤

١- سورة الحجرات، الآية ٩.

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

شروط حجّيه الروايات:

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

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

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

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

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

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

رساله العقل:

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

والمراد من أن العقل حججه إلهيه وباطنيه وحججه شرعيه فيما إذا كان كاشفا عن الحكم الشرعي، ومن جمله موارد حججه العقل، الاستلزامات العقليه، وحكم العقل تاره يكون استقلاليا وأخرى غير استقلالي.

أما الحكم الاستقلالي للعقل، فهو أن يدرك العقل الحكم سواء ورد بيان للشارع فى هذا الخصوص أم لم يرد بيان شرعي، من قبيل استحاله

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

وأما حكم العقل غير الاستقلالي، فيعنى أن العقل إنما يستطيع الحكم

ص: ٥٦

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

٢- المصدر السابق، ح ٣.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٥٧

١- سورة محمد، الآية ٢٤.

٢- سورة الرعد، الآية ٤.

٣- سورة الغاشية، الآيات ١٧ إلى ٢٠.

٤- سورة الرعد، الآية ٣.

٥- رسوه آل عمران، الآية ١٩٠.

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

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

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

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

يؤكد على حجَّه مدركات العقل السليم.

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

ص: ٥٨

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

٢- المصدر السابق، ص ١٦، ح ١٢

٣- سوره الأنفال، الآية ٢٢.

٤- سوره الأنفال، الآية ٥٥.

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

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

عدم حجّيه الإجماع المنقول:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، صفوان بن يحيى، عن العلاء بن رزين، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال (الراوي): «إِنَّ مَنْ عِنْدَنَا يَزْعُمُونَ أَنَّ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ، أَنَّهُمْ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى قَالَ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِذَا يَدْعُونَكُمْ إِلَى دِينِهِمْ

قال، قال

ص: ٦١

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

٢- سورة النحل، الآية ٤٣.

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

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

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

تاريخ الإجتهد والتقليد:

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

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

بالحكم الإلهي ويمثل هذا التكليف المكشوف له بالعلم الوجداني.

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

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

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

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

ص: ٦٢

الإمام محمّد الباقر عليه السلام وستة عشر ألف روايه عن الإمام الصادق عليه السلام ، وفي مدرسه الإمام الصادق عليه السلام الروائيه كان هناك أربعة آلاف محقق ومفسّر وحاكيم ومتكلّم وفقهيه من بلدان مختلفه كالعراق والحجاز والشام وخراسان من الذين درسوا عند الإمام الصادق عليه السلام وألّفوا بذلك الأصول الأربعمائه من دروس الإمام الصادق ثم جمعت هذه الأصول فى الكتب الأربعه: الكافى، والاستبصار، والتهديب، ومن لا يحضره الفقيه، وتم نشرها فى المجتمع الإسلامى لتستفيد منها البشريه فى كافه أرجاء العالم، وأول شخص كتب كتابا فى علم الأصول هو تلميذ الإمام الصادق عليه السلام

هشام بن الحكم الذى توفى عام ١٧٨ هـ - ق(١)

وأول من سلك مسلك الاجتهاد فى مورد الأحكام وكتب كتابا فى هذا الخصوص «تهديب الشيعه» هو محمّد بن أحمد بن الجنيد الاسكافى وهو من مشايخ المفيد رحمه الله والمعاصر لأبى جعفر بن محمّد بن يعقوب الكلينى المتوفى فى عام ٣٢٩ هـ - ق(٢)

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

ونقلوا روايات الأئمه عليهم السلام واستنبطوا الأحكام الشرعيه من الكتاب والسنة ومن حكم العقل وبيئوها للناس.

حضور المعصوم عليه السلام :

ويمكن تقسيم حضور الأئمه عليهم السلام إلى أربع مراحل:

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

ص: ٦٣

١- اصول الاستنباط ، ص ٣٢.

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

٣- سوره آل عمران، الآيه ٦١.

فالإمام أمير المؤمنين عليه السلام بمنزله نفس رسول الله

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

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

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

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

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

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

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

سبعين مرّة: «لولا على لهلك عمر»^(٥)

ص: ٦٤

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

٢- مسند حنبل، ج ١، ص ١٧٤.

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

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

٥- المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٧٤.

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٦٥

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٦٦

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

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

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

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

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

الدفاع عن المظلوم:

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

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

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

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

عصر إمامه الحسين عليهما السلام :

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

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

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

ص: ٦٨

١- سورة المائدة، الآية ٥٠.

٢- بحار الأنوار، ج ٤٣، ص ٢٧٨.

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

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

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

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

الظلم على الدين:

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

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

ص: ٦٩

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

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

عصر حضور الصادقين عليهما السلام :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٧١

١- عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ١٣٥.

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

٣- إكمال الدين وإتمام النعمة، ص ١٢.

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

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

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

لكيفيه استنباط الأحكام الشرعيه من نصوص الكتاب والسنة.

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

مقوله الإخباريين:

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

وإثباتها.

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

ص: ٧٢

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

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

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

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

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

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

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

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

إن هذا التعارض والنزاع الفكري بين الإخباريين والأصوليين في مورد فهم واستنباط الأحكام بلغ إلى حد أن بعض الأصوليين تصور أن عدم

ص: ٧٤

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

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

نقد ومناقشه مقوله الإخباريين:

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

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

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

ص: ٧٥

١- راجع كتاب مرجعيت وروحانيت للشهيد المطهرى، بالفارسيه.

٢- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٢٥.

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

التيمم شرعا.

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

ص: ٧٦

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

١ - وجود علم إجمالي بتخصيص عمومات الكتاب.

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

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

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

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

ص: ٧٧

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

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

لا صوت الناعى بفقدك إنّهُ يوم على آل الرسول عظيم

إن كنت قد غيبت فى جدث الثرى فالعدل والتوحيد فيك مقيم والقائم المهدي يفرح كلّما تليت عليك من الدروس علوم (٢).
إذن هكذا كان فقهاء الشيعة إلى هذه الدرجه من العظمه وحفظ كيان الإسلام والدين بقلمهم وبيانهم بحيث إنّ المهدي عليه السلام يفرح ويسر عندما يرى هذه الحركة والنشاط لخدمه الدين والعلوم الدينيه، ويتبين من ذلك أنّ بيان هؤلاء الفقهاء للأحكام الشرعيه ونقلهم روايات أهل البيت عليهم السلام يعتبر حجّه شرعيه إلهيه (٣).

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

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

ص: ٧٨

١- راجع كتاب الشريف إكمال الدين وإتمام النعمه.

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

٣- راجع، بحار الأنوار، ج ٧٣، ص ١٧٤.

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

وقد تبين فيما سبق أنه بالرغم من أن ظاهر الأدلة الشرعية يدل على الوجوب النفسى للتعلم من قبيل آية النفر: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ

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

الوجوب النفسى:

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

ص: ٧٩

١- سورة التوبه، الآيه ١٢٢.

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

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

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

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

الوجوب الطريقي:

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

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

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

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

الوجوب الغيرى:

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

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

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

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

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

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

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

الوجوب التخيري:

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

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

الوجوب التخيري العقلي للاجتهاد الذي هو عدل الاحتياط والتقليد للعامي.

التوضيح لمقوله الإخباريين:

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

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

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

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

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

ص: ٨٣

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٨٥

والتالى فهو غير حجّه.

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

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

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

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

ص: ٨٦

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

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

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

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

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

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

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

مشروعيه الاجتهاد:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص : ٨٩

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

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

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

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

٥- المصدر السابق، ص ١٦٩.

٦- فهرست النجاشى، ص ٧.

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

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

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

ص: ٩٠

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

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

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

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

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

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

القواعد الكلية للأحكام في الكتاب والسنة:

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

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

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

«علينا إلقاء الأصول وعليكم التفرّيع» (٢).

ولكن صاحب الوسائل يقول: إن هذه الروايات موءيده للأخباريين حيث يعتقدون بلزوم العمل طبقاً للأصول والقواعد التي بينها الأئمة عليهم السلام أنفسهم، أي العمل وفق ما ورد في نصّ الروايات وبيانه للناس، وهنا لافرق في أن يكون بيان هذه الأحكام أن ينقل الراوي الحديث بلا واسطه عن المعصوم أو مع الواسطه، وسواءً نقل الروايه باللفظ مثل حديث الغدير

المتواتر لفظاً وحديث الثقلين المتواتر لفظاً، أو يتمّ نقل الحديث بالمعنى، ففي كلا هاتين الصورتين يكون نقل الحديث لفظاً أو معنى عن الإمام حجّه.

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

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

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

ص: ٩٢

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

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

قاعده «لا حرج»:

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

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

قاعده «لا ضرر»:

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

ص: ٩٣

١- سورة الحج، الآيه ٧٨.

٢- سورة المائده، الآيه ٦.

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

يدخل إلى بيتي دائماً بدون إذني.

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

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

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

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

ص: ٩٤

قاعده «اليد والضمان»:

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

قاعده «الحل»:

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

ص: ٩٥

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

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

٣- المصدر السابق.

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

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

قاعده «الاستصحاب»:

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

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

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

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

ص: ٩٦

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

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

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

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

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

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

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

قاعده البراءه الشرعيه والعقلية:

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

فيسأل: هل أنّ رفع الحكم هذا ظاهرى أو واقعى ؟

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

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

قاعده لزوم الوفاء بالعهد:

وفى مورد المعاملات والعقود يقول الشارع : «اوفوا بالعهود»^(١) حيث تشمل هذه جمله جميع البيوع والعقود والمعاملات، ولكن هناك عقود فيها دليل خاص بحيث تخرج عن هذا العام القرآنى «اوفوا بالعقود»

ص: ٩٨

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

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

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

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

إذن فالعمل بالظواهر حجه بسيره وبناء العقلاء، وهذه السيره العقلائيه

ص: ٩٩

١- سورة البقره، الآية ٢٧٥.

٢- سورة المائده، الآية ٣.

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

قاعده القضاء:

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

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

قاعده الصلح:

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

قاعده تكافؤ المسلمين:

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

ص: ١٠٠

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

٢- المصدر السابق.

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

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

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

قاعده نفى الغرر:

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

قاعده الجب:

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

قاعده لا تعاد:

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

ص: ١٠١

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

٢- القواعد الفقهيّه، ص ٢٢٦.

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

٤- المصدر السابق، ج ١، ص ٣٧١.

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

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

قاعده التجاوز والفراغ:

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

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

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

وقوله عليه السلام : «اللبأس بالصلاه فيما كان من صوف الميتة، إنّ الصوف ليس فيه روح»^(٣).

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

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

ص: ١٠٢

١- القواعد الفقيهيه، ج ١، ص ٢٧٥.

٢- وسائل الشيعه، ج ٣، ص ٢٤٩ أبواب لباس المصلى.

٣- المصدر السابق، ص ٣٣٣.

٤- المصدر السابق، ج ١٩، ص ١٨١، ح ١٠.

٥- المصدر السابق، ص ١٨٨، الباب ١٥ من أبواب الضمان.

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

قاعده ديه أعضاء الإنسان :

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

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

بيان قانون كلى فى مسأله الديات وأن أعضاء الإنسان الزوجيه والأعضاء الفرديه فى الإنسان إذا اتلفها شخص فعليه ديه كامله، مثلاً الأنف يعتبر عضواً واحداً فلو اتلفه شخص فعليه الديه كامله.

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

ص: ١٠٣

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

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

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

تعليم الجاهل وتذكير العالم:

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

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

«واجلس لهم العصرين فافتي المستفتى وعلم الجاهل وذاكر العالم».

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

مسألة الافتاء والاستفتاء كانت شائعة ومتواتره في عصر المعصوم أيضاً.

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

ص: ١٠٤

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

٢- فهرست النجاشي، ص ٧.

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

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

تتمه ونتيجه:

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

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

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

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

ص: ١٠٥

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

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

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

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

الذى يبينه علماء الإسلام فى رفع الحكم الضررى مستند فى شريعته الإسلام إلى قاعده «لا ضرر» التى وردت على لسان النبى الكريم صلى الله عليه وآله : «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام»، وإذا كان هناك حرج فى حكم من الأحكام

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

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

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

وهكذا فى مورد علاج الروايات المتعارضه فإنّ ترجيح أحد الروائيتين

ص: ١٠٦

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

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

٣- سورة الحج، الآية ٧٨.

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

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

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

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

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

ص: ١٠٧

فى حقّه عند وفاته وكتبت على قبره المبارك وهى :

لا صوت الناعى بفقدك إته يوم على آل الرسول عظيم

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

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

الكافلون لأيتام آل محمد صلى الله عليه وآله :

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

ص: ١٠٨

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

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

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

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

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

ص: ١٠٩

فضيله العالم ومقامه يوم القيامة:

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

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

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

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

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

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

ص: ١١٠

١- سورة المجادلة، الآية ١١.

٢- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢، ح ٢.

٣- المصدر السابق، ج ٢، ص ٢، ح ٢.

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

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

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

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

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

المربي والحافظ للدين:

عن الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام أنّه قال: «العلماء حكام على الناس» (1).

ص: ١١١

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

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

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

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

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

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

ص: ١١٢

١- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٥

٢- مستدرک الوسائل، ج ١٧، ص ٣٢١.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

«هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

ص: ١١٣

١- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٥.

٢- المصدر السابق، ص ٦.

٣- انظر: بحار الأنوار، ج ٢، ص ٦.

٤- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢.

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

حرمه الإفتاء بدون علم:

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

بالمفهوم والدلاله الالتزاميه على جواز الإفتاء عن علم.

ص: ١١٤

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

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

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

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

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

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

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

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

الروايات الناهيه عن الافتاء بغير علم:

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

ص: ١١٥

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

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

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

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

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

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

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

أهل البيت والإمام المعصوم عليه السلام .

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

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

بدعته ضلاله فلو أنّهم إذا

ص: ١١٦

١- بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣١٥، ح ٨١.

٢- المصدر السابق.

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

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

صلى الله عليه وآله «(١)» .

وهم يعملون بالرأى والقياس فى مقابل النص والأحاديث النبويه.

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

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

أكنت تجلس إليه؟ قلت: لا ولكن هذا كلامه.

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

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

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

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

أن قال: يا أبا

ص: ١١٧

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

٢- المصدر السابق، ح ٣.

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

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

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

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

على القياس لا بد أن يكون عكس

الروايات الناهيه:

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

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

ص: ١١٨

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١١٩

١- سفينه البحار، ج ١، ص ٢٤٨.

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

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

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

الأهم والمهم:

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

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

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

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

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

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

ص: ١٢٠

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

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

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

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

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

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

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

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»

وقال الإمام الصادق عليه السلام

«من تعلم لله وعمل لله وعلم لله دعى فى ملكوت

ص: ١٢١

١- سورة الأنبياء، الآيه ٧.

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

الفصل الرابع: تعريف ماهية الاجتهاد لغه واصطلاحا، ومناقشه تعاريف الاجتهاد

تعريف الاجتهاد

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

ص: ١٢٢

١- المصدر السابق، ص ٣٥.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١٢٤

ذكر ذلك الشيخ الأنصارى رحمه الله .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

مسأله تتفرع على بحث الاجتهاد.

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

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

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

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

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

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

ص: ١٢٧

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

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

توهم باطل:

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

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

التعريف اللغوي:

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

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

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

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

التعريف الاصطلاحى للاجتهاد:

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

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

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

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

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

ص: ١٢٩

١- عنايه الأصول، ج ٦، ص ١٦٢؛ كفايه الأصول، ج ٢، ص ٤٦٣.

العلم بالأحكام، والبحث في مورد الاستلزامات العقلية من قبيل الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا، وهل هناك ملازمه بين وجوب ذى المقدمه ووجوب المقدمه؟ وهل يمكن اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد أم لا؟ وهل أن الحكم الوجوبى الشرعى يلازم عدم الحرمة أو لا يلازم عدم الحرمة، والحكم التحريمى الشرعى هل يلازم عدم الوجوب أو لا يلازمه؟ ففى هذه الموارد للاستلزامات العقلية يكون لتحصيل العلم بالحكم الشرعى وجه.

وأما فى غير موارد الاستلزامات العقلية فإن العلم بالأحكام لا يحصل للمكلف إلا مع القول بالتصويب، أى أن كل ما استنبطه المجتهد من الأحكام الشرعية فإنه مصيب فى الواقع. إذن فتعريف الغزالي من جهة أخص من المدعى، ومن جهة ثانية يستلزم الدور وكذلك يستلزم التصويب.

بطلان التصويب:

التصويب باطل بالاجماع، سواء كان تصويباً اشعرياً أو تصويباً

معتزلياً، و«التصويب الأشعري» يعنى عدم وجود أى حكم فى لوح الواقع وأنه كلما استنبط المجتهد من الحكم طبقاً للاماره فهو حكم الله، وحينئذ يتعدد الحكم الإلهى بتعدد آراء المجتهدين. مثلاً إذا استنبط المجتهد من الامارات والروايات الشرعية وجوب صلاه الجمعه فى زمان الغيبه فالحكم الواقعى لصلاه الجمعه هو الوجوب، وإذا استنبط مجتهد آخر خلافه وقال بأن صلاه الجمعه فى زمان الغيبه حرام، فهو أيضاً مصيب فى فتواه ويكون حكم صلاه الجمعه فى لوح الواقع هو الحرمة، ومن الواضح أن هذا التصويب باطل بالنقل وبالاجماع وبالعقل، لأنها أولاً: يستلزم الدور، فينبغى أن يكون هناك حكم واقعى ليتحرك المجتهد للعثور عليه واستنباطه، والعكس فالواقع تابع ومتوقف على رأى المجتهد، وهذا دور واضح ومحال.

وثانياً: لا يمكن أن تكون الأحكام غير تابعه للمصالح الواقعيه وتابعه لنظر المجتهد، لأن اعتبار الأحكام الشرعيه فعل الشارع الحكيم، وفعل الحكيم له حكمه ومصلحه، مضافاً إلى ذلك فهو خلاف برهان الاشتراك فى التكليف.

أما برهان الاشتراك فى التكليف فيقرر أن الله تبارك وتعالى جعل فى لوح الواقع أحكاماً للعالم والجاهل، غايه الأمر أن العالم بالواقع يتنجز الحكم فى حقه ويجب عليه الامتثال، وأما الجاهل القاصر بالواقع فإن جهله عند الله معذر.

أمياً «التصويب المعتزلي» فهو أنّ الحكم الشرعي الإنشائي موجود في الواقع للإنسان، غايه الأمر إذا قامت الاماره على خلافه فإنّ الواقع ينقلب ويصير مطابقاً لموئدى الاماره، مثلاً- إذا كان حكم صلاه الجمعه في الواقع هو الحرمة في زمان الغيبه، ولكن إذا قامت الاماره لدى المجتهد على وجوب صلاه الجمعه فإنّ الحرمة الواقعيه تنقلب إلى ما يتفق مع موئدى الاماره وهو وجوب صلاه الجمعه.

على أيه حال فالتصويب باطل عقلاً ونقلاً وكذلك باطل بالاجماع وعلى خلاف بطلان الاشتراك في التكليف.

ونحن بدورنا «مخطئه» وذلك بأننا نعتقد بوجود تكاليف إلهيه في لوح الواقع للمكلفين، غايه الأمر أنّ المجتهد أحياناً يدرك هذه الأحكام الواقعيه بواسطه أدله الاجتهاد أو التقليد فيكون مصيباً للواقع، وتاره أخرى يخطيء الواقع في اجتهاده وهو عند الله معذور في هذه الصوره، وعلى هذا الأساس فإنّ تعريف الغزالي باطل عقلاً ونقلاً، وأنه يستلزم الدور ويستلزم التصويب.

وعلى ضوء هذا الإشكال قام بعض المتأخرين من علماء أهل السنّه كالحاجبي وهو متأخر عن الغزالي، بتبديل تعريف الغزالي والقول بأنّ الاجتهاد عبارته عن : استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي.

وهذا التعريف بدوره لا يخلو من اشكال وضعف، لأنه :

أولاً: يرد عليه اشكال الدور أيضاً كما ورد على تعريف الغزالي، وذلك أنّ الاجتهاد متوقف على معرفه المجتهد وبالعكس لأنه لا مجتهد بدون اجتهاد.

ثانياً: إنّ هذا التعريف غير جامع للأفراد، لأنّ موارد العلم بالحكم الشرعي مثل موارد الاستلزمات العقليه خارجه عن هذا التعريف، لأنّ هذا التعريف يقول :

إنّ الاجتهاد عبارته عن تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، ومعلوم أنّ موارد الاستلزمات العقليه هي علم بالحكم الشرعي وأنّ المجتهد يستفرغ وسعه في تحقيق هذه الموارد ويحصل لديه علم بالحكم الشرعي وبالتالي فإنّ هذا التعريف لا يشمل موارد حصول العلم بالحكم الشرعي، إذن فهذا التعريف باطل أيضاً وغير جامع للأفراد.

وتوهم البعض أنّ هذا التعريف للاجتهاد وأنه عبارته عن بذل وسع الفقيه

لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعى يقوم على أساس مسلك العامه وأهل السنّه وهو صحيح على مبناهم. وهذا التوهم باطل لأنّه أوّلاً هناك خلاف بين أهل السنّه فى الموارد التى يقال بحجّيتها والموارد التى ليست كذلك، فلا يرون الحجّيه منحصره فى مورد الظنّ، ومسلك أهل السنّه هو اعتبار أصل الحجّيه، والقدر المتيقن ممّا يعتبرونه حجّه أربعة أمور: الكتاب، السنّه، الاجماع، القياس. إذن فالظنّ لدى العامه غير معتبر، وأمّا أن نقول أن هذا التعريف بما أنّه وردت فيه كلمه الظنّ فإنّه قاصر وغير جامع للأفراد، فالمعتبر لدى العامه هو الحجّه لا الظنّ، والمعتبر لديهم القياس ولا ينبغى الخلط بين اعتبار القياس واعتبار الظنّ الذى أخذ فى تعريف الاجتهاد، فالعامه لا يرون الظنّ مطلقاً حجّه بل يرون القياس حجّه، ولذلك ذهب بعضهم إلى القول: علينا البحث عن الحجّه فى الحكم الشرعى سواء كانت تلك الحجّه مفيده للظنّ أو غير مفيده، ومثال المفيد للظنّ هو الظنّ الحاصل من القياس حيث يروونه حجّه ومفيده غير الظنّ

الاستحسانات المرسله، وأمّا الإماميه فلا يرون الظنّ الحاصل من القياس حجّه، وعليه فالاختلاف بين أهل السنّه والشيعه فى تعيين الحجّه، فهو لاءيقولون بأنّ القياس حجّه، وأمّا الإماميه فيقولون أنّ القياس ليس بحجّه.

وهذا نظير الاختلاف بين الأصوليين والخباريين فى دائره علماء الشيعه، فكلّ طائفه من العلماء الأصوليين والخباريين يتفقون فى الكبرى وهى أصل الحجّيه، فالأصوليون يتحركون من أجل اثبات الحجّه للحكم الشرعى، وكذلك الاخباريون يتحركون لاثبات الحجّه للحكم الشرعى، فلا نزاع بينهم فى هذا الأصل، وأمّا ما ذهب إليه البعض من أنّ الخلاف بينهما يمتد إلى دائره العقيدته وإلى حدّ التكفير فهذا الكلام بعيد عن الصواب وبلا تحقيق.

وكما قلنا إنّ الأصوليين والخباريين يتفقون أنّهم يتحركون لتحصيل الحجّه للحكم الشرعى، ومن هذه الجبهه نرى أنّ المرحوم الآخوند فى الكفايه وكذلك آيه الله الخوئى رحمه الله فى شرح العروه يذكرون أنّ اختلاف الأصوليين والخباريين ليس فى أصل الحجّه فهم متفقون فى هذا الأصل وهذه الكبرى، بل إنّ من هذه الجبهه يمكن الجمع بين مقوله الاخباريين والأصوليين، والخلاف فيما بينهم فى تعيين مصداق وصغرى الحجّيه، فالخباريون يقولون مثلاً: إنّ الاستصحاب ليس من مصاديق الحجّه الشرعيه، بينما يرى الأصوليون أنّ الاستصحاب من مصاديق الحجّه الشرعيه، وكذلك يرى الأصوليون أنّ الأحكام العقليه حجّه ولكن

الاجباريين لا يقولون بذلك بل يعتقدون أنّ الأحكام العقلية بشكل عام ليست بمصاديق الحجّج الشرعية إلا إذا كان حكم العقل يستند على الحس أو ما يكون قريباً من الحس.

ونتيجة ما تقدّم من التعريفين للاجتهاد من قبل أهل السنّة هي أنّ الاجتهاد عبارة عن: بذل وسع المجتهد لتحصيل العلم بالحكم الشرعي، والتعريف الآخر هو ما ذكره الحاجبي وغيره من أنّ الاجتهاد عبارة عن: بذل وسع الفقيه لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعي. وقد رأينا وجه الإشكال في هذين التعريفين عقلاً- ونقلاً- وأنّهم يستلزمان الدور المحال والتصويب، وأنّ هذين التعريفين غير جامعين للأفراد، وتقدّم أيضاً وجود توهم بعد بطلان هذين التعريفين وهو القول بأنّ هذين التعريفين صحيحان على مسلك العامة، وقد تقدّم بطلان هذا التوهم أيضاً لأنّه عندما يكون أصل

تعريف الاجتهاد باطل فإنّه الدفاع عنه سيكون باطلاً أيضاً، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الدفاع عن تعريف الاجتهاد بحصول الظنّ بالحكم الشرعي باطل من وجهه نظر أهل السنّة أنفسهم، لأنّهم لا يرون مطلق الظنّ حجّجاً،

ولا يمكن الجمع بين الحجّج (القياس) واللاحجّج (الظنّ).

تعريف الشيخ البهائي:

وقد ذكر الشيخ البهائي في زبده الأصول، المنهج ٤ ص ١١٥ في تعريف الاجتهاد بأنه ملكه الاستنباط، وقال: إنّ الاجتهاد ملكه للمجتهد يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي. وعلى أساس هذا التعريف يمكن القول أنّ الاجتهاد عبارة عن الأمر الحاصل من الملكة العلمية وعبارة عن تحصيل الحجّج على الحكم الشرعي، وتحصيل الحجّج هذا منشوء الملكة العلمية، لأنّ تحصيل الحجّج على الأحكام الشرعية لا يتيسر بدون ملكه الاجتهاد.

ولكن يرد على هذا التعريف اشكالات متعدده:

أولاً:- إنّ هذا التعريف لا- يشمل الأحكام العقلية، فإذا استنبط الفقيه الحكم الشرعي من الأحكام العقلية، مثلاً يتمسك الفقيه بقاعده قبح العقاب بلا بيان في مورد الشبهه البدويه، فإنّ تعريف الشيخ البهائي لا يشملها، لأنّه يقول في هذا التعريف: إنّ الاجتهاد عبارة عن ملكه للمجتهد يقتدر بواسطتها على استنباط الحكم الشرعي، والحال أنّ الفقيه في مورد التحقيقات العلمية يتحرك من أجل تحصيل الموءّن من العقاب لا- تحصيل نفس الحكم الشرعي، وتحصيل الموءّن من العقاب أعمّ من أن يكون في الأحكام الشرعية أو موارد الأحكام العقلية، مثلاً في مورد الشبهه بعد

الفحص والتحقيق وعندما لا يوجد نصّ على تعيين الحكم يتمسك المجتهد بقاعده قبح العقاب بلا بيان وهي حكم عقلي، فهنا يوجد موءّن من العقاب عقلاً ويحصل لهذا المجتهد هذا الموءّن من العقاب وهو غير تحصيل الحكم الشرعي، على أيّ حال فإنّ هذا التعريف لا يشمل الملازمات العقلية والأحكام العقلية التي يستنبطها المجتهد.

ثانياً: إنّ هذا التعريف يقول: إنّ الاجتهاد عبارة عن ملكه تمكن المجتهد بواسطتها من استنباط الأحكام الشرعية، وعلى هذا الأساس فإن جعل الاجتهاد عدلاً لوجوب التقليد والعمل بالاحتياط لا وجه له، وقد تقدّم في المباحث المقدّماتيه وما يعتقد به معظم العلماء والفقهاء بما يقرب من الاتفاق أنّ الاجتهاد عدل الواجب التخييري العقلي للتقليد والاحتياط، فإذا كان الاجتهاد عبارة عن ملكه فإنّه لا يكون عدلاً للتقليد والاحتياط، لأنّ التقليد والاحتياط عبارة عن الالتزام العملي بالتكليف، فالشخص العامي الذي لا يعلم الأحكام الشرعية يتحرك في تحصيل الحكم الشرعي على مستوى تقليد المجتهد، أي أن يعمل بفتوى العالم، والشخص المحتاط إذا كان بالنسبة للأحكام الشرعية غير مجتهد وغير مقلد فإنّه يعمل بالاحتياط، إذن فالتقليد والاحتياط من الأمور العملية بينما الاجتهاد ملكه نفسانيه، وحينئذٍ لا وجه لكون الاجتهاد عدلاً للتقليد والاحتياط.

ثالثاً: إن قوله بأنّ الاجتهاد عبارة عن ملكه نفسانيه فإنّ ذلك ليس ملازماً لاستنباط الحكم الشرعي، فربّما تتحقق ملكه الاجتهاد لدى الفقيه ولكنه لا يستنبط الحكم الشرعي، ولكن الاجتهاد ظاهر في الاستنباط، وعليه فهذا التعريف قاصر وغير جامع.

تعريف الميرزا القمي:

عرّف الميرزا القمي الاجتهاد بأنّه: «استفراغ الوسع لتحصيل الأحكام الشرعية من أدلتها لمن عرف أدلتها وأحوالها وردّ الفرع إلى الأصل».

وهكذا نرى أنّ الميرزا القمي وبسبب وجود اشكالات على تعريف الاجتهاد للغزالي والحاجبي وتعريف أخرى وإنها تستلزم الدور، فإنّه لم يذكر تلك النقاط المثيرة للإشكال وأنّ الاجتهاد عبارة عن بذل وسع المجتهد في تحصيل العلم أو في تحصيل الظنّ في الحكم الشرعي، فنرى

أنَّ المرحوم الميرزا القمي حذف هذه العبارات من تعريف الاجتهاد واطاف إلى تعريف الاجتهاد سلسله من القيود الأخرى منها معرفه الأدله وأحوال الأدله وردّ الفرع إلى الأصل.

ولكن هذا التعريف بدوره لا يخلو من أوجه الضعف والتأمل.

نقد ومناقشه:

ومن جمله الإشكالات الوارده على هذا التعريف، أنَّ هذا التعريف يشمل المجتهد المتجزى لأنَّ قيد ردّ الفرع إلى الأصل مطلق في هذا التعريف، أى أنَّ المجتهد هو الشخص الذى يستفرغ الوسع لتحصيل الأحكام الشرعيه فى صورته كونه عارفاً بالأدله وعارفاً بأحكام أدله الشرعيه وردّ الفرع إلى الأصل، بمعنى استنباط المسائل الجزئيه وتطبيق الحكم الكلى المستنبط من الأدله على هذه المسائل الجزئيه، وهذا العمل من ردّ الفرع إلى الأصل مطلق، ويشمل بإطلاقه المجتهد المطلق والمجتهد

المتجزى، لأنَّ ردّ الفرع إلى الأصل لا يختصّ بالمجتهد المطلق بل إنَّ المجتهد المتجزى يملك معرفه ومهاره فى المسائل الفرعيه الشرعيه فى بعض أبواب الفقه ويردّ الفرع إلى الأصل فيها، ويعمل على تطبيق القواعد الأصوليه عليها ويستنبط الحكم الشرعى منها.

نعم، المجتهد المطلق والمتجزى يختلفان من حيث ترتب الأحكام، منها أنَّ المجتهد المطلق يستطيع استنباط جميع الأحكام الشرعيه، بينما المتجزى لا يستطيع استنباط جميع الأحكام بل يتمكن من استنباط بعضها. ومن جمله الفروق بينهما أن حقّ الولاية لا يترتب على المجتهد المتجزى، لأنَّ موضوع الولاية يختصّ بالمجتهد المطلق، هذا أولاً.

ثانياً: إنَّ الميرزا القمي يقول فى تعريفه: الاجتهاد عبارته عن تحصيل الحكم الشرعى من أدله الأحكام الشرعيه، وهذا لا يشمل الأحكام العقليه، لأنَّه لا توجد أدله شرعيه فى مورد الأحكام العقليه، وبالتالي فإنَّ استنباط الحكم العقلى خارج عن هذا التعريف.

ثالثاً: إنَّ تخصيص أدله جواز التقليد على الأحكام الفرعيه والشرعيه بلامخصص، حتّى يمكن القول بأنَّ التقليد فى المسائل الأصوليه للمجتهد غير جائز، مثلاً إذا استنبط المجتهد فى علم الأصول حجّيه الاستصحاب، ومعلوم أن حجّيه الاستصحاب مسأله أصوليه لا مسأله شرعيه وفرعيه، أو أنَّه استنبط فى الأصول حجّيه الخبر الواحد وحجّيه الخبرين المتعارضين، فهذه الأحكام فى حجّيه الاستصحاب والخبر الواحد والخبرين المتعارضين من أحكام علم الأصول لا من الأحكام الفقهيّه

والشرعيه. وفي هذه الموارد فإنَّ المجتهد يستنبط أحكاماً أصوليه، وعليه فبناءً على تعريف الميرزا القمي لا ينبغي للمكلف أن يقلد المجتهد في هذه المسائل، فالشخص الذي لا يرى حججه الاستصحاب فإنه لا يجوز له تقليد الفقيه الذي استنبط حججه الاستصحاب، لأنَّ استنباط حججه الاستصحاب واستنباط حججه الخبريين المتعارضيين لا يقع في دائره الأحكام الشرعيه. وهذا الاختصاص بلا وجه وخلاف الاطلاق.

وهناك إشكال رابع سيأتى إن شاء الله.

اشتراط القوه القدسيه والعداله:

ومن جمله الإشكالات الوارده على تعريف الميرزا القمي هي أنه يشترط وجود قوه قدسيه وعداله في تعريف الاجتهاد، وهذا الشرط غير تام، لأنَّه يمكن القول: إنَّ المجتهد كما أنه بإمكانه أن يكون عادلاً فكذلك بإمكانه أن يكون فاسقاً أو كافراً. فالفاسق بإمكانه أن يدرس في الحوزه العلميه ويحقق في الأدله النقليه والعقليه ويستنبط الحكم الشرعي منها، مثلاً في مورد اجتماع الأمر والنهي وفي مورد الاستلزامات العقليه والاستصحاب وتعارض الأدله وأحوال الأدله والاجماع وأمثال ذلك فهذه

كلها قواعد المذكوره في علم الأصول وتعتبر من المبادئ التصديقيه للفقهِ حيث يعمل المجتهد على استنباط الأحكام الشرعيه منها، مثلاً بالنسبه لأدله البراءه الشرعيه والآيات التي تقول: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وفي حديث الرفع والروايات التي تقول: «كلُّ شيء حلال حتى يردفيه النهي» وكذلك بالنسبه للاستصحاب وقواعده يستطيع هذا الشخص أن يدرسها ويصير مجتهداً ويستخرج من هذه القواعد حججه البراءه عقلاً ونقلاً وحججه الاستصحاب كذلك ويرتب عليها الآثار الفقهيه سواء في الشبهه الحكميه أم في الشبهه الموضوعيه (وهكذا في قاعده الفراغ، واليد، و...).

إذن ففي الاجتهاد لا يشترط وجود القوه القدسيه، وإلا فإنَّ الله تبارك وتعالى لا يمنح القوه القدسيه للفاسق والعاصي والكافر وقد ورد ذلك في آيات متعدده من القرآن الكريم:

«وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفٰسِقِينَ» (إِنَّ اللَّهَ - لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) (١).

«إِنَّ اللَّهَ -

ص: ١٣٦

والدليل على أنّ القوه القدسيه لا- تمنح للفسق والعاصي أنّها بحثت فى شرائط الاجتهاد وهل أنّ القوه القدسيه والعداله من شروط المجتهد، أو أنّ العداله ليست شرطاً للمجتهد؟ لأنّ المفتى والقاضى أعّم من العادل وغيرالعادل. والميرزا القمى والشهيد الأوّل ذهبوا إلى اعتبار القوه القدسيه فى المجتهد، وطبعاً فالقوه القدسيه أخصّ من العداله وهى مقام أسمى من مقام العداله، ولكن يمكن استظهار أنّ وجود القوه القدسيه لا يعتبر شرطاً فى المجتهد والاجتهاد، بل إنّ القوه القدسيه والعداله شرط تنفيذ ولايه المجتهد لا أنّها شرط لأصل تحقق الاجتهاد، فربّما يكون الشخص كافراً وفسقاً ولكنه مجتهد ومحقق فى الفنون العلميه.

شرط التنفيذ:

نعم، العداله شرط لنفوذ ولايه المجتهد وشرط لنفوذ قضاوه القاضى، ولا يمكن تنفيذ هذه المناصب الإلهيه من الولايه والقضاوه من الفاسق والظالم: «وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ...» (٢) و«وَلَا تُطِيعُوا أَمْرًا مُّشْرَفِينَ» (٣) و«لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (٤).

القرآن الكريم ينهى بصراحه عن الركون والميل إلى الظالم، بل إنه يوء كدويشدد على هذا النهى بحيث أن أدنى درجه من الميل والركون إلى الظالم يتسبب فى استحقاق العذاب حيث وعد الله تعالى نار جهنم على مجرد الركون إلى الظالم، فكيف الحال إذا صار الإنسان بنفسه ظالماً وفسقاً وكافراً؟ إذن كيف يمكن أن يضع الله تعالى مقام الولايه ومنصب الهدايه الإلهيه باختيار الفاسق والظالم الذى من شأنه أن يزيد من ظلمه وعناده وتمرده ويدعو الناس إلى طريق الظلم والكفر والضلاله. وحينئذ كيف

ص: ١٣٧

١- سورة المائده، الآيه ٦٧.

٢- سورة هود، الآيه ١١٣.

٣- سورة الشعراء، الآيه ١٥١.

٤- سورة البقره، الآيه ١٢٤.

يمكن القول بأن هذا الظالم أو الفاسق مجتهد وأنّ قوله واجب الإطاعة ويجب العمل به؟ وكيف يتفق ذلك مع الوعيد بالعذاب الشديد لمجرد الميل والركون إلى الظالم مع قولنا بوجوب العمل بقوله وإطاعته؟ أليس هذا من التناقض، وهل يعقل وجود هذا التناقض في الوحي الإلهي؟

وقد ورد في الروايات: «ولا تصلى خلف المحدود» هذا في حين أنّه قد أجرى عليه الحدّ وكان هذا الحدّ كفّاره لمعصيته ولكن الروايات تنهى عن الصلاة خلفه مع أنّ مقام إمام الجماعة يعتبر مرتبه نازله جداً من المناصب الشرعيه حتّى أنّ النساء يمكنهن أن يتولين هذا المنصب للمأمومات من النساء، وحينئذٍ كيف يمكن القول بجواز ولايه الفاسق على الأحكام الشرعيه؟

وطبعاً سيأتي في المباحث اللاحقه بيان وتوضيح أكثر إن شاء الله لهذه المسأله وفي بحث شرائط المجتهد، ولكننا في هذا البحث نستعرض وجوه النقد على نظريه وتعريف الميرزا القمي حيث اشترط توفر القوه القدسيه في الاجتهاد.

وعلى أيه حال فإنّ الفاسق ليست له ولايه أبداً على الأحكام وعلى أخذ الأخماس والزكوات ومقام القضاء الإلهي، لأنّ الولي وحاكم المسلمين يجب أن يكون أمين الله وأمين دين الله وحافظ دين المسلمين، والفاسق لا أمانه له في الدين والشارع المقدس لم يوءيد عمل الفاسق في أي من الموارد حتّى في مورد قبول أعماله في العبادات والمعاملات الشخصيه، فإذا صلّى الفاسق أو أدى معامله شرعيه أخرى، فإنّها لا تكون مقبوله في الواقع عند الله تعالى وإن كانت صلاه هذا الفاسق أو الظالم

صحيحه في ظاهر الشرع ولا يجب عليه إعادتها وقضاءها، ولكن عمله لا يكون مقبولاً عند الله تبارك وتعالى كما يصرح القرآن في ذلك: «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (١) وهذا من قبيل عبادات الزوجه الناشزه فصلايتها وإن كانت صحيحه حسب الظاهر والشرع ولا يجب عليها القضاء والإعاده، ولكنها بحسب الواقع غير مقبوله عند الله، أو الأعمال العباديه والمعاملات للمخالفين من غير أتباع أهل البيت عليهم السلام حيث لا يترتب على أعمالهم القبول.

عندما كان إبراهيم الخليل يبني الكعبه، قال بعد فراغه منها: «رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (٢).

على أيه حال فإنّ صحه الأعمال بحسب ظاهر الشرع غير قبول الأعمال، فربّما يكون العمل حسب الظاهر صحيحاً شرعاً ولا يجب على الشخص القضاء أو الإعاده، فلو أنّ فاسقاً صلّى أو صام أو أدى عملاً آخر

ص: ١٣٨

١- سورة المائده، الآيه ٢٧.

٢- سورة البقره، الآيه ١٢٧.

فعمله هذا صحيح ويسقط التكليف من ذمته ولا- يجب عليه الإعادة والقضاء، ولكن هذا العمل لا يكون مقبولاً بحسب الواقع وعند الله تعالى كما تقول الآية الشريفة: «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ»، «وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»، و...»

النتيجة: لا يجوز تصدى الفاسق لهذه المناصب الإلهية، فالفاسق والظالم منهي شرعاً وعقلاً عن التصدى لهذه الأمور: «وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرِكِينَ» (١) و

«وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ...» (٢) و«لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (٣).

نقض الغرض وعدم قابلية القابل:

لا يجوز عقلاً وضع المناصب الشرعية في اختيار الفاسق، وعلى حد تعبير الفلاسفة: إنَّ العقل لا يرى الفاسق قابلاً للتصدي لمقام الولاية الشرعية الإلهية، لأنَّ الفاسق والظالم عاصٍ لله وغير أمين لحمل الأمانة الإلهية والدين الإلهي، فالشخص الذي يعصى الأوامر الدينية ويعمل على خلاف الأحكام الشرعية فكيف يمكن أن تكون له القابلية للتصدي لمقام الاجتهاد وهي مقام الولاية الشرعية، وطبعاً فالمراد من الاجتهاد هو مقام الولاية له لا نفس الاجتهاد، وقد تقدّم أنَّ الاجتهاد بنفسه غير مشروط بتحقيق القوه القدسيه والعداله، فربّما يدرس الفاسق الشديد الفسق في الحوزه العلميه ويصبح مجتهداً، ولكن مقام تنفيذ ولايه المجتهد والأحكام المترتبة على الاجتهاد مشروطه بالعداله، وتنفيذ مقام ولايه الاجتهاد يستلزم وجود الأمانه والعداله.

إذن فالفاسق شرعاً وعقلاً ليست له القابلية للتصدي لمقام الولاية الإلهية ولا ينسجم ذلك مع حكمه الفاعل الحكيم، لأنَّ وضع مقام الولاية الشرعية بيد الفاسق من شأنه اضلال الناس وتسليط الظالم على الدين والشريعه وعلى نفوس وأموال وأعراض الناس.

مضافاً إلى أنه يستلزم نقض الغرض وهو محال، إنَّ الله تبارك وتعالى

ص: ١٣٩

١- سورة الشعراء، الآية ١٥١.

٢- سورة هود، الآية ١١٣.

٣- سورة البقره، الآية ١٢٤.

إنما يضع مقام الولاية ومقام بيان الأحكام الشرعية بيد من تكون له اللياقة لهدايه المجتمع وانقاذ الناس من الضلاله والانحراف، وأمّا الفاسق الذى يتركب المعاصى فإنّ يخون الدين ونواميس الدين، وعندما يتسلط على الناس فإنّه يقودهم إلى الضلاله والفسق وهذا من شأنه نقض للغرض، فمن جهه أنّ الشارع المقدّس وهو الله تبارك وتعالى، العليم المطلق، القدير المطلق، الحكيم المطلق، الرحمن والرحيم المطلق، والهادى على الاطلاق، قد وضع مقررات وأحكام فى الدين الإلهى من قبيل حرمه شرب الخمر، القمار، الظلم، التبرج والأعمال المنافيه للعفه و...

ومن جهه أخرى يبعث ظالما يحلل المحرمات الإلهيه ويقول للناس إنّ شرب الخمر حلال أو التبرج لا مانع منه، والزنا جائز كما نرى هذا الوضع فى مجتمعات الشرق والغرب حيث إنّ الخونه والظالمين يعملون على تحليل حرام الله وتحريم حلال الله، وبالضروره و القطعيه والدينيه والبرهانيه فإنّ الفاسق ليست له القابليه لمقام الولاية الإلهيه نقلاً وعقلاً، فإنّ مثل هذا التصدى لهذا المقام لا ينسجم مع قابليه القابل ولا مع فاعليه الفاعل الحكيم.

ونستنتج من ذلك أنّ المرزا القمى الذى يشترط توفر القوه القدسيه فى الاجتهاد إنّما هو من حيث ترتب أحكام الاجتهاد، لا بلحاظ أصل تحقق الاجتهاد وأنّ هذا الشرط والقوه القدسيه فى المجتهد إنّما هى بلحاظ وجود نفوذ الولاية والقضاء والشهاده وإمامه الجمعه والجماعه للمجتهد لا-أنّه لا-يحصل له الاجتهاد بدون قوه قدسيه، فحصول الاجتهاد غير مشروط بوجود القوه القدسيه فى المجتهد، طبعاً القوه القدسيه أخص من

العداله وأسمى منها كما تقدّم، والعداله شرط لنفوذ حكم المجتهد وشرط لترتب أحكام الولاية والقضاء للمجتهد.

ومن جمله الأدله على اشتراط العداله هو الكلام المعروف على لسان

العلماء والمذكور في كتب الأصوليين أنه في مورد تعارض الأدلة يكون الترجيح لما خالف العامه، بمعنى أنه إذا حكم الحاكم بحكم معين، أو كانت هناك روايتان متعارضتان فإذا كانت أحدهما موافقه للعامه والأخرى مخالفه فإنّ الروايه الثانيه ترجح على الأولى، لأنّ الإمام لمعصوم عليه السلام قال: «الرشد في خلافهم» أي في مخالفه العامه، وسبق أن ذكرنا أنه عندما سأل الراوى من الإمام عليه السلام أنه يعيش في بلد لا يوجد فيه من الشيعة أحد فما هي وظيفته وكيف يمكنه تحصيل الحكم الشرعي؟ قال له الإمام عليه السلام: سل من فقيه البلد ثم عمل على خلافه والرشد في خلاف قوله.

وهذا دليل على أنّ المجتهد الفقيه لو لم يكن عادلاً فإنّ قوله لا يترتب عليه أثر شرعا من أعمال الولاية والقضاء والافتاء ولو كان عمل ذلك العامي «من أهل السنّه» مورد إمضاء الشارع حيث توجد قاعده فقيهيه تدعى قاعده الالتزام: «الزموهم بما ألزموا به أنفسهم» (١).

النتيجه: أنّ تحقق القوّه القدسيه في العداله ليست شرطا في تحقق الاجتهاد، ولكن العداله شرط في مورد تنفيذ حكم المجتهد، فالمجتهد لو لم يكن عادلاً ولم يكن يتمتع بالملكه القدسيه والعداله فإنّ حكمه وقضاءه وافتاءه وإمامته للجمعه والجماعه لا أثر لها شرعا وليست له الولاية على أخذ الأخماس والزكوات وحضور الشهادات وغير ذلك.

التعريف الخامس:

وهذا التعريف للاجتهاد هو ما طرحه المرحوم آية الله الخوئي رحمه الله حيث قال: «والصحيح أن يعرف الاجتهاد باستفراغ الوسع في تحصيل الحجّه على الأحكام الشرعيه أو تعيين الوظيفه عند عدم الوصول إليها والاجتهاد بهذا المعنى ممّا لا مناص عن الالتزام به للأخبارى والأصولى، فلا وجه لاستحاش الأخبارى عنه غايه الأمر أنه ينازع في حجّيه ما يراه الأصولى حجّه» (٢).

وهكذا نرى أنه ذكر في هذا البيان تعريفين للاجتهاد:

١ - إنّ الاجتهاد عباره عن استفراغ الوسع لتحصيل الحجّه على الأحكام الشرعيه الواقعيه والظاهريه.

٢ - الاجتهاد عباره استفراغ الوسع لتعيين الوظيفه للمكلف.

ص: ١٤١

١- وسائل الشيعة، ج ١٥، من أبواب مقدماته وشرائطه، ح ٥.

٢- مصباح الأصول، ج ٤، ص ٥٢١.

ولا يزم الشق الثاني من التعريف الوارد في مصباح الأصول شمول الاجتهاد لموارد العلم بالأحكام الواقعيه والعلم بالأحكام الظاهريه، كالأصول العمليه، البراءه الشرعيه، قاعده الحل، قاعده الطهاره و... ولكن الإشكال الذي يرد على هذا التعريف أنّ هذا التعريف يخرج موارد الطرق والامارات عن دائرته، لأنّ الشق الثاني من التعريف يقرر أنّ الاجتهاد عباره عن تعيين الوظيفه في مورد لا يمكن للمكلف تحصيل الحجّه وهذا البيان يشمل الحكم الفعلي والظاهري وجعل الحكم الظاهري في الأصول العمليه لا في مورد الطرق والامارات وخبر الواحد، على أساس في اعتبار الطريقيه والكاشفيه في مورد الامارات.

إذن قوله أنّ الاجتهاد عباره عن العلم بالواقع في مورد الأحكام الشرعيه ومورد الطرق والامارات لا- يكون علما بالأحكام الشرعيه، وبهذا يخرج مورد امارات علميه بالأحكام من هذا التعريف ينحصر الواقع بمورد القطع بالأحكام الشرعيه.

النتيجه: على أساس الشق الثاني من تعريف مصباح الأصول أنّ هذا التعريف غير جامع للأفراد، فإذا حصل للمكلف العلم بالأحكام الشرعيه من طريق الامارات وخبر الواحد فإنّ ذلك يخرج عن دائره هذا التعريف وينحصر هذا التعريف بمورد العلم الوجداني بالأحكام الواقعيه والعلم الظاهري بالحكم والأصول العلميه.

وأما الشق الأول من التعريف حيث قال إنّ الاجتهاد عباره عن تحصيل الحجّه على الأحكام الشرعيه، فإنّ الإشكال الثاني الوارد على الشق الثاني من التعريف لا يرد على الشق الأول منه، لأنّ العلم بالطرق والامارات علم بالحجّه على الأحكام الواقعيه، وذلك على أساس الطريقيه والكاشفيه، ولكن يرد عليه إشكال آخر أنّه لا- وجه للترديد في التعريف بأنّ الاجتهاد عباره عن تعيين الوظيفه، أو تحصيل الحجّه، لأنّ الوظيفه بذاتها من مصاديق الحجّه لا أنّها تكون في مقابل الحجّه.

وقد ذكر المصنّف في الجزء الأول من المحاضرات الصفحه ١٠، عند ما تعرض لتعريف علم الأصول قال: علم الأصول عباره عن ذلك العلم الذي يقع في طريق استنباط الأحكام الشرعيه بل المراد به «الاستنباط» معنى جامع بينه وبين غيره وهو الإثبات الجامعه بين أن يكون وجدانيا أو

شرعياً أو تنجيزاً أو تعديراً فالمسائل المذكوره تقع في طريق الاستنباط...».

فكون الاستنباط أعم من العلم والعلمى والتنجيز والتعدير وكلها تشترك في جامع المنجزيه والمعدريه والحجيه، والفقيه محصل للحجيه على الأحكام الشرعيه أعم من كونها حجّه للعلم بالأحكام الواقعيه أو عدم العلم بالأحكام الواقعيه فهي حجّه منجزه ومعدره للواقع كمورد الأصول العمليه، والبراءه النقليه والعقليه، وخبر الواحد، فجميع هذه الموارد إمّا منجزه للأحكام للمجتهد في صورته اصابته للواقع أو تكون معدره للمجتهد في صورته عدم اصابه الواقع، والغرض من علم الأصول هو تحصيل الحجّه على الأحكام الإلهيه والمجتهد محصل للحجّه، غايه الأمر أن الحجّه تاره تكون ذاتيه، مثل العلم الوجداني بالحكم، وأخرى تكون الحجّه اعتباريه وجعليه من قبيل حجيه الإمارات والأصول العلميه، فمع وجود العلم الوجداني لا يصل الدور إلى الإمارات والأصول العمليه، لأنّ مورد الإماره والأصول العمليه هو الشك في الواقع وأمّا في حال وجود العلم الوجداني والقطع بالحكم فهنا لا يوجد شك بالحكم.

النتيجه: أنّ الجامعيه والمعدريه والمنجزيه كلها تشترك في مورد العلم بالواقع وكذلك في مورد الاماره والطرق والأصول العمليه نقلاً وعقلاً، ووظيفه الفقيه تحصيل الحجّه على الأحكام الشرعيه وهذه كبرى كلييه وجميع هذه الموارد سواء مورد العلم الوجداني أم مورد الطرق والامارات أم مورد الأصل العملى هي مصاديق الحجّه، وعلى هذا الأساس لا وجه للترديد في تعريف الاجتهاد بالكيفيه التي ذكرها لأنّ جميع تلك الموارد من مصاديق الحجّه سواء العلم الوجداني أو الإماره أو الأصول العمليه.

التعريف السادس:

وعرّف المرحوم الآخوند الاجتهاد بأنّه عبارته عن: «استفراغ الوسع في تحصيل الحجّه على الحكم الشرعي، وكيف كان فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجّه عليه» وعلى أساس هذا التعريف تكون موارد العلم والعلمى والأصول العمليه كلها من مصاديق الحجّه.

ومن نقاط القوّه في هذا التعريف أنّه يزيل جميع الاختلافات بين فقهاء

الشيعة والسنة، والإخباريين والأصوليين في مورد الاجتهاد، لأنّ هذا التعريف يقول: الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي، وهذا البيان ينطبق على جميع موارد القواعد الأصولية أعم من العلم والعلمى، ومن الأدلة النقلية والعقلية، لأنّ جميع هذه الموارد تكون من مصاديق الحجّة ويكون النزاع صغروباً، لأنّ أصل الكبرى وهي تحصيل الحجّة يتفق عليها الأصوليون والإخباريون، والعامه والخاصه.

إنّما نزاع في مصداق هذه الحجّة ومصداق الحجّيه، مثلاً يقول الأصوليون إنّ الاستصحاب هو من مصاديق الحجّة على الحكم الشرعي، أمّا الإخباريون فيقولون: إنّ الاستصحاب ليس بحجّة وليس من مصاديق الحجّة للحكم الشرعي، وأهل السنة يقولون: إنّ الظنّ الحاصل من القياس من مصاديق الحجّيه، وأمّا فقهاء الشيعة فيقولون: إنّ الظنّ الحاصل بالقياس ليس بحجّة وبالتالي ليس من مصاديق الحجّيه.

الحاصل ممّا ذكره صاحب الكفايه في مورد الاجتهاد قوله: «ومنه قد انقذح أنّه لا وجه لتأبى الأخبارى عن الاجتهاد بهذا المعنى، يعنى تحصيل الحجّيه فإنّه لا محيص عنه كما لا يخفى، غايه الأمر له (يعنى للأخبارى) أنّ ينازع فى حجّيه بعض ما يقول الأصولى باعتباره ويمنع عنها وهو غير جائز بالاتفاق على الحجّيه الاجتهاد بذلك المعنى يعنى تحصيل الحجّيه، ضروره أنّه ربّما يقع بين الأخباريين كما وقع بينهم وبين الأصوليين».

النتيجه: إنّ الاجتهاد على أساس هذا التعريف هو عبارة عن تحصيل الحجّيه على الأحكام الشرعيه فهذه الكبرى مسلّمه بين الأصوليين والإخباريين ويتفق عليها جميع الفقهاء، لا- أنّ الإخباريين يخالفون الاجتهاد بالمعنى المذكور، لأنّ الأخبارى والأصولى كلاهما يسعيان لتحصيل الحجّيه، غايه الأمر أنّ النزاع فى تعيين مصداق الاجتهاد والحجّيه كما تقدم.

كما أنّ هذا النزاع موجود بين الإخباريين أنفسهم فبعضهم ذهب إلى أنّ مطلق نقل الروايات حجّه، سواء كان نقل الروايه عن المعصوم بلا واسطه أو مع الواسطه، وسواء كانت الروايه صحيحه السند أم غير صحيحه، ولكنّ بعض الإخباريين يقولون إنّ الروايه الحجّيه هي الصحيحه من الدرجه الأولى.

وعلى أساس بيان المرحوم الآخوند وبيان مصباح الأصول يمكن القول بإمكانيه الجمع بين الإخباريين والأصوليين فى مورد الاجتماع وفى مورد الاجتهاد، حيث إنّهم يتفقون فى أصل كبرى الاجتهاد ولا

خلاف بينهم في هذه المسألة، فكل الطائفتين يشترطون وجود الحجّة في مورد الحكم الشرعي وهذا هو معنى الاجتهاد، وإنما النزاع في هل أنّ الظنّ الحاصل من الاستصحاب يعتبر مصداقاً وصغرى لتلك الكبرى للحجّيه كما ذهب إلى ذلك الأصوليون، أو أنّ الظنّ الحاصل للاستصحاب ليس مصداقاً لتلك الكبرى كما ذهب إلى الإخباريون؟ والنزاع الصغرى لا- يخل بأصل الكبرى المتفق عليها وحجّيه الاجتهاد.

نقد ومناقشه:

أولاً- الإشكال الذي يمكن إيرادها على بيان الآخوند رحمه الله في تعريف الاجتهاد أنّه يقول في تعريف علم الأصول: بأنّه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الحكم الشرعي أو الذي ينتهي إليه «المجتهد» في مقام العمل (1)،

وكما يقول المرحوم الكمباني: أنّ لا يزم هذا التعريف أنّ علم الأصول مركب من علمين، لأنّه على أساس هذا التعريف يوجد غرضان لعلم الأصول أحدهما استنباط الحكم الشرعي، والآخر تعيين وظيفه المكلف في مقام العمل عند الشك في الحكم الواقعي، ولا سيما أنّ مبنى الآخوند رحمه الله نفسه هو أنّ امتياز العلوم بالأغراض يعني أنّ الفارق بين مسأله تبحث في علم معين ومسأله أخرى في تبحث في علم آخر إنّما هو بلحاظ تعدد الغرض من مسائل هذين العلمين، مثلاً بحث الاستصحاب يعد من مسائل علم الأصول، وغرض علم الأصول عبارته

عن استنباط الحكم الشرعي فإذا بحث مسأله الاستصحاب في علم الفقه فإنّما هو لتحقيق هذا الغرض وهو استنباط الحكم الشرعي وفي هذه الصورة لا- يكون الاستصحاب من مسائل العلمين، وإن بحث في كلا العلمين، أي علم الأصول وعلم الفقه، ولكن بما أنّ الغرض واحد من بحث هذه المسأله وأنّ الغرض من الاستصحاب في كلا- هذين العلمين هو استنباط الحكم الشرعي ولذلك تكون المسأله من مسائل علم واحد باعتبار وحده الغرض، ولكن إذا بحث الاستصحاب في علم الأصول بلحاظ استنباط الحكم الشرعي وبحث في علم الفقه بلحاظ فعل المكلف

والفوز بالعلمين فالغرض متعدد، وعندما يكون الغرض متعددًا يكون الاستصحاب من مسائل العلمين أي من مسائل علم الأصول ومن مسائل

ص: ١٤٥

١- كفايه الأصول، ج ١، ص ٩ طبع مؤسسه آل البيت عليهم السلام .

وطبعا هذا البحث بحاجة لتوضيح أكثر حيث تبحث هذه المسألة فى أوائل علم الأصول، ولكن هنا نشير إلى إشكال المرحوم الكمباني حيث أشكل على الآخوند رحمه الله أنه على أساس هذا التعريف يلزم منه أن يكون الاجتهاد مركب من علمين بلحاظ تعدد الغرض.

على أيه حال فإن المرحوم الآخوند رحمه الله يرى أن الاجتهاد عبارة عن تحصيل الحجّه على الأحكام الشرعية، غاية الأمر أن الحجّيه لذلك الشىء تارة تكون ذاتيه كالعلم الوجداني بالحكم وأخرى تكون الحجّيه أمرا اعتباريا كما فى الإمارات والأصول العمليه.

ثانيا: الإشكال الآخر الوارد على تعريف الآخوند رحمه الله هو: هل أن قول المجتهد الانسدادي حجّه فى الأحكام الشرعيه أو غير حجّه؟ فإذا كان قول الانسدادي فى مورد الأحكام الشرعيه حجه فسوف يشمل تعريف الآخوند، لأنّ المجتهد الانسدادي حاله حال المجتهد الانفتاحى يملك قوله الحجّيه فى الأحكام الشرعيه، ولكن إذا لم يكن قول المجتهد الانسدادي حجّه فى الأحكام الشرعيه لأنه يعتقد أن باب العلم والعلمى مسدود، فعليه لا يشمل تعريف المرحوم الآخوند للاجتهاد.

الجواب: بالايجاب فقول المجتهد الانسدادي حجه فى الأحكام الشرعيه سواء على الحكومه أو على الكشف، غاية الأمر إن تعريف الفقيه لا يشمل المجتهد الانسدادي بمعنى أن اطلاق الفقيه على المجتهد الانسدادي لاوجه له، لأنه يرى أن باب العلم والعلمى مسدود ومعنى الفقيه عبارة عن فهم العلوم الشرعيه والعلوم الإلهيّه، وعندما يكون باب العلم والعلمى مسدود فلا سبيل إلى فهم الأحكام الشرعيه إلا بالمعجزه.

النتيجه: إن تعريف الآخوند الخراسانى رحمه الله للاجتهاد مع كونه محل مناقشه وتأمل لكنّه أنسب التعاريف وأحسنها للاجتهاد وذلك بلحاظ ثلاثه أمور:

الأمر الأول: أن المرحوم الآخوند لا يرى تعريف العلوم تعريفا حقيقيا بل تعريفا لفظيا واسميا، وهذا من آراء الآخوند فى باب العلوم وأنّ تعريفها مجرد بيان لفظى واسمى، مثلاً عندما نقوم بتعريف العام والخاص، المطلق والمقيد، المنطوق والمفهوم، الأوامر والنواهي، الصحيح والأعم، والحقيقه والمجاز، يقول المرحوم الآخوند: إن تعريف العلوم ليس تعريفا حقيقيا كما هو فى التعريف الفلسفى الماهوى حتى يقال بأنّه مركب من جنس وفصل وما هو جنسه وما هو فصله، بل التعريف مجرد شرح الاسم وتبديل لفظ بآخر، والتعريف الحقيقى يجب أن يتوفر فيه شرطان وجوديان وستة شروط عدميه: الشرط الوجودى هو أن يكون المعرف

والمعرّف متساويان من حيث المصداق، وأنّ المعرّف أجلى من المعرّف من حيث المفهوم، أمّا الشروط العدميه فهي أن لا يكون التعريف بالأعم، ولا بالأخص، ولا بألفاظ مشتركه، ولا بألفاظ غريبه، ولا بألفاظ مجمله.

أمّا التعريف اللفظى فهو عباره عن تبديل لفظ بلفظ آخر ولا يلزم أن يكون واجدا للشروط الوجوديه والعدميه للتعريف الحقيقى، مثلاً عندما يسأل شخص: ما هي السعدانه؟ الجواب، هي اسم لنبات خاص، ومعلوم أنّ النبات أعم من السعدانه وغير السعدانه، فهنا نرى أنّ هذا التعريف بالأعم ولكنّه تعريف لفظى والمراد منه شرح اللفظ وتبديل سعدانه بلفظ آخر، وفي التعريف اللفظى والاسمى لا مانع من التعريف الأعم.

وهكذا بالنسبه إلى تعريف العلوم حيث نعظم في الجملة أنّ مسائل علم الأصول غير مسائل علم الفقه، ومسائل علم الكلام غير مسائل علم المنطق، وهذا العلم في الجملة يعتبر أمورا ممّا تمتاز به مسائل علم الأصول بالنسبه لعلم النحو وعلم الكلام وعلم الفقه حيث يكفى هذا الفارق والامتياز، ولو لم يكن التعريف بالجنس والفصل الحقيقيان، ولو لم يكن التعريف بتمام المعنى مانعا عن الأغيار وجامعا للأفراد، فمجرد أن نعظم في الجملة بأنّ الاجتهاد عباره عن تحصيل الحجّه على الأحكام

الشرعيه يكفى، ودليل الآخوند على هذا المدعى وهو أنّ التعريف الحقيقى للأشياء غير ممكن يقول: أنّه لا- أحد غير البارى تعالى يعلم بحنس وفصل الأشياء، لأنّ التعريف الواقعى والماهوى للأشياء عباره عن بيان حقيقه وجود ذلك الشئ ولا يعلم حقيقه وجود الأشياء إلاّ الله تعالى، وعندما لا يكون أحد عالما بحقيقه الأشياء سوى الله تعالى فلا يمكن لأحد أن يأتى بالجنس والفصل الواقعيان في تعريف ذلك الشئ، ولذلك يكفى التعريف اللفظى للأشياء وخاصه في تعريف العلم.

الأمر الثانى: تعريف الآخوند رحمه الله يعتبر جامعا ومانعا بالنسبه للتعريف الأخرى، لأنّ هذا التعريف يقول إنّ الاجتهاد عباره عن تحصيل الحجّه وتحصيل الحجّه شامل لمورد العلم بالأحكام ومورد العلمى بالأحكام وهو الطرق والامارات وكذلك يشمل الأحكام الظاهريه والأصول العمليه، خلافا للتعريف الأخرى التى لا يشمل بعضها للأحكام العقلية وبعضها لا يشمل الأحكام الظاهريه، وبعضها لا يشمل العلم القطعى.

الأمر الثالث: إنّ تعريف المرحوم الآخوند للاجتهاد يفضى لايجاد مصالحه بين الإخباريين والأصوليين، وكذلك بين العامه الخاصه في مورد الاجتهاد، لأنّ كل هذه الطوائف تسعى لتحصيل الحجّه في الأحكام الشرعيه وهذه الكبرى الكليه متفق عليها من قبل الجميع وإنّما النزاع فى

وعلى أساس هذه الأمور الثلاثة يمكن القول إنّ تعريف الآخوند رحمه الله للاجتهاد يعتبر بالنسبة للتعريف الأخرى أحسن التعاريف.

النتيجة: كان البحث في التعريف الاصطلاحي للاجتهاد وقد ذكرنا تعاريف متعددة وتبين ممّا تقدم عدّه أمور:

الأمر الأول: ذكرنا سته تعاريف للاجتهاد، وتمّ نقد ومناقشه هذه التعاريف، فأما تعريف الغزالي للاجتهاد فقد أوردنا عليه عدّه إشكالات عقلية ونقلية، أولاً: إنّ هذا التعريف يستلزم الدور حيث يتوقف الاجتهاد على معرفه المجتهد وبالعكس فمعرفه المجتهد يتوقف على معرفه الاجتهاد، لأنّ المجتهد بدون اجتهاد محال.

ثانياً: إنّ تعريف الغزالي لا يشمل الاستلزمات والاستنباطات العقلية، فلو أنّ المجتهد استنبط أحكاماً في الاستلزمات العقلية من قبيل الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، وأنّ اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد ممكن، فمثل هذه الأحكام العقلية لا تدخل فى تعريف الغزالي لأنّ الأحكام الشرعية ليست أحكاماً عقلية.

الأمر الثانى: ذكرنا تعريف الحاجبى وأوردنا عليه عدّه إشكالات ونقود، فمن جهة يرد عليه إشكال الدور الوارد على تعريف الغزالي لأنّ الحاجبى عرّف الاجتهاد بأنّه عبارة عن بذل وسع الفقيه فى تحصيل الظنّ بالأحكام الشرعية، إذن فالاجتهاد متوقف على الفقيه والفقيه عبارة أخرى عن المجتهد، وقلنا إنّ المجتهد بدون الاجتهاد غير ممكن، والفقيه يتضمن الفقاهه وهذا هو الدور، ومن جهة أخرى فإنّ هذا التعريف لا يشمل الأحكام العقلية أيضاً بالبيان المتقدم.

الأمر الثالث: ذكرنا تعريف الشيخ البهائى للاجتهاد فى «زبد الأصول»، حيث عرّف الاجتهاد بأنّه عبارة عن ملكه للمجتهد يستطيع بواسطتها استنباط الحكم الشرعى، وقلنا إنّ هذا التعريف يواجه إشكالات من جهات عديدة:

أولاً: إنّ هذا التعريف لا يشمل الأحكام العقلية، لأنّه يقول إنّ الاجتهاد عبارة عن حصول الملكة للمجتهد يستطيع بواسطتها استنباط الأحكام

الشرعيه، إذن فالإستنباط العقلي خارج عن هذا التعريف، والحال أنّ المجتهد في علم الأصول يبحث عن المؤمن من العقاب، والمؤمن من العقاب أعم من الأحكام الشرعيه والأحكام العقلية.

ثانيا: إنّ الاجتهاد عدل الاحتياط والتقليد، ولكّنه في هذا التعريف يقول:

إنّ الاجتهاد عبارته عن ملكه، والملكه أمر باطنى نفسانى، والاحتياط والتقليد أمران عمليان لا أنّهما أمران باطنيان ونفسانيان، وعليه فإنّ هذا تعريف يخرج الاجتهاد عن كونه عدلاً وقسيماً للاحتياط والتقليد في رتبته العمل.

ثالثاً: إذا كان الاجتهاد عبارته عن ملكه نفسانيه، فالملكه لا تلازم فعلية استنباط الحكم الشرعي، فربّما يكون الشخص واجداً لملكه الاستنباط ولكّنه لا يتحرك على مستوى العمل والفعل لاستنباط الحكم الشرعي، والشخص الذي لا يعمل على استنباط الحكم الشرعي لا وجه لاطلاق كلمه الاجتهاد عليه.

الأمر الرابع: ما ورد في تعريف المرزا القمي للاجتهاد، حيث قال: إنّ الاجتهاد عبارته عن استفراغ الوسع لتحصيل الحكم الشرعي من أدله الأحكام، وهذا التعريف وقع أيضاً مورد النقد والمناقشه لأنّه أولاً: إنّ هذا التعريف لا يشمل الأحكام العقلية، لأنّ الحكم العقلي ليس حكماً شرعياً بالبيان الذي تقدّم ذكره.

ثانياً: إنّ هذا التعريف يشمل المجتهد المتجزى أيضاً وهو أعم من المدعى، فالمدعى هو تعريف المجتهد المطلق لا تعريف المجتهد المتجزى، وهذا التعريف يشمل المجتهد المطلق والمجتهد المتجزى أيضاً ولذلك فهو أعم من المدعى.

ثالثاً: إنّ هذا التعريف يستلزم تخصيص أدله جواز التقليد في الأحكام الشرعيه فهو تخصيص بلا مخصص، فإذا استنبط شخص مسأله أصوليه، مثلاً - استنبط حجّيه الاستصحاب، ومعلوم أنّ حجّيه الاستصحاب من المسائل الأصوليه لا - من المسائل الفقهيّه والفرعيّه، فالشخص الذي يعمل على تقليد المجتهد في مسأله أصوليه كحجّيه الاستصحاب فلا مانع من ذلك، لأنّ ذلك مشمول لأدله جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم.

رابعاً: قال في تعريفه أنّه يعتبر في الاجتهاد توفر القوه القدسيه الإلهيه والعداله، وهذا كلام ليس له وجه، فلا يشترط في الاجتهاد توفر القوه القدسيه والعداله، لأنّه من الممكن أن يدرس الفاسق أو الكافر في الحوزه العلميه ويصير مجتهداً ولكنّ العداله شرط في تنفيذ حكم المجتهد، فلو لم

تتوفر ملكه العدله فلا نفوذ لحكمه شرعا لا أن العدله شرط فى أصل وجود وتحقيق الاجتهاد، وعلى هذا الأساس فإنّ تعريف الميرزا القمى يواجه هذه الإشكالا الأربعة.

الأمر الخامس: ما ورد من تعريف الاجتهاد فى «مصباح الأصول والمحاضرات» وتقدّم وجه النقد والمناقشه على هذا التعريف وأنّه على أساس هذا التعريف لا تدخل فيه موارد استنباط الحكم الشرعى من الامارات والطرق الشرعيه، لأنّ الامارات حجّه علميه لا أنّها مورد العلم ولا أنّها جعل الحكم الظاهرى والأصول العمليه، إذن فالتعريف الوارد فى المحاضرات ومصباح الأصول يشمل العلم بالأحكام الشرعيه أو جعل الحكم الظاهرى فى هذا المورد وهو عباره عن الأصول العمليه. وأمّا الامارات والطرق فهى خارجة عن تعريف مصباح الأصول والمحاضرات

فى صورته جعل الطريقيه والكاشفيه عن الواقع فى مورد الامارات، لأنّ الامارات أمر علمى بالواقع لا أنّها علم بالواقع

الأمر السادس: ذكرنا تعريف المرحوم الآخوند للاجتهاد وقد ذكرنا أنّه هوالمختار للملاحظات الثلاث ونقاط القوه التى يمتاز بها عن التعاريف الأخرى.

قال الله تعالى

«إِنَّمَا وَجَّهْتُ لَكُمْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ

يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (١)

ص: ١٥٠

تقسيم الاجتهاد إلى:

مطلق ومتجزى، بالفعل وبالقوه

وتقسيم المجتهد إلى: الانفتاحى والانسدادي

والأحكام المترتبة على المجتهد

من حيث حجّيه الافتاء والقضاء والولاية

وجواز التقليد للعامة وما يتوقف عليه الاجتهاد

أقسام الاجتهاد

موضوعنا في هذا البحث تقسيم الاجتهاد إلى: مطلق ومتجزى، وإلى اجتهاد بالقوه بالفعل، والبحث في الأحكام المترتبة عليها، وبلا شك أنّ الاجتهاد قابل للقسمه إلى ما هو بالقوه بالفعل، والمجتهد إلى مطلق ومتجزى، وكذلك يقسم المجتهد إلى: انفتاحى وانسدادي، والمجتهد الانسدادي إمّا أن يقول بالانسداد على الكشف أو الحكومه، وتترتب أحكام مختلفه على كل واحد من هذه الأقسام:

القسم الأول: بالنسبه للمجتهد الواحد لملكه استنباط الحكم الشرعى ولكنّه ليس مجتهدا بالفعل، فما حكمه؟ هل يجوز تقليد المجتهد الذى يملك ملكه الاستنباط بالفعل ويكون اجتهاده مطلقا أو لا يجوز؟

في هذا المورد قولان: قول بالجواز وقول بعدم الجواز، وقبل توضيح هذا البحث نرى من اللازم ذكر مقدّمه، وهى أنّ ملكه استنباط الأحكام تختلف عن سائر ملكات الإنسان مثل ملكه السخاء، الشجاعه، الأخلاق، العداله، فملكه السخاء ناشئه من العمل بمعنى أنّ الإنسان يتحرك على مستوى العمل فى القيام بالسخاء وبذل المال بشكل متكرر وحينئذٍ يؤثر هذا العمل الخارجى فى إيجاد ملكه السخاء فى نفسه ويكون إنسان سخيا وجوادا، وهكذا الإنسان الشجاع حيث ينبغى عليه أن يقوم بأعمال

شجاعه بشكل متكرر حتى تؤثر هذه الأعمال الخارجيه في واقعه النفساني وتوجد فيه ملكه الشجاعه، وهكذا الإنسان الحسن الخلق فيجب عليه في مقام العمل التحرك في تعامله مع الناس بدوافع أخلاقيه حتى تتحقق فيه ملكه الأخلاق، وعندما تتحقق في الإنسان ملكه السخاء والكرم بسبب العمل الخارجى حينئذٍ يكون الشخص متحلًا بملكه السخاء ولا يختلف حاله حينئذٍ عند بذل الأموال الكثيره أو القليله لأن يملك في نفسه ملكه السخاء، وهذه الملكه لا يختلف حالها في أن يقوم الشخص بأعمال كثيره أو قليله، وهكذا بالنسبه إلى ملكه الشجاعه وملكه الأخلاق.

ولكن خلافاً لملكه الاجتهاد حيث إنَّ العمل الخارجى لا يعتبر شرطاً لتحصيل ملكه الاجتهاد والاستنباط بحيث ينبغي على الإنسان أولاً استنباط الحكم في مقام العمل ثم تدريجياً تضحى ملكه في نفسه تسمى ملكه الاجتهاد، بل على العكس من ذلك، حيث يجب على الإنسان أولاً أن يحقق في نفسه ملكه الاستنباط والاجتهاد ثم يتحرك على مستوى العمل لاستنباط الحكم الشرعى، وبدون ملكه الاستنباط والاجتهاد لا يمكن للمجتهد استنباط الأحكام الشرعيه، نعم، الممارسه وعمل الاستنباط دخيل ومؤثر في تكامل وترشيد ملكه الاستنباط وتقويتها لأنَّ هذا العمل الخارجى مؤثر في إيجاد ملكه الاستنباط للأحكام الشرعيه.

ونستنتج من هذه المقدمه أن ملكه الاستنباط للمجتهد لا تتلازم ولا تتوقف على الموقف العملى للاستنباط حتى يقال بأنَّه ما لم هناك استنباط فعلاً على مستوى العمل فلا اجتهاد، وإنما يكون الإنسان واجداً لملكه الاستنباط ولكنَّه لا يعرف عملاً حكم الموارد والموضوعات الشرعيه ولم يستنبط مثلاً حكم زكاه الإبل ولا يعرف ما حكم زكاه البقر والغنم، أو حكم خمس أرباح المكاسب، فهو لم يستنبط هذه الأحكام وهذه الفروع وارجاع هذه الفروع إلى أصولها وقواعدها الكليه.

والسؤال هو: هل يجوز لمثل هذا المجتهد الواجد لملكه الاستنباط ولكنَّه في مقام الفعل والعمل لم يستنبط حكماً شرعياً، هل يجوز له أن يقلد مجتهداً بالفعل أو لا يجوز؟

الجواب: لقائل أن يقول إنَّ التقليد لواجد ملكه استنباط الأحكام

الشرعيه جائز، وذلك لعدده أدله:

الدليل الأول: الاستصحاب، فقبل أن يحصل على قوه وملكه الاستنباط كان التقليد جائز له، والآن بعد أن حصل على ملكه الاستنباط الأحكام الشرعيه نشك هل يجوز له التقليد أم لا؟ وهنا يجرى استصحاب بقاء جواز التقليد مادام استنباطه للأحكام لم يصل إلى حدّ الفعلية، وإلاّ- فإذا وصل في قوه الاستنباط إلى مرحله الفعل والعمل فلا يجوز له التقليد قطعاً، لأنّه مجتهد بالفعل والمجتهد الذي يملك القدره على استنباط الأحكام الشرعيه فإنّ أدله جواز التقليد وهي رجوع الجاهل إلى العالم، منصرفه عنه وقاصره عن الدلاله على المجتهد الذي يقدر على استنباط الأحكام الشرعيه بالفعل، والنتيجه أنّ من يملك ملكه الاجتهاد يجوز له التقليد استناداً إلى دليل الاستصحاب.

الجواب: إنّ من شرائط وجريان الاستصحاب اتحاد القضييه المتيقنه والمشكوكه موضوعاً ومحمولاً فإذا لم يتحقق هذا الركن في الاستصحاب فإنّه لا يجرى في المقام.

أركان الاستصحاب:

إذا كنّا على يقين بأنّ زيدا كان عادلاً بالأمس، فموضوع القضييه المتيقنه هو زيد واليوم نشك هل ارتكب أحد الذنوب الكبيره كالغيبه مثلاً وبذلك سقطت عدالته، أو أنّه لم يرتكب هذا الذنب، وأنّ ملكه العداله الشرعيه باقيه لديه، فهنا تتحد القضييه المشكوكه والمتيقنه ويجرى استصحاب بقاء العداله إلى اليوم، لأنّ موضوع القضييه المتيقنه هو زيد بالأمس، وموضوع القضييه المشكوكه زيد اليوم أيضاً. وكذلك هذه القضييه من حيث المحمول واحده، فمحمول القضييه المتيقنه العداله ومحمول القضييه المشكوكه بقاء عداله زيد أيضاً، إذن فمثل هذا المورد التي تتحد فيه القضييه المتيقنه والمشكوكه موضوعاً ومحمولاً فإنّ أركان الاستصحاب تامه ولهذا يجرى الاستصحاب وتكون هذه القضييه من موارد «ولا تنقض اليقين بالشك».

ولكن إذا كان الموضوع متعدداً مثلاً كان موضوع القضييه المتيقنه زيدا، أمّا موضوع القضييه المشكوكه فهو عمرو، ونشك في بقاء عداله عمرو أو عدم بقائها فهنا لا يجرى الاستصحاب حتى لو كانت القضييه متحدّه من حيث المحمول فإنّ المحمول في هذه القضييه عداله زيد، والمشكوك في هذه القضييه عداله عمرو فالمحمول هو العداله، ولكن الموضوع متعدّد فموضوع القضييه المتيقنه زيد وموضوع القضييه المشكوكه عمرو فلا يجرى الاستصحاب، أو إذا كان الموضوع متحدداً ولكن المحمول مختلف، فموضوع القضييه المتيقنه وموضوع القضييه المشكوكه زيد أيضاً، ولكن

محمول القضية المتيقنه عداله زيد والمحمول فى القضية المشكوكه عالميه زيد فهنا لا يجرى الاستصحاب لأنّ محمول القضية المتيقنه والقضية المشكوكه غير متحد، الغرض أنّ من شروط جريان الاستصحاب اتحادالقضية المتيقنه والمشكوكه موضوعا ومحمولاً. والتغيير العارض فى حالات الموضوع والمحمول موجب للشك فى بقاء الموضوع أوالمحمول.

وبعد هذه المقدمه نقول: إنّ ما نحن فيه لا يوجد إتحاد فى القضية المتيقنه والمشكوكه.

اختلاف الموضوع:

لم يكن زيد فى السابق قادرا على استنباط الحكم الشرعى، وموضوع جواز التقليد العجز عن الاستنباط، ولكن عندما تتحقق فيه ملكه استنباط الأحكام الشرعيه فالموضوع يتغير حينئذٍ ولا يكون هو الموضوع السابق،

فعندما يكون زيد قادرا على الاستنباط فإنه يختلف عن زيد السابق العاجز عن الاستنباط فهنا موضوع القضية المشكوكه المتيقنه متعدد ولذلك لا يجرى الاستصحاب.

الدليل الثانى:على جواز تقليد الواجد لملكه الاستنباط هو «سيره العلماء»، فالسيره العمليه للأصحاب والعلماء لم تكن بشكل أنّ الشخص بمجرّد أن يحصل على ملكه استنباط الأحكام الشرعيه فيحرم عليه التقليد، وإلاّ- يجب أن تكون جميع الأعمال حتى السفر على الشخص

الواجد لملكه استنباط الحكم الشرعى لغير عمليه الاستنباط حراما،وعليه فبمقتضى السيره العمليه للأصحاب يجوز التقليد للواجد لملكه الاجتهاد المطلق من المجتهد بالفعل.

الجواب:وهذا الدليل واضح البطلان لأنه، أولاً:إنّ السيره ليست دليلاًلفظيا حتى يمكن التمسك باطلاقها فى مورد الشك، السيره دليل لثبى،ونحن نشك فى أصل انعقاد مثل هذه السيره وهل توجد مثل هذه السيره بأنّ الواجد لملكه الاستنباط يقلد غيره من المجتهدين بالفعل، أو لم تكن

مثل هذه السيره لدى الأصحاب والعلماء، ومع وجود الشك فى السيره لايمكن التمسك بوجودها على جواز تقليد واجد الملكه للمجتهد بالفعل،

بل يمكن القول إنّ سيره العلماء والمحققين كانت على خلاف ذلك، من قبيل المقدّس الأردبيلي الذي كان يهتم في أمر التحقيق وتحصيل العلم إلى حدّ يرى في زياره طالب العلم لكربلاء وسفره من النجف إلى كربلاء

إشكال فيما إذا كانت هذه الزيارة مانعه من تحصيل العلم لهذا الطالب وذلك لا يجوز، وكان يبيح السفر بمقدار ما يرفع معه العسر والحرّج، لأنّ العالم والمجتهد إذا كان مشغولاً دائماً باستنباط الأحكام الشرعيه فربّما يقع في مشقّه وحرّج وبمقتضى قاعده الأهم والمهم وأنّ الحرّج منفي في

الإسلام وأهميه قاعده الحرّج على غيرها من القواعد فإنّ ذلك المقدار الحرّجى يدخل تحت هذه القاعده وحينئذٍ يخرج هذا المورد عن الوجوب، وأمّا الباقي فعليهم الاشتغال بعملية الاستنباط بالفعل، إذن فسيره العلماء والمحققين من أصحابنا لم تكن تتسامح في عملية الاستنباط ولم يكونوا يرون جواز ترك إهمال عمل الاستنباط لمن يملك هذه الملكة ويتحرك على مستوى تقليد غيره من المجتهدين بالفعل.

النتيجة: إذا كان الشخص واجداً لملكه الاستنباط فلا يجوز له تقليد غيره إلاّ بذلك المقدار الذي يكون استنباط الأحكام حرّجى عليه، فهنا يجوز له ترك الاستنباط والتقليد، وحاصل الجواب، أنّه إذا كان بعض العلماء يرون جواز تقليد واجد الملكة فهو من باب تقديم الأهم على المهم ومن باب نفي العسر والحرّج، لا من باب أنّ هذا الجواز موافق للقاعده والأصل وأنّ تقليد واجد الملكة للمجتهد المطلق وبالفعل جائز دائماً.

السيرة العقلية:

الدليل الثالث: على جواز تقليد واجد ملكه الاستنباط لغيره، سيره العقلاء، مثلاً إذا كان الشخص يتمتع بقدره فنيه ومهاره في أمر إصلاح وتعمير المكائن أو الأبنية أو كان ماهراً في فنون أخرى، ولكنّه يترك أحياناً تعمير ذلك الشيء إلى غيره ممّن يملك المهارة بالفعل، ومن هذا القبيل المجتهد الواجد للاستنباط فيجوز له الرجوع إلى الشخص المجتهد بالفعل لكشف الحكم الشرعي، وهذا حاله حال سائر الأمور التي قامت عليها سيره العقلاء كما تقدّم.

الجواب: إنّ الحوادث والسلوكيات الدخيلة والمؤثره في نظام معاش الإنسان ومعاده على نحوين: فتارة لا تكون تلك الحوادث والسلوكيات مهمّة، وأخرى تكون من المسائل المهمّة في حياه الفرد، فإذا كانت تلك المسائل من جملة الحوادث غير المهمّة مثل تعمير البناء والمصنع والسياره... فإنّ سيره العقلاء في هذه الموارد تبيح للشخص القادر على هذا العمل أن يفوض أمر التعمير والإصلاح لغيره ممّن يملك المهارة في

ولكن إذا كان المسأله من المسائل المهمه مثل علاج المرض الشديد ففى مثل هذه المورد إذا احتمل أنه لو أرجع المريض إلى طبيب آخر ليعالج هذا المرض بالفعل فإنّ الطبيب الآخر لا- يتمكن من علاجه ففى مثل هذا المورد لا يجوز لمن كان مطمئنا بنفسه، قدرته على علاج المريض أن يترك العلاج ويرجع المريض إلى طبيب بالفعل مع وجود احتمال عدم معالجه المرض وأنّ هذا الشخص قادر بشكل أفضل على علاج هذا المرض، فهنا العقلاء لا يبيحون لهذا الشخص الواحد لملكه الطبايه أن يترك علاج هذا المريض ويرجعه إلى غيره والذي يحتمل أنه لا يستطيع علاج المريض بشكل كامل.

وهكذا فى مورد تقليد الشخص الواحد لملكه الاستنباط فحاله كذلك أيضا، لأنّ أهميه المسائل الشرعيه أكثر بكثير من المسائل الأخرى، ومع وجود احتمال الخطأ واحتمال الاشتباه فى استنباط المجتهد بالفعل فإنّ سيره العقلانيه فى الأمور ذات الأهميه لا تبيح رجوع هذا الشخص الواحد لملكه الاستنباط إلى غيره وتقليده.

مضافا إلى ذلك فإنّ العقل يحكم بعدم الرجوع لأنّه مع وجود احتمال الخلاف واحتمال عدم العلاج، فالعقل لا يجوز الرجوع إلى غيره وتقليده واتباعه، وعلى الأقل فى الموارد ذات الأهميه فإنّ سيره العقلاء مشكوكه وهل أنّها جاريه فى مورد الشخص الذى يملك القدره على تعمير ذلك الشىء أو على علاج ذلك المريض أو على استنباط الحكم الشرعى ومع ذلك يرجع إلى غيره، وفى مورد الشك لا يمكن التمسك بالسيره، لأنّ سيره العقلاء دليل لبيّ، ولا يمكن التمسك به فى مورد الشك. على أيّه حال نقول إنّ هذا المورد فى تقليد الغير قد ثبت بسيره العقلاء، إذن الشخص المالك للاستنباط والذى يملك القدره على استنباط الحكم الشرعى من الأدله كيف يجوز له تقليد الغير فى تحصيل الأحكام الشرعيه؟

إنّ قلت: لقد ذكرت أنّ الرجوع إلى الغير فى المسائل المهمه لا- يجوز وعلى الأقل مشكوك، وحيث لا يمكن التمسك بسيره العقلاء بلحاظ وجود احتمال الخطأ والاشتباه فى عمل الغير، ولكنّ فى مورد استنباط

واجد الملكة يحتمل الخطأ والاشتباه أيضا، مثلاً إذا أراد أن يعالج المريض بنفسه فيحتمل أيضا وقوعه بالخطأ والاشتباه، وإذا أراد استنباط الحكم الشرعى من أدله الأحكام فيحتمل وقوعه فى الخطأ والاشتباه أيضا، إذن فكلا الحالين متساويين.

الجواب: إنَّ الإنسان نفسه ربّما يعلم بالأحكام الشرعية بالعلم الوجدانى وعلم الشخص القادر على الاستنباط يختلف عن الشخص الذى يحصل على الحكم بواسطة التبعية والتقليد للغير، مثلاً هناك سلسله من المسائل يعلم بها الإنسان بالعلم الوجدانى وفى هذه المسائل لا- وجه لتقليد الغير من قبيل الضروريات ومسلمات الأحكام الإلهيّه كوجوب الحج، وجوب الزكاه، وجوب الصوم، وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والتواترات والإجماعات هذه كلها من المسائل الضرورية والقطعية فى الإسلام، وفى هذه المسائل يوجد علم قطعى بضرورتها وحتميتها ولا مجال للتقليد فيها، وهكذا بالنسبه لمسائل الاستلزامات العقلية وفى مورد يستنتج الإنسان من مقدّمه كبرى عقلية وصغرى عقلية نتيجة معينه، أوفى مورد يترتب الحكم على أمر ملازم لحكم العقل، ففى هذه المسائل

القطعية كوجوب ذى المقدّمه الملازم لذى المقدّمه، واستحاله اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد، حيث يستلزم وجوب الشىء عدم حرمة، وحرمة الشىء تلازم عدم وجوبه، فمثل هذه الاستلزامات القطعية هى مسائل قطعية وإلزاميه ولا مورد للتقليد فيها لأنّ التقليد إنّما يكون فى الأحكام الظاهرية ومع وجود العلم الوجدانى القطعى بالحكم الواقعى والضرورى فلا مجال للتقليد.

وفى غير المسائل الضرورية والقطعية وفى حال عدم وجود العلم الوجدانى بالأحكام فالشخص الواجد لملكه استنباط الحكم الشرعى يملك الحجّه بالأحكام فعندما يكون لديه علم بالحجّه فى غير المسائل الضرورية والقطعية وغير المسائل الوجدانيه فالعمل بهذه الحجّه مفرغ لذّمه المكلف ومفرغ لذّمه هذا الإنسان المجتهد، وعليه فإذا عمل صاحب الملكه بوظيفته الشرعية سواء من طريق الوجدانى والقطعى بالأحكام أو من طريق الاستلزامات العقلية بالأحكام أو من طريق العلم بالحجّه فى مورد الحكم الشرعى فإنّ عمله بالحجّه الإلهيّه مفرغ للذّمه، خلافا لما إذا عمل بهذه المسأله من موقع تقليد الغير والتبعية له، فلا يملك مثل هذه اليقين بافراغ الذّمه من طريق الحجّه الإلهيّه أو من طريق العلم الوجدانى.

وعلى هذا الأساس إذا استنبط هذا الشخص الحكم الشرعى بنفسه فإنّ استنباطه يعتبر حجّه شرعية ولكن إذا عمل بتقليد الغير فإنّ هذا التقليد مشكوك الحجّيّه وهل أنّ قول الغير والتقليد له فى حين أنّ هذا الشخص المقلّد يملك القدره على الاستنباط وتحصيل الحجّه على الحكم الشرعى، جائز ومفرغ للذّمه أم لا؟ وفى هذه الصوره لا يمكن القول بأنّ تقليد مثل

هذا الشخص جائز لأن أدله جواز التقليد قاصره عن شمولها لهذا الشخص الواجد للملكه وعلى الأقل مشكوكه.

مضافا إلى أنه يشاهد في بعض الموارد أن الواجد لملكه الاستنباط يجوز له التقليد من باب المسامحات العرفيه والمسامحات العرفيه ليست بحجّه بحيث يتسامح في مسأله تقليد صاحب الملكه للمجتهد بالفعل أيضا.

النتيجه: إن تقليد واجد ملكه الاجتهاد لغيره من المجتهد بالفعل لا- يجوز، سواء بمقتضى العلم الوجداني أم بمقتضى سيره العقلانيه، أم بمقتضى الأصول العمليه والاستصحاب، أم بمقتضى سيره الأصحاب. ونحن لم نعثر على دليل يدل على جواز تقليد الواجد لملكه الاجتهاد، وأما مقتضى

الأدله اللفظيه فسيأتي إن شاء الله.

الأدله اللفظيه:

الدليل الرابع: على عدم جواز تقليد الواجد لملكه الاجتهاد، الأدله اللفظيه، حيث تدل آيه النفر على أنه يجب على مجموعه وطائفه من المسلمين التفقه بالدين ثم تعليم الآخرين بأحكام الدين وانذارهم، وحيث لا وجه أن يكون بيانهم هذا حجّه على الآخرين ولكنه غير حجّه على الشخص المبيّن لأحكام الدين على نفسه.

الدليل الخامس: انصراف أدله جواز التقليد من الآيات والروايات عن واجد ملكه استنباط الأحكام الشرعيه، لأن موضوع أدله جواز التقليد رجوع الجاهل إلى العالم، والشخص الذي يستطيع استنباط الأحكام الشرعيه فهو غير جاهل بالأحكام، فعندما لا يكون جاهلاً بالأحكام فأدله الجواز التقليد منصرفه عن شمولها للمتمكن من استنباط الأحكام الشرعيه في دائره حجيتها.

إن قلت: إن من جمله أدله التقليد، آيه النفر حيث تدل على وجوب نذر جماعه للتفقه في الدين وبعد ذلك يتحركون لأنذار قومهم وتبليغ أحكام الدين إليهم، وهذا المعنى من تفقه جماعه من المسلمين بوصفه واجبا كفايا للاجتهاد، ينطبق على المجتهد بالفعل الذي يتفقه في الدين ويعلم

بالفعل الأحكام الشرعيه حيث يبيّن الأحكام للآخرين، ولكن الشخص

الذى هو جاهل بالأحكام وقادر على استنباط الأحكام الشرعية فهو ليس بفقيه، لأنه جاهل بالأحكام بالفعل وإنما يستطيع استنباط الأحكام، وحينئذٍ فإنَّ مفهوم آية النفر وهو التفقه في الدين منصرف عنه، حيث ينطبق مفهوم الآية على الشخص المتفقه فعلاً.

الجواب: إنَّ آية النفر تدلُّ على جواز تقليد المجتهد وقبول قوله وقاصره عن شمولها للمتمكن من الاستنباط، لأنَّ شمول الآية إنما يكون للشخص الذى يجب عليه التفقه واجبا كفاثيا أو واجبا عينيا ويتفقه في الأحكام الدين ويأتى لينذر الآخرين العاجزين عن استنباط الأحكام الشرعية، وأما الشخص الواحد لملكه استنباط الأحكام فهو قادر على استنباط لا عاجز عنه، والشخص القادر على الاستنباط لا تشمله آية النفر.

وكذلك آية السؤال: «فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١) فهذه الآية لا تشمل أيضا المتمكن من الاستنباط لأنه أولاً: أنَّ المراد بأهل الذكر فى هذه

الآية كما ذكر المحققون، هم الأئمة المعصومين عليهم السلام فالمصداق هو الأئمة ولا يرتبط بحجبه قول الراوى أو حجبه قول الفقيه والمجتهد.

ثانيا: على فرضنا قبولنا بأنَّ هذه الآية الشريفه شامله، لا من حيث التنزيل بل من حيث التأويل، للفقيه أيضا وتقرر فى مضمونها أنَّ الجاهل الذى لا يعلم بالحكم الشرعى يجب عليه السؤال من العالم، ولكنَّ الشخص المتمكن والقادر على استنباط الأحكام الشرعيه والواجد لملكه الاستنباط فهو غير جاهل بالأحكام بل عالم بها، وعندما يكون عالما بالأحكام فإنَّ آية السؤال لا تشمله أيضا.

الدليل السادس: على عدم جواز تقليد واجد ملكه الاستنباط للمجتهد بالفعل، كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى هذا المجال فى رسالته باسم «الاجتهاد والتقليد، ص ٥٨» فى هذه الرساله يدعى المرحوم الشيخ الأنصارى الإجماع على عدم جواز تقليد المتمكن من الاستنباط، فعلى أساس تماميه هذا الإجماع فإنه يكون مؤيدا قويا لعدم جواز تقليد الواجد لملكه الاستنباط من المجتهد بالفعل.

الدليل السابع: على عدم جواز تقليد الواجد لملكه الاجتهاد، عمومات الكتاب والسنة، ومنها حديث الثقلين المتواتر حيث قال رسول الله صلى الله عليه وآله :

ص: ١٥٩

«إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي لن يفترقا حتى يردا على الحوض إن تمسكنم بهما لن تظلوا أبدا» (١).

وهذا الحديث الشريف يقرر ارجاع جميع الناس إلى العمل بالكتاب والسنة، فعموم هذا الحديث يشمل الأحكام الإلهية المستنبطه من الكتاب والسنة، ويخرج من عموم أدله ارجاع الناس إلى الكتاب والسنة العاجز عن الاستنباط، وأمّا الشخص القادر على استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة فيبقى تحت عموم فهم الأحكام الشرعية واستنباط الأحكام الإلهية من الكتاب والسنة.

إن قلت: بمقتضى نفي الحرج «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...» (٢).

يمكن القول أن تقليد الواجد لملكه الاجتهاد من المجتهد بالفعل جائز، لأن استنباط الأحكام بالفعل حرجى عليه، والحرج منفى فى الإسلام.

الجواب: أولاً-لا- حرج فى المقام، فالمسأله غير تامه كبروياً، لأنه إذا كان استنباط الأحكام للفقيه والمجتهد الواجد لملكه الاستنباط بالفعل حرجياً، ولكنه إذا تدرج فى استنباط الأحكام فسوف يرتفع الحرج، وعلى هذا الأساس فإن كبرى نفي الحرج لا تنطبق على هذا المورد.

ثانياً: إن المراد من استنباط المسائل إذا قلنا بالحرج فيها فهذا يعنى أن ذلك المقدار الذى يقع حرجياً لا يجب استنباطه، ولكن المسائل التى يستنبطها الواجد لملكه الاجتهاد والتى لا تكون حرجية، يجب عليه استنباطها وبالتالى لا يجوز له تقليد الغير فى هذه المسائل، لأن أدله جواز التقليد وهى رجوع الجاهل إلى العالم لا تشمل الواجد لملكه الاستنباط.

ثالثاً: على فرض أننا قلنا بتطبيق كبرى لا حرج فى المورد، وأن الفقيه الواجد لملكه الاستنباط يكون استنباط الأحكام بالفعل حرج عليه وبالتالى فهو منفى عنه، ولكن قاعده لا حرج تنفى الحكم التكليفى، وأن استنباط الأحكام على هذا الشخص غير واجب إلا أن أدله الحرج لا تثبت الحكم الوضعى وهو حجيه قول المجتهد بالفعل لواجد الملكه،

وكذلك الحكم الوضعى فى نفي حكم القضاء والإعاده الذى يترتب على

ص: ١٦٠

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

٢- سورة الحج، الآيه ٧٨.

واجد ملكه الاستنباط لتقليده للمجتهد بالفعل حيث لا يكون تقليده جائزا في الحقيقة، وعلى هذا الأساس لا يمكن التمسك بأدله لا- حرج في إثبات حجّيه قول المجتهد بالفعل للشخص القادر على الاستنباط، لأنّ الحجّيه حكم وضعى ودليل لا حرج ينفى الحكم التكليفى وهو وجوب

الاستنباط، وأمّا إثبات الحكم الوضعى وهو حجّيه قول المجتهد الآخر لهذا الشخص الواحد لملكه الاستنباط فلا دلالة له على ذلك، وكذلك العمل الذى أتى به تقليدا لهذا المجتهد بالفعل أنّه لا يجب عليه القضاء والإعادة فالحكم الوضعى لا تنفيه أدله لا حرج.

النتيجة: إنّ جميع وجوه الأدله النقلية والعقلية التى تدلّ على اعتبار التقليد لا تشمل القادر على الاستنباط والواجد للملكه فيجب عليه استنباط الحكم الشرعى بنفسه كفايه أو عينا، ولا يجوز له تقليد المجتهد بالفعل، وأدله جواز التقليد النقلية والعقلية لا تشمل الشخص القادر على الاستنباط أو الشخص الذى يعمل بالاحتياط، مضافا إلى أنّه مع الشك فى حجّيه قوله الغير للواجد لملكه الاستنباط وهل أنّ قول هذا المجتهد بالفعل حجّيه عليه أو غير حجّيه؟ فنفس هذا الشك فى الحجّيه مساوق للقطع بعدم الحجّيه، وعليه فمقتضى الأدله اللفظية وبمقتضى الأصل العقلى لا يمكن القول: بحجّيه قول المجتهد بالفعل على الواحد لملكه الاستنباط الأحكام.

تفصيل البحث:

وقد ذكر المرحوم الكمباني دليلين على عدم جواز تقليد الواحد لملكه الاستنباط:

الدليل الأول: حكم العقل، بيان ذلك أنّ المجتهد فى مقام العمل بالحكم الشرعى يتمسك بالحجّيه، وأمّا العامى فى مقام العمل يتمسك بمن له الحجّيه، والشخص الذى يملك الحجّيه فى الحكم الشرعى لا يصل به الأمر إلى من له الحجّيه حتى يتبعه ويقلده.

النتيجة: عندما يكون الشخص واجدا لملكه استنباط الحكم الشرعى فهو عقلاً- واجد للحجّيه الشرعية فى مورد العمل بالحكم الشرعى، وحينئذٍ لا تصل النوبه إلى أن يقلد من له الحجّيه، ولكن الإشكال الذى يرد على

هذا الكلام هو أنّ المقلد أيضا في مقام العمل بالحكم الشرعي لا يستند إلى من له الحجّة بل يستند إلى الحجّة، غايه الأمر أنّ حجّة واجد الاستنباط تختلف مع حجّة المقلد، فالقادر على استنباط الحكم الشرعي حجّته الأدله الأربعة: الكتاب، السنّه، حكم العقل، الإجماع.

أمّا المقلد فحجّته قول الخبير وقول الفقيه، وإلاّ - فمن حيث الحجّيه كما أنّ للمجتهد موازين علميه من الروايات والامارات التي تعتبر طريقا للواقع لإثبات الحكم الشرعي، فللمقلد أيضا تكون فتوى الفقيه وفتوى المجتهد طريقا للواقع لإثبات الحكم الشرعي والواقعي.

النتيجة: أنّه لا- يمكن التفكيك من جهه الحجّيه بين المقلد والمجتهد والقول بأنّ المقلد في مقام العمل يستند إلى من له الحجّة، والمجتهد الواحد لملكه الاستنباط يستند في مقام العمل بالحكم الشرعي إلى الحجّة الشرعيه، فهذا كلام من باب المسامحه، فكليهما يستند إلى الحجّة ولا يستلزم التصويب.

وعلى هذا الأساس فالدليل الأول للمرحوم الكمباني في التفريق عقلاّ- بين الواحد لملكه الاستنباط وبين العامي مورد تأمل وإشكال.

الدليل الثاني: على عدم جواز تقليد الواحد لملكه الاستنباط، أنّ الحجّيه لا تدور مدار وصول الحجّة، بل تدور مدار إمكان وصول الحجّة، فإذا كان الدليل والحجّة الشرعيه ممكنه الوصول بحيث إنّ المجتهد العالم إذا تحرك على مستوى الفحص والتحقيق فإنّه سيحصل على الحكم الشرعي من ذلك الدليل فإنّ الحجّة تامه عليه، فالدليل الذي يكون في معرض الوصول هو حجّة ولو لم يصل إلى المجتهد وبالتالي فإنّ هذا الواحد للملكه وبسبب تمكّنه من تحصيل الدليل الشرعي بواسطه الفحص والتحقيق فإنّ الحجّة تامه عليه، لأنّه قادر على استنباط المدارك الشرعيه وتحصيل الفهم بالحكم الشرعي وإذا كان الدليل على الحكم الشرعي ممكن الوصول فيجب عليه الرجوع إلى هذه الأدله لإثبات الحكم الشرعي وتكون هذه الأدله حجّة على الواحد للملكه، ومع وجود الحجّة للحكم الشرعي فلا تصل النوبه إلى التقليد ولا تشمله أدله جواز التقليد، لأنّ مورد أدله جواز التقليد هو الفاقد للحجّة، أي العامي الذي لا طريق لديه لتحصيل الحجّة من الكتاب والسنّه إلاّ من طريق التقليد. ولذلك يجوز له التقليد لمن يملك الحجّة.

إن قلت: إنّ المالك للحجّة هو الشخص الذي يملك استنباط الحكم الشرعي بالفعل، وأمّا الواحد لملكه الاستنباط فإنّه لا يملك الحجّة بالفعل لأنّ الوارد في لسان الروايات وأدله الاجتهاد هو: «مَنْ عَرَفَ أَحْكَامَنَا وَنَظَرَ

فى حلالنا وحرماننا فإننى قد جعلته عليكم حاكماً»، أو ما ورد فى آيه النفر بعنوان التفقه فى الدين، وهذا العنوان ناظر إلى من له الحجة وهو المجتهد بالفعل، وأما الشخص الواحد لملكه الاجتهاد والاستنباط والذى لم يستنبط الحكم بالفعل ولا ينطبق عليه عنوان التفقه وعنوان من عرف أحكامنا ونظر فى حلالنا وحرماننا، وعندما لا ينطبق عليه هذا العنوان فلا

يكون ذا حجة وحينئذ يجوز له تقليد من له الحجة وهو المجتهد بالفعل.

الجواب: إن آيه النفر التى ورد فيها عنوان التفقه فى الدين تبيّن أنّ كل شخص فقيه وعالم بالحكم الإلهى يجب عليه انذار الآخرين وبيان الأحكام لهم، وأمّا أن يكون هذا الفقيه واجدا لملكه الاستنباط فلا ينطبق عليه هذا العنوان وإذا كان واجدا لاستنباط الحكم بالفعل فينطبق عليه هذا العنوان، فإنّ الآيه لا تدلّ على هذا التفصيل ولم يرد فى الآيه المباركه حدود مفهوم الفقيه والتفقه، فالآيه المباركه تقول بشكل مطلق أنّ كل من يعرف الحكم الشرعى فيجب عليه انذار الآخرين وعليهم قبول قوله وأنّه حجة، وكذلك الروايات التى تقول: «من نظر فى حلالنا وحرماننا وعرف أحكامنا» غير ناظره إلى هذا التفصيل بين الواحد للملكه والمجتهد بالفعل.

مضافا إلى أنّ سيره العلماء فى مورد جواز التقليد لا تشمل الشخص الواحد لملكه الاجتهاد والقادر على الاستنباط ولا أقل من الشك فى حججه هذه السيره فيهذا المورد وبالتالى فهذه الشك مساوق لعدم الحجية كما ذكرنا.

وتبيّن ممّا تقدّم أنّ مقتضى القواعد العقلية والآيات والروايات وسيره العقلاء هو عدم جواز تقليد الواحد لملكه الاستنباط لمجتهد آخر، فيجب على واحد الملكه استنباط الحكم الشرعى وهذا الاجتهاد إما أن يكون واجبا كفاثيا عليه أو واجبا عينيا، غاية الأمر قد يرد هنا إشكال وهو أنّه توجد لدينا روايه معتبره وصحيحه تقرر جواز تقليد المجتهد بالفعل لمجتهد آخر وبطريق أولى يكون تقليد الواحد لملكه الاستنباط لمجتهد آخر جائزا.

وهذه الروايه فى صحيحه ابن أبى يعفور قال: قلت لأبى عبدالله: أنّه ليس كل ساعه ألقاك ولا يمكن القدوم ويجىء الرجال من أصحابنا فيسألنى وليس عندى كل ما يسألنى عنه، فقال عليه السلام: «ما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفى فإنّه سمع من أبى وكان عنده وجيها» (١).

وهذه الروايه معتبره سندا وواضحه دلالة، فسلسله السند قد ذكرت

ص: ١٦٣

بالتفصيل في محلها، وأما من حيث الدلالة فإن ابن أبي يعفور بنفسه فقيه في الرواية، وعندما يسأل من الإمام عليه السلام عن حكم ومسأله لا- يعرفها فالإمام عليه السلام يأمره بالرجوع لفقيه آخر وهو محمد بن مسلم وأن يعمل بما يقوله له، وكما قلنا فإن هذه الرواية معتبرة سندا ودلالةً وتقرر جواز رجوع الفقيه بالفعل إلى فقيه بالفعل آخر.

وفي الرواية أخرى عن شعب بن عرقوقى قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن شيء فممن نسأله، فقال عليه السلام: «عليك بالأسدي»^(١)

النتيجة: على فرض أن مقتضى القاعدة عدم جواز رجوع مجتهد إلى مجتهد آخر في مورد فهم الحكم، ولكن هذه الرواية تخصص تلك القاعدة وتجزئ رجوع مجتهد إلى مجتهد آخر بمورد العمل بالحكم الشرعي وفهم الحكم الشرعي، وعلى هذا الأساس وطبقا لهذه الرواية يجوز تقليد المجتهد لمجتهد آخر بالفعل فضلاً عن تقليد الواجد لملكه الاستنباط لمجتهد بالفعل. وطبعاً هناك جواب لهذا الاستدلال بالرواية.

التفقه في عصر حضور المعصوم عليه السلام:

إن عملية التفقه في عصر حضور الإمام المعصوم عليه السلام تختلف عن عملية التفقه في عصر الغيبة، ففي عصر حضور الإمام كان التفقه بشكل أن الراوى والفقيه ينقل الرواية عن الإمام ويعلم بالحكم الشرعي من خلال هذه الرواية وكان المرجع للناس في عصر الحضور هو الإمام نفسه وكان الأصحاب والفقهاء رواه عن الإمام وينقلون الروايات عنه، ولا شك أن روايات الأئمة عليهم السلام كانت متناثرة بين الأصحاب فبعض كان يحفظ عدداً من الروايات وبعض آخر يحفظ روايات أخرى، وربما لا يكون أحدهم يحفظ جميع الروايات، فكان الراوى غير الحافظ للرواية يرجع إلى

ص: ١٦٤

١- تهذيب الأصول، ج ٣، ص ١٨٣ باب الاجتهاد والقليد.

الراوى الحافظ لها ويستقى منه الحكم الشرعى الذى ذكره الإمام عليه السلام، مثلاً الشخص الذى يشك فى صلاه النافله فما حكمه؟ ففى هذا المورد إذا كان المكلف يعيش فى عصر حضور المعصوم فإنه يرجع إلى الحافظ لروايه عن المعصوم ويسأل منه الحكم الشرعى.

خلافًا لعصر الغيبه حيث إنَّ المكلف إذا شك فى حكمه الشرعى عند الشك فى النافله فهل يبنى على الأكثر أو على الأقل؟ وهل يجوز له قطع صلاه النافله ويستأنف العمل أو لا- يجوز؟ كل هذه الاحتمالات ترد فى مورد الشك فى النوافل، ولا شك أنَّ المكلف إذا كان يعيش فى زمان حضور المعصوم فإنه يرجع إلى الراوى، وإذا لم يصل إليه فإنه بإمكانه مراجعه راوٍ أو فقيه آخر وتحصيل الحكم الشرعى منه، فالراوى أو الفقيه ينقل الروايه عن الإمام المعصوم ويعين الحكم الشرعى.

وأما فى عصر الغيبه فالبحث فى الواجد لملكه الاستنباط فتاره لا- يكون ملتفتا للحكم الشرعى للمسأله وغير محيط بجوانب المسأله من جميع أبعادها فهذا الاحتمال خارج عن البحث، ولكن تاره أخرى يكون ملتفتا للحكم الشرعى ومحيطا بالمسأله الشرعيه لأنه يريد استنباط الحكم الشرعى لها، ففى هذه المسأله لو شك فى حكم الشك فى النوافل، وهل يجب عليه البناء على الأقل أو على الأكثر أو يقطع الصلاه ويستأنف؟ فربما تشمله اطلاق أدله حرمه قطع الصلاه حيث ورد: «إنَّ

الصلاه تحريمها التكبير وتحليلها التسليم»^(١) أو يستصحب عدم إتيان الأكثر، أو أنَّ قاعده الاستصحاب فى هذا المورد تقرر «إذا شككت بين الأقل والأكثر فابنى على الأكثر»^(٢)، وأنَّ هذه الاستصحاب على هذا الأساس مخصص بهذه القاعده فلا يجرى، أو يعمل بمقتضى الروايه المرسله الوارده فى الكافى أو فى كتب أخرى بأنه: «عند الشك فى النوافل فابنى على الأقل»^(٣) فتعيين الحكم فى هذه المسأله وعند الشك فى النوافل يحتاج إلى اجتهاد فى العمل بهذه القواعد والروايات، أو يعمل بمقتضى قاعده التخيير عند الشك فى النوافل، فيمكنه البناء على الأقل أو الأكثر، أو يستصحب عدم الإتيان بالأكثر، أو يعمل بمقتضى الروايه المرسله، فإذا كانت هذه الروايه تملك شهره فتوائيه فلا بدَّ من البحث هل أنَّ هذه الشهره الفتوائيه جابره لضعف سند الروايه المرسله، أو أنَّ الشهره الفتوائيه غير جابره لضعف السند؟

ص: ١٦٥

- ١- وسائل الشيعه، ج ٤، الباب ١ من أبواب تكبيره الاحرام، ح ١٠.
- ٢- راجع وسائل الشيعه، ج ٥، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه
- ٣- المصدر السابق.

هناك بحث أصولي وهو: هل أنّ الشهره جابره وكاسره أم لا؟ إذا قلنا بأنّ الشهره جابره، مثلاً في هذه الروايه المرسله في باب النوافل التي تقرر لزوم البناء على الأقل، فهذه الروايه وإن كانت مرسله وضعيفه من حيث السند، ولكنها تملك شهره فتوائيه بين العلماء، فهل هذه الشهره الفتوائيه جابره لضعف سند الروايه المرسله بالتالي تكون الروايه معتبره ويكون العمل بها صحيحاً، أو غير جابره؟ وبالعكس نرى أنّ روايه قويه من حيث

السند ولكن المشهور أعرض عن العمل بهذه الروايه، فهل إعراض المشهور عن العمل بالروايه يوجب وهنها وضعفها وانكسارها أو لا يوجب وهن وكسر قوه الروايه؟

هذه المسائل تحتاج إلى اجتهاد حيث إنّ المجتهد يبحث في مسأله:

هل أنّ الشهره الفتوائيه أو الشهره العمليه جابره أو غير جابره؟ فإذا كانت جابره فإنّه يفتى عند الشك في النوافل بمضمون هذه الروايه المرسله وهو البناء على الأقل وإذا لم تكن الشهره جابره للسند فلا بدّ من التمسك باستصحاب عدم الإتيان بالأكثر ويتمسك بالتخيير بين الأقل والأكثر، أو

يفتى على مبناه في قاعده جبران الشهره لضعف السند أو عدمه، والفقيه الذي لا يعتبر الشهره جابره وكاسره لا يرى أنّ هذه الروايه معتبره، ولكن السؤال هو: هل أنّ صاحب ملكه الاجتهاد في هذه الموارد يجب عليه تحصيل الحجّه ويستتبط الحكم الشرعي بنفسه، أو يجوز له رجوع إلى مجتهد آخر ويقلده في هذه المسأله؟

النتيجه: إنّ رجوع الفقيه إلى فقيه آخر في زمان حضور الأئمه عليهم السلام يختلف عن زمان الغيبه، ففي زمان الحضور يكون المرجع هو الإمام وكلام الإمام، فعندما يراجع فقيه إلى فقيه آخر في مسأله شرعيه فإنّما يرجع إلى كلام الإمام لا إلى الفهم الحدسي والفهم الاجتهادي لذلك الفقيه الآخر، وأمّا في زمان الغيبه فعندما يرجع المقلد للفقيه فيقلده في مسأله معينه ولكي يفهم ويحصل على الحكم الشرعي فإنّ مثل هذا التقليد للمجتهد في زمان الغيبه إنّما هو من أجل الحصول على رأيه واجتهاده، وعليه فالقادر على استنباط الحكم الشرعي والواجد لملكه الاجتهاد لا يجوز له التقليد ويجب عليه استنباط الحكم الشرعي بنفسه أو العمل بالاحتياط، لأنّه أولاً: إنّ أدله جواز التقليد وهي رجوع الجاهل إلى العالم،

لا تشمل الواجد لملكه الاجتهاد القادر على الاستنباط.

ثانياً: على فرض الشك في هذا الأمر أى الشك في حجّيه قول المجتهد بالفعل للمجتهد بالقوّه الواجد لملكه الاجتهاد، فنفس هذا الشك في الحجّيه يكفى لإثبات عدم حجّيه ذلك الفقيه لهذا الفقيه بالقوّه القادر على الاستنباط.

إذن، تحصل ممّا تقدّم أنّه بمقتضى أدله جواز التقليد وبمقتضى العقل وبمقتضى السيره العقلائيه، لا يجوز للواجد لملكه الاجتهاد والاستنباط تقليد المجتهد بالفعل.

رجوع العامى إلى واجد الملكه:

وعكس هذه المسأله مطروح أيضاً وهو: هل يجوز للآخرين من العوام تقليد الواجد لملكه الاستنباط والقادر على استنباط الحكم الشرعى، ولكنّه لم يستنبط بالفعل أو لا؟

الجواب: بالنفى، فمادام الواجد لملكه الاستنباط لم يستنبط للحكم الشرعى فعلاً فلا يجوز له للآخرين تقليد، لأنّ موضوع الحجّيه لا يتوفر في قول الواجد للملكه، فموضوع حجّيه قوله على الآخرين من المقلّدين فيما إذا استنبط الحكم الشرعى عملاً ولو مجرد استنباط مسأله واحده، حيث يتحقق مسأله حجّيه قوله على الآخرين، وحينئذٍ يمكنهم تقليد هذا الشخص الذى استنبط الحكم الشرعى في هذه المسأله، لأنّ موضوع حجّيه قوله يتحقق في استنباطه الفعلى للحكم لشرعى.

انصراف أدله جواز التقليد:

إنّ قلت: إنّ الأدله اللفظيه على جواز التقليد كآيه النفر وآيه الذكر، منصرف عن جواز التقليد للشخص الذى استنبط الحكم في مسائل معدوده، لأنّ عنوان الفقيه والتفقه وعنوان: عرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا ينطبق على المجتهد المطلق والمجتهد بالفعل الذى يستنبط الأحكام الشرعيه لعامه المسائل، وأمّا الشخص الذى استنبط الحكم الشرعى في مسأله واحده أو مسائل معدوده فلا ينطبق عليه عنوان الفقيه

فى الدين وعنوان العارف بالأحكام، وعليه فإنّ الأدله اللفظيه لجواز التقليد لا تشمل المجتهد الواجد للملكه الذى استنبط الحكم فى مسأله واحده.

الجواب: أولاً: إنّ آيه النفر لا يستفاد منها أنّ عنوان الفقيه هو الموضوع، وبعباره أخرى: إنّ هذه الآيه المباركه وكذلك ما ورد فى الروايات من عنوان الفقيه وعنوان العارف بالأحكام وعنوان الناظر إلى الحلال والحرام، غير مقيده بحدّ خاص وأن تحقق هذه العناوين مشروط بحصول وتحقيق الاجتهاد المطلق واستنباط جميع الأحكام، فمثل هذا الشرط والحد غير موجود فى هذه النصوص لتحقيق تلك العناوين، فتلك العناوين مطلقه وتشمل المجتهد المطلق الذى يستنبط جميع الأحكام بالفعل وكذلك تشمل الواجد لملكه الاستنباط وقد استنبط مسائل محدوده فقط ولم تيسر له الفرصه لاستنباط جميع المسائل.

النتيجه: أنّ آيه النفر المباركه لم تشترط شرطاً لعنوان التفقه والفقيه، وليس موضوعها عنوان الفقيه، إنّما الموضوع فى هذه الآيه هو المتفقه فى الدين والعالم بحكم الدين، وحينئذ يجب على هذا الشخص بيان ما عرفه من الفقه للناس، وعلى هذا الأساس فالمجتهد المتجزى والشخص الواجد للاستنباط والذى استنبط بعض المسائل المحدوده بالفعل يدخلان فى مفهوم آيه النفر.

ثانياً: إنّ الفهم العرفى للشخص القادر على استنباط الأحكام ويمكنه فى الجملة استنباط الشرعى يطلق عليه عنوان العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام، والفقيه فى الدين، وعندما يرى العرف صدق عنوان الفقيه فى الدين عليه فإنّ أدله جواز التقليد وآيه النفر وكذلك الروايات التى تقرر ارجاع الجاهل إلى العالم، كلها وارده فى هذا الفرض، وتشمل مثل هذا الشخص.

ثالثاً: إنّ الشخص العالم بجميع الأحكام الإلهيه والذى يستنبط جميع أحكام الدين بالفعل ويعلمها كلها هو النبى والإمام المعصوم عليه السلام فقط ولا غير، فالإنسان العادى غير المعصوم مهما وصل فى درجات الكمال العلمى والاجتهاد فإنّه لا يعلم بجميع الأحكام فعلاً وليس عارفاً بالأحكام الإلهيه بالفعل، وعليه فإنّ جعل الحاكميه للمجتهد ولزوم الرجوع إلى العارف بالحلال والحرام يستلزم اللغويه على هذا الفرض، لأنّه لا يوجد أحد غير المعصوم عالم بجميع الأحكام الإلهيه وبالفعال.

رابعاً: على فرض أنّ عنوان الفقيه فى الدين وعنوان العارف بالأحكام الإلهيه وعنوان الناظر الحلال والحرام فى الدين يصدق فقط على المجتهد

المطلق الشخص الذى يستنبط جميع الأحكام بالفعل، فإنَّ معرفه هذا الشخص الذى يعرف جميع الأحكام ويستنبطها بالفعل عسيره على المقلد ويستلزم التعرف عليه الحرج، فالمقلد غير قادر على تعيين وتشخيص أنَّ هذا المجتهد عارف فعلاً- بجميع الأحكام ومجتهد مطلق وأنه يستنبط الأحكام بالفعل.

النتيجة: أنَّ الأدله اللفظيه لجواز التقليد غير منصرفه عن جواز تقليد الواجد لملكه الاستنباط للأحكام الشرعيه الذى يستنبط بعض المسائل المعدوده.

وهكذا فى سيره العقلاء، فالشخص الواجد لملكه الاستنباط ويستنبط مسائل معدوده فى نظر العقلاء له القابليه على الرجوع إليه، مثلاً فى نظر العرف إذا استنبط طبيب معين ألف مسأله طبيه فإنه يصدق عليه طبيب بالفعل، وإذا استنبط طبيب آخر واجد لملكه الطبابه بعض المسائل المعدوده وكان له علم بها ولكنه لا يعلم بجميع المسائل الطبيه بالفعل فإنَّ سيره العقلاء فى هذا المورد تقضى بالرجوع إلى الطبيب الحاذق ولو فى بعض المسائل المحدوده، فبالرغم من عدم صدق عنوان الطبابه والطبيب فى حقّه ولكنه فى هذه المسائل المعدوده دقيق النظر، ولهذا فإنَّ سيره العقلاء تقضى بجواز الرجوع إليه للعلاج.

إن قلت: إنَّ سيره العقلاء إنما تكون حجه فيما إذا لم يتم الردع عنها من قبل الشارع، ولكن فى المقام فإنَّ الأدله اللفظيه على جواز التقليد وآيه نفر وآيه الذكر وروايه الناظر إلى الحلال والحرام تنطبق على الفقيه المطلق بالفعل لا- على من يقدر على استنباط بعض المسائل، ولذلك فإنَّ الأدله اللفظيه لجواز التقليد رادعه عن هذه السيره.

الجواب: تقدّم أنَّ الوارد فى لسان الأدله اللفظيه عنوان التفقه فى الدين والعارف بأحكام الحلال والحرام، وهو غير محدود بأن يعمل أو يستنبط الشخص جميع الأحكام الشرعيه، ثم إنَّ عنوان التفقه وعنوان الذكر وعنوان العارف بالأحكام الوارده فى لسان الأدله اللفظيه مطلق وقابل للانطباق على المجتهد المطلق الذى يستنبط جميع الأحكام الشرعيه بالفعل وينطبق أيضا على الواجد لملكه الاستنباط الذى يستنبط بعض المسائل المعدوده فعلاً، إذن فعنوان الفقيه فى الدين والعالم بالأحكام

والناظر إلى الحلال والحرام أعم ممّن يستنبط جميع الأحكام أو بعضها،

وعلى هذا الأساس فإن الأدلة اللفظية لجواز التقليد غير رادعه عن سيره العقلاء، ونكتشف من عدم الردع حججه سيره العقلاء هذه شرعا في هذا المورد.

النتيجة: إن تقليد صاحب ملكه الاجتهاد جائز، غايه الأمر بالشروط التي سيأتي ذكرها إن شاء الله في بحث شروط الاجتهاد، وفعلاً البحث في المقام التصوري لهذا الموضوع، وسيأتي البحث عن شروط جواز التقليد ومنها ما إذا كان المجتهد غير مطلق ولكن فتاواه لا تخالف فتوى الأعلّم، ولكن إذا كان رأيه في مسأله معينه مخالف لفتوى الأعلّم فإن مقتضى القاعده والاحتياط والرجوع إلى الأعلّم.

دوران الأمر بين التعيين والتخير:

كان البحث في جواز تقليد صاحب ملكه الاجتهاد فيما إذا استنبط الحكم الشرعي بالفعل ولو لبعض المسائل المعدوده، وقلنا بجواز الرجوع لصاحب ملكه الاجتهاد مع توفر شروط معينه، ومن هذه الشروط أن لا يكون رأيه في هذه المسأله مخالف لقول الأعلّم وإلا فينبغي الاحتياط في مورد الاختلاف مع فتوى الأعلّم، وطبعاً لا توجد لدينا روايه صريحه في مورد لزوم الرجوع إلى قول الأعلّم تعييناً، نعم ورد في الروايه المعروفه بمقبوله عمر بن حنظله وكذلك الروايه المشهوره «روايه أبي خديجه»

يسأل فيها الراوى الإمام عن الروايتين المتعارضتين وما هو التكليف في هذه الصوره، فيقول الإمام: «خذ بأعدلهم وأفقههما والأوثق حديثاً» (١).

وقد استدلل البعض بهذه الروايه لوجوب الرجوع إلى قول الأعلّم بمقتضى هذه الكلمه «أفقههما» ولكن هذه الروايه مع كونها من حيث السند مورد مناقشه فهى من حيث الدلاله تتعلق بباب القضاء والحكم بباب القضاء غير الحكم بباب الفتوى، وحتى من باب تنقيح المناط لا يمكن القول بوحده المناط في مورد باب القضاء وباب الفتوى، لأن المناط في باب القضاء فصل الخصومه ورفع النزاع، أما مناط الحكم في مورد الفتوى فهو والاستنباط الإخبار عن الحكم الإلهي وعندما يتعدد المناط فلا يمكن تسريه الحكم في باب القضاء إلى باب الفتوى من باب تنقيح المناط، غايه الأمر في دوران الأمر بين الرجوع لقول العالم مع

وجود قول الأعلّم، يتعين الرجوع إلى قول الأعلّم بلحاظ دوران الأمر بين أصاله التعيين والتخير، لأن قول الأعلّم مطلقاً حججه، أى أنه إذا كان قول العالم حججه في صوره الاختلاف فقول الأعلّم حججه أيضاً، وحينئذ تكون

الحججه تخيرييه في هذه الصوره، وعلى فرض أنّ قول العالم وقول الأعلّم كلاهما حججه فيكون قول الأعلّم حججه تخيرييه في مقابل حججه قول العالم، وإذا كان قول العالم مع وجود قول الأعلّم غير حججه، فكذلك في

ص: ١٧٠

هذه الصورة يكون قول الأعمل حجّه تعينه.

النتيجة: أنّ قول الأعمل في مثل هذا المورد حجّه مطلقاً وقول العالم مشكوك الحجّيه، وهنا احتمال أنّ قول العالم مع وجود مخالفه الأعمل غير حجّه ونشك في حجّيته، ومقتضى القاعده عدم الحجّيه ولزوم الرجوع إلى قول الأعمل بمقتضى أصاله التعيين. إنّما البحث في تصوير وصياغه أصاله التعيين.

إنّ أصاله التعيين يمكن تصويرها بنحوين:

النحو الأول: أنّ مقتضى الأصل العملي حرمة العمل بالظن، لأنّ الظنّ بالحكم ليس علّه لتنجز الحكم، وإنّما العلّه لتنجز الحكم هو العلم الوجداني لا الظنّ، والظن ليس علماً وجدانياً ولا يقتضى الحجّيه، لأنّ الظن يقترن دائماً مع احتمال الخطأ والمخالفه للواقع وما كان مقترناً باحتمال خلاف الواقع واحتمال الخطأ لا يقتضى الحجّيه والتنجز، وعلى هذا الأساس فنسبه الظنّ إلى الحجّيه هو اللاقتضاء، فإذا قام دليل على اعتباره وحجّيته فسيكون الظنّ حجّه بمقتضى الدليل الشرعي والتعبدى،

فإذا لم يكن لدينا دليل شرعي وتعبدى على حجّيه الظنّ فلا- يمكن القول إنّ الظنّ حجّه لأنّ الظنّ عقلاً ليس علّه للحجّيه ولا يقتضى الحجّيه، لأنّ مقتضى الحكم الأولى هو حرمة العمل بالظنّ كما ورد في الآيه الشريفه:

«قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» (١) وكذلك بمقتضى الأصل اللفظي: (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا...) (٢). وبمقتضى الأصل العملي والأصل العقلي أيضاً فإنّ الظنّ ليس بحجّه، لأنّ الشك في الحجّيه مساوق لعدم الحجّيه.

وأما مسأله حرمة العمل بالظنّ، فإنّ الظنون الخاصه التي قام الدليل على حجّيتها واعتبارها خارجة عن هذا الحكم من قبيل الظنّ الحاصل من خبر العادل والثقة، والظنّ الحاصل من الآيات والروايات، فهذه من جمله الظنون الخارجة عن دائره حرمة العمل بالظنّ، وكذلك الظنّ

ص: ١٧١

١- سورة يونس، الآيه ٥٩.

٢- سورة يونس، الآيه ٣٦.

الحاصل من فتوى المجتهد لأنّ فتوى المجتهد طريق ظنّي وتعبدي للواقع، وحينئذٍ يكون الظنّ الحاصل من قول الأعلّم خارج أيضاً عن دائره حرمة العمل بالظنّ وذلك بمقتضى أدله حجّيه الفتوى، وأمّا الظنّ الحاصل من قول العالم مع وجود مخالفته لقول الأعلّم، فلا- نعلم هل أنّه خارج عن دائره حرمة العمل بالظنّ أو لا؟ ومقتضى القاعده عدم خروج مشكوك الحجّيه فهو ليس بحجّه.

النحو الثاني: هو أنّ اشتغال ذمّه الإنسان وذمّه المكلف بالتكليف الإلهي يقيني، ومقتضى هذا العلم الإجمالي بالتكليف الإلهي يستلزم فراغ الذمّه اليقيني حيث يجب على المكلف تفرغ ذمّته بواسطة امتثال التكليف الإلهي، والعمل بقول الأعلّم مفرغ لذمّه الإنسان، ولكن الرجوع إلى فتوى العالم مع وجود فتوى الأعلّم في هذه المسأله يبعث على الشك في فراغ الذمّه لوجود احتمال أن تكون فتوى العالم مع وجود فتوى الأعلّم غير

حجّه، وعندما لا- تكون حجّه فإنّ الرجوع إليه والعمل بفتواه لا يفرغ الذمّه، إذن فمقتضى القاعده في هذا المورد وفي دوران الأمر بين أصاله التعيين وأصاله التخيير فإنّ المتعين عقلاً هو حجّيه أصاله التعيين.

ولكن إذا لم تكن فتوى العالم في مسأله معينه مخالفه لفتوى الأعلّم، ففي هذه الصوره لا- مانع شرعاً وعقلاً من الرجوع لفتوى العالم المساويه والمماثله لفتوى الأعلّم، لأنّه إمّا أن تكون فتوى العالم حجّه تخيريّه ففي هذا الفرض فإنّ كلا الفتويين متساويين في المسأله ولا- اختلاف بينهما، والمكلف مخير بين الأخذ بقول العالم والأخذ بقول الأعلّم، لأنّ اطلاق دليل حجّيه الفتوى لا يشملها في صوره المماثله أو يقال إنّ العمل بقول العالم من مصاديق الحجّه في هذه الصوره، لأنّه في هذا المورد يكون قول الأعلّم حجّه عليه، وبما أنّ حجّه الأعلّم مساوق لنظر العالم في هذه المسأله فيجوز له الرجوع إلى العالم، لأنّ من مصاديق الحجّه، وعلى هذا الأساس فإنّ الواجد لملكه الاجتهاد إذا استنبط حكماً في مسأله معينه يجوز الرجوع إليه في هذه المسأله، غايه الأمر لا ينبغي أن تكون مخالفه لفتوى الأعلّم، وإلاّ فإن كانت مخالفه فتوى الأعلّم يدور الأمر بين أصاله التعيين وأصاله التخيير ومقتضى القاعده أصاله التعيين والرجوع لقول الأعلّم. ولكن إذا كان قول العالم مطابقاً للإحتياط وقول الأعلّم مخالفاً للإحتياط فهل يجب الرجوع إلى قول الأعلّم في هذه الصوره، أو إلى قول العالم الموافق للإحتياط؟ هذه المسأله مورد بحث وتأمّل.

النتيجة: في هذا المطاف أنّ المجتهد الواجد لملكه الاستنباط يكون قوله واستنباطه حجّة لنفسه وكذلك حجّة للآخرين الذين يقلّدونه في هذه المسائل مادامت فتواه غير مخالفه لفتوى الأعلّم.

المجتهد المطلق والمتجزى، المجتهد إمّا مجتهد مطلق بحيث يمكنه استنباط جميع الأحكام الشرعية من أدلّتها الشرعية والعقلية المعتره، أو مجتهد متجزى يستنبط بعض الأحكام الشرعية من الإمارات والأصول المعتره الشرعية والعقلية، هذا الموضوع أيضا يمكن البحث فيه من أربع جهات كما في تقسيم الاجتهاد من حيث الفعلية والملكية:

الجهة الأولى: من حيث تصوير إمكان وعدم إمكان الاجتهاد المطلق والاجتهاد المتجزى.

الجهة الثانية: البحث في حجّيه وعدم حجّيه قول المجتهد بالنسبه له ولمقلّديه.

الجهة الثالثة: البحث في نفوذ ولايته وعدم نفوذها.

الجهة الرابعة: البحث في نفوذ قضاء المجتهد وعدم نفوذ قضائه.

أمّا بالنسبه للجهة الأولى فإنّ المرحوم الآخوند ذكر في الكفايه تعريف المجتهد المطلق والمتجزى، فبالنسبه لتعريف المجتهد المطلق يقول بأنّه هو الشخص القادر على استنباط الأحكام الشرعية من الامارات والأصول المعتره شرعا وعقلا، بمعنى أنّ المجتهد المطلق هو الشخص

الذي يملك قدره على استنباط جميع الأحكام الشرعية مورد ابتلائه وابتلاء مقلّديه من أدله الأدله الأحكام، سواء الأدله الشرعية أم الأدله العقلية.

أمّا المجتهد المتجزى فهو الشخص القادر على استنباط بعض الأحكام الشرعية من الأدله والامارات والأصول المعتره الشرعية والعقلية، ثم يقول: هل أنّ الاجتهاد المطلق ممكن أو غير ممكن؟ يقول: إنّ الاجتهاد المطلق ممكن وكذلك واقع في الخارج، إذن البحث في الاجتهاد المطلق ليس من حيث وقوعه وعدم وقوعه، لأنّ إمكان وقوع الاجتهاد المطلق أمر مسلّم ومورد قبول (1).

إنّما الكلام في حكم الاجتهاد المطلق من حيث الحجّيه وعدم حجّيه له

ص: ١٧٣

ولمقلده ومن حيث نفوذ ولايته وعدم نفوذها، ومن حيث نفوذ قضائه وعدم نفوذه.

ولكن فى المقام يمكن المناقشه والقول بأن الاجتهاد المطلق غير ممكن، لأنه لا- أحد سوى الإمام المعصوم عليه السلام عالم بجميع الأحكام الإلهية فى أبواب الفقه المختلفه من العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات واستنباطها من الأدله الشرعيه والعقليه، والدليل على ذلك كلام المجتهدين أنفسهم فى رسالاتهم العمليه وكتبهم الفتوايه حيث إنهم فى الكثير من الموارد يتوقفون ويفتون بالاحتياط ومعنى ذلك أنهم لا- يعلمون بحكم هذه المسأله وإلا- فلو كانوا عالمين بالحكم الشرعى فلا وجه للتوقف والاحتياط.

الجواب: بالنسبه للاجتهاد المطلق تاره نقول بأن المجتهد ينبغى أن يستنبط جميع المسائل التى تتصل بحياه الفرد والمجتمع بالفعل فى جميع الموضوعات والفروع المترتبه عليها، وهذا العمل لا- يتيسر سوى للمعصوم عليه السلام، لأنّ أولاً، إنّ فروع المسائل وجزئياتها كثيره ومختلفه وغير

قابله للاستقصاء، بل إنّ بعض الفروع لا موضوع لها فعلاً فلا يمكن استنباط حكمها، والمراد من الاجتهاد المطلق هو أن تكون للشخص ملكه وقدره على الاجتهاد المطلق وهذه القدره والملكه هبه من الله تعالى لهذا المجتهد الذى يقدر على استنباط الحكم الشرعى عندما يسأل منه مسأله شرعيه ويقدر على استنباطها من الأدله المعتمبره الشرعيه والعقليه.

إذن فالمراد من المجتهد المطلق لا يعنى استنباط جميع الأحكام فعلاً وإلا فإنّ ذلك غير ميسور للإنسان العادى إلاّ بعنايه إلهيه، وبواسطه المعجزه وبطريقه غير طبيعيه وخارقه للعاده، وطبعاً فالإمكان الذاتى موجود إلاّ أنه خارج عن البحث. فالبحت هو أنّ العلم بجميع الأحكام الفروع والموضوعات الجزئيه بالفعل لا يتيسر للمجتهد عاده، إذن أولاً: أنّ المراد من المجتهد المطلق هو الشخص القادر على استنباط جميع الأحكام من أدلتها الشرعيه، لا أنه عالم بالفعل بجميع الأحكام.

ثانياً: أن تكون هذه قدره على استنباط جميع الأحكام مطلقة وغير محدوده للمجتهد المطلق، وما نرى من التردد لدى البعض في بيان الحكم والقول في المسألة بالاحتياط بمعنى أنه غير عالم بالحكم، وهذا المعنى لا

يتنافى مع الاجتهاد المطلق، لأنه عندما يقول بالتأمل والاحتياط في مسأله معينه يعنى أنه لا يعلم حكمها الواقعي في لوح الواقع، أو يفتي بالاحتياط في المسألة لأنّ الاماره النقليه والقاعده العقليه تقتضى التوقف والاحتياط.

النتيجه: أنّ الاجتهاد المطلق ممكن بذاته من جهه وممكن من حيث الوقوع من جهه أخرى ففي الواقع الخارجى يمكن القول بأنّ المحقق الأول، صاحب الشرائع، والعلامة الحلّي، الشهيدين، وصاحب الجواهر، هؤلاء من جمله المجتهدين بشكل مطلق حيث يملكون قدره على استنباط جميع الأحكام الإلهية من الامارات والأصول الشرعية والعقلية، إذن فالاجتهاد المطلق بمعنى قدره على استنباط جميع الأحكام الفعلية من أدلتها الشرعية والعقلية ممكن.

الحكم المترتب على المجتهد المطلق:

الجهه الثانيه: البحث في حكم المجتهد المطلق، فهل يجوز للمجتهد المطلق العمل برأيه، أو لا يجوز؟ وطبعاً الجواز هنا بالمعنى الأعم وما يقبل الجمع مع الوجوب.

الجواب: إنّ المجتهد المطلق يجب عليه العمل برأيه، لأنّه عندما يكون عالماً بالمسألة فإنّ هذا العلم حجّه عليه سواء كان قوله مطابقاً لفتوى غيره أو مخالفاً، لأنّ قول الغير إذا كان مماثلاً لفتواه فالرجوع إلى الغير في فتواه لا وجه له وإذا كانت فتواه مخالفه لفتوى الغير فإنّ يحتمل أن يكون فتوى الغير مخالفه للواقع وخطأً، ففي هذه الصوره لا يعقل رجوع العالم إلى الجاهل والخطيء، ورجوع العالم إلى الجاهل ممنوع شرعاً وعقلاً، أمّا رجوع الغير إليه فتاره يكون المجتهد المطلق انفتاحياً ويرى باب العلم والعلمى في زمن الغيبه مفتوحاً، وتاره يكون المجتهد المطلق انسدادياً ويعتقد بانسداد باب العلم والعلمى بالأحكام في زمن الغيبه.

الحكومه والكشف:

والمجتهد الانسدادى تاره يقول بالكشف في مورد حجيه الظنّ ويعتقد بأنّ هذا الظنّ بالحكم الشرعى كاشف عقلاً عن أنّ الشارع في ظرف انسداد باب العلم والعلمى يرى الحجيه للظنّ.

تاره يكون المجتهد الانسدادي قائلاً- بالحكمه، حيث يقول: لا علاقه لى بقول الشارع بأن الظن طريق إلى الواقع أو لا، ولكن عقلى يحكم بأنه فى ظرف الانسداد لا- سبيل لنا سوى العمل بالظن فى مقام امثال تكليف المولى، فالظن فى ظرف الانسداد يعمل عمل العلم، فكما أن العلم حجّه فى ظرف انفتاح باب العلم فكذلك الظن حجّه فى ظرف الانسداد، وكما أن العمل بالعلم مجزّ فالعمل بالظن مجزّ أيضا.

وتاره يرى المجتهد الانسدادي بأنّ نتيجه دليل الانسداد مطلقه فكل ظنّ حاصل فى ظرف الانسداد ومن أى سبب كان ومن أى شخص وفى أى مورد وفى أى مرتبه حصل الظنّ فهو حجّه.

وتاره أخرى بأنّ نتيجه دليل الانسداد مهمله وفى قوه الجزئيه وظنّ الانسدادي فى الجملة حجّه.

الفقيه الانفتاحى والانسدادي:

إذا كان المجتهد المطلق انفتاحيا فى هذه الصوره لا إشكال فى رجوع المقلد إليه وتقليده جائز لأنّ الدليل الشرعى قام على جواز رجوع الجاهل إلى عالم.

وإذا كان المجتهد المطلق انسداد فى جواز الرجوع إليه وتقليده تأمل، وفى ذلك يقول المرحوم الآخوند: إنّ تقليد المجتهد الانسدادي فى غايه الإشكال لأنّ الرجوع إليه ليس من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم، بل من قبيل رجوع الجاهل إلى الجاهل (1) ، لأنّه يعتقد بانسداد باب العلم والعلمى فى الأحكام ويقول: إنّ العقل يحكم بأنّ الله تعالى فى هذا العالم وضع أحكاما لعباده ، وفى ظرف الانسداد يجب العمل وفقا للظن بتلك الأحكام، وأما مؤدى ذلك الظنّ هل هو حكم الله أو ليس بحكم الله فلا أهميه له.

وظاهر كلام المرحوم الآخوند مطلق، أى أنّه مطلق من حيث شموله للمجتهد الانسدادي المطلق أو المتجزى وسواء كان أعلم أو عالم فتقليده غير جائز لأنه بمثابة رجوع الجاهل إلى الجاهل، والمجتهد الانسدادي ليس عالما بالأحكام حتى يكون تقليده من باب رجوع الجاهل إلى العالم.

بيان ذلك: أنّ الدليل القائم على جواز التقليد إمّا من باب الأدله اللفظيه أو سيره العقلاء أو دليل الانسداد فجميع هذه الأدله أعم من الآيات والروايات وسيره العقلاء تقرر أنّ موضوع جواز التقليد هو رجوع الجاهل إلى العالم، وكما يستفاد ذلك من آيه النفر وآيه السؤال حيث تدلّ

ص: ١٧٦

على جواز الرجوع إلى الفقيه بالأحكام.

وهكذا ما يستفاد من مقبوله عمر بن حنظله في جواز الرجوع إلى الناظر إلى الحلال والحرام والعارف بالأحكام الإلهية وهذه العناوين لاتصدق على المجتهد الانسدادي لأنه حسب القاعده جاهل بالأحكام ويرى أنّ باب العلم والعلمى للأحكام مسدود.

وهكذا سيره العقلاء حيث إنّ موضوعها جواز رجوع غير الخبير إلى الخبير، وهذا لا يشمل جواز الرجوع إلى المجتهد لانسدادي لأنه ليس خبيراً بالأحكام الإلهية بل يعمل طبقاً لظنه وبحكم عقله ولو كان خلاف الواقع فهو عقلاً معذور.

النتيجه: إنّ أدله جواز التقليد قاصره عن إثبات حجّيه رأى مثل هذاالمجتهد، ودليل الإنسداد لا- يدلّ أيضاً على جواز تقليد المجتهدالانسدادى، لأنّ دليل الإنسداد إنّما يكون له وجه فيما إذا كانت مقدمات الانسداد تامه، ومقدمات الإنسداد للمقلد الذى يمكنه تقليد المجتهدالانفتاحى غير تامه.

ومن هنا نستظهر أنّ أدله جواز التقليد أعم من الآيات والروايات وسيره العقلاء، قاصره عن إثبات حجّيه رأى المجتهد الانسدادي، لأنّ العناوين المأخوذه فى لسان هذه الأدله لا تصدق على جواز تقليد المجتهد الانسدادي، إلاّ أن يكون هناك دليل آخر يدلّ على جواز تقليده، وهذا الدليل إمّا أن يكون دليل الانسداد أو الاجماع، أمّا دليل الانسداد فهو تام بالنسبه للمجتهد الانسدادي نفسه فى صورته أن تكون مقدمات الانسداد تامه، و لكنّ هذا المقدمات غير تامه للمقلد، لوجود المجتهدالانفتاحى وإمكان تقليده، فحيث لا يكون باب العلم بالأحكام والطرق الفصل الخامس:

للوابع مسدودا أمام المقلد.

أمّا الإجماع فواضح حيث لا- يوجد إجماع فى مورد جواز تقليدالمجتهد الانسدادي، لأنّ مسأله الانسداد تعتبر من المسائل المستحدثه

التي ورد البحث فيها في القرن الأخير، ولم تكن في العصور القديمة ولم يكن هناك اتفاق بين العلماء والاصحاب في هذه المسألة بحيث نقول بوجود إجماع واتفاق لدى العلماء يدل على جواز تقليد المجتهد الانسدادي.

أمّا إذا كان هناك دليل آخر للمقلد بحيث يمكن أن تكون مقدمات الانسداد تامه في حقه فبحسب دليل الانسداد يجوز له تقليد المجتهد الانسدادي.

مقدمات الانسداد:

إنّ مقدمات الانسداد مؤلفه من خمس مقدمات:

المقدّمه الأولى: أنّ كل مكلف له علم إجمالي بصدور أحكام شرعيه للناس في هذا العالم وأنّ الإنسان ليس كالحوانات والبهائم يعيش بدون تكليف وحكم شرعي من قبل الله تعالى، لأنّ الإنسان يملك جوهره العقل، والعقل يرى نفسه مسؤولاً أمام مولاه الحقيقي وملزماً بطاعه قوانينه ودستوراته، ولذلك نرى أنّ الإمام على عليه السلام يقول في نهج البلاغه في باب فلسفه بعثه الأنبياء: «إنّ الله تعالى بعث الأنبياء للبشر ليثيروا فيهم دفائن العقول»^(١) الإنسان يتحرك بنور العقل إلى أن يصل إلى مرحله ساميه في مسيره التكامل المعنوي.

وبيان آخر: ورد أيضاً عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام قال: «رحم الله امرء علم من أين وفي أين وإلى أين»^(٢)، وعلى سبيل المثال إذا جاء شخص وأخبرك بأنّ في خزانتك كنزٌ فلابدّ أنّك ستفرح كثيراً، وهكذا الحال في فلسفه بعث الأنبياء حيث يذكر الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنّ الأنبياء بعثوا الهدايه للناس واطهار الكنوز الإلهيه الخفيه في ذاتهم، فالعقل البشري يسير في طريق التكامل والقرب من الله تعالى ونيل السعاده البشريه ولكنّ البشريه لم تدرك هذا المعنى.

على أيّ حال إنّ العقل يرى نفسه مسؤولاً أمام المولى الحقيقي سبحانه وتعالى، وبتعبير آخر أنّ العقل يخلق هذه المسؤوليه للإنسان وأنّه يجب

ص: ١٧٨

١- نهج البلاغه، الخطبه ١.

٢- الاسفار، ج٧.

عليه اطاعه تكاليف المولى، إذن فطبقاً لهذه المقدمه فإنّ كل إنسان بمقتضى فهمه الفطرى والعقلى يعتقد بوجود أحكام شرعيه إلهيه وأنّ الإنسان مسؤول بامثال هذه الأحكام الشرعيه والتكاليف واطاعتها وأنّ مخالفتها تعتبر ظلماً بحق المولى، الظلم مستحق للعقاب شرعاً وعقلاً.

المقدمه الثانيه: إنّ الأحكام الإلهيه ليست لغوا ولا فائده فيها، فعندما يضع الله تعالى التكاليف والذسائير للبشر إذن، فيجب على المكلف امتثال هذه التكاليف والأحكام الإلهيه.

المقدمه الثالثه: أنّ باب العلم والعلمى لهذه الأحكام مسدود لمن يقول بالانسداد، أما انسداد باب العلم فلا أنّ الإمام المعصوم غير حاضر ونحن نعيش عصر الغيبه الكبرى وعصر الظلمات الممتده والطويله وليس لنا سبيل للتوصل إلى المعصوم لنستقى منه الأحكام الشرعيه الواقعيه، وأما انسداد باب العلمى والاماره من باب الظنّ الخاص مثل حجّيه خبر الواحد وحجّيه الإجماع والشهره وحجّيه ظواهر الآيات والروايات، فإنّ هذا الطريق غير تام لمن يقول بالانسداد، وأدله حجّيه خبر الواحد كفهوم آيه

النبا أو سيره العقلاء أو الآيات والروايات فإنّ دلالتها على إثبات حجّيه خبر الواحد غير تامه، فعليه فإنّ باب العلمى أيضا مسدود إلى الواقع.

المقدمه الرابعه: إنّ العمل بالاحتياط إمّا أن يكون حرجياً أو مخللاً بنظام المعاش والمعاد، فمن يعمل بالاحتياط فى أنّ هذا الطعام الموجود فى السوق أو هذا اللحم الموجود لدى القصاب هل هو مذبوح بالطريقه الشرعيه أم لا؟ فإذا أراد العمل بالاحتياط فلا ينبغى له أن يشتري هذا اللحم، أو بالنسبه إلى اللباس فى السوق حيث يحتمل أنّ هذا القماش من جملة الأموال المسروقه أو الغصبيه أو لم يؤد صاحبه خمسه، فالتصرف فى هذا اللباس وشراءه لا يجوز حينئذٍ، فلو أراد العمل بالاحتياط فيجب عليه اجتناب هذا اللباس والقماش، وهكذا بالنسبه لسائر الموارد كالخبز واللبن وغيرها فإنّ المكلف يحتمل مثلاً أنّ هذا اللبن نجس، فإذا أراد العمل بالاحتياط فيجب عليه اجتنابه وهذا الاحتياط والاجتناب إمّا أن يكون حرجياً عليه أو مخللاً بالحياه، ونعلم أنّ الشارع قد رفع العسر والحرج عن عباده ولا- يريد لهم اخلال النظام فى المجتمع بأن يعيش الناس فى حاله الإرباك والخلل فى معاشهم ومعادهم، فمثل هذا العمل

منهى من الشارع.

وأما العمل بأصالة البراءة فإنَّ يستلزم الخروج من الدين، فإذا شككت بأنَّ هذا الماء نجس أم لا، فمقتضى أصالة الطهاره أنه طاهر وليس بنجس، وإذا شككت بأنَّ هذا العمل واجب أو غير واجب، فهناك شك في التكليف والأصل عدم الوجوب وهكذا في جميع الموارد الأخرى، فإذا أرادنا

العمل بأصالة البراءة في جميع هذه الموارد فيستلزم الخروج من الدين.

إذن فالمقدمه الرابعه تقرر أنّ العمل بالاحتياط غير ممكن لأنّه إمّا أن يكون حرجيا أو مخالفاً بالمعاش والمعاد، ولا يجوز العمل بأصالة البراءة اطلاقاً لأنّه يستلزم الخروج من الدين.

المقدمه الخامسه: إذا عمل المكلف في هذه الموارد بالشك والوهم بالحكم الشرعى، أى أنه عمل بالحكم المشكوك أو المتوهم لا المظنون فإنه ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً.

وعندما تتم هذه المقدمات الخمسه للإنسداد على المكلف فحينئذ يتعين عليه عقلاً العمل بالظنّ الانسدادى فى مورد الأحكام، فإذا حصل لديه ظنّ من خبر الواحد أو ظن مطلق من ظاهر الكتاب أو من الإجماع المنقول أو من الشهره أو من غيرها من الأسباب الأخرى فإنّ العقل يحكم هنا وبسبب انسداد جميع الأبواب الشرعيه للتوصل إلى الحكم الشرعى فلا سبيل أمامك سوى العمل بظنّك.

وطبعاً يمكن القول أنّ مقدمات الانسداد ربّما تكون تامه للمجتهد نفسه، ولكنّ مقدمات الانسداد للمقلّد غير تامه وذلك مع وجود المجتهد الانفتاحى، وعندما يكون هناك مجتهداً انفتاحى فإنّ باب العلمى غير مسدود على المقلّد لأمكان تقليد المجتهد الانفتاحى، ودليل الانسداد لا يدلّ حينئذٍ على جواز تقليد الانسدادى.

أضف إلى ذلك أنّ المقلّد حتى لو كان الاحتياط حرجياً بالنسبه له فإنّ الاحتياط ممكن ولا يصل إلى مرتبه الاخلال بنظام المعاش والمعاد، وإلا فلو وصل الاحتياط إلى درجه الاخلال فإنّ مثل هذا الاحتياط منهى عنه شرعاً، ولكن فى ذات الوقت ومع وجود الحرج فى الاحتياط إلاّ أنّه لاتصل النوبه إلى تقليد المجتهد الانسدادى، لأنّه ذكرنا فى المقدمه الرابعه بأنّ أحد مقدمات الانسداد هو أن لا يكون العمل بالاحتياط ممكناً

للمقلد، وهذا يعنى أنه إذا كان العمل بالاحتياط ممكنا فلا تصل النوبه إلى القول بجواز تقليد المجتهد الانسدادي.

النتيجه: إن أدله جواز التقليد بأجمعها من الآيات والروايات وسيره العقلاء وكذلك الأدله الخارجيه الأخرى من الإجماع ونفس دليل الانسداد، قاصره عن إثبات جواز تقليد المجتهد الانسدادي ولا يمكن القول على أساس هذه الأدله بجواز تقليد المجتهد الانسدادي كما يستفاد ذلك من كلام الآخوند الخراساني رحمه الله .

إلا أن الالتزام العملي بكلام الآخوند في مقام الفتوى مشكل جداً ولا يمكن القول بأن هذه الأدله لا تشمل جواز تقليد المجتهد الانسدادي، مثلاً الميرزا القمي بمكانته العلميه العظيمه من القائلين بالانسداد، فهل يمكن القول إن الميرزا القمي مع تبحره الواسع في علم الأصول والفقه والعلوم الأخرى أنه جاهل وأن أدله جواز التقليد لا تشمل تقليده ولا يجوز رجوع العوام إليه وأن تقليده من قبيل رجوع الجاهل إلى الجاهل، وأن المجتهد الانفتاحي الذي يستنبط مسائل معدوده هو عالم وبالتالي يجوز تقليد العوام له وأن أدله جواز التقليد تشمله لأن تقليده يكون من باب رجوع الجاهل إلى العالم. فمثل هذا الكلام لا يمكن الالتزام به، ومن هنا فإن المرحوم الكمباني يقول بجواز تقليد المجتهد الانسدادي.

نظريه المرحوم الكمباني رحمه الله :

ويذكر المرحوم الكمباني في هذا المجال كلام على خلاف كلام الآخوند رحمه الله ، يقول: إن المجتهد الانسدادي عالم بالأحكام ويجوز تقليده.

ودليله على هذا المدعى أن العلم أعم من معرفه بالحكم الواقعي وقيام الحجّه عليه، كما ورد في لسان الروايات والنصوص، من أن معرفه بالأحكام ترتبط بظاهر النصوص والروايات لا بفهم الواقع، يقول الإمام عليه السلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا»، إذن ليس هناك

بحسب المتعارف إلا الاستفاده من ظاهر الكتاب وظاهر كلامهم عليهم السلام مع وضوح أن حجّيه الظاهر ببناء العرف ليس بمعنى جعل الحكم المماثل حتى يتحقق هناك العلم الحقيقي بالحكم الفعلي (1).

وهذا يعنى أنكم إذا عرفتم بمعاني النصوص الوارده فإنكم أفقه الناس وأعلم الناس وظاهر هذا الكلام يدلّ على المعذريه والمنجزيه في مقام احتجاج المولى والعبد لا أنه يدلّ على كشف الواقع، فالشخص الذي يعلم بالحكم الإلهي من ظاهر الكتاب والسنة فإن كان مطابقا للواقع فهو منجز في حقه وإن كان مخالفا للواقع فهو معذر.

ص: ١٨١

النتيجة: إنَّ الروايات الشريفة تدلُّ على كفايه فهم ظاهر الكلام في مقام الاحتجاج بين المولى والعبيد، ومعناه أنَّ الإنسان إذا استفاد حكماً من ظاهر كلام المولى وكان هذا الحكم خلاف الواقع فإنَّه بإمكانه في مقام الاحتجاج مع المولى أن يستدل بفهمه لظاهر كلام المولى فإن كان مخالف للواقع فهو معذر له لأنَّه عمل بظاهر كلام المولى، وهذا العمل يعتبر عملاً بالحجَّة من المولى، وظاهر الروايات لا يدلُّ على كشف الواقع حتى يقال إنَّ هذه الروايات إنَّما تكون حجَّة لأنها كاشفة عن الواقع. لأنَّ الدليل على حجَّية الروايات وحجَّية الظاهر هو سيره العقلاء، وسيره العقلاء في مورد الأخبار والروايات لا تكون من باب جعل الحكم المماثل للواقع حتى يقال إنَّ سيره العقلاء ترى حجَّية ظاهر كلام المولى من باب جعل الحكم المماثل للواقع وأنَّ المكلف حينئذٍ سيكون عالماً بالواقع، كلاً- فإنَّ سيره العقلاء ترى بأنَّ ظاهر كلام المولى حجَّية من باب الاحتجاج والعذر عند المولى والشخص الذي لا يمثل ظاهر كلام المولى فإنَّه عقلاً يستحق المؤاخذة والعقوبة كما أنَّ المقرَّ يحاكم بظاهر إقراره، وكذلك فإنَّ أدله جواز التقليد فأيه السوءال لا تدلُّ على أنَّه يجب عليكم سوءال أهل الذكركى تعلموا بالواقع، فالآية الشريفة تدلُّ على وجوب السوءال فيما لا تعلمون لتحصلوا على العلم بالجواب من أهل الذكركى.

على أيه الحال فالمستفاد من سيره العقلاء والآيات والروايات - على حدِّ تعبير المرحوم الكمباني - أنَّ الشخص الذى يستوحى الحكم الشرعى من هذه الأدله فهو عالم بالحجَّة الإلهيَّة، والعالم بالحجَّة الإلهيَّة يملك الحجَّة فى ذلك الحكم وعالم بالحكم وفقيه، وعندما يكون عالماً بالحجَّة وعالماً بالحكم فيجوز تقليده، والمجتهد الانسدادى عالم بالحجَّة وعالم بظاهر الآيات والروايات ولذلك يجوز تقليده.

نقد ومناقشه

أولاً: الإشكال الوارد على هذا الكلام أنَّ سيره العقلاء لا تدلُّ على جعل الحكم المماثل فى مورد ظاهر الكلام والعمل بخبر الثقة وبالتالي لا تفضى

إلى العلم بالأحكام، أمّا قوله بأن سيره العقلاء، بالنسبة للفهم ظاهر الكلام وبالنسبة لدلاله خبر الثقة، تدلّ على جعل المنجزيه والمعدريه ولا تدلّ على الكاشفيه والطريقيه على الواقع، فغير صحيح، بل إنّ العقلاء فى مورد

الظواهر وخبر الثقة يعتبرون الكاشفيه والطريقيه للواقع، فظاهر كلام الإمام عندما يقول: تجب صلاه الجمعة فى زمان الغيبه، كاشف عن الواقع وطريق للكشف عن الحكم الواقعي، وعندما تقوم سيره العقلاء فى مورد ظاهر كلام المولى وفى خبر الثقة على جعل الكاشفيه والطريقيه للواقع فحينئذ يمكن القول بصحّه الاحتجاج والموءاخذه.

ثانياً: بالنسبة للعمل بظاهر كلام المولى والعمل بأخبار الثقة فإن ارتكاز العقلاء لا يقوم على أساس التعبد المحض، ففى هذه الموارد يكون ارتكاز العقلاء نابعاً من الفطره العقلانيه كما فى مورد قبح العقاب بلا بيان وأن

صحّه العقاب يتوقف على صحّه وجود البيان ووجود الحجّه والبيان من المولى للعبد قبل الموءاخذه والاحتجاج، ثم إنّ العبد إذا خالف ذلك البيان فتكون موءاخذته صحيحه كما تشير إلى ذلك الآيه الشريفه: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (١) والشاهد على أنّ ظواهر كلام المولى تدلّ على الكاشفيه والطريقيه للواقع ما ورد فى الروايات حيث يسأل الراوى الإمام: هل يونس بن عبدالرحمن ثقّه حتّى آخذ منه معالم ديني؟

فيجب الإمام: ثقّه، فخذ منه معالم دينك. ومعنى الأخذ هنا يدلّ على أنّ الكلام كاشف عن الواقع، لا أنّ معنى هذا الكلام أنّ وجوب أخذ معالم الدين من يونس بن عبدالرحمن الثقّه يعنى صحّه الاحتجاج والموءاخذه فقط، وكذلك بالنسبه للروايات الدالّه على جواز التقليد مثل مقبوله عمر بن حنظله، بالرغم من أن هذه الروايه وارده فى مورد القضاء كما سيأتى البحث عن ذلك فى محله وأنّ التمسك بجواز التقليد بهذه الروايه مشكل، فإنّ هذه الروايه تقول: «عن عمر بن حنظله عن أبى عبداللّه عليه السلام ...

قال:

«ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنى قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا ردٌّ...» (٢).

وكذلك يسأل الراوى الإمام عليه السلام عن الحكمين المتعارضين فى واقعه واحده ويقول: فما تكليفنا؟ يقول الإمام: «من عرف أحكامنا ونظر فى حلالنا وحرامنا فأنى جعلته عليكم حاكماً» (٣)، فهذا الكلام من الإمام يدلّ على أنّ

ص: ١٨٣

١- سوره بنى إسرائيل: الآيه ١٥.

٢- وسائل الشيعه: ج ١٨ باب ١١ حديث ١ أبواب صفات القاضى.

٣- المصدر السابق، ص ٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ١.

الكلام الناظر للحلال والحرام وللحكم الشرعى طريق إلى الواقع وطريق للكشف عن الحكم الإلهى لا- أن مفاده أن رجوع المكلف إليه من أجل صحه الاحتجاج وبالتالي عدم المواءمته.

مضافاً إلى أن كلام المرحوم الكمباني مخالف لظاهر آيه السوءال، فالآيه تقول: (فَسْءَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (١) حيث توجد ثلاثه عناصر فى

هذه الآيه : السائل، المسوءول عنه، المسوءول. فالسائل هو الراوى، أى الشخص الجاهل بالأحكام، والمسوءول عنه الحكم، سواءً كان الحكم حكماً شرعياً أو موضوعاً خارجياً وواقعه معينه.

وأما المسوءول فهو الإمام، أو على حدّ تعبير البعض ومن خلال التأويل وتنقيح المناط أن الآيه الشريفه تشمل العالم غير المعصوم أيضاً وتقول أن المسوءول هو العالم، إذن فالسائل هو الراوى والمسوءول عنه هو الحكم والواقعه، والمسوءول هو العالم، والآيه المباركه تدلّ بظاهرها على أنكم يجب عليكم أن تسألوا عن الأمور التى لا تعلمون بها من العالم لكى تحصلوا على العلم بالمسوءول عنه، فالآيه لا تدلّ على لزوم السوءال لمجرد عدم المواءمته وصحه الاحتجاج دون الكشف والعلم بالواقع.

وكذلك فإنّ سياق الآيه الشريفه وارد فى مسأله نبوه نبي الإسلام صلى الله عليه وآله حيث تقرر أنّه يجب على عوام اليهود وعوام أهل الكتاب إذا لم يتعرفوا على رساله نبي الإسلام صلى الله عليه وآله أن يسألوا من علماءهم عن ذلك، وطبعاً فإنّ هذا الكلام محل تأمل وعليكم بالرجوع إلى المجلد الثانى من مقدّمه التفسير التحليلى للقرآن الكريم حيث ذكرنا هناك بالنسبه للآيه الشريفه إنّ مصداق أهل الذكر منحصر بالأئمّه المعصومين عليهم السلام، لأنّ معنى الذكر لايعنى العلم، سواء فى اللغه أو فى الاصطلاح والاستدلال، فمعنى العلم يختلف عن معنى الذكر، والآيه الكريمه لم تقل: فسألوا أهل العلم، حتّى يمكن الاستدلال فى هذه الآيه الشريفه لإثبات حجّيه قول الفقيه الذى هو مصداق أهل العلم. بل قالت: «فَسْءَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ومصداق

ص: ١٨٤

أهل الذكر فى الآيه الشريفه منحصر بالأئمه المعصومين عليهم السلام ، ولا تنطبق على غير المعصوم. المهم أن البعض ذهب فى تفسيره لهذه الآيه المباركه بأن المقصود منها أهل الكتاب ووجوب السؤال من علمائهم عن نبي الإسلام صلى الله عليه وآله كما ورد ذكره فى التوراه والانجيل، فعلى فرض أن شأن نزول الآيه الشريفه هو ما يتصل بالنبوه والسؤال من علماء اليهود الذين يجدون علامات النبي فى التوراه والانجيل، وبالتالي نبين منهم علائم النبوه، فعلى هذا الأساس فإن الآيه المباركه لا تدلّ لا بحسب الظاهر ولا بحسب السياق على جعل المعذريه وصحّه الاحتجاج، إذن فالسؤال فى الآيه الشريفه: «فَسْـَـلُوا أَأَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» يعتبر مقدّمه للعلم بالحكم الإلهي لا أن الآيه الشريفه تدلّ على أن السؤال من أجل جعل المنجزيه والمعذريه بالواقع، وهكذا نرى أن كلام المرحوم الكمباني يواجه هذا النقد والمناقشه فى المقام.

إلى هنا رأينا أن كلام المرحوم الآخوند صاحب الكفايه باقٍ على قوته وأن تقليد المجتهد الانسدادي غير جائز.

وكذلك ما ورد فى الروايه الصحيحه الوارده فى أصول الكافي عن أبي جعفر الإمام محمّد الباقر عليه السلام حيث يقول للراوى: «أنّ عليكم التوقف فيما لا تعلمون به والرجوع إلينا لتعلموا بالحكم الإلهي وتعرفوا الحقّ».

المهم أن المجتهد يجب عليه استفراغ الوسع فى فهم واستنباط الحكم الشرعى من أدلته ويحكم بمقتضى الدليل والحجّه، وحينئذٍ إذا كنّا نستند فى أدله جواز التقليد إلى سيره العقلاء، فإنّ مقتضى هذه السيره فى مورد

الأحكام هو تحصيل الحجّه، من قبيل موارد وظائف المولى والعبيد حيث يقول المولى للعبد: إننى أقمت عليك الحجّه وبيّنت لك الحكم فلماذا عصيت الأمر؟ والعبد بدوره يحتجّ عند المولى بأنه عمل بالحجّه الواصله من المولى فلو كانت مخالفه للواقع فهو معذور لأنّ المولى لم يبيّن الواقع وما نحن فيه من هذا القبيل، فبالنسبه للتقليد فإنّ سيره العقلاء تقرر الأخذ بالحجّه ممّن يكون أدرى وأقوى على إقامه الحجّه.

النتيجه: أنّ وظيفه المجتهد، العمل والحكم بمقتضى الدليل والحجّه، ووظيفه المقلد الأخذ بالحجّه من الأقوى والأعلم، سواءً كان هذا الأقوى

والأعلم انفتاحياً أو انسدادياً، وأما في صورته عدم كون المجتهد أعلماً في حال اختلاف المجتهدين ووتساويهم في الحكم والعلم فهنا مورد التخيير بالإجماع، وان لم يكن هناك إجماع على هذه المسألة فإن مقتضى القاعدة هو الاحتياط وان يعمل المقلد بالاحتياط في هذا المورد.

وأما بالنسبة للأدلة اللفظية على جواز التقليد كآية النفر وآية السوءال والروايات الواردة في هذا الشأن فإن موضوع جواز التقليد من الأدلة اللفظية هو العارف والفقهاء بالأحكام والفقهاء بمعالم الدين، فهذه العناوين، أى عنوان العالم بالأحكام والفقهاء بمعالم الدين لا تنطبق على المجتهد الانسدادي، كما ذكر ذلك المرحوم الآخوند في كلامه وذكر ذلك أيضاً في مصباح الأصول.

وإشكال الكمباني رحمه الله على الآخوند رحمه الله هو قوله: إن إطلاق العالم والفقهاء على الشخص الواحد للملكه منجز ومعذر في مورد الأحكام وينطبق عليه. يردُّ عليه: هناك فرق بين العالم بالحجّة على الحكم الشرعي وبين العارف والعالم بنفس الحكم الشرعي، والمجتهد الانسدادي عالم بالحجّة على الحكم لا أنه عالم بالحكم، لأنّ المجتهد الانسدادي يرى بأن باب العلم والعلمى في الأحكام مسدود، وحينئذ لا يمكن إطلاق كلمه العارف والعالم بالحكم على العالم بالحجّة على الحكم، وعلى هذا الأساس إذا قلنا بأن الظنّ الانسدادي حجّة من باب الحكومه كما هو معنى حجّيه الظنّ من باب الحكومه فالعالم الانسدادي وطبقاً لقوله تعالى: «لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلَيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١) يكون عالم بالجحه على أحكام الدين ولكن هذا المتفقه والمنذر ليس فقيهاً في الدين نفسه، ولا يصدق على المجتهد الانسدادي عنوان العارف بالدين وبأحكام الدين، غاية الأمر أنه معذور عقلاً على أساس تماميه مقدمات الانسداد، إمّا طبقاً لحكومه العقل أو طبقاً لمبنى الكشف.

إذن فبمقتضى الأدلة اللفظية للتقليد فإن تقليد المجتهد الانسدادي مشكل، وغايه ما يمكن قوله في هذا المجال أنّ الأدلة اللفظية كآية النفر، لا مفهوم لها حيث تقرر الآيه وجوب قبول قول الفقيه، ولكن هذا لا يدلّ على المفهوم وهو نفي جواز التقليد من غير العالم بالحكم، فمثل هذا

المفهوم لا يمكن استنباطه من آيه النفر حتّى يقال بأن هذه الآيه تدلّ بمفهومها على الردع عن سيره العقلاء في مورد التقليد.

ص: ١٨٦

النتيجة : أولاً: بمقتضى سيره العقلانيه يجوز تقليد المجتهد الانسدادي، لأن مقتضى سيره العقلاء لزوم العمل بالحجّه الإلهيه، وأن الحجّه منجزه ومعذره عند المولى سواءً كانت مطابقه للواقع أم غير مطابقه، ومن هذه

الجهه فإن الأدله اللفظيه لجواز التقليد لا مفهوم لها في عدم جواز تقليد غير الفقيه الانفتاحي فالأدله اللفظيه مطلقه، وعلى هذا الأساس يجوز تقليد المجتهد الانسدادي وفقاً للقاعده وذلك بحكم سيره العقلاء، غايه الأمر مع حفظ الخصوصيات والشروط المذكوره في جواز تقليد المجتهد الانسدادي ومن هذه الشروط أن لا تكون فتوى المجتهد الانسدادي مخالفه لفتوى الأعلّم هذا أولاً.

ثانياً: إنّ المرحوم الآخوند صاحب الكفايه واتباعه ينكرون جواز تقليد المجتهد الانسدادي ولا يرون نفوذ قضائه أيضاً إلا في حدود العمل بمقتضى الأدله القطعيه للأحكام كالخبر المتواتر أو خبر الواحد القطعي السند المعصوم، أي قطعي الصدور عن المعصوم وكذلك إذا كان قضاؤه مطابقاً للاجماعات القطعيه وفي هذه الصوره يكون قضاؤه نافذاً، ولاشك أن مسأله القضاء هي من جهه أشد اشكاليه من مسأله صدور الفتوى وجواز التقليد، لأنّه - كما سيأتي لاحقاً إن شاء الله - يجوز تقليد المجتهد المتجزى ولكن قضاء المجتهد المتجزى غير نافذ، لأنّه بمقتضى روايه مقبوله عمر بن حنظله الوارده في باب نفوذ القضاء أنّ الإمام قال : «من عرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا فأنى جعلته عليكم حاكماً» (1) فكلّمه «أحكامنا» جمع مضاف والجمع المضاف يفيد العموم، وعليه فإنّ القاضي

يحتاج إلى معرفه جميع الأحكام أو على الأقل معرفه الأحكام المعتد بها فعلاً في مورد القضاء، ومعرفه جميع الأحكام فعلاً في باب القضاء لا يصدق على المجتهد المتجزى، لأنّ المتجزى يعلم ببعض الأحكام لاجمعيها، ولذلك لا يصدق عليه عنوان : «من عرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا». ولذلك لا تكون قضاوته معتبره ومشروعه ولا تكون نافذه، وفي ذات الوقت فإنّ قضاء المتجزى غير نافذ بحكم الاعتبار الشرعي أيضاً،

ولكن المرحوم الآخوند في مورد قضاء المتجزى يقول : إذا كان قضاؤه بمقتضى الأدله القطعيه من الخبر المتواتر والخبر القطعي السند والصدور عن المعصوم والاجماع القطعيه فمثل هذا القضاء للمتجزى نافذ.

وعلى أساس نظر الآخوند فيما إذا حصل لديه في مورد القضاء علم بالحكم من أدله الكتاب والسنة والاجماع فكيف يكون هذا الحكم والقضاء مقبولاً وكافياً من المتجزى ولا يكون كافياً من المجتهد

ص: ١٨٧

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

الانسدادى بالنسبه لجواز الفتوى وجواز التقليد؟ لأنَّ المجتهد الانسدادى لا- يعمل بالظنّ فى مورد وجود الدليل القطعى فى الأحكام الإلهيه كالخبر المتواتر والاجماع القطعى فى المسأله والخبر القطعى الصادر عن الإمام، فمع وجود الأدله القطعيه لا يتحرك المجتهد الانسدادى للعمل بالظنّ، وإنما يعمل بالظنّ فيما إذا عجز عن تحصيل الأدله القطعيه، وعليه فى مورد جواز التقليد يكون الرجوع إلى المجتهد الانسدادى وتقليده كافيًا بطريق أولى، لأنّ ذلك يتفق من جهه مع سيره العقلاء التى تعتبر من الأدله القويه على جواز التقليد، والرجوع إلى الحجّه التى يحكم بها المجتهد الانسدادى فى صوره عدم مخالفته لقول المجتهد الانفتاحى الأعم، يكون حجّه، ومن جهه أخرى أن ظاهر الأدله اللفظيه ساكته فى المقام ولا مفهوم لها على عدم جواز تقليد المجتهد الانسدادى.

التفصيل:

حاصل المطلب فى مورد جواز تقليد المجتهد الانسدادى لزوم القول بالتفصيل، بمعنى أنّه إذا كان الدليل على جواز التقليد هو الأدله اللفظيه فلا يجوز تقليد الانسدادى، لأنّه يرى انسداد باب العلم والعلمى، ولا يصدق عليه حينئذٍ عنوان العارف بأحكامنا وعنوان الفقيه الوارد فى لسان الأدله، فالأدله اللفظيه لا- تدلّ على جواز التقليد إذا كان موضوع جواز التقليد هو المجتهد الانسدادى لأنّه لا يعتبر فقيهاً فى أحكام الدين وعارفاً فى الشريعه، ولكن فى نفس الوقت قلنا أنّ الأدله اللفظيه لا مفهوم لها فى عدم جواز تقليد غير الانفتاحى، بل هى مطلقه.

وأما إذا كان دليل جواز التقليد، سيره العقلاء، فتقليد الانسدادى جائز، لأنّ سيره العقلاء فى مورد المكلف وفى مورد وظائف المولى والعبد تكتفى بالعمل بالحجّه الصادره من المولى، وموضوع السيره فى المقام حجّه المولى فقط، وعلى هذا الأساس فإنّ المجتهد الانسدادى يعتبر عارفاً بحجّه المولى من جهه، ومن جهه أخرى فإنّ رجوع المقلّد للمجتهد الانسدادى يعتبر رجوعاً للحجّه من المولى، أعمّ من أن تكون هذه الحجّه صادره من كلام المجتهد الانفتاحى أو من المجتهد الانسدادى.

النتيجه، القول بالتفصيل فيما يتصل بتقليد المجتهد الانسدادى، فإذا كان

الدليل على جواز التقليد هو الأدلة اللفظية، فتقليد المجتهد الانسدادي مشكل، وإذا كان الدليل على جواز التقليد سيره العقلاء، فلا اشكال حينئذ في تقليد المجتهد الانسدادي، لأن سيره العقلاء في مورد الأحكام الإلهية أن وظائف العبد تجاهه هي العمل بالحجّه عند المولى، والمجتهد الانسدادي يملك الحجّه أيضاً في مورد الأحكام الشرعية، في الحجّه العقليه والحجّه الظنيه بالأحكام، ولذلك يجوز الرجوع إلى المجتهد الانسدادي وتقليده بمقتضى سيره العقلاء.

وهنا تأمل ذكره آيه الله الخوئي رحمه الله (1) في مورد تقليد المجتهد الانفتاحي، فعلى مسلك التحقيق فإن الروايات والأخبار وكذلك ظواهر الكتاب تدلُّ كلّها على أنّ بيان الحكم الشرعي جعل الحجّيه مطلقه، أي في مورد يكون الحكم الذي يستنبطه المجتهد من ظاهر الكتاب وظاهر الروايات حجّه، فهذه الحجّه عباره عن المنجزيه والمعذريه للإمارات والطرق الشرعيه، وعندما يكون الأمر كذلك فبالنسبه للإمارات والطرق الشرعيه المجمعوله فإنّ المنجزيه والمعذريه تكون لمن وجد خبر ثقّه أو فهم الحكم من ظاهر الكتاب فإنّه واجد للحجّه وبالتالي لديه منجزيه ومعذريه لا أنّه واجد للعلم بالأحكام.

وعلى ضوء ذلك لا يجوز تقليد المجتهد الانفتاحي فكيف الحال بتقليد المجتهد الانسدادي، لأنّه بالنسبه لظاهر الكتاب وبالنسبه لخبر الثقّه فإنّ المجمعول الشرعي هو المعذريه والمنجزيه، والمجتهد الانفتاحي عالم بالحجّه الشرعيه المنجزه والمعذره شرعاً لا أنّه عالم بالحكم الشرعي.

ولكن قيل ذلك وقد طرح الآخوند رحمه الله هذا الإشكال والتوهم وأجاب عنه (2) بقوله: نعم إنّ المجمعول على لسان الكتاب والسّنّه ولسان الامارات هو الحجّيه، ولكن المراد من جواز تقليد المجتهد لا يعني أنّ المجتهد عالم بجميع الأحكام الشرعيه فعلاً حتّى يقال في مورد الامارات والطرق أنّه غير عالم بالأحكام الشرعيه، فالعالم بالحجّه عالم بالمنجزيه والمعذريه، ولذلك لا تشمله أدله رجوع الجاهل إلى العالم بالأحكام.

والمقصود أنّ العالم الانفتاحي في مورد إقامه الحجّه، عالم بموارد قيام الحجّه الشرعيه، ولا نحتاج في مسأله جواز التقليد إلى أكثر من أن يكون المجتهد عالماً بإقامه الحجّه الشرعيه ويرجع إليه العامي في هذه الموارد

ص: ١٨٩

١- مصباح الأصول: ج ٤، ص ٥٣٦.

٢- كفايه الأصول، ج ٢، ص ٤٦٥.

ويصدق عليه رجوع الجاهل إلى العالم لا رجوع الجاهل إلى الجاهل (١).

مثلاً من جملة موارد إقامة الحجّه، طهاره الماء أو نجاسته، ومن جملة موارد إقامة الحجّه نجاسه الخمر ونجاسه المسكر المائع، فلو قلنا بوجود الحجّه على حرمة ونجاسه الخمر والمائع المسكر وقيام الحجّه هذا يمثل حكماً شرعياً ففي مثل هذه الموارد فإنّ المجتهد الانفتاحي يعلم بأن الله تعالى قال في كتابه الكريم: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» (٢) وكذلك في مورد حرمة ونجاسه الخمر حيث يقيم الحجّه من قوله تعالى: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَعْزَالُ - مُمْرِجَاتُ الشَّيْطَانِ - فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (٣) ولكن المقلّد لا يعلم بإقامه هذه الحجّه في هذه الموارد فيرجع هذا المقلّد الجاهل إلى العالم الذي يقيم له الحجّه في هذا المورد، ويكون بذلك مشمولاً لأدله جواز التقليد، وهكذا في باقي موارد قيام الحجّه على الأحكام.

إن قلت: إن أدله جواز التقليد لا تقول برجوع الجاهل إلى العالم في موارد إقامة الحجّه، بل ارجاعه إلى العالم بالأحكام الشرعيه والعالم بأحكام الدين، فإذا كان المجتهد الانفتاحي عالماً بموارد إقامة الحجّه فإنّه يكون صاحب حجّه ويكون قوله منجزاً، فإذا كان كذلك فهذا هو حال المجتهد الانسدادي أيضاً، بمعنى أنّ المجتهد الانسدادي في مورد الأحكام الشرعيه يملك الحجّه وكذلك تكون مقدمات الانسداد حجّه أيضاً، إمّا حجّه عقليه على مستوى الحكومه، أو حجّه شرعيه على مستوى الكشف، وإذا كان كذلك يكون تقليده من باب تقليد صاحب الحجّه وينطبق عليه رجوع الجاهل إلى العالم، إذن يجوز حينئذٍ تقليد المجتهد الانسدادي أيضاً، والحال إنكم قلتم سابقاً بعدم جواز تقليد المجتهد الانسدادي، لأنّه لا ينطبق عليه عنوان العارف بالأحكام والعالم بالأحكام، وعليه فإنّ جوابكم هذا مثير للعجب.

والجواب الذي أورده البعض على هذا الكلام، أنّ المجتهد الانسدادي

ص: ١٩٠

١- المصدر السابق.

٢- سورة الفرقان: الآية ٤٨.

٣- سورة المائدة: الآية ٩٠.

على أساس الحكومه يكون ذا حجّه بحكم العقل لا- أنه ذو حجّه بحكم الشرع، أى أنّ المجتهد الانسدادي فى صورته اكمال مقدمات الانسداد الخمسه يستنتج أنّ عقله هو الحاكم وأنّ وظيفته العمل بالظنّ بالأحكام، ولكنه فى ذات الوقت ليس عالماً بجعل الحجّه الشرعيه، والشخص العالم بمجوع الحجّه العقليه لا- يصدق عليه عنوان العارف بالأحكام والعالم بالأحكام الشرعيه، وعندما لا يملك المجتهد الانسدادي منجزاً ومعدراً شرعياً فى مورد الأحكام فإنّه لا يصدق عليه عنوان العارف بالأحكام الشرعيه ولا يكون تقليده من باب الرجوع إلى العالم.

وهناك اشكال آخر ذكره صاحب مصباح الأصول فى مورد أن لا تكون للمجتهد اماره شرعيه على الأحكام، لا من ظاهر الكتاب ولا- من خبر الثقه، مثلاً- فى مورد التدخين وهل هو حلال أم حرام؟ فلا- يوجد دليل من الكتاب ولا من روايات الثقه فى هذا المورد على حليه الحكم أو حرمة، وهنا يقع الشك للمجتهد فى هذا المورد فيحكم المجتهد بأصل قبح العقاب بلا بيان ويفتى بجواز التدخين، إذن ففى مورد يكون دليل المجتهد أصلاً عقلياً، ففى هذه الصوره لا يكون هذا المجتهد عالماً بالحكم الشرعي بل عالماً بالحكم العقلي، وعندما يكون عالماً بالحكم العقلي لا

بالحكم الشرعي الواقعي أو الظاهري، فعليه يكون الرجوع إلى مثل هذا المجتهد وتقليده من باب رجوع الجاهل إلى الجاهل، لأنّه فى هذه الموارد ليس عالماً بالأحكام الشرعيه، بل يتبع حكم العقل فى قاعده قبح العقاب بلا بيان، وهذا العقل موجود لدى المقلّد أيضاً حيث يدرك فى مورد عدم وجود الدليل الشرعي بهذا الحكم العقلي، إذن إذا كان الدليل على الحكم أصلاً عقلياً لا اماره شرعيه فهنا لا يجوز تقليد المجتهد الانفتاحى أيضاً لأنّه من باب رجوع الجاهل إلى الجاهل كما قلنا.

وقد أجب عن هذا الإشكال فى الكفايه (1) وقال: إنّ تقليد المجتهد فى موارد الأصول العقليه ليس تقليداً فى الحكم الشرعي حتى يقال أن هذا المجتهد جاهل بالحكم الشرعي، بل فى موارد الأصول العقليه يكون رجوع المقلّد إلى المجتهد من أجل فهم موارد الأصول العقليه لأنّ

المجتهد فى هذه الموارد من أهل الخبره ويعلم متى وكيف يحكم العقل بقاعده قبح العقاب بلا بيان وفى أى مورد لا يرد هذا الأصل العقلي، وفى أى مورد تأتى أصاله التخيير العقلي وفى أى مورد تجرى قاعده الاشتغال

ص: ١٩١

العقلی، وفي أي مورد يتعارض الأصل العقلی بالبراءة العقلية مع البراءة الشرعية (رفع ما لا يعلمون) أو في أي مورد لا تتعارض البراءة العقلية مع البراءة الشرعية، ففي كل هذه الموارد المقلد جاهل، وأمّا المجتهد فهو عالم بهذه الموارد ويتم الرجوع إليه بلحاظ بيان موارد الأصول العقلية،

إذن فأدله جواز التقليد وهي رجوع الجاهل إلى العالم تصدق في هذا المورد، لأنه طبعاً يكون من مصاديق رجوع الجاهل إلى العالم.

لكن جواب المرحوم الآخوند هذا - وأنّ المقلد في هذه الموارد يرجع إلى المجتهد لفهم موارد تشخيص الاماره وتشخيص الأصل العقلی - مورد تأمل واشكال.

فإذا كانت الحجّة للمجتهد الانفتاحی هي الأصل العقلی، فهنا لا يكون عالماً بالأحكام الشرعية بل يفتی بمقتضى حكم العقل، وفي هذا المورد لا يجوز تقليد المجتهد الانفتاحی فكيف الحال بالمجتهد الانسدادی؟

النتيجة: في هذا المقام كلام ذكره صاحب مصباح الأصول وكذلك المرحوم الآخوند وأنه في هذه الموارد يكون رجوع المقلد إلى المجتهد من أجل تشخيص موارد العقل لا أنّ الرجوع يكون من أجل فهم الحكم الشرعی. ولكن كلام المرحوم الآخوند هنا وكذلك ما ورد في مصباح الأصول يواجه اشكالاً وجديراً بالتأمل.

نقد ومناقشه

ذكرنا أنّ المرحوم الكمباني قال: إنّ الشارع المقدس يعتبر ظواهر الكتاب والسنة حجّة من أجل صحّة موءاخذه العبد، فإذا عمل المكلف بالظاهر ففي هذا المورد يكون عمله عملاً بالحجّة ولا يستحق العقاب والموءاخذه، ولكن إذا لم يعمل المكلف بظاهر الكتاب وبظاهر خبر الثقة فإنه يكون قد خالف حجّة المولى ويستحقّ العقاب والموءاخذه.

وقد أشكل عليه بأنه في المرتبة السابقة على صحّة الموءاخذه وعدم صحتها يجب أن يعلم العبد بأمر المولى وحكمه وبيانه، وإلاّ فإذا لم يكن البيان الإلهي تاماً فتأتى قاعده قبح العقاب بلا بيان، والمقصود أنّ هذين الحكمين العقلين مقبولان: أحدهما قاعده قبح العقاب بلا بيان، والحكم الآخر أنّ العقل يرى حسن العقاب مع البيان.

وعندما يكون العقاب مع البيان حسناً والعقاب بلا بيان قبيحاً، فيطرح هذا السؤال: ما هي حدود بيان المولى ومقداره؟

الجواب: إن بيان المولى على أربعة أنحاء:

١ - البيان العقلي على نفس الواقع وهو عبارته عن العلم الوجداني بالحكم الواقعي، مثل موارد القطع، فالشخص الذي له علم وجداني بالواقع، أي أنه يقطع يقيناً بأن الحكم الشرعي هو وجوب صلاة الظهر، ويقطع بوجدانه أن شرب الخمر حرام، فهذه من موارد البيان العقلي والعلم الوجداني بالواقع مضافاً إلى أنها تبين حكماً شرعياً.

٢ - البيان الشرعي للواقع مثل خبر الثقة وظواهر الكتاب، والسيره العقلية غير المردوعة على حكم من الأحكام، فهذه الأمور لها كاشفها عن الواقع وتمثل بياناً شرعياً للحكم.

٣ - البيان الشرعي بالوظيفة العملية تجاه الواقع، مثلاً في حالة الشك والتحير بالحكم الواقعي، فالشارع اعتبر الأصول العملية حجة من قبيل البراءة الشرعية وقال: «وَمَا كُنَّا مُعَيِّدِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (١)، (ورفع ما لا يعلمون) وأن الناس في سعة ما لا يعلمون وفي مورد الجهل بالواقع فإن الأصول العملية تبين وظيفة المكلف تجاه الواقع لا أنها بيان للواقع نفسه، لأن البراءة ليست كاشفه عن الواقع بل مجرد بيان الوظيفة العملية الظاهرية للمكلف في حالة التحير والشك.

٤ - البيان العقلي على الوظيفة العملية تجاه الواقع، ففي مورد يحكم العقل بالاحتياط، فمثل هذا المورد لا يكون البيان العقلي ناظراً للواقع، ولكنه يبين الوظيفة من أجل حفظ الواقع وأن الاحتياط في مورد احتمال التكليف إنما هو من أجل حفظ الواقع.

وبعد أن تبينت حدود بيان المولى عقلاً وشرعاً بهذه الأربعة:

البيان العقلي للواقع كالعلم الوجداني بالواقع، البيان الشرعي للواقع كظواهر الكتاب والسنة، البيان الشرعي للوظيفة العملية تجاه الواقع

ص: ١٩٣

١- سورة بني إسرائيل: الآية ١٥.

كالبراءة الشرعية، والبيان العقلي للوظيفة العملية تجاه الواقع كالاحتياط العقلي.

وحيث إن قبح العقاب بلا بيان تعتبر حكماً عقلياً يجرى في مورد لا يكون فيه بيان عقلي ولا بيان شرعي ولا بيان عقلي بالوظيفة العملية تجاه الواقع، ولا بيان شرعي بالوظيفة اتجاه الواقع، وإلا فإن هذه الأنحاء الأربعة من البيان بإمكانها إزاحه موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان ويكون كل واحد منها بياناً، لأن موضوع القاعده العقاب بلا بيان، ومع وجود البيان الشرعي للواقع أو البيان العقلي للواقع أو البيان العقلي للوظيفة العملية أو البيان الشرعي للوظيفة العملية فإن كل واحد منها يقول: أنا بيان فلا موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان، وفي هذه الصورة

لا تجرى البراءة العقلية لأنها بلا موضوع.

وهنا يقول المرحوم الآخوند: في مورد الأحكام العقلية التي يفتى فيها المجتهد طبقاً للأصل العقلي، فإن رجوع المقلد إلى المجتهد في هذه الموارد لتشخيص عدم الاماره الشرعيه غير تام. لأن رجوع المقلد إلى المجتهد في هذه الموارد إنما هو من أجل تشخيص الأمارات الأربعة المذكوره، وبعد رجوع المقلد إلى هذا المجتهد لتشخيص تلك الامارات وقيام المجتهد بنفي جميع الأقسام الأربعة فحيث لا يكون هناك علم وجداني ولا مقتضى الدليل الشرعي ولا مقتضى البراءة ولا مقتضى الاحتياط. ومن هنا فإن المقلد يتحرك للعمل بحكم العقل بالاستقلال وتطبيق الكبرى العقلية في قبح العقاب بلا بيان ويستخلص منها البراءة

العقلية، غايه الأمر أن هذا الحكم العقلي المستقل إنما يتم للمقلد بعد رجوعه للمجتهد لتشخيص موارد الإمارات، وبعد بيان المجتهد يحصل له العلم بذلك، وفي هذه الصورة يصدق مفهوم التقليد ورجوع الجاهل إلى الخبير.

النتيجه، كما أن المجتهد الانفتاحي يستطيع القول: أن التدخين في مورد الشك حرام أو غير حرام ويكون حكم هذه المسأله من جملة الموارد الأربعة أو لا يكون منها، فإن المجتهد الانسدادي يمكنه القول أيضاً: إن الحكم الشرعي في هذا المورد أو الحكم العقلي للعمل بالوظيفة هو هذا الحكم أو ذاك.

وعلى ضوء ذلك يتبين أن حصر المرحوم الآخوند وصاحب مصباح الأصول الجواز في مورد تشخيص الأصول العقلية برجوع المقلد إلى المجتهد الانفتاحي فقط، غير تام، لأن المجتهد الانسدادي أيضاً في هذا

المورد يمكن الرجوع إليه ويمكنه بيان حكم العقل بالواقع على مقوله الانسداد على أساس الحكومه، فالمجتهد الانسدادى فى ظرف الانسداد يمكنه القول : إنَّ الشارع فى هذا المورد لا بيان له للواقع، ولكنك أيها المقلد تملك بياناً عقلياً بالوظيفة العمليه تجاه الواقع وأنَّ هذه الوظيفة تستدعى الاطاعه الظنيه فى ظرف الانسداد، بمعنى أنَّ المكلّف يجب عليه العمل فى ظرف الانسداد كما يكون حاله فى ظرف الانفتاح، وكما يكون علمه منجزاً ومعدراً فى حال الانفتاح فكذلك يكون الظنّ فى ظرف الانسداد للمكلّف فيجب عليه العمل به.

إذن فعندما يجوز الرجوع للمجتهد الانفتاحى لتشخيص بيان الشرع وتشخيص عدم البيان والوظيفة العمليه، فكذلك يجوز الرجوع إلى المجتهد الانسدادى لتشخيص مورد قبح العقاب بلا بيان ومورد حسن العقاب مع البيان.

النتيجه: أنّ تقليد المجتهد الانسدادى جائز إذا كان هو الأعلم وذلك بنفس الدليل الذى قام على جواز تقليد المجتهد الانفتاحى الأعلم.

تنفيذ القضاء:

البحث الآخر فى هذا الموضوع، نفوذ وعدم نفوذ قضاء المجتهد الانسدادى، فالآخوند فى الكفايه قائل فى الجمله بجواز قضاء المجتهد الانسدادى ويقول : بالنسبه للأحكام التى يكون فيها باب العلم والعلمى مفتوحاً مثل موارد الاجتماعات والمتواترات وضروريات الأحكام فالمجتهد الانسدادى له حقّ القضاء أيضاً (١).

ودليله على هذا المدعى مقبوله عمر بن حنظله التى تقول : «من نظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا وإذا حكم بحكمنا فقد جعلته عليكم حاكماً»

وهذا المعنى يصدق فى مورد المجتهد الانسدادى.

مضافاً إلى أنّ المجتهد الانسدادى فى الجمله عالم بالضروريات والاجتماعات والمتواترات فى الأحكام، وقد ورد فى ذيل مقبوله عمر بن حنظله أنّ الإمام قال : «إذا حكم بحكمنا فقضاؤه صحيح».

بيان ذلك : بالنسبه لجمله «إذا حكم بحكمنا» هنا بيانان. أحدهما، أنّ المراد من هذه الجمله متعلق حكم القاضى، فإن حكم بحكم الأئمه وحكم الله فقضاؤه نافذ، أى أنّ ذلك القاضى العارف بأحكام الأئمه ويحكم بذلك الحكم فيكون حكمه نافذاً.

البيان الآخر فى معنى هذه الجمله هو أن قوله : إذا حكم بحكمنا

ص: ١٩٥

فحكمه نافذ، لا باعتبار أنّ حكم القاضى حكم الإمام وحكم الله، بل بلحاظ أنّ هذا القاضى منصوب من قبل الإمام، ولذلك فالحكم الذى يحكم به هو حكم الإمام، والمرحوم الآخوند فى الكفايه يرى نفوذ حكم وقضاء العالم الانسدادى بهذا المعنى ويقول: أمّا قولنا بأن حكم المجتهد الانسدادى فى القضاء نافذ فليس بلحاظ أنّ متعلق حكمه هو حكم الإمام وحكم الله تعالى بل بلحاظ أنّ المجتهد الانسدادى منصوب من قبل الإمام فى منصب القضاء وبالتالي فإن حكمه سيكون حكم الإمام، والغالب

يكون حكم القاضى فى الشبهات الموضوعيه، مثلاً يحكم القاضى بأن هذا المال لزيد أو لعمرو، أو أن هذا البستان والدار لزيد أو لعمرو وأمثال ذلك، ويعمل بقاعده «البيّنه على المدعى والحلف على من ادعى عليه» ولا شك أنّ الحكم والقضاء فى الموارد الجزئيه هذه لا- يعتبر حكم الإمام لأنّ الإمام يبين الأحكام الكليه الإلهيه فى الشبهات الحكميه. إذن فهذه قرينه على أنّ حكم القاضى يكون فى مورد الشبهات الموضوعيه والجزئيه ويمكن القول: إنّ المراد من جمله «إذا حكم بحكمنا» أى أننا حسب الفرض نصبنا المجتهد الانسدادى أو الانفتاحى قاضياً، فإذا حكم بحكم معين فإنّه بمنزله حكمنا لأنّه منصوب من قبلنا كما هو الحال فى حكم والى المحله أو المحافظ أو رئيس البلديه للمدينه، فحكمه بمثابة حكم رئيس الدوله، لأنّه منصوب من قبله لهذا المقام.

النتيجه: أنّ بيان المرحوم الآخوند فى قوله بأن قضاء المجتهد

الانسدادى نافذ فيما إذا كان باب العلم مفتوحاً مثل موارد الاجماع والتمتورات والضروريات فى الأحكام، ودليله على نفوذه صدق مفهوم روايه مقبوله عمر بن حنظله وأنه: «عرف أحكامنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وإذا حكم بحكمنا فقد جعلته عليكم حاكماً».

نقد ومناقشه:

أولاً: إن حكم القاضى لا- يختص بالشبهات الموضوعيه، فما أكثر الموارد التى يحكم فيها فى الشبهات الحكميه، مثلاً: هل أنّ توصيات المريض فى مرض الموت نافذه أم لا؟ وهل أنّ هذه الوصيه صحيحه أم لا؟ فعندما

يحكم القاضى فإنه يحكم فى الشبهات الموضوعيه والشبهات الحكميه على السواء، والملاك فى حكم القاضى هو قواعد باب القضاء وقواعد أحكام الله حيث يقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنما اقضى بينكم بالبينه والإيمان» (1)، ولذلك فإن حكم القاضى يعتبر حكم الإمام وحكم الله تبارك وتعالى، فعندما يحكم بأن هذه الأرض ملك لزيد وأن ذلك البستان ملك لعمر، فهذا

القضاء وإن كان يدور فى الشبهه الموضوعيه ولكن بموازين وملاكات باب القضاء يحكم بمقتضى أدله جواز القضاء، وعندما يقضى بمقتضى قواعد وأدله جواز القضاء فإنه قضاءه وحكمه سيكون حكم الله حقيقه، وعلى هذا الأساس فإن متعلق حكم القاضى هو حكم الله لا- أن نقول: بما أنه منصوب من قبل الإمام فحكمه حكم الإمام وحكم الله. فإذا قلنا بكلام الآخوند رحمه الله وأن القاضى بلحاظ كونه منصوباً من جانب الأئمه يكون حكمه حكم الإمام فإن ذلك يستلزم المجاز وخلاف ظاهر الروايه، وحمل

الروايه على خلاف الظاهر والمجاز يحتاج إلى قرينه.

لأن ظاهر مقبوله عمر بن حنظله فى الواقعه فى مورد حكم القاضى سواء كان القاضى انسدادياً أم انفتاحياً، وهذا الحكم والقضاء يكون بمقتضى قواعد باب القضاء، ومقتضى هذه القواعد هو توفر البينه والإيمان، وعندما يقضى ويحكم القاضى بمقتضى القواعد الشرعيه فلاشك فى أن حكمه سيكون حكم الله وحكم الإمام عليه السلام، فعندما يكون هذا البيت ملك لزيد أو أن ذلك البستان ملك لعمر و فيكون ذلك حكم الله وحكم الإمام، ولا يلزم أن يكون حكم القاضى هذا حكم الله بالمجاز والعنايه والقول بأنه بسبب كونه منصوباً من قبل الإمام فإن حكمه حكم الإمام وحكم الله. إذن فقول المرحوم الآخوند بأن المجتهد الانسدادى

ولكونه منصوباً من قبل الإمام فإن حكمه نافذ ويعتبر حكم الله على سبيل المجاز، يحتاج إلى قرينه ولا توجد مثل هذه القرينه فى هذا المورد، بل عندما يحكم القاضى بالموازين الشرعيه فإن حكمه حقيقه يكون حكم الإمام وحكم الله.

ثانياً: ربما يكون لدى القاضى شبهه فى مورد الشبهه الحكميه، مثلاً فى مورد الميراث وهل أن هذا الميراث يخرج من الثلث أو من مجموع ما تركه الميت؟ أو بالنسبه لتوصيات المريض فى مرض الموت فلو أوصى بأن يكون هذا البستان مدرسه أو بأن يعطى هذا المال للشخص الفلانى

وأمثال ذلك، فهل توصيات المريض هذه تخرج من أصل التركة أو من

ص: ١٩٧

ثلث التركة؟ هنا يقع القاضى فى شبهه، فإذا كان هذا القاضى انسدادياً وحكم فى المسأله فإنَّ حكمه لا يكون حكم الله، لأنَّه ليس له علم بالحكم ولا- علمى بالحكم، لأنَّ باب العلم والعلمى مسدود أمامه، وعليه فحكم المجتهد الانسدادى فى الشبهه الحكميه غير نافذ.

نعم، إذا اخترنا مسلك المرحوم الكمبانى الذى تقدّم فيما سبق من جواز فتوى الانسدادى وأنَّ المجتهد الانسدادى كالمجتهد الانفتاحى عارف وعالم بالأحكام فسيكون قضاؤه نافذاً، أو على مسلك المرحوم الآخوند الذى يقول: إن قضاء المجتهد الانسدادى نافذ لأنَّه منصوب من

قبل الإمام عليه السلام، وبسبب هذا النصب يقضى هذا المجتهد بالحكم وبالتالى يكون قضاؤه وحكمه حكم الله وحكم الإمام المعصوم عليه السلام، ولكن قلنا إنَّ

بيان المرحوم الكمبانى مشكل ومحل تأمل، وكذلك بيان المرحوم الآخوند فإنَّه خلاف ظاهر الروايه المقبوله.

وأما إذا كان القاضى انفتاحياً ويحكم بالشبهات الحكميه فحكمه نافذ، لأنَّه عالم بالأحكام الشرعيه، إمّا بالعلم الوجدانى أو بالعلم بالحكم الشرعى بمقتضى خبر الثقة أو بمقتضى الأصول العمليه، وفى مورد الاماره وخبر الثقة يكون لدينا جعل للمنجزيه، وفى مورد الأصول العمليه جعل للحكم الظاهرى، فعندما يحكم القاضى فى مورد الامارات والأصل

العملى فسيكون منجزاً وجعلاً للحكم الظاهرى، وحينئذٍ يحكم بمقتضى العلمى وبمقتضى الاماره والأصول العمليه ويصدق عليه أنَّه «حكم بحكمنا» ويكون حكمه نافذاً.

النتيجه: إنَّ قضاء المجتهد الانسدادى غير نافذ إلا- قلنا بمسلك المرحوم الكمبانى الذى يقول: إنَّ المجتهد الانسدادى عالم وعارف بالأحكام الإلهيه وعالم بالحجّه، فإذا قلنا بذلك فإنَّ حكمه نافذ. وكذلك على مسلك

المرحوم الآخوند فى الشبهه الموضوعيه، وكذلك فى الشبهه الحكميه حيث يقول بنفوذ حكم المجتهد الانسدادى، لأنَّه فى هذا المورد يكون عالماً بضروريات الأحكام ويصدق عليه «من عرف أحكامنا» وكذلك «إذا حكم بحكمنا» حيث يكون منصوباً من قبل الإمام، ولو أن متعلق حكمه لا- يكون حكم الله وحكم الإمام، ولكن لأنَّه منصوب من قبل الإمام فيكون حكمه حكم الله وحكم الإمام ويكون نافذاً.

وكذلك إذا قلنا بأن مستند حكم القاضى فى باب القضاء روايه أبى

خديجه حيث يصدق على القاضى أنه : «يعلم شيئاً من قضايانا» وفي نسخه أخرى «قضاناً» بمعنى أن القاضى إذا علم بعض أحكامنا القضائيه وحكم بها فإن حكمه نافذ.

ولكن جميع هذه الأمور الثلاثة محل تأمل. فعندما لا يكون للمجتهد الانسدادي علم وعلمى فى الحكم الشرعى فكيف يقضى فى مورد الأحكام الشرعيه فى الشبهه الحكميه ؟

وقد أجيب عن هذه الشبهه بثلاثة أنحاء :

أولاً : ما ذكره المرحوم الآخوند من أن القاضى، سواء كان انفتاحياً أم نسدادياً، منصوب من قبل الإمام، ولذلك فحكمه حكم الله ويكون نافذاً بمقتضى قوله «إذا حكم بحكمنا»، وطبعاً فإن هذا الكلام مخالف لظاهر الروايات، فظاهر مقبوله عمر ابن حنظله فى مورد القضاء يدل على أن حكم القاضى هو حكم الله حقيقة، لأنه عمل بالموازين والقواعد الوارده فى باب القضاء وهى «البينه على المدعى والحلف على من ادعى عليه» وقال النبى الأكرم صلى الله عليه و آله : «إنما اقضى بينكم بالبينه والإيمان»

فالقاضى لو كان انسدادياً فعندما يقضى ويحكم بمقتضى الموازين والمقررات الوارده فى القضاء فإن حكمه يكون حكم الله حقيقة لا أنه حكمه حكم الله على سبيل المجاز، فالمجاز يحتاج إلى قرينه.

الجواب الثانى : ما ذكره المرحوم الكمبانى وقد تقدم سابقاً فى بحث جواز عدم جواز افتاء المجتهد الانسدادي حيث قال : إن المجتهد الانسدادي ولو لم يكن له علم وعلمى بالحكم نفسه، ولكنه يملك العلم بالحجّه على الحكم وحاله حال المجتهد الانفتاحى ولو كانت الحجّه عقليه على سبيل الحكومه. وعندما يكون لديه علم بالحجّه يكون مصداقاً لمن «عرف أحكامنا ونظرنا فى حلالنا وحرامنا» وبالتالي يكون حكمه نافذاً.

وقد أجيب على هذا الكلام بأن الحجّه على الحكم غير المعرفه بالحكم، وقد ورد فى مقبوله عمر بن حنظله جواز القضاء المبتنى على المعرفه بالحلال والحرام، حيث يقول الإمام عليه السلام : «من كان عارفاً بالحكم

الإلهى، فقد جعلته عليكم حاكماً» وعليه فإن العارف بالحكم الشرعى هو الذى له حق القضاء لا العارف بالحجّه على الحكم.

الجواب الثالث : أن يقال إن مستند ومدرك عمل القاضى فى باب القضاء روايه أبى خديجه المعبره، وهى لا تقرر لزوم أن يكون حكم القاضى بضمون «إذا حكم بحكمنا» هو مفاد مقبوله عمر بن حنظله، والروايه هى :

محمد بن علي بن الحسين باسناده عن أحمد بن عائذ عن أبي خديجه سالم بن مكرم الجمال قال أبو عبدالله عليه السلام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام :

«إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه» (١).

فالمجتهد الانسدادي يعتبر من مصاديق «يعلم شيئاً من قضايانا» يكون قضاؤه نافذاً، وطبعاً فهذا الوجه أيضاً يمكن الإشكال عليه ومناقشته، لأن مفهوم مقبولة عمر بن حنظله يتعارض مع منطوق معتبره أبي خديجه،

فمفهوم مقبولة عمر بن حنظله هو أن الشخص العارف بأحكامنا والناظر بحلالنا وحرامنا، إذا حكم بحكمنا، فله حق القضاء، ويمكن القول: إن هذا الكلام ظاهر في المجتهد الانفتاحي وأن العالم الانسدادي لا يصدق على حكمه أنه حكم بحكمنا، لأن باب العلم والعلمى بالأحكام الشرعية مسدود أمامه فلا علم ولا علمى له بالحكم الشرعي، ولكن بلحاظ كونه منصوباً من قبل الإمام المعصوم ولذلك فإن حكمه حكم الإمام المعصوم وحكم الله.

وأما منطوق معتبره أبي خديجه فتقول: من يعلم شيئاً من قضايانا فإن جعلته قاضياً. وهذا المنطوق مطلق ويشمل المجتهد الانفتاحي والمجتهد الانسدادي على السواء.

النتيجة: بمقتضى منطوق معتبره أبي خديجه فإن قضاء المجتهد الانسدادي نافذ، لأن هذا المنطوق عام ومطلق ويقول: يعلم شيئاً من قضايانا، وهذا الكلام شامل للقاضي الانفتاحي والقاضي الانسدادي أيضاً، أما مفهوم مقبولة عمر بن حنظله فلا يشمل القاضي الانسدادي، لأن هذه المقبولة تقول: إن قضاء القاضي إنما يكون نافذاً فيما إذا حكم بحكمنا، وأما القاضي الانسدادي فلا يحكم بحكمنا، لأن باب العلم والعلمى للأحكام مسدود أمامه.

وهنا يقع تعارض بين منطوق معتبره أبي خديجه ومفهوم مقبولة عمر بن حنظله، فإما أن نقول بالتساقط ونرجع إلى مقتضى قاعده الاحتياط وهو عدم نفوذ حكم القاضي الانسدادي، أو نقول بأن مفهوم مقبولة عمر بن حنظله خاص ويشمل القاضي الانفتاحي فقط فحكمه هو مصداق «حكم بحكمنا» وهذا الدليل الخاص مخصص لمعتبره أبي خديجه.

وعندما يأتي المخصص ويقول: إن حكم القاضي الانفتاحي نافذ لأن

ص: ٢٠٠

حكمه وقضاؤه هو «حكم بحكمننا» وأما قضاء وحكم العالم الانسدادي فليس مصداق «حكم بحكمننا» حينئذ لا يمكن الاستدلال بمعتبره أبي خديجه على نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي.

مقتضى الضرورة:

نقول بمقتضى القواعد الأولية والأدلة اللفظية ولا يمكن القول بنفوذ قضاء العالم الانسدادي . نعم، في صورته الضرورة وبمقتضى القواعد الثانوية حيث لا- يوجد مجتهد انفتاحي أعلم ولا- مجتهد انفتاحي غير أعلم يقضى بالمسألة، ولا- يمكن حل مسائل الخصومه والنزاع بين الناس بوسيله الصلح، فعندما تكون جميع طرق فصل الخصومه والنزاعات بين الناس مسدوده فحينئذ تقتضى الضرورة اللجوء إلى قضاء المجتهد الانسدادي وبالتالي يكون نافذاً بالبيان المذكور آنفاً، والضروره تقدر بقدرها وأن مقتضى القاعده الثانويه من اقتضاء الضروره حفظ نظام معاش ومعاد المجتمع، ولقوله: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (1)، «ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، وأن العقلاء يرون قبح التكليف بما لا يطاق.

إذن، فالأحكام المترتبة على المجتهد الانسدادي عدّه أمور:

١ - إن فتوى المجتهد الانسدادي على فرض تماميه مقدمات الانسداد على الحكومه أو على الكشف، نافذه في حقّه، لأنه يعلم بالحجّه على الحكم، وعندما يكون له علم بالحجّه على الحكم ومع تماميه مقدمات الانسداد فإن رأيه حجّه لنفسه.

وكذلك تكون فتواه حجّه على مقلديه إذا كان أعلم ولو مع وجود المجتهد الانفتاحي، كما أنّ فتوى المجتهد الانفتاحي الأعم معلوم الحجّيه، ففي دوران الأمر بين التخيير والتعيين، تكون فتوى الانسدادي الأعم حجّه ومعلومه الحجّيه بنفس ذلك الدليل.

مضافاً إلى أنّ جواز التقليد للمجتهد الانسدادي في صورته أن يكون أعلم مطلق، سواءً كان هناك مجتهد انفتاحي أو لم يكن.

أمّا في صورته تساوى المجتهد الانسدادي والانفتاحي مع اختلاف الفتوى بينهما، فمقتضى القاعده التساقط، وإلا إذا لم نقل بالتساقط فالترجيح مع المجتهد الانفتاحي لأنه يحكم بدليل العلم والعلمى، بينما المجتهد الانسدادي لا يحكم بعلم ولا علمى، ولكن إذا قلنا بالتساقط فإن مقتضى القاعده في هذا المورد العمل بالاحتياط.

النتيجه: أنّ فتوى المجتهد الانسدادي حجّه لنفسه لتماميه مقدمات

ص: ٢٠١

الانسداد على الحكومه أو على الكشف فهو عالم بحجّيه الظنّ المطلق، وعندما يكون عالماً بحجّيه الظنّ فإنّ استنباطه وفتواه تكون حجّيه، سواءً على نفسه أو على مقلديه.

وأما بالنسبه لقضاء المجتهد الانسدادى فقد تقدّم التفصيل بين الشبهات الموضوعيه فى مورد الضروريات والاجتماعات والمتواترات فقضاؤه فيها نافذ، وبين الشبهات الحكميه فلا يكون قضاؤه نافذاً ولو كان القاضى الانسدادى أعلم، لأنّه فى باب القضاء يتعين توفر العلم والمعرفه بالحكم وفصل الخصومه، ويجب أن يكون القاضى عالماً بموازين القضاء والحكم، والانسدادى لا يملك علماً ولا علمياً بالحكم والقضاء، لأنّه يرى أنّ باب العلم والعلمى بالحكم مسدود، ولذلك لا يكون قضاء المجتهد الانسدادى فى الشبهات الحكميه نافذاً، لأنّه لا يملك علماً ولا علمياً بالحكم الشرعى فكيف يقضى بين الناس؟ نعم، إذا لم يكن هناك قاضٍ انفتاحى ولم يتيسر فصل الخصومه والنزاع بواسطه الصلح، ففى هذه الصوره فالضروره تقدّر بقدرها، ومقتضى القاعده فى باب الضروره ولحفظ نظام المعاش والمعاد

للعباد أن تكون قضاؤه الانسدادى نافذه بمقدار الضروره.

الولاية الإلهية:

البحث الآخر فى مورد المجتهد الانسدادى : نفوذ ولايته أو عدم نفوذها، فإذا قال المجتهد الانسدادى بحجّيه مطلق الظنّ من باب الحكومه، فهل فى هذه الصوره تكون له ولايه فى مورد الجهاد، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، حفظ أموال الغائبين والقصر، والمجانين والايتام، وأخذ الأخماس والزكوات، أم لا؟

وطبعاً عندما يأتى البحث عن ولايه الفقيه وكذلك البحث عن ولايه غير الفقيه وهى ولايه الأنبياء والأئمه عليهم السلام باعتبار جعل الولاية واعتبار الولاية للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله من عند الله وللإمام المعصوم عليه السلام، وأحياناً للفقيه، وإلا فالولاية الذاتيه ليست لأحد سوى الله تعالى. أمّا البحث فى الولاية

الجعليه والاعتباريه للفقيه وهل أنّها من عند الله وهل أنّ ولايته معتبره بذلك أو غير معتبره؟

مقتضى الأصل الأولى، عدم ولايه أحد على أحد كما ذكر في محله وتقدم آنفاً أنه لا أحد له الولاية الذاتيه سوى الله تعالى، وولاية الإنسان على إنسان آخر تكون اعتباريه لا- ذاتيه، وعندما تكون الولاية اعتباريه وجعليه فتحتاج إلى اعتبار وجعل. إذن فمقتضى القاعده والأصل، عدم ولايه الفقيه وبشكل عام عدم ولايه أى شخص على آخر اطلاقاً.

ثم هل هناك ولايه خارجه عن هذا الأصل والقاعده وتحتاج إلى دليل واعتبار شرعى، وهل أنّ الله تعالى جعل واعتبر الولاية لبعض الأشخاص، أم لا ؟

ومن جمله موارد الخروج عن أصل عدم الولاية، ولايه الأنبياء

والأئمه عليهم السلام ، فبلاشك أن الآيات والروايات تدلُّ على ثبوت ولايه الأنبياء وولاية الأئمه على الناس، منها :

١ - «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (١)

٢ - «إِنَّمَا وَجَّهْتُ لَكُمْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (٢).

فالآيه الشريفه تقرر بشكل حصري وتقول : إنّ الولاية منحصره بالله تعالى وبرسوله وبالإمام المعصوم، وقد ورد فى الروايه تفسير «والذين آمنوا» بالإمام أميرالمؤمنين على عليه السلام ، والفرق بين الولاية الإلهيه وولاية الآخرين أنّ ولاية الله ذاتيه وغير قابله للجعل، بينما ولايه الرسول وولاية الإمام إنّما اعتبرت من عند الله لهم، وقد ورد فى تفسير «والذين آمنوا» فى الروايات أنّهم الأئمه، فلو أخذنا العبارة بمعنى الجمع فهى تدلُّ على اثبات الولاية لجميع الأئمه، ولكن إذا قلنا إنّ الجمع من باب التعظيم، فهنا الولاية ثابتة للإمام على عليه السلام نفسه.

وأما القول بأن «والذين آمنوا» تستعمل للتعظيم وقد وردت فى موارد كثيره فى القرآن الكريم حيث استخدم الجمع بدل المفرد لهذا الغرض،

ص: ٢٠٣

١- سورة الحديد : الآية ٢٥.

٢- سورة المائده : الآية ٥٥.

ومن ذلك الآيه الكريمه فيما يرتبط بموسى وأهله حيث كانوا فى صحراءسينا وقد خيم عليهم الليل المظلم فأراد موسى أن يقتبس ناراً فقال لأهله : «امكثوا» فهنا وردت كلمه : امكثوا، للجمع فى حين أن المقصودبها المفرد وهو زوجه موسى، والغرض من ذلك.

وكذلك فى ما نحن فيه فالآيات من قبيل : «والذين آمنوا، الذين يقيمون...» الصلاه، إذا قلنا أن المقصود بها خصوص ولايه الإمام على عليه السلام فكلمه الجمع الوارده فى هذه الآيه «والذين آمنوا» يقصد بها الفرد واطلاق الجمع للتعظيم.

النفس التنزيليه:

قال تعالى : «فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكٰذِبِينَ»(١)

هذه الآيه الشريفه (آيه المباهله) تنزل الإمام على عليه السلام بمنزله نفس النبى الأكرم صلى الله عليه و آله حيث تقول «وأنفسنا» وطبعاً المراد من ذلك النفس التنزيليه لا النفس التكوينييه، وإلا فمن غير الممكن تكون النفس التكوينييه لشخص معين هى بذاتها لشخص آخر، وأمياً كون الإمام على عليه السلام نفس النبى فالمقصود النفس التنزيليه لرسول الله وأنه بمنزله شخص رسول الله،بمعنى أن جميع الخصوصيات التى لرسول الله متوفره أيضاً فى نفس الإمام على، وبالتعبير الأصولى أن المنزل يجب أن يعمل عمل المنزل عليه، أى أنه يترتب عليه أثر المنزل عليه، وإلا إذا كانت آثاروخصوصيات المنزل عليه لا تترتب على المنزل فإن التنزيل حينئذسيكون لغواً. وعلى هذا الأساس فأيه المباهله تقرر أن الإمام على عليه السلام

بمنزله شخص النبى الأكرم صلى الله عليه و آله وأن كل ما للنبى الأكرم صلى الله عليه و آله من آثاروخصوصيات وولايه فإنها موجوده تنزيلاً للإمام على عليه السلام أيضاً ومترتبه عليه إلا مسأله النبوه.

٣- قوله تعالى: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»(٢) فكل إنسان حاكم

ص: ٢٠٤

١- سوره آل عمران : الآيه ٦١.

٢- سوره الأحزاب : الآيه ٦.

على مصيره ونفسه وله الولاية على نفسه، أى أنه بإمكانه أن يسلك على مستوى الفعل أو الترك فى أعماله وأقواله بإرادته يفعل أو يترك، وأما ولاية النبى الأكرم صلى الله عليه وآله على الإنسان وعلى مصيره فإنها ولاية أقوى وأشد من ولاية الإنسان على نفسه، مثلاً إذا أراد الإنسان أن يسافر إلى طهران وكان راجباً فى هذا السفر، ولكن النبى قال له : سافر إلى العراق، فهنا لا يحق لهذا الإنسان السفر إلى طهران، لأن ولاية النبى وسلطته على الإنسان أولى من ولاية الإنسان على نفسه والحاكم عليها. أو إذا أراد شخص عدم طلاق زوجته ولكن رسول الله صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام أمره بطلاق زوجته فهنا يكون تصرف رسول الله صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام أولى من تصرف هذا الإنسان بزوجه ويجب عليه إطاعة أمر رسول الله والولى الإلهى : «ي-آئِهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (١).

والمقصود بهذه الآيات والروايات الواردة فى هذا المورد جعل الولاية الإلهية للأنبياء والأئمة، وأما بالنسبة لولاية الفقيه فقد قام الدليل على ذلك، ومن ذلك الرواية الواردة فى توقيع إمام العصر عليه السلام : «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» (٢). ولكن هذه الرواية مسنده ودلاله مورد للتأمل، فإذا قلنا أن هذه الرواية تدل على إثبات ولاية الفقيه فإن موضوعها ليس مطلق العالم بالحجّة حتى نقول أن كل عالم وكل فقيه عالم بالحجّة ولو عقلاً، له الولاية، فموضوع الرواية ذلك الفقيه العالم بالأحكام والعارف بالحلال والحرام والناظر إلى الحلال والحرام الإلهيين، وعليه فمقتضى أدله إثبات الولاية للفقيه أن موضوعها مقيد بذلك الفقيه العالم بالأحكام والناظر إلى مسائل الحلال والحرام لا مطلق الفقيه سواءً

كان عالماً بالحجّة على الحكم أو عالماً بالأحكام والناظر إلى مسائل الحلال والحرام، لأن الرواية ذكرت لزوم الرجوع إلى الشخص الذى يروى حديثنا والعالم بالحلال والحرام لا كل شخص ولو كان عالماً بالحجّة من باب حكم العقل ومن باب الظن الانسدادي ومن باب القياس والمصالح المرسله. وفى صوره القول بأن المراد منها رواه الحديث من الفقهاء

ص: ٢٠٥

١- سورة النساء : الآية ٥٩.

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

والعلماء فإنه سيكون لبحث ولايه الفقيه وجه وإلا فإذا كان المراد من راوى الحديث ناقل روايه الإمام فلا تصل النوبه للتمسك بهذا الحديث لاثبات ولايه الفقيه سواء كان مجتهداً انفتاحياً أم انسدادياً.

إذن فمقتضى الأصل الأولى والتوقيع الشريف عدم الولاية للمجتهد الانسدادي، لأنّ موضوع أدله اثبات ولايه الفقيه مقيده بأن يكون ذلك الفقيه عالماً بأحكام الحلال والحرام، وأما الفقيه العالم بالحجّه ولا- يملك العلم والعلمى بالأحكام فخارج عن مضمون هذه الأدله.

النتيجه، يجب التحقيق في أدله ولايه الفقيه وعلى أى أساس تقوم هذه الولاية ؟ هنا يوجد لدينا مدركان لاثبات الولاية للفقيه:

أحدهما: مقتضى الأدله اللفظيه.

والآخر: مقتضى ضروره اجراء القوانين الإسلاميه فى المجتمع.

ثم إن هذه الضروره تقدر بقدرها لا مطلقاً، فيجب التحقيق فى هذا المورد بشكل تفصيلي، ولكن هنا نشير إلى هذا الموضوع اشاره مختصره.

وإن قلنا: إن مستند ولايه الفقيه يقوم على مبنيين:

أحدهما: الأدله اللفظيه والشرعيه من قبيل:

١ - مقبوله عمر بن حنظله حيث يقول الإمام فيها: «من عرف أحكامنا ونظر فى حلالنا وحرامنا فإنى قد جعلته عليكم حاكماً» فلو قلنا أنّ القضاء من شؤن الولاية فبالإمكان الاستدلال بهذه الروايه، وإلا فلا تدلُّ على ثبوت الولاية للفقيه بشكل مطلق.

٢ - ما يستفاد من صحيحه أبى خديجه التى تقول: (من يعلم شيئاً من قضايانا «أو قضانا خ ل» فإنى قد جعلته عليكم قاضياً) وهكذا باقى الروايات فى هذا الباب، وطبعاً فإنّ غالب روايات الباب مرسله ومجهوله من حيث السند، ومن حيث الدلاله يمكن المناقشه فيها كما سيأتى لاحقاً إن شاء الله...

٣ - المستفاد من توقيع الإمام صاحب الزمان عليه السلام حيث قال: «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا» (١).

المستند الثانى لولاية الفقيه: أنّ ضروره اجراء القوانين الإسلاميه تستوجب القول بولاية الفقيه، ونفوذ ولايته، غايه الأمر أن هذه الضروره تقدر

ص: ٢٠٦

بقدرها، والمتيقن من ولايه الفقيه هو كفايه اجراء ضروريات الدين لا أكثر.

النتيجه، إذا كان مستند ولايه الفقيه الأدله اللفظيه فإنّ كلّ من يصدق عليه عنوان الفقيه ويكون مصداقاً لقوله: «من عرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا»، فإنّ ولايته معتبره بمضمون هذه الروايات، فقد جعلت هذه الروايات الولايه الكليه لجميع الفقهاء الجامعيين للشرائط، ولكن إذا لم يصدق عليه عنوان الفقيه وعنوان من عرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا، فإنّ ولايته غير نافذه.

ولاشكّ أنّ الشخص الذى يعرف بعض المسائل الفقيهيه فإنّه لا يصدق عليه عنوان : عرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا، لأنّ هذا العام مخصص بمن عرف أحكامنا، والقدر المتيقن منه هو وصول الإنسان إلى مرتبه فهم ومعرفه الأحكام الشرعيه والعلم بها بما يتناسب مع مرتبه علم الإمام حيث ورد فى الروايه نسبه معرفه الأحكام إلى الأئمّه «من عرف أحكامنا» إذن لابدّ من توفّر تماثل فى الجملة فى فهم أحكام الأئمّه حتّى يصدق عليه : «من عرف أحكامنا».

أمّا إذا كان مبنى ولايه الفقيه، اقتضاء الضروره لاجراء الأحكام الإسلاميه كما صرح بذلك المرحوم الشيخ الأنصارى فى المكاسب وآيه الله الخوئى رحمه الله فى التنقيح وشرح العروه حيث لم يقولوا بولايه الفقيه سوى فى موردين، أحدهما فى باب بيان الأحكام، والآخر فى باب القضاء، ويرى آيه الله الخوئى رحمه الله إنّ أدله إثبات ولايه الفقيه غير تامه سنداً ودلاله، حيث يقول فى بعض عبارات التنقيح :

فذلكه الكلام : إنّ الولايه لم تثبت للفقيه فى عصر الغيبه بدليل وإتماهى مختصه بالنبي والأئمّه عليهم السلام بل الثابت حسب ما يستفاد من الروايات أمران : نفوذ قضائه وحجيه فتوائه وليس له التصرف فى مال القصر أو غيره ممّا هو من شوءون الولايه إلاّ فى الأمر الحسبى فإنّ الفقيه له الولايه فى ذلك لا بالمعنى المدعى. بل بمعنى نفوذ التصرفات بنفسه أو بوكيله وانعزال وكيله بموته وذلك من باب الأخذ بالقدر المتيقن لعدم جواز التصرف فى مال أحد إلاّ بإذنه كما أنّ الأصل عدم نفوذ بيعه لمال القصير أو الغيب أو تزويجه فى حدّ أو الصغيره، إلاّ أنّه لما كان من الأمور الحسبيه ولم يكن بدّ من وقوعها فى الخارج كشف ذلك كشفاً قطعياً عن رضا

المالك الحقيقي هو الله جلت عظمته وأنه جعل ذلك التصرف نافذ حقيقةً، والقدر المتيقن ممن رضى بتصرفاته المالك الحقيقي هو الفقيه الجامع للشرائط الفالئاب للفقفة جواز التصرف دون الولاية»(١).

فالوجه الذى يراه السفة الخوئى رحمه الله فى مشروعفة تصرفات الفففة وولايةته ففخص بالأمر الحسبفة، من قبفل حفظ أموال القصفر والمجانفن والأطفال والافتام، وبلحاض أن وقوع هذه الأمور فى الخارج مطلوب للشارع، فلذلك فإن الفففة مجاز بالتصرف فى مثل هذه الموارد، لأننا نعلم ففناً بعدم رضا الشارع بتضففع هذه الأمور. فإذا لم فرض الشارع بتضففع هذه الأمور فهذا فعنى أن حفظها مرضياً للشارع ونكتشف من ذلك أن الفففة ففوز له التصرف فى هذه الموارد ولكن لا ولاية له ففها. كما أن الأصل عدم نفوذ بفعه، فإذا باع الفففة مال الغائب أو مال الففم أو مال القاصر فإن مقتضى القاعده عدم نفوذ بف الفففة، وكذلك الحال فى تزوف الصفر والصفره، ففى جمفع هذه الموارد ففكون مقتضى القاعده عدم نفوذ تصرفات الفففة إلا بالمقدار التى تقتضفه الضروره فى الأمور الحسبفة.

ثم فقول : إن الوجوهات الشرعفة من أموال الإمام علفه السلام ، ولا- أحد ففوزله التصرف فى ملك الغير إلا للفقفة بمقدار الضروره ومقدار ما ففكون مورد رضا الشارع، وفقول : إلا أنه لما كان من الأمور الحسبفة، فحفظ أموال القصفر وأخذ الأخماس والزكوات وإداره الأوقاف لما لم فكن بد من وقوعها فى الخارج وأن حفظها مرضى للشارع، كشف ذلك كشفاً قطعياً عن رضا المالك الفففى، والمالك الفففى هو الله تعالى وفرضى بففظ الأمور الحسبفة فى الخارج، فالئاب للفقفة جواز التصرف دون الولاية.

إذن ففوز للفقفة التصرف بذلك المقدار الضرورى فى الأمور الحسبفة من قبل المالك الفففى وهو الله تعالى وهذا لا فعنى الولاية للفقفة فى هذه الأمور.

ثم إن السفة الخوئى رحمه الله فطرح إشكالاً على من فستدل لإئباب ولاية الفففة بالأدله اللفظفة وفقول : إن ما استدل به لإئباب الولاية المطلقه للفقفة فى عصر الغففة فف قابل للاعتماد علفه، ومن هنا فإن الأدله التى فستدل بها لإئباب الولاية للفقفة ضعففه ولذلك قلنا بعدم ثبوت الولاية له إلا فى موردفن، وهما : الفتوى والقضاء(٢).

النتففة: أن نفوذ القضاء ونفوذ الولاية للمفجه الانسدادى على الحكومه

ص: ٢٠٨

١- التففف : ج ١، ص ٤٢٤، كتاب الاجتهاد والتففلد.

٢- التففف، ج ١، ص ٤١٩ كتاب الجهاد والتففلد.

محل اشكال ويجب فيها القول بالاحتياط والتوقف.

وأما فتواه فهل هي نافذه أم لا؟ سبق أن ذكرنا أنّ المجتهد الانسدادي يعتقد بالحجّه العقليه للحكم الشرعي على الحكومه، ولكن إذا كان المجتهد الانسدادي يقول بالكشف، فحينئذ تكون فتواه وقضاؤه نافذان بطريق أولى، لأنه بناءً على الكشف فإنّ الفقيه الانسدادي يرى الظنّ حجّه على الحكم الشرعي ويرى الظنّ المطلق حجّه مجعوله من قبل الشارع في ظرف الانسداد ولو لم يدل دليل خاصّ على اعتباره، وعندما يكون للفقيه الانسدادي حجّه شرعيه ولو كانت هي الظنّ فحينئذ تكون فتواه وقضاؤه نافذين.

قال الله تعالى

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»

الفصل السادس: الاجتهاد المطلق والمتجزى والأحكام المترتبة عليهما

إشاره

ص: ٢٠٩

كان البحث يتعلق بالأحكام المترتبة على المجتهد المطلق من حيث حجّيته فتواه وجواز رجوع الغير إليه وتقليده، وكذلك نفوذ ولايته وقضاءه، فالمجتهد المطلق تترتب عليه جميع هذه الأحكام المذكورة، والآن نبحث في الأحكام المترتبة على المجتهد المتجزي القادر على استنباط بعض الأحكام الشرعية، والبحث في المتجزي يتم من عدّه جهات :

١ - البحث في امكان وعدم امكان التجزي في الاجتهاد.

٢ - البحث في ترتب الأحكام على المتجزي وهل يحرم عليه تقليد مجتهد آخر أو لا ؟

٣ - هل يجوز تقليد الغير له أو لا ؟

٤ - البحث في نفوذ قضاءه وعدم نفوذه.

٥ - البحث في نفوذ ولايته وعدم نفوذها.

أمّا البحث في الجهة الأولى فالوارد في تعريف الاجتهاد أنّه عباره عن ملكه استنباط الأحكام الشرعية، وكما تقدّم سابقاً في التعاريف الستة للاجتهاد ومنها تعريف الشيخ البهائي أنّ الاجتهاد عباره عن ملكه وأمر بسيط نفساني وهو من مقوله الكيف النفساني وعليه فإنّ الاجتهاد عباره عن ملكه نفسانيه وأمر بسيط لا يقبل القسمة والتجزي، وبما أنّه أمر بسيط فإنّه يدور بين الوجود والعدم، فلو تحققت علته فإنّ ذلك الأمر البسيط سيتحقق وينوجد في الخارج وإلاّ فلا، ومن هنا لا يمكن القول بوجود تفكيك بين عناصر الأمر البسيط ولا يمكن القول بأن بعضه موجود والبعض الآخر معدوم، السوءال إذن : هل أنّ الاجتهاد قابل للتجزي أو غير قابل ؟ فباعتبار أنّه ملكه نفسانيه أمرا بسيطا ليس قابل للتجزي، فالبحث في تجزي الاجتهاد وعدمه باعتبار متعلق ملكه الاجتهاد ومواردها، فبهذا للحاظ يمكن القول بإمكانية تقسيم الاجتهاد، إذن فملكه الاجتهاد باعتبار كونها ملكه نفسانيه قابله للشدّه والضعف وقابله للتكامل والزيادة والنقصان، وإن كانت غير قابله للتقسيم.

وأما التجزي في الاجتهاد باعتبار توسعه والتضييق وباعتبار متعلق ملكه الاجتهاد فهو قابل للتحقق، ومن الواضح اختلاف المعلوم واختلاف المقدور من حيث القله والكثرة، مثلاً العلم والقدره للمجتهد على

الاستنباط فى المسائل العقلية غير علمه وقدرته فى المسائل الشرعية، وهكذا قدره المجتهد العلميه فى المسائل الأصوليه تختلف عن علمه وقدرته فى استنباط المسائل الفرعيه والشرعيه، فربما يكون المجتهد قادرا على الاستنباط فى المسائل والاستلزامات العقلية من قبيل اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد هل يمكن أو لا؟ وهل أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ وهل توجد ملازمه بين وجوب للمقدمه أو وجوب المقدمه، أو لا؟ وهل هناك ملازمه بين الوجوب وعدم الحرمة، أو لا؟ فإمكانه استنباط الأحكام الفرعيه والشرعيه من هذه القواعد، فلو كان يعتقد بجواز اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد، فعلى هذا الأساس يقول بصحة الصلاه فى المكان المغصوب حيث يجتمع الأمر بالصلاه والنهى على التصرف الغصبى فى هذا المورد.

وإذا كان يرى امتناع اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد عقلاً لأنه يستلزم اجتماع الضدين وفيه استحاله ذاتيه، فإن الحكم الفرعى والفقهى المترتب على ذلك عدم صحة الصلاه فى المكان المغصوب وفساد العباده.

أو إذا اعتقد المجتهد بحجيه أو عدم حجيه الاستصحاب فى المسائل الأصوليه وكان قادراً على استنباط حجيه الاستصحاب فى جميع الموارد، سواءً فى مورد الشك فى المقتضى أم الشك فى الراجع والمانع وأيضاً فى مورد الشبهه الحكميه والشبهه الموضوعيه، ففي جميع هذه الموضوعات والمسائل الأصوليه يملك المجتهد قدره على استنباط الأحكام الشرعيه المترتبه عليها، وهكذا بالنسبه للمسائل الفرعيه من أحكام الطهاره والنجاسه والحج والزكاه والصلاه والجهاد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

النتيجه: إذا قلنا أن الاجتهاد قابل للتجزيه فإن إمكان المجتهد المتجزى يكون له وجه، وهذا يعنى القول بإمكان التوسعه والتضييق فى متعلق الاجتهاد ومتعلق الاستنباط لا أن علم المجتهد ونفس ملكه الاستنباط التى هى كيف نفسانى وأمر بسيط قابله للتجزى والتقسيم، فالمقصود هو متعلق المعلوم وهو متعدد، فيمكن للمجتهد أن تكون له قدره على الاستنباط فى المسائل الأصوليه، وليس له قدره على الاستنباط فى المسائل الشرعيه، وهكذا فى أبواب فقهيه مختلفه فربما يكون متعلق الاجتهاد الأحكام الشرعيه فى أبواب الطهاره والنجاسه والصلاه ويكون قادراً على استنباط الحكم الشرعى فيها، ولكنه غير قادر على الاستنباط فى أبواب أخرى كباب الصوم والأخماس والزكوات والحج والجهاد، إذن فمن يقول بإمكان التجزى فى الاجتهاد فهو ناظر إلى اعتبار التوسعه والتضييق فى متعلق الاجتهاد.

المبنى الآخر يقول بعدم إمكان التجزى فى الاجتهاد، ويقول: إذا استنبط المجتهد المتجزى حكم طهاره أهل الكتاب، وفى مقابله

مجتهد

مطلق استنبط نجاسه أهل الكتاب ومساائل أخرى، فربّما لا يملك ذلك المجتهد المتجزى التسلط والهيمنة على جميع أبواب الفقه، وتكون هناك قرينه وروايه في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو في باب الحجّ أو في باب الجهاد على خلاف ما أفتى به من الحكم واستنبطه في باب الطهارة والنجاسة، وعليه فبمقتضى وجود قرينه وروايه على الخلاف فإنّه ينبغي عليه تغيير فتواه، وعندما تكون مثل هذه الفتوى في معرض التغيير فإنّ استنباطه فيما يتصل في باب الطهارة والنجاسة لا يكون تاماً، لأنّه غير محيط بجميع أبواب الفقه. وحينئذٍ فما لم يكن المجتهد مجتهداً مطلقاً فاحتمال تغيير رأيه وفتواه موجود.

الحاصل: إنّ استنباط المجتهد المتجزى لحكم شرعى في باب خاص غير تام، لأنّه يحتمل دائماً وجود قرينه على خلاف استنباطه في أبواب أخرى من الفقه.

الجواب : أولاً: تقدّم أنّ المتجزى عندما يعلم يقيناً بالأحكام الشرعية فلا يوجد لديه احتمال الخلاف في مورد الاستنباط، بل لديه علم وجدانى في الحكم من قبيل مورد الأحكام الضرورية ومورد الأخبار المتواتره والإجماعات ومورد القطع الوجدانى بالمسألة، ففي هذه الموارد يكون لدى المجتهد المتجزى علم وجدانى بالأحكام، وهذا الحكم لا يرتبط بباب آخر حتّى يقال باحتمال وجود قرينه على الخلاف، لأنّه مع وجود العلم واليقين في الحكم الشرعى فلا احتمال لوجود قرينه على الخلاف، إذن فالمجتهد المتجزى الذى يستنبط الأحكام في باب الطهارة والنجاسة ويفتى مثلاً- بأنّ السائل المسكر نجس، فإنّه يملك علماً وجدانياً بالنجاسة.

ثانياً: إنّ المتجزى الذى يستنبط الحكم الشرعى لمسألة معيّنه يملك وثوقاً واطمئناناً نفسياً بذلك الحكم، وهذا الوثوق والاطمئنان النفسى حجّه عقلائيّه، يعنى أنّه مع وجود الاطمئنان والوثوق فى النفس بأمر وبحكم معيّن فإنّ هذا الوثوق والاطمئنان النفسى يعتبر عقلاً حجّه، وأمّا وجود قرينه على الخلاف فى مكان آخر فلا ينبغى ترتيب الأثر على هذا الاحتمال الشخصى بسبب وجود ذلك الوثوق والاطمئنان النفسانى.

ثالثاً: على فرض أنّه يحتمل وجود روايه فى باب الديات والقصاص وفى باب الحجّ والجهاد على خلاف ما استنبطه المتجزى فى باب الطهارة، فلا- يجب عليه أن يكون مجتهداً أيضاً فى باب الديات، بل يكفى اجتهاده فى باب الطهارة والنجاسة والصلاه والصوم والأخماس والزكوات فى صورته اثبات ذلك الحكم أو كان لديه علم وجدانى بالحكم أو من خلال الخبر المتواتر أو الاجماع أو الوثوق والاطمئنان النفسى الذى حصل لديه من الامارات والأصول الشرعيه.

النتيجة: إن أدله القائلين بطلان التجزى فى الاجتهاد ضعيفه، ولا يمكن بهذا الكلام المتقدم وبمجرد احتمال وجود روايات فى أبواب أخرى من الفقه على الخلاف، إثبات استحاله التجزى فى الاجتهاد.

التجزى فى الاجتهاد ثبوتاً وإثباتاً

ومن جمله القائلين بالتجزى فى الاجتهاد المرحوم الآخوند(1)، حيث استدلل لذلك بما يلى : أولاً : إن الدليل على هذا المدعى هو الوجدان، حيث يتضح بالوجدان إمكانية التجزى فى الاجتهاد ولا شك أن مدارك الأحكام الشرعيه مختلفه، وفى بعض الموارد يكون المدرك للحكم الشرعى هو حكم العقل والملازمات العقلية من قبيل الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ أو هل أن مقدمه الواجب واجبه أم لا؟

وفى بعض الموارد يكون مدرك الحكم الشرعى هو الدليل اللفظى الشرعى، وفى بعض الموارد الأخرى يكون المدرك للحكم هو البراءه العقلية وقبح العقاب بلا- بيان، وفى بعض الموارد يكون المستند للحكم هو البراءه الشرعيه ورفع ما لا يعلمون. إذن فالمدارك والمباني للأحكام الشرعيه متعدده ومتفاوته.

ثانياً: إن الأشخاص يختلفون فيما بينهم من جهه الفهم والقابليه، فبعض الأشخاص سريعوا الفهم ويستخرجون المسائل والأحكام الشرعيه من أدلتها التفصيليه بيسر ولديهم قدره على الاستنباط بسرعه، فى حين يوجد بعض الأشخاص لا يملكون مثل هذه السرعه فى الفهم والإدراك، بل يفهمون المسأله بعد تأمل وتفكير طويل، وعند ظم هاتين المسألتين نستنتج أن المسائل البسيطه والسهله يمكن للإنسان السريع الفهم استنباطها، ولكن ربّما لا تكون لديه القدره على استنباط المسائل المشكله والغامظه، مثلاً إذا كان الحكم الشرعى فى مورد قام عليه الخبر بلا- معارض فإنه يمكنه استنباط الحكم من هذا الخبر، ولكن إذا كان هناك خبران متعارضان فى مسأله شرعيه فعلاج هذا التعارض مشكل وربّما لا يتمكن من استنباط الحكم الشرعى من هذين الخبرين المتعارضين، وعلى هذا الأساس فمن جهه مضامين الأدله ومن جهه التفاوت

والاختلاف فى القابليات البشريه فإن القول بإمكانية التجزى فى الاجتهاد فى مورد المسائل العلميه وفى مورد الأحكام الشرعيه واضح ووجدانى.

ص: ٢١٣

١- كفايه الأصول، ج ٢، ص ٤٦٦.

ثالثاً: البرهان العقلي على امكان التجزى فى الاجتهاد، فالاجتهاد المطلق بدون التجزى فى الاجتهاد غير ممكن، لأن الافراط والتفريط محال، فالاجتهاد يجب أن يحصل لدى الإنسان تدريجياً حتى يصل إلى مرتبه الاجتهاد المطلق، ففي البدايه يجب أن يكون مجتهداً فى حجتيه ظواهر الكلام ثم يستنبط حجتيه الأخبار والروايات، وهكذا إلى أن يصل إلى اثبات حجتيه الأصول العمليه وغيرها، ولا يمكن التوصل فى الاستنباط إلى المرحله الأقوى ما لم يمر المجتهد بالمراحل الضعيفه للاستنباط، وعلى هذا الأساس فإن حصول الاجتهاد المطلق متوقف على حصول الاجتهاد المتجزى، والشخص الوحيد الذى له العلم والقدرة

الفعلية المطلقة من جميع الجهات هو الله تبارك وتعالى فقط، وأمراً غير ذات واجب الوجود فهى موجودات امكانيه وقابله للتكامل إلى أن تصل إلى المرحله الفعلية.

وطبعاً فهذه الموجودات لها امكان ذاتى بأن تفهم وتعلم بجميع الأمور دفعه واحده إذا أراد الله تعالى ذلك، من قبيل الأئمه المعصومين عليهم السلام حيث إن الله تعالى منحهم العلم بجميع الأحكام دفعه واحده وعلموا بالمسائل

الشرعيه والحقائق غير الشرعيه وما كان وما يكون بموهبه إلهيه، والدليل على إثبات هذا المدعى أن الله تعالى بمقتضى مشيئته الإلهيه وحكمته الربانيه قد وهب العلم بحقائق الأشياء للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام وهذا ما ورد فى القرآن الكريم وفى الروايات الشريفه ويؤيده حكم العقل أيضاً.

أما القرآن الكريم فقد ورد فى الآيه المباركه من آخر سوره الرعد :

«وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسِلاً قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» (١) وطبعاً الفاعل فى «كفى بالله» هو الله تعالى ولكنه مجرور

بحرف الجر والمقصود أن الله يكفى شاهداً لإثبات رسالتي، والشاهد الآخر «ومن عنده علم الكتاب» أى أن العالم بالكتاب يؤيد ويشهد برسالتي، وكما ورد فى الروايات الشريفه فى تفسير «ومن عنده علم الكتاب» أن المقصود هو الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام وهو العالم بجميع

أحكام

ص: ٢١٤

القرآن، وطبعاً فلو أردنا اثبات رسالته بواسطة الإمامه فإنه يستلزم الدور لأن اثبات الإمامه يتوقف على رسالته، أى أن الرسول صلى الله عليه وآله يجب أن يعين الولي والإمام عليه السلام، إذن فإثبات الإمامه يتوقف على رسالته، وإذا

كان اثبات رسالته بدوره يتوقف على الإمامه فهذا دور محال. وأما فيما يخص الآيه الشريفه المتقدمه الاستشهاد بها فإن الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام عالم بالقرآن وعالم بحقائق القرآن ويعلم أن القرآن معجزه إلهيه، فالإمام

أميرالمؤمنين عليه السلام ومن خلال كون القرآن معجزه وأمرأ خارق للعادة يثبت نبوه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله لا من طريق إمامته، وإلا فإن ذلك يستلزم الدورالمحال كما تقدم.

وحينئذ فإن القرآن يحوى جميع العلوم والمعارف والعلم بما كان وما يكون، وهناك آيات عديده تدل على هذه الحقيقه ومن ذلك الآيه المباركه: «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (١) وكما ورد فى الروايات الشريفه أن جميع العلوم وحقائق العالم وردت فى أربعه كتب سماويه :

التوراه، الانجيل، الزبور، والصحف. وجميع العلوم الوارده فى هذه الكتب السماويه الأربعه، أى فى التوراه والانجيل «غير المحرفين» والزبوروصحف إبراهيم، كلها مذكوره فى القرآن الكريم وأن جميع علوم القرآن مذكوره فى سورة الحمد (فاتحه الكتاب) حيث يصرح بذلك القرآن الكريم نفسه ويقول: «وَلَقَدْ آتَيْنَكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» (٢)

فالسبع المثانى هى سورة الحمد التى ورد أنها عدل القرآن وأن الله تبارك وتعالى قال لنبيه الكريم: «أنا أنزلنا عليك السبع المثانى التى تعدل القرآن وهى سورة الحمد.

كتاب التكوين والتدوين

إن حقائق سورة الحمد وردت كلها فى «بسم الله الرحمن الرحيم» وجميع حقائق بسم الله الرحمن الرحيم - حسب ما ورد فى الروايات - مختزنه فى نقطه الباء فى بسم الله، ويقول الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام:

«أنا النقطه فى

ص: ٢١٥

١- سورة الأنعام: الآيه ٥٩.

٢- سورة الحجر: الآيه ٨٧.

بِاسْمِ اللَّهِ»، ونقطه الباء هذه هي نقطه الاتصال بين الخالق والمخلوق لأنَّ الباء في أحد معانيها تعنى الاتصال والإمام على هو نقطه الباء في بسم الله، وهي نقطه الوصل بين الله تعالى والولى الإلهى الأعظم، وكذلك الواسطه فى الفيض بين الخالق والمخلوق، وهذه النقطه الواسطه فى الفيض علّه لجميع الأشياء لأنَّ أحد معانى الباء هو السبب، وطبعاً ليس المقصود من حرف «باء» والنقطه فيها هو النقطه الظاهريه والخطيه، بل إنَّ حقيقه النقطه فى باء بسم الله الرحمن الرحيم فى الواقع الأمر هى الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام، وكما تقدّم فى خطبه رسول الله عليه السلام المعروفه فى حجّه

الوداع فى عرفات أنّه قال: «أيها الناس، أتعلمون ما فى يدي يميني؟ فقالوا:

لا يا رسول الله. فقال النبي: أيها الناس أتعلمون ما فى يدي شمالي؟

فقالوا: لا يا رسول الله. فقال النبي: فى يميني جميع أسماء السعداء من الأوليين والآخريين وأسماء أبائهم وأجدادهم وأمّهاتهم. وفى شمالي جميع أسماء الأشقياء من الأوليين والآخريين وأسماء أبائهم وأجدادهم إلى يوم القيامة» (١)، فهذا الحديث الشريف يبين تلك الحقائق الخافيه، بمعنى أنّه يبين حقيقه نور «بسم الله الرحمن الرحيم» والحقيقه النوريه فى «باء» بسم الله وهى عبارته عن الوجود المقدس للإمام أميرالمؤمنين الذى هو الولى الإلهى وواسطه الفيض بين الخالق والمخلوق والمصداق الواقعى لباء بسم الله.

والمقصود من هذا الكلام وحسب بيان القرآن الكريم «ومن عنده علم الكتاب» أى الشخص العالم بعلوم القرآن الكريم والكتاب الإلهى هو الإمام أميرالمؤمنين، وفى القرآن جميع العلوم والحقائق الموجوده فى اللوح المحفوظ وفى لوح المحو والإثبات، وبعبارة أخرى أن جميع حقائق عالم التكوين من البدايه إلى النهايه مذكوره فى القرآن الكريم، وأنَّ عالم التكوين وهو الكتاب التكويني الإلهى والقرآن هو الكتاب التدوينى الإلهى، واجمال حقائق كتاب التدوين وردت فى كتاب التدوين وهو القرآن، وإذا نشرت هذه الحقائق وفصلت فيظهر منها عالم التكوين من الملائكه والجنّ والأنس والقبر والقيامة والجنّ والنار، واجمال تلك الحقائق مصداق القرآن الكريم. ولمزيد من التوضيح راجعوا المجلد الثانى من مقدمه التفسير التحليلى للقرآن الكريم.

النتيجه: أنّ الإمام أميرالمؤمنين على عليه السلام عالم بجميع حقائق الأشياء وحقائق العالم، وقد أشار أميرالمؤمنين عليه السلام فى موارد عديده إلى صدره المبارك وقال: «إنَّ لهاهنا لعلماً جمّاً، لو أصبت له حملة» (٢) وذلك عندما كان

ص: ٢١٦

١- عقاب وثواب الأعمال، للشيخ الصدوق رحمه الله .

٢- نهج البلاغه، الرساله ١٤٧.

يتحدّث مع كميل أو كان يقول : «فأسألوني قبل أن تفقدوني»^(١) وقد ورد في كتب التواريخ أنّ البعض أدعوا هذا الأديعاء أيضاً ولكنهم افتضحوا ولم يستطيعوا الإجابة عن الأسئلة الموجهة لهم. على أيّة الحال أن الآيات

والروايات الشريفه تبين أنّ الإمام عالم بجميع حقائق الأشياء بالفعل.

وهكذا بالنسبه للبرهان العقلي والفلسفي على هذه الحقيقه فلأن الخليفه يجب أن يعمل عمل المستخلف عنه، والمستخلف عنه هو ذات البارى تعالى، فالله تبارك وتعالى هو المحيط بجميع الأشياء والعليم بجميع الأشياء والقدير على جميع الأشياء، وعندما يجعل مستخلفا عنه فلا بدّ أن يكون خليفته محيطاً بكلّ شيء وقديراً على كلّ شيء وعليماً بكلّ شيء أيضاً.

إنّ الله تبارك وتعالى عليم بالذات وقدير بالذات وغير متناهٍ بالذات، وخليفته الأئمّه المعصومين عليهم السلام محيطون أيضاً بجميع الأشياء بالعرض وعالمون بالأشياء بالعرض وقديرون على الأشياء بالعرض، حيث وهب الله تبارك وتعالى لهم القدره على كلّ شيء والعلم بكلّ شيء لوجود القابليه لذلك. وقد ورد عن الإمام أميرالمؤمنين ليه السلام أنّه دخل إلى داره فرأى فاطمه الزهراء عليها السلام قد تغيرت سحتها من شدّه الجهد وأثر العمل على يديها، فعندما رأى الإمام هذه الحاله للزهراء انقلب حاله وتأثر كثيراً، فعندما رأت الزهراء عليها السلام أنّ الإمام على عليه السلام قد تأثر لها أرادت أن تطيب خاطره وقالت : «يا على عدنى منى لأحدثك بما كان وما هو كائن وما لم يكن»، فعندما سمع الإمام منها ذلك رجع القهقري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأراد أن يحدثه عن عظمه علم فاطمه الزهراء عليها السلام فعندما وصل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وقبل أن يتحدّث معه بشيء قال رسول الله صلى الله عليه وآله : «يا على أنّ فاطمه متصله بالله تبارك وتعالى كما اتصلنا أنا وأنت به».

على أيّة حال، إذا تعلق العنايه الإلهيه ومشيه الله تعالى بالنسبه لأحد الأشخاص فإنّه من الممكن وبطريقه المعجزه أن يمنحه العلم والفهم بكلّ شيء دفعه واحده كما هو حال الأئمّه المعصومين عليهم السلام الذين يعلمون

ص: ٢١٧

١- المصدر السابق، الخطبه ٩٣ و ١٨٩.

بجميع الأشياء وحقائق العالم دفعه واحده، فهذا المعنى من جهة ممكن ذاتاً ومن جهة أخرى واقع أيضاً، أمّا مسأله الإعجاز فخارجه عن هذا البحث، وقلنا فى بحث مقدمات الاجتهاد والتقليد أن اطلاق الاجتهاد والمجتهد لا يصح على الإمام المعصوم لأنّ المجتهد هو الشخص الذى يحصل على قدره على الاستنباط بعمله اكتساب العلم وعلم، الإمام

لدى وإلهى ولم يدرس الأئمه فى أى مدرسه، إذن فمن الخطأ اطلاق كلمه المجتهد على الإمام المعصوم.

وكذلك اطلاق كلمه «اجتهاد» على علم الإمام، لأنّ اطلاق كلمه الاجتهاد إنّما تكون على العلم الحصى والتحصيلى الذى يحصل عليه الإنسان من خلال الكسب والدرس، وعلم الإمام علم حضورى لا علم تحصيلى وحصى، ولذلك فلا وجه لاطلاق كلمه الاجتهاد على علم الإمام.

إذن فقد ثبت بالوجدان والبرهان أن تحقق الاجتهاد المطلق لا يمكن بدون التجزى فى الاجتهاد والتوصل تدريجياً إلى مرتبه الاجتهاد المطلق، لأنّ الطفره فى العلم محال.

هذا تمام الكلام فى البحث فى الجبهه الأولى من مسأله التجزى فى الاجتهاد وهى امكان التجزى فى الاجتهاد ثبوتاً وإثباتاً.

الجبهه الثانيه : البحث فى الأحكام المترتبه على المجتهد المتجزى، فعندما يكون الاجتهاد المتجزى ممكناً ويكون المجتهد قادراً على استنباط بعض الأحكام الشرعيه، فسوف ترتب على هذا المجتهد آثار وأحكام شرعيه، منها أن فتوى المجتهد المتجزى هل هى حجّه لنفسه ومقلديه أو غير حجّه؟ هنا نزاع وخلاف بين الفقهاء، والدليل الذى ذكره على عدم حجّيه فتوى المجتهد المتجزى هو الرجوع إلى الأصل، فنحن نشك: هل أن استنباط وفتوى المجتهد المتجزى حجّه بالنسبه له أو غير حجّه؟ ومقتضى القاعده عند الشك فى الحجّيه عدم الحجّيه، طبعاً فإن محل التمسك بالأصل فى هذا المورد فيما إذا لم يكن هناك دليل لفظى وعقلى على حجّيه فتوى المتجزى، وإلا فإن قام دليل اجتهادى على حجّيه فتواه فلا تصل النوبه إلى التمسك بالأصل.

وذهب بعض إلى أن حجّيه وعدم حجّيه فتوى المتجزى فى المسائل الفقهيه مبتنيه على أن المتجزى مجتهد فى المسائل الأصوليه وصاحب نظر، وإلا فإن لم يكن مجتهداً فى المسائل الأصوليه فإن فتواه فى الفقه ليست بحجّه. إلا أن هذا الكلام ليس له وجه، لأنّه إذا قلنا أنّه ينبغى أن يكون فى المسائل الأصوليه مجتهداً مطلقاً وقادراً على استنباط جميع المسائل الأصوليه فإن ذلك يستلزم الخلف، وأنا قد افترضنا أن هذا

المجتهد المتجزي قادر على الاستنباط في بعض المسائل.

مضافاً إلى ذلك فإننا إذا قلنا إنّ الأصل في اجتهاد المتجزي في علم الأصول متفق عليه ومورد قبول الفقهاء، فإنّ مثل هذا الاتفاق والإجماع لا- أثر له، لأنّ الإجماع إنما يكون حجّة إذا كان مقتراً مع قول المعصوم وكاشفاً عن قول المعصوم، ولكن اتفاق العلماء واجماعهم على أنّ هذا المجتهد صاحب نظر لا أثر له، لأنّ مثل هذا الاتفاق والإجماع لا يلازم قول المعصوم ولا يكشف عنه.

النتيجة، يمكن القول أنّ مقتضى القاعده جواز عمل المتجزي برأيه، لأنّ المدارك والمباني المطروحة في علم الأصول لاستنباط الحكم الشرعي على نحوين: فإما أن تكون تلك المدارك والمباني عقلية أو نقلية وشرعية، فإذا كان متجزي مباني أصولية وأحكام عقلية وكان في مورد الأحكام العقلية متيقناً منها، مثلاً كان رأيه في علم الأصول أنّ وجوب ذى المقدمه يستلزم وجوب المقدمه، وأنّ الأمر بالشئ يقتضى النهي عن ضده، وأنّ النهي في العبادات والنهي في المعاملات يستلزم الفساد

والبطلان، فإذا كان يرى مثل هذه الأقوال في المباني العقلية في علم الأصول، فحينئذٍ تكون حجّته هذا العلم ذاتيه وقطعية ولا يمكن الإشكال فيها. وبالتالي يكون رأى هذا المجتهد المتجزي في مورد مدارك الأحكام العقلية حجّته له لاستنباط الأحكام الشرعية، لأنّه يملك العلم بهذه المدارك، سواء علم أنّ الاستصحاب التعليق حجّته أو غير حجّته، وسواء علم أنّ الاستصحاب في الأحكام الوضعيه يجرى أم لا يجرى، فهذا لا يربط له في القطع بالملازمات العقلية التي يستخدمها في عمليه استنباط الأحكام.

وأما في المسائل الشرعيه من قبيل حجّته خبر الثقة وحجّته ظاهر الكتاب والسنة، فإذا أثبت بمقتضى مفهوم آيه النبأ أو بمقتضى التواتر الإجمالى للروايات أو بمقتضى سيره العلماء حجّته خبر الواحد في المباحث الأصولية وأثبت هذا المتجزي حجّته ظواهر الكتاب، فحينئذٍ فإنّ حجّته هذه الأدله الشرعيه في علم الأصول تكون تامه بالنسبه له، فإذا قام خبر الثقة على وجوب صلاه الجمعه في زمن الغيبه فإنّ هذا المتجزي يستنبط وجوب صلاه الجمعه في زمان الغيبه بواسطه خبر الثقة وتكون فتواه حجّته على هذا الأساس، وحينئذٍ لا يجوز له تقليد غيره في هذه المسأله، لأنّه في هذه المسأله صاحب حجّته شرعيه.

وأما المجتهد المطلق الذى لا يرى وجوب صلاه الجمعه في هذا المورد ويرى أنّ فتوى المجتهد المتجزي على خطأ، وأنّ فتواه مخالفه للواقع، فعندما يكون ذا حجّته فلا- يعقل أن يرجع ذو الحجّته في الحكم الشرعي إلى شخص بلا- حجّته في المسأله، لأنّه يعتقد أنّ المتجزي يفتى

خلافاً للواقع وأنه لا يملك الحجّة. وعلى هذا الأساس يتبين أنّ المجتهد المتجزي عندما يقيم الحجّة بالفعل على الحكم الشرعي ويقطع بالحكم الشرعي فإنّ العمل بالحجّة بالنسبه له واجب ولا يجوز له الرجوع إلى الشخص الذي لا حجّة له.

تقليد المتجزي

الجهه الثالثه: هل أنّ تقليد الغير للمتجزي جائز أم لا ؟

الجواب: إنّ المقلّد على أقسام: فتاره يكون المقلّد صاحب نظر واجتهاد في القواعد والمسائل الأصوليه، ويرى هذا المقلّد في الأصول جواز تقليد المكلف للمتجزي في الفقه، إذن فمثل هذا الشخص المجتهد في المسائل الأصوليه يمكنه حسب نظره أن يقلد المتجزي في المسائل الفقيهيه.

وتاره أخرى يكون المكلف مقلد في المسائل الأصوليه والمسائل الفقيهيه، ففي هذا القسم تكون وظيفه العامي والمقلّد على ثلاثه أقسام:

١ - أن يرجع إلى الأعلّم، فإذا أجاز المجتهد الأعلّم تقليد المجتهد المتجزي فيما كانه أن يقلد المتجزي، وإلا فلا يجوز له الرجوع إلى المتجزي.

٢ - أن يقلّد المجتهد المطلق، لأنّه متيقن الجواز وتقليد المتجزي مشكوك الجواز، ولا شكّ بأنه مع وجود متيقن الجواز لا تصل النوبه إلى مشكوك الجواز.

٣ - أن يقلّد المجتهد المتجزي في صوره عدم وجود المجتهد المطلق، وإلا فلا.

بعد هذا البيان في تصوير أقسام المقلّد ورجوع المقلّد إلى المتجزي، نستعرض آراء الفقهاء في مورد تقليد المجتهد المتجزي، فالفقهاء في هذه المسأله على عدّه أقوال:

١ - يرى صاحب العروه السيّد كاظم اليزدي قدس سره في المسأله ٢٢ من العروه في أبواب الاجتهاد والتقليد، عدم جواز تقليد المجتهد المتجزي، ويقول في العروه: يشترط في المجتهد أمور: البلوغ، العقل، الإيمان، العداله، الذكوريه، والحريه على قول، وكونه مجتهداً مطلقاً، فلا يجوز تقليد المتجزي.

٢ - ويرى المرحوم آيه الله الشاهرودي قدس سره في حاشيته على العروه

القول بالتفصيل، فإذا لم يكن المقلد متمكناً من تقليد المجتهد المطلق فهنا يجوز له تقليد المتجزى، وإذا أمكنه تقليد المجتهد المطلق فلا يجوز له تقليد المجتهد المتجزى.

٣ - ويرى الإمام الخميني قدس سره في حاشيه العروه أيضاً جواز تقليد المتجزى في المسائل التي اجتهد فيها المتجزى واستنبط الحكم الشرعي.

٤ - أما آية الله المرعشي النجفي قدس سره فإنه يقول بأن الأقوى جواز تقليد المتجزى في المسائل التي استنبطها وكانت تلك المسائل والأحكام متطابقه مع استنباط المجتهد المطلق.

٥ - ويرى السيد الكلبيكاني قدس سره في حاشيته على العروه أن القول بعدم جواز تقليد المتجزى مطلقاً محل تأمل ونظر.

النتيجة: هناك خلاف في هذه المسألة لدى الفقهاء، فالمانعون من تقليد المجتهد المتجزى على ثلاثة طوائف :

الأولى: القول بأن اطلاق أدله جواز التقليد كآية النفر وآية السوءال ومقبوله عمر بن حنظله، قاصره الشمول على المتجزى، وكذلك بالنسبة لسيره العقلاء في مورد جواز التقليد فإن امضاء مثل هذه السيره قاصر على شموله لمورد تقليد المجتهد المتجزى، وعندما لا يكون اطلاق أدله جواز التقليد شامل للمجتهد المتجزى فحينئذٍ تصل النوبه إلى الدليل الثاني وهو مورد دوران الأمر بين التعيين والتخير، وفي دوران الأمر بين التعيين والتخير هناك ثلاثة أنحاء قابله للتصوير :

أحدها: دوران الأمر بين التعيين والتخير في باب التراحم، فإذا كان هناك دليلان وحكمان متراحمان وكان أحدهما محتمل الأهميه فالمتعين ترجيح محتمل الأهميه، من قبيل انقاذ غريقين أحدهما نبي والآخر ليس نبي، أو أن أحد الغريقين عالم والآخر جاهل، وهنا يتعين انقاذ النبي لوجود الأهميه، وانقاذ العالم المحتمل الأهميه، وبلاشك أن المتعين في هذين المثالين ترجيح انقاذ النبي وانقاذ العالم المحتمل الأهميه.

المورد الثاني، دوران الأمر بين التعيين والتخير في مورد الواجب العيني والواجب التخييري، مثلاً يقول المولى : اعتق رقبه، واعتق رقبه موء منه. إما يكون هذا الواجب عينياً أو واجبا تخييرياً لأنه إذا كان عتق الرقبه الكافره

غير مجزى في الواقع فإن عتق الرقبه الموء منه يكون واجبا تعيناً، وإذا كان عتق الرقبه الكافره مجزياً في الواقع فإن عتق الرقبه الموء منه واجب تخييرياً، هنا يقول العلماء في مورد دوران الأمر بين الواجب التعيني وهو عتق الرقبه الموء منه، الواجب التخيري، يجب التمسك بأصالة التعيين، فالمتعين هو عتق الرقبه الموء منه لأنه اجمالاً معلوم الوجوب.

المورد الثالث، دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجته، فلو دار الأمر بين الحجته التعينيه والحجته التخيرييه فالظاهر أن العلماء متفقون على أصالة التعيين. النتيجة في هذا المقام إذا لم يكن اطلاق أدله جواز التقليد تاماً بالنسبه للمتجزي، وإذا كانت سيره العقلاء وسيره المشرعه أيضاً في مورد جواز تقليد المتجزي غير تامه، فالوظيفه الفعلية للمقلد العامي التخير بين الرجوع إلى المجتهد المتجزي والرجوع إلى المجتهد المطلق، وحينئذ يكون الرجوع إلى المجتهد المطلق متعينا، لأنه إذا كان

قول المجتهد المتجزي حجه في الواقع مع وجود المجتهد المطلق، فإن قول المجتهد المطلق أيضاً حجه تخيرييه ويكون قوله أحد طرفي التخير في الحجته مع قول المتجزي، لأن قولهما حسب الفرض حجه في الواقع، غايه الأمر حجه تخيرييه لكل واحد منهم لا تعينيه.

وإذا كان قول المجتهد المتجزي غير حجه في الواقع يكون قول المجتهد المطلق حجه تعينيه، وحينئذ يدور الأمر بين الحجته التعينيه والتخيرييه، ويرى العلماء هنا ترجيح الحجته التعينيه وتقليد المجتهد المطلق.

ثانياً: بالنسبه لتقليد المكلف للمجتهد المتجزي لا يوجد احتمال التعيين، لأن غايه ما يحتمل في حقه الحجته التخيرييه لا التعينيه، ولكن في مورد تقليد المجتهد المطلق فهناك احتمال التعيين، أي أن قول المجتهد المطلق

حجه في الواقع تعينياً لا تخييرياً، فعندما يحتمل التعيين في تقليد المجتهد المطلق يدور الأمر بين التعيين والتخير، ومقتضى القاعده عقلاً أصالة التعيين، إذن فمع وجود المجتهد المطلق نشك في حجه قول المجتهد المتجزي، والشك في الحجته مساوق لعدم الحجته.

وذهب البعض إلى أكثر من ذلك وأن الشك في الحجته مساوق لقطع بعدم الحجته، لأن العقل في مورد الشك لا يحكم بشيء، وعندما لا يحكم العقل بشيء في مورد الشك، فإن الشيء مشكوك الحجته ليس بحجه.

وعلى هذا الأساس فإن نتيجة الدليل الثاني، هو أصالة التعيين، غايه الأمر أن أصالة التعيين هذه التي توجب تقليد المجتهد المطلق تعينياً معلقه على عدم الدليل على جواز تقليد المتجزي، وإلا فإن كان الدليل اللفظي أو سيره العقلاء أو سيره المشرعه تدل على جواز تقليد المتجزي، فإن هذه الأدله حاكمه على أصالة التعيين، وحينئذ لا يكون المورد من موارد

جريان أصاله التعيين، لأن الأصل إنما يكون حجّه حيث لا يوجد دليل.

وعندما يكون لدينا دليل اجتهادى على جواز تقليد المجتهد المتجزى فلا تصل النوبه إلى أصاله التعيين.

الدليل الثالث: للقائلين بعدم جواز تقليد المتجزى، أنّ الإنسان بعد العلم بالتوحيد والعلم بالنبوه والرساله ومعرفه أصول الدين لديه علم اجمالى بالتكليف الإلهى حسب قانون العبوديه وأنّ الإنسان مكلف، ومن جهه

أخرى فإنّ المقلّد والعامى لا طريق له للعلم والعلمى بالأحكام والطريق إلى الأحكام مسدود، والآن ماذا يصنع؟ فمن جهه يجد نفسه مكلفاً بالتكليف الإلهى والأحكام الإلزاميه فى شريعته الإسلام، ومن جهه أخرى فإنّ باب العلم والعلمى بالأحكام مسدود، فمن أجل أداء وظيفته الشرعيه يجب عليه فى هذه الصوره العمل بالاحتياط، ولكن العمل بالاحتياط إمّا أن يؤدّى للعسر والخرج أو يكون مخاللاً بالنظام وكلا هذين الأمرين منهى

عنهما فى الشريعته، وليس لديه القدره على الاجتهاد لاستنباط الأحكام، لأنّه حسب الفرض من العوام، وحينئذٍ فالطريق الأقرب للإمتثال هو التقليد، غايه الأمر أنّ الضروره تقدر بقدرها، فيجب عليه التقليد بالقدر المتيقن، والقدر المتيقن هو جواز تقليد المجتهد المطلق فى صورته الإمكان.

وعلى أساس هذه الأدله الثلاثه: «أحدها قصور اطلاق أدله جواز التقليد لشمولها للمتجزى. والآخر أصاله التعيين فى مورد تقليد المجتهد المطلق، والثالث أن تقليد المجتهد المطلق هو القدر المتيقن»، ولا يجوز تقليد المجتهد المتجزى مع التمكن من تقليد المجتهد المطلق، وطبعاً فجميع أدله المانعين هذه لا تخلو من اشكال ومناقشه.

أدله المجوزين

ومن جمله المجوزين لتقليد المجتهد المتجزى، آيه الله الحكيم رحمه الله، حيث استدلل على جواز تقليد المتجزى بروايه أبى خديجه المشهوره (١)،

حيث يروى أبى خديجه عن الصادق عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم، يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم حاكماً فإنى قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه» (٢).

والمستفاد من هذه الروايه المشهوره كما يقول السيّد الحكيم رحمه الله أنه لا يجب أن يكون القاضى عالماً بجميع القضايا والأحكام، لأنّ موضوع جواز القضاء فى المشهوره والى يعبر عنها بالمعتبره، هو العلم بشىء من القضايا، ومفهوم الشىء يصدق على الكثير والقليل، فالرجل منكم إذا علم شيئاً من قضايانا فإنى قد جعلته عليكم قاضياً فتحاكموا إليه.

ص: ٢٢٣

١- مستمسك عروه الوثقى، ج ١، ص ٤٤.

٢- وسائل الشيعه: ج ١٨، أبواب صفات القاضى، باب ١، حديث ٥.

وهنا يستدلّ السيّد الحكيم رحمه الله بهذه الكبرى الكليه وبالملازمه، فالشخص الذى يحقّ له الفتوى واستلام منصب القضاء هو: كلّ من له منصب القاضى له منصب الافتاء وليس بالعكس. لأنّ القضاء يحتاج إلى إذن الإمام وأما الفتوى فلا تحتاج إلى إذن الإمام، فعندما يكون القاضى مأذوناً من قبل الإمام بأمر القضاء، فكلّ حكم يقضى به هذا القاضى يجب أن يكون صادراً عن اجتهاد أى يكون القاضى مجتهداً وليس بالعكس.

وهكذا يستدلّ السيّد الحكيم رحمه الله على أنه لا- يشترط فى القضاء الاجتهاد المطلق، وعندما لا يشترط فى القضاء الاجتهاد المطلق ففى الفتوى أيضاً لا يشترط الاجتهاد المطلق، لذا يمكن القول بجواز تقليد المتجزى ولا يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً لأنه إذا كان هذا الشىء ليس شرطاً فى مورد القضاء ففى مورد الفتوى أيضاً ليس بشرط، وفى القاضى لا يشترط الاجتهاد المطلق، فهكذا الحال فى المفتى أيضاً.

ولكن يرد على هذا الكلام عدّه اشكالات ونقود :

نقد ومناقشه

أولاً: ما الفرق بين القضاء والفتوى؟ الفتوى عباره عن إخبار المفتى بالحكم الإلهى الكلى، فالمفتى أو المجتهد يقول بأنّ الصلاه واجبه، الصوم واجب، الغيبه حرام و...، أو أنّ المفتى أو المجتهد يخبر عن حجّيه الحكم الشرعى فى وجوب صلاه الجمعه وأنّ خبر الثقة الوارد فى هذا المورد

حجّيه، وأنّ ظاهر القرآن حجّيه. إذن فالفتوى عباره عن إخبار بالحكم الإلهى أو إخبار عن الحجّيه فى الحكم الشرعى.

وأما بالنسبه للقضاء فهو عباره عن إنشاء واعتبار الحكم، فالقاضى يعتبر الحكم وأنّ هذا البيت مثلاً ملك لزيد أو أنّه ملك لعمر ويحكم أيضاً :

لا- ترث الزوجه من العقار. فلو لم يكن هناك انشاء واعتبار فى الحكم فى باب القضاء فإنّ الخصومه والنزاع لا ينتهى عند حدّ معين.

ثانياً: إنّ المناط فى باب القضاء هو فصل الخصومه والصلح، خلافاً لباب الفتوى حيث يكون المناط فيها الاستنباط وبيان الحكم الإلهى، سواءً فى الشبهات الحكميه أم فى الشبهات الموضوعيه، وعندما يختلف

المناطق بين باب القضاء و باب الفتوى، فحينئذ لا يمكن الحكم بالملازمه وأن كل ما هو غير مشروط في باب القضاء غير مشروط في الفتوى أيضاً.

ثالثاً: إن فتوى المفتى ليست نافذه إلا على المقلد والمستفتى، خلافاً للقضاء فقضاؤه القاضى نافذه على مطلق المتخاصمين سواء كان المتخاصم مقلداً أو مجتهداً، وبذلك فإن قضاؤه القاضى حجّه على مجتهد

آخر وليس لهذا المجتهد حقّ النقض، لأنّ نقض القضاء مخالف لملاك القضاؤه والذى هو فصل الخصومه والصلح، ونقض المناطق والملاك في القضاء غير جائز، وإلا كان جعل القضاء لغواً. وعلى هذا الأساس لا يمكن القول بأن كل قاضٍ مفتٍ لأنّ عمل القاضى يجب أن ينتهى بالحكم

ويكون هذا الحكم نافذاً على المقلد والمجتهد، بينما عمل المجتهد هو الفتوى والإخبار عن الحكم الإلهى، وفتوى المجتهد وإخباره عن الحكم الإلهى نافذ فقط على مقلده وليس نافذ على مجتهد آخر.

رابعاً: إن كلام السيد الحكيم رحمه الله بأن كل قاضٍ مفتٍ مخالف للروايات الواردة في مصباح الشريعة من أن: كل مفتى حاكم والحكم لا يجوز إلا بإذن الله تعالى. فعلى أساس هذه الروايه فإن لكل مجتهد ومفتى حقّ القضاء وليس بالعكس كما ذكره في المستمسك.

خامساً: أما ما ذكره من أن كل ما هو غير معتبر في مورد القضاء فهو غير معتبر في مورد الفتوى ليس له وجه، لأنه ثبت بضروره الفقه في باب القضاء عدم اشتراط أعلميه القاضى من المستقضى، فلو أنّ المستقضى

كان أعلم من القاضى فمع ذلك فإن حكم القاضى العالم نافذ على الأعلم، وهذا على خلاف باب الفتوى حيث يشترط فيها أعلميه المفتى، فإذا كان المستفتى أعلم من المفتى فتقليد الأعلم لغيره لا يجوز، إذن فعندما تختلف الشروط في باب الافتاء و باب القضاء فكيف يمكن القول بأن كل

شئ غير معتبر في مورد القضاء فهو غير معتبر في مورد الفتوى. فهناك أمور كالأعلميه تعتبر شرطاً في مقام الافتاء، ولكنها ليست شرطاً في مقام القضاء.

النتيجه: أنّ الكبرى التى ذكرها بأن كل ما هو غير معتبر في القضاء فهو غير معتبر في الفتوى أيضاً غير تام، والدليل قام على خلافه أيضاً كما تقدّم.

سادساً: يقول أنه لا- عكس في المسأله، أى أنّ القضاء يحتاج إلى إذنا لإمام وليس كذلك الفتوى، وهذا الكلام أيضاً محل اشكال وتأمل، لأنّ اجماع العلماء على أنّ الفقيه أو المفتى له حقّ القضاء وأن للمجتهد ثلاث مناصب: أحداها منصب الافتاء، والآخر منصب القضاء، والثالث منصب

الولاية. ولا خلاف بين الفقهاء في المقامين الأولين فالمجتهد له مقام

الافتاء ومقام القضاء أيضاً، يعنى أن له حقّ الفتوى وله حقّ القضاء، إنّما الخلاف فى المقام الثالث وهل أنّ المجتهد له حقّ الولاية على المجتمع وعلى شؤءون الناس، وبعبارة أخرى على الأمور الحسينية، أو ليس للمجتهد منصب الولاية؟ المشهور لدى العلماء أنّهم يقولون بعدم ولاية

المجتهد فى هذه الأمور، ولكن غير المشهور يقولون بالولاية.

المقصود أنّ العلماء أجمعوا على أنّ الفقيه والمفتى لهما حقّ القضاء، ويقول المحقق الكركى فى رساله صلاحه الجمعه بأن إجماع العلماء منعقد على أنّ المفتى مجتهد ونعبر عنه بنائب الإمام، وإذا كان المجتهد نائب

الإمام إذن فكلّ عمل يقوم به المجتهد فإنّه مشروط بإذن الإمام. لأنّ المجتهد يفتى على أساس النيابة عن الإمام، ويقضى بين الناس على أساس النيابة عن الإمام، وأحياناً يتحرك من موقع إعمال الولاية بالنيابة عن الإمام، وعلى هذا الأساس فقوله: إنّ كلّ قاضى يحقّ له الافتاء لأنّ

القضاوت تحتاج إلى إذن الإمام وليس بالعكس فالافتاء لا يحتاج إلى إذن الإمام، ليس له وجه. لأنّه عندما قام اجماع الفقهاء على أنّ المجتهد يعمل بعنوان النيابة عن الإمام، فحينئذٍ تكون فتوى المجتهد وقضاؤه وكذلك أعمال ولايته مشروطة بإذن الإمام.

النتيجة: إن الاستدلال بمشهوره أبى خديجه لا يثبت جواز تقليد المتجزى، ضعيف. لأنّ الرواية وارده فى مورد القضاء لا فى مورد الافتاء، والمناطق فى باب القضاء غير المناطق فى باب الفتوى بل بيان متقدم، ولا يمكن القول بأن هذه الرواية تقرر أنّ القاضى لا يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً فكذلك المفتى أيضاً لا. يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً، فلا يمكن القول بهذه الملازمة وقياس المناطق فى باب القضاء على المناطق فى باب الفتوى ولا يمكن سرايه الحكم الوارد فى الرواية فى مورد القضاء إلى مورد الافتاء بسبب تعدد المناطق وتعدد الموضوع.

الدليل الثانى، على جواز تقليد المتجزى، الروايات التى ورد فيها أنّ الأئمّه عليهم السلام كانوا فى زمان حضورهم يُرجعون الناس إلى فقهاء ذلك العصر، ولا شكّ أنّه فى عصر المعصومين عليهم السلام لم يكن الراوى أو الفقيه حافظاً

لجميع أخبار الأئمّه ورواياتهم على الاطلاق، فبعضهم كان يحفظ عدّه روايات والبعض الآخر من الرواه كان يحفظ بعضاً آخر وهكذا كان البعض يعرف عدّه أصول فقيهيه. غايه الأمر أنّ عنوان راوى الحديث يصدق عليهم بوصفهم فقهاء، ولكن الفقيه والراوى لم يكونا فى نقلهما للرواية فى صدد بيان الحكم، والإمام كان يرجع السائل إلى هؤلاء

الأشخاص الذين يحفظون بعض الروايات ويبيّنون بعض الأحكام ويقولون :

خذ معالم دينك من يونس بن عبدالرحمن أو من زكريا ابن آدم، وكذلك فإنّ المتجزى يستنبط بعض الأحكام الإلهية من أدله حجّيه الأحكام وبالتالي تكون فتواه مستنده إلى الحجّيه.

وطبعاً هذا الاستدلال أيضاً محل تأمل واشكال، لوجوه:

أولاً: إنّ هذه الروايات معلله في ذيلها بوثاقه الراوى، فعندما يسأل الراوى من الإمام: هل أنّ يونس بن عبدالرحمن ثقة أم لا؟ فالإمام يقول:

ثقه. فعندما يكون هذا الراوى ثقة يكون نقله للحكم الشرعى من الإمام صحيحاً وموثوقاً، ولذلك فإنّ أخباره ونقله عن الإمام سيكون حجّيه، إذن فهذه الأدله تدلّ على حجّيه خبر الثقة ولا تدلّ على حجّيه فتوى المجتهد.

ثانياً: إنّ المرجع الأصلي للأحكام في زمان حضور الإمام، هو المعصوم نفسه وكان الناس يرجعون إلى الراوى في عصر الحضور بلحاظ أنّه ينقل حكم وكلام الإمام، وحينئذٍ يكون كلام الراوى حجّيه باعتبار بيانه ونقله لحكم الإمام، وحكم الإمام ضرورى وقطعى ولا ربط بحجّيه رأى الفقيه.

ثالثاً: إنّ الأشخاص الذين كانوا ينقلون الروايات والأحكام الشرعية من الإمام كان يصدق عليهم عنوان الفقيه فى الدين والمتفقه وعنوان الناظر إلى الحلال والحرام، وأمّا بالنسبه للمجتهد المتجزى فمورد شك، أى أنّ المتجزى الذى استنبط بعض الأحكام الشرعية فى مسائل معدوده هل يصدق عليه عنوان الفقيه أو عنوان الناظر إلى الحلال والحرام، أم لا؟ فإذا كان مشكوك الصدق فلا- يمكن التمسك بحجّيه فتواه فى مورد الشك، إلا-أن يقال بأن عنوان الفقيه وعنوان راوى الحديث يصدق على المجتهد المتجزى فيما إذا استنبط ما يعتد به من الأحكام وبالتالي يصدق عليه عنوان العارف بالحلال والحرام ويكون مشمولاً لأدله حجّيه الفتوى وتكون فتواه حجّيه.

الدليل الثالث، على جواز تقليد المتجزى، سيره العقلاء، حيث إنّ العقلاء يرون جواز رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً، والمتجزى عالم فى تلك المسائل التى استنبطها وبالتالي يكون مشمولاً لسيره العقلاء هذه، سواءً كان المتجزى عالماً بسائر أبواب الفقه أم لا، بأن يكون ماهراً وقادراً على الاستنباط فى بعض الأبواب، وعندما يكون عالماً تشمله سيره العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، ومن الممكن أن يكون المتجزى أعلم فى فن خاصّ بالنسبه إلى المجتهد المطلق ويملك ماهره أكبر من المطلق، مثلاً نرى فى العرف أنّ الطبيب المتخصص فى علاج أمراض العين ربّما يكون أكثر مهاره وأعلم من الطبيب المطلق والعام، رغم أنّ ذلك الطبيب المتخصص لا علم له فى مورد علاج مرض القلب أو مرض الكبد، ففى

هذا المورد نرى أنّ العقلاء يرجعون في علاج مرض العين إلى هذا الطبيب المتجزى، إذن فسيره العقلاء تشمل جواز الرجوع إلى المتجزى في الأحكام، والأدلة اللفظية لا- ظهور لها في الردع عن هذه السيره، وعندما لا تكون الأدلة اللفظية رادعه عن السيره تكون السيره حجّه وبالتالي يثبت جواز الرجوع إلى المتجزى.

ويمكن الإشكال على هذا الوجه أيضاً، أنّ رجوع العقلاء في هذه الموارد مختلف، فتارة يرجع العقلاء في علاج عضو خاص يرتبط بجميع الأعضاء، مثلاً إذا كان الإنسان يشكو من مرض في قلبه وأنّ علاج هذا العضو يرتبط بجميع أعضاء البدن، ولكن أحياناً لا يرتبط علاج عضو خاص بسائر أعضاء البدن من قبيل اليد والأذن والعين، فإذا كان المرض يرتبط بجميع أعضاء البدن ففي هذا المورد يرجع العقلاء للطبيب المطلق ولا يرجعون للطبيب المتجزى والمتخصص في علاج قسم خاص من الأمراض.

فإذا كان علاج ذلك العضو الخاص لا يرتبط بباقي أعضاء البدن، ففي هذا المورد يرجع العقلاء إلى الطبيب المتجزى بالرغم من وجود الطبيب المطلق، وأما في صورته الشك مثلاً في مرض الكبد فالعقلاء يشكون هل أنّ هذا المرض يرتبط بسائر أعضاء البدن أم لا-؟ فإذا كان يرتبط بسائر أعضاء البدن فلا- يرجعون إلى الطبيب المتجزى، وفي مورد شك العقلاء فالمتعين هو القول بالاحتياط.

إذن فسيره العقلاء تختلف من مورد لآخر في مسأله الرجوع إلى العالم، وحين الشك ينبغي التوقف والاحتياط، بمعنى عدم الرجوع إلى المتجزى. وحينئذ نقول بأنّ المسائل الدينيه من أهم المسائل، فحتّى لو كان المتجزى أعلم في فن خاص ولكن احتمال أن يكون قول المجتهد المطلق في تلك المسأله أقرب إلى الواقع، فمع وجود مثل هذا الاحتمال تكون فتواه أقرب إلى الواقع ولا يمكن الرجوع إلى المتجزى في هذه المسأله الخاصه، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن القول بوجود السيره العقلايه، لأنّ سيره العقلاء إنّما تجيز الرجوع إلى المتجزى في صورته عدم

احتمال الخلاف، فلو احتمل الخلاف فإنّ السيره دليل لثبتي ولا يمكن التمسك بها في مورد احتمال الخلاف ومورد الشك، بل يمكن التمسك بهافي مورد القدر المتيقن وهو فتوى المجتهد المطلق، إذن ففي مورد الشك في المسأله لا يمكن التمسك بالسيره، إلا إذا كان الإشكال في أصل الكبرى وأن نقول بأن فتوى المجتهد المطلق في هذا المورد ليست بأقرب إلى الواقع، فإذا ناقشنا في أصل هذه الكبرى وأنّ فتوى المجتهد المطلق ليست بأقرب إلى الواقع من فتوى المتجزى، ففي هذه الصوره تكون سيره العقلاء تامه، غايه الأمر أنّ الكلام في: هل أنّ الشارع ردع عن سيره العقلاء في مورد الرجوع إلى المتجزى، أم لا؟ وهل هناك احتمال الردع

من الشارع عن هذه السيره أو لا يوجد مثل هذا الاحتمال؟

الجواب: أن أدله جواز التقليد غير سيره العقلاء، هي الأدله اللفظيه من الآيات والروايات، والأساس فى الدليل على جواز التقليد آيه النفر وآيه السوءال وهما لا تدلان على جواز التقليد، لأنه أولاً: إن مصداق آيه السوءال:

«فَسَاءَ لَوْ آآ أَهْلِلَ الذِّكْرَ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» منحصر بالأئمه المعصومين عليهم السلام كما تقدم مراراً ولا- تشمل العالم غير المعصوم، لأن الآيه لا- تقول: فسألوا أهل العلم إن كنتم لا- تعلمون. فإذا كانت الآيه الشريفه تقول ذلك فتشمل العالم غير المعصوم، ولكن الآيه قالت: فسألوا أهل الذكر، وأهل الذكر فى اللغه وكذلك فى العرف وفى سياق الآيات والروايات الشريفه لا- يعطى معنى العلم. إذن أولاً: إن هذه الآيه تتعلق بالرجوع إلى الأئمه عليهم السلام ليقتبس الناس معالم دينهم وأحكامهم الشرعيه من الأئمه عليهم السلام لا من غيرهم من الذين يعملون بالقياس والمصالح المرسله وبالرأى.

ثانياً: إن آيه السوءال تهدف إلى تحصيل العلم، وتقول أنكم إذا لم تعلموا بأمر من الأمور فعليكم بالرجوع إلى العالم لتحصلوا على العلم بهذه المسأله، ولكنها لا تدلّ على لزوم الرجوع إلى العالم ولو لم تتمّ تحصيل العلم بالمسأله بأن تقبلوا كلامه تعبداً، والمطروح فى مسأله التقليد هو التعبد بالفتوى وهذا المعنى لا تدلّ عليه آيه السوءال، إذن فهذه الآيه لا تثبت حجّيه فتوى المجتهد.

أمّا آيه النفر فمنطوق الآيه يقول: «فَلَوْلَا- نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» (١) وهذه الآيه لا مفهوم لها بأن غير المتفقه فى الدين إذابن الحكم الإلهى للناس فيبانه غير حجّه، فمثل هذا المفهوم لا يوجد فى

آيه النفر، إذن فهذه الآيه التى يستدلّ بها على حجّيه الفتوى لا ظهور لها فى الردع عن السيره المذكوره.

أمّا الروايات فمن أظهر هذه الروايات فى هذا المورد مقبوله عمر بن حنظله، وفى هذه الروايه وردت بعض العناوين من قبيل: من نظر فى حلالنا وحرامنا وحكم بأحكامنا فيانى قد جعلته عليكم حاكماً. ويمكن القول إن عنوان الناظر إلى الحلال والحرام والعارف بالأحكام الإلهيه وأحكام الأئمه عليهم السلام منصرف عن مورد المجتهد المتجزى ولا يشمل المتجزى. وعليه فإذا قلنا بأن الدليل على جواز التقليد هو مقبوله عمر بن حنظله فحينئذٍ يشكّل الأمر فى التمسك بالسيره لجواز تقليد المتجزى إلا أن نقول بأن المراد من المتجزى هو الشخص الذى يملك قدره علميه معتد بها على استنباط الأحكام الشرعيه لا- أن المقصود من المتجزى كلّ شخص قادر على استنباط مسأله واحده أو مسألتين، فالمراد من

ص: ٢٢٩

المتجزي هو الشخص الذى يملك قدره معتد بها على استنباط الأحكام الشرعيه، ففي هذه الصوره يصدق عليه عنوان العارف بالحلال والحرام والناظر إلى الحلال والحرام ويكون مشمولاً لمقبوله عمر بن حنظله.

وعليه فهذه الروايه لا تكون رداعه عن سيره العقلاء أيضاً. إذن فى الجملة يمكن التمسك لحجيه فتوى المتجزي بسيره العقلاء.

وقد ذكروا فى جواز تقليد المتجزي توفر شروط منها :

١ - أن يكون المتجزي أعلم فى تلك المسأله الخاصه من المجتهد المطلق، فالمجتهد المطلق وبسبب كثره اشتغالاته وعدم توفر الفرصه لممارسه عمليه الاستنباط فى جميع الفنون فإنّ المجتهد المتجزي يكون أدق وأعلم فى هذا المورد الخاص، وإلا فمع احتمال أعلميه المجتهد المطلق لا يمكن الرجوع إلى المتجزي وتقليده.

٢ - أنّ فتوى المجتهد المتجزي فى المسأله التى استنبط الحكم الشرعى فيها لا ينبغى أن تكون مخالفه لفتوى المجتهد المطلق والأعلم.

٣ - فى مورد الشك عند الخلاف فى الفتوى بين المجتهد المتجزي والمجتهد المطلق فى أنّ فتوى المتجزي فى هذه المسأله هل تختلف عن فتوى المجتهد المطلق أم لا ؟ هنا يمكن التمسك باستصحاب عدم الاختلاف بين فتوى المجتهد المتجزي مع فتوى المجتهد المطلق، إذن فى

الجملة وبمقتضى سيره العقلاء يجوز الرجوع إلى المتجزي مع توفر هذه الشروط المذكوره ويكون تقليده صحيحاً وحجّه، والأدله اللفظيه بدورها ليست ظاهره فى الردع عن سيره العقلاء على حجيه فتوى المتجزي.

مضافاً إلى أنّ المجتهد المتجزي إذا كان يملك قدره معتداً بها على استنباط الأحكام الشرعيه فإنّ اطلاق الأدله اللفظيه من الآيات والروايات يشمله ويدلّ على جواز تقليده، لأنه يصدق عليه عنوان الفقيه والعارف بالحلال والحرام.

عدم الردع عن السيره

وبمقتضى اطلاق مدارك حجيه الفتوى وكذلك بحكم سيره العقلاء يمكن القول بجواز تقليد المتجزي، إنّما الكلام فى وجود الردع عن سيره العقلاء وهل هناك ردع عن سيره العقلاء شرعاً بالنسبه لتقليد المتجزي أم

من جمله الأدله على جواز التقليد، آيه النفر، وقد تقدّم أنّها لا ظهور لها في الردع عن السير، لأنّ منطوق الآية يكرر لزوم توجه طائفه من الأشخاص ليتفقوه في الدين ثمّ يعلمون الناس بالأحكام وينذرونهم عند رجوعهم إليهم، ولكن مفهوم هذه الآية لا يعنى إذا بين غير الفقيه الحكم الشرعى وأنذر الناس فعلى الناس عدم قبول كلامه.

أمّا البحث عن رادعيه مقبوله عمر بن حنظله التي تقول : من روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا فإنّى قد جعلته عليكم حاكماً. فلقائل أن يقول إن اطلاق «من نظر في حلالنا وحرامنا» يصدق على من ينقل الروايه ويحفظ مقداراً من الروايات، غايه الأمر لا بدّ من توفر خصوصيتين في هذه الروايه بحيث تكون منصرفه عنّ ينقل روايه واحده أو روايتين في باب الأحكام الشرعيه.

أحدهما: أن هذه الروايه وارده في باب القضاء وكذلك في خصوص الشبهه الحكميه، من حكم بحكمننا وعندما يكون مورد الروايه وموضوعها يختصّ بباب القضاء فلا يمكن سرايه هذه الروايه إلى باب الفتوى.

والآخري: أن هذه الروايه تقرر نصب القاضى الذى «عرف أحكامنا» وأمّا الشخص الذى يروى بعض الروايات ويعرف بعض مسائل الحلال والحرام فلا يصدق عليه أنّه «عرف أحكامنا»، لأنّ مدلول : عرف أحكامنا، يعنى أن هذه المعرفه قد اضيفت إلى حكم الأئمه وبالتالي فالشخص يكون عارفاً بأحكام الأئمه عليهم السلام ، ولا شكّ أن أحكام الأئمه كثيره، والعارف بأحكام الأئمه لا بدّ أن يملك معرفه معتدا بها بالأحكام لكي يمكن أن تكون هذه الإضافه «عرف أحكامنا» صحيحه من جهه الكثره، فمن يعرف بعض المسائل المعدوده فلا يتناسب مع عنوان : من عرف أحكامنا.

وكذلك ما ورد في مشهوره ابن أبى خديجه حيث تقول : «يعلم شيئاً من قضايانا فإنّى قد جعلته عليكم حاكماً» (1). فقضايا الأئمه عليهم السلام كثيره، فمن

ص: ٢٣١

١- وسائل الشيعه : ج ١٨، ص ٤ أبواب صفات القاضى باب ١ حديث ٥.

يعلم شيئاً منها يكون منصوباً من قبل الإمام للقضاء، والمراد من : يعلم شيئاً، يعنى الشىء الكثير لكى يكون متناسباً مع قضايا الأئمة عليهم السلام وأحكامهم الكثيره، وإلا فمن يقول : شىء من البحر، ومعلوم أنّ حدودالبحر غير متناهيه فهل يمكن القول أن : شىء من البحر، يصدق على قطره أو قطرتين ؟ كلا، فهذه العبارة : شىء من البحر، يمكن أن تصدق على النهر أو على بحيره على الأقل حتى يمكن أن تكون النسبه للبحر صحيحه ومتناسبه، وهكذا فى مورد : يعلم شيئاً من قضاياانا، فيجب أن

يكون ذلك الشىء والعلم بذلك الشىء يعنى الكثير من الأحكام، حتى يمكن للقاضى أن يكون منصوباً للقضاء من جانب الأئمة عليهم السلام .

النتيجه، مع وجود هاتين الخصوصيتين، أحدهما أنّ المقبوله وارده فى مورد القضاء، والأخرى أن نصب القاضى للأئمة وأنّ منصب القضاء يختصّ بمن : عرف أحكامنا. وهذه النسبه فى معرفه أحكام الأئمة تصدق على العارف بالكثير من الأحكام الإلهيه وما يعتد بها من الأحكام لكى تتناسب هذه المعرفه مع أحكام الأئمة، فإنّ المتجزى الذى استنبط الحكم الشرعى فى مسأله واحده أو فى بعض المسائل القليله لا يصدق عليه عنوان : من عرف أحكامنا.

ثالثاً:على فرض عدم وجود هذا الانصراف، فنقول إنّ الروايه مجمله فى مدلولها فهل أن قوله : روى حديثنا وعرف أحكامنا، يصدق على المتجزى، أو لا ؟ وما هو مقتضى القاعده ؟

مقام القضاء:

الجواب :لدينا روايه صحيحه فى مورد القضاء تدلُّ على أنّ القضاء هو منصب النبى صلى الله عليه و آله والإمام المعصوم عليه السلام، فعن هشام بن سالم عن سليمان بن خالد عن أبى عبد الله عليه السلام : «اتقوا الحكومه فإنّ الحكومه (يعنى فإنّ القضاوت)

إنما هى للإمام العالم بالقضاء، العادل فى المسلمين من نبى أو وصى نبى»(١).

وهذه الروايه تحصر حقّ الحكومه والقضاء للنبى وللإمام، ولكن من أين نفهم أنّ الحكومه فى هذه الروايه بمعنى القضاء لا بمعنى السلطه على

ص: ٢٣٢

المجتمع؟ وذلك بقرينه أن الرواية تقول: فإنَّ الحكومه إنما هي للإمام العالم بالقضاء. وعليه فالحكومه هنا بمعنى القضاء لا بمعنى السلطه على الأمور الاجتماعيه والسياسيه.

النتيجه: أنَّ المستفاد من هذه الروايه حصر الحكومه والقضاء بالنبي ووصى النبي وهو الإمام المعصوم. وحينئذٍ يرد هذا السوءال: هل أنَّ هذه الروايه قد ورد فيها التخصيص والاستثناء وأن غير النبي وغير الوصى يحقُّ لهم القضاء أيضاً، أو لم يرد مثل هذا التخصيص للعام؟

الجواب: إنَّ هذه الروايه العامه مخَّصَّيه بمقبوله عمر بن حنظله، ومفادها أن غير النبي وغير وصى النبي وأى الإمام المعصوم منصوب للقضاء أيضاً من قبل النبي لى الله عليه وآله أو الإمام المعصوم عليه السلام وله حقُّ الجلوس فى مجلس القضاء.

ولكن من هذا الذى يحقُّ له القضاء؟ إنه: من عرف أحكامنا ونظر فى حلالنا وحرامنا، فمثل هذا الشخص مستثنى من ذلك العام فى الروايه السابقه وبالتالي يجوز له القضاء، وإذا لم نتمكن من القول أن مقبوله عمر ابن حنظله تدلُّ على التخصيص وعلى جواز القضاء لمن عرف أحكامنا، فمن هو العارف بالأحكام والمنصوب للقضاء من قبل الإمام؟ هل أنه العارف بالأحكام الذى ورد فى سياق المقبوله مقيداً بكونه: من عرف بأحكامنا، وهل يصدق هذا العنوان على من عرف مسأله أو مسائل معدوده من الأحكام، أو لا يصدق؟ فيدور الأمر بين الأقل والأكثر فى الخارج من العام، وفى دوران الأمر بين الأقل والأكثر فمقتضى القاعده خروج القدر المتيقن، وهو المجتهد المطلق، مثلاً لو قيل: أكرم العلماء،

فهذا عام ويوجد هناك دليل خاص يقول: لا تكرم العالم الفاسق. فلا شكَّ أنَّ العالم الفاسق خارج من دائره العام وهو: أكرم العلماء، يعنى أنَّ مقتضى العام: أكرم العلماء، هو شمول الاكرام للعالم العادل والعالم الفاسق، فلو لم

يكن هناك مخصص لهذا العام فيجب احترام واکرام جميع العلماء العدول والفساق على السواء. ولكن ورد دليل خاص يقول: لا- تكرم العالم الفاسق، وهذا الدليل المخَّصَّيه يصير يخرج العالم الفاسق من دائره العام: أكرم العلماء، غايه الأمر أن معنى الفسق مجمل ولا- نعلم هل أن مفهوم الفسق يصدق على من يرتكب الذنوب الكبيره فقط أو أن مفهوم الفسق يصدق على مرتكب الكبيره والصغيره أيضاً. فيدور الأمر بين الأقل والأكثر، فى مفهوم الفسق، وحينئذٍ فبالنسبه للشخص المرتكب للكبيره فهو خارج قطعاً من ذلك العام بدليل المخَّصَّيه ص: لا تكرم العالم الفاسق، وأما مرتكب الصغيره فنشك هل أنه خرج من دائره العام: أكرم العلماء، بهذا الدليل المخَّصَّيه ص، وفى مورد الشك نتمسك بأصالة العموم وأن: أكرم العلماء، شامل للعالم المرتكب للصغيره أيضاً فيجب اكرامه واحترامه لأننا نشك فى خروجه وتخصيصه فتمسك بعموم: أكرم العلماء.

وهكذا فيما نحن فيه فإن مقتضى أصالة العموم : اتقوا الحكومه فإن الحكومه إنما هي للإمام العالم بالقضاء، فهذا عام، وأصالة العموم تحصر مقام القضاء للنبي صلى الله عليه وآله وللإمام المعصوم عليه السلام ، وقد خرج عن هذا العموم لوجود المخصص وهو مقبوله عمر بن حنظله وهذا المخصص هو : من عرف أحكامنا، فيجوز له القضاء ويكون منصوباً من قبل الإمام، فمن عرف الكثير من أحكام الأئمة عليهم السلام يحق له القضاء.

وأما من عرف بعض المسائل المعدودة في القضاء وعرف بعض الأحكام الشرعية، نشك : هل أنه خارج من أصالة العموم التي تحصر منصب القضاء بالنبي صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام ، أولم يخرج ؟ فنشك في الاستثناء والتخصيص وحينئذٍ نتمسك بأصالة العموم، وعليه فإن المجتهد المتجزى لا يجوز له القضاء لأن عنوان المخصص هو : من نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، وهذا العنوان لا يصدق على المتجزى.

إذن فمقتضى القاعده أن القدر المتيقن الخارج من أصالة العموم هو جواز القضاء للمجتهد المطلق، وأن المجتهد المطلق خارج ومستثنى من ذلك العام، ونشك حينئذٍ في المجتهد المتجزى هل هو خارج عن ذلك العام أيضاً ويحق له القضاء، أو لا ؟ ومقتضى القاعده عدم خروجه من ذلك

العام وعدم جواز القضاء بالنسبه له.

مضافاً إلى أن باب القضاء يختص بخصوصيات لا توجد في باب الافتاء، منها:

أولاً: في باب القضاء هناك إلزام للقاضي على المقضى عليه بحكم الولاية للقاضي، وهذا يعنى أن المقضى عليه يجب عليه الالتزام بالحكم الصادر من القاضي الذي له الولاية في هذا المورد، ولكن في باب الافتاء لا يوجد إلزام بالحكم الشرعى، فالمفتى والمجتهد لا يحق له إلزام المقلد بقبول فتواه، بل ينبغي عليه في باب الافتاء الإخبار بالحكم الإلهي والافتاء بالحكم الشرعى لا الإلزام بالحكم.

ثانياً: لا أحد غير الله تعالى يحق له إلزام الآخرين بحكم معين، فالله تعالى هو المالك الحقيقي لجميع الأشياء وجميع الكائنات وهو رب العالمين وله الحق في إلزام عباده بأمر وحكم من الأحكام، وليس للآخرين الحق في ذلك سواء ما ورد في الروايات في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر له حق إلزام الطرف المقابل بالعمل بالمعروف أو ترك المنكر بشروط معينه، منها: أن يكون الأمر بالمعروف نفسه عاملاً بالمعروف وتاركاً للمنكر، وإلا

فإن كان الأمر بالمعروف تاركاً له أو كان الناهي عن المنكر عاملاً به فليس له حقّ إلزام الآخرين بذلك.

النتيجة، في باب القضاء عندما يكون للقاضي حقّ الإلزام على المقضى عليه فربّما يلزم المقضى عليه أمراً على خلاف تكليفه الشرعى أى تكليف المقضى عليه، لأنّ المقضى عليه ربّما يكون مقلداً لمجتهد معيّن وهذا القاضي يلزمه بعمل مخالف لفتوى مقلّده. فمع وجود هذه الخصوصية المخالفه للأصل في باب القضاء لا يمكن القول إنّ مقبولة عمر بن حنظله الواردة في باب القضاء تشمل أيضاً باب الفتوى، لا بالملازمة العرفيه ولا- من حيث إلغاء الخصوصية، لأنّ الخصوصية في باب القضاء غير الخصوصية في باب الإفتاء، ولا- من خلال تنقيح المناط، لأنّ تنقيح المناط إنّما يكون موءثراً إذا كان قطعياً في مورد الإفتاء، وعندما لا يمكن سراهه مقبولة عمر بن حنظله من مورد القضاء إلى مورد الفتوى، فحينئذٍ من البديهي أن لا تكون مقبولة عمر بن حنظله رادعه عن سيره العقلاء في مورد جواز فتوى المتجزي، ولا ترتبط إطلاقاً باب الفتوى، وعندما تكون المقبولة مختصة بباب القضاء فلا يمكن أن تكون رادعه عن سيره العقلاء الداله على جواز تقليد المتجزي.

وكيف كان، فتقليد المتجزي جائز، ولا رادع شرعاً وعقلاً عن اتباع المجتهد المتجزي في المسألة التي استنبط حكمها، وطبعاً مع الشروط الأربعة التي سبق بيانها. هذا تمام الكلام في حجّيته فتوى المجتهد المتجزي.

الجهة الرابعة: نفوذ قضاء المتجزي وعدمه

أمّا الكلام في الجهة الرابعة من حيث نفوذ قضاء المتجزي وعدم نفوذه، وقد تبين توضيح هذا الموضوع من خلال ما تقدّم من الكلام في الجهة الثالثة، لأنّ روايه سليمان بن خالد عن الإمام الصادق عليه السلام التي تقدم بيانها، تحصر مقام القضاء بالنبي ووصيه الإمام المعصوم، ومن هذا الحصر ومن عموم مقام القضاء للنبي والوصى استثنى المجتهد المطلق وذلك من خلال الأدله الخاصه ومقبولة عمر بن حنظله التي تقرر أنّ العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام منصوب للقضاء من قبل الإمام المعصوم عليه السلام، وهذا العنوان، أى عنوان الناظر إلى الحلال والحرام والعارف بالأحكام ومن حكم بحكمنا صادق في مورد المجتهد المطلق، ولكن هل هو صادق أيضاً على المجتهد المتجزي؟ فهو مشكوك، ومقتضى القاعده عند الشك

عدم التخصيص وعدم جواز قضائه، وكذلك عند الشك في منصب القضاء وهل أنّ للمتجزي الحقّ في القضاء، فبمقتضى قاعده عدم جعل القضاء له يدخل هذا المورد في ذلك العام.

وهكذا بالنسبة لولاية المتجزى للأمر الاجتماعي فهل ولايته نافذه أم لا ؟ مقتضى القاعده عدم نفوذ ولايته، لأن مقتضى الأصل وقاعده عدم ولايه أحد على أحد سوى الله تعالى لأن ولايته ذاتيه، فلا بد من جعل ولايه اعتباريه من قبل الله تعالى لأحد الأشخاص ليخرج بالتالي عن عموم تلك القاعده وذلك الأصل وهو : أصل عدم ولايه أحد على أحد، وقد خرج النبي صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام عن هذه القاعده والأصل وجعلت لهم الولاية بالأدله الأربعة : الكتاب والسنة والإجماع وحكم العقل، فكان للنبي والأئمه ولايه مطلقه بهذه الأدله الأربعة، كما تقول الآيه الشريفه : «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (١).

وكل إنسان له الحق والولاية في التصرف في شؤونه وتقرير مصيره وماذا يدرس وأين يسافر وأي منهج يتخذه في حياته وهكذا، ولكن النبي الأكرم والأئمه المعصومين عليهم السلام هم أولى بهذا الإنسان من نفسه في التصرف بشؤون حياته وتقرير مصيره «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (٢) بمقتضى الروايات والإجماع ومقتضى حكم العقل ثبوت الولاية المطلقة للنبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام على الأحكام والأموال ونفوس أفراد المجتمع وتطبيق الأمور الاجتماعيّه.

وأما بالنسبة لغير المعصوم والفقهاء فاثبات الولاية المطلقة له محل نزاع، فمشهور العلماء قالوا بعدم ثبوت الولاية المطلقة للفقهاء، ومن جمله مشاهير العلماء آية الله الخوئي والمرحوم الشيخ الأنصاري رحمهما الله، وعلى

فرض تماميه أدله النيابة العامه للفقهاء فإن الضروره تقدّر بقدرها، لأن الولاية على الأمور العامه وولاية الإنسان على غيره سواء في بيان الأحكام الشرعيه أم في التصرف في الأمور الاجتماعيه مخالف للأصل والقاعده، وقد ورد عن الإمام على عليه السلام قوله : «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً». ولكن نقول بالولاية للمجتهد المطلق بمقدار دفع الضروره وحفظ النظام الاجتماعي، وأما ثبوت هذه الولاية للمتجزى فمشكوك ومقتضى القاعده في مورد الشك عدم نفوذ ولايته وعدم نفوذ ولايه أحد على أحد، وعلى هذا الأساس يتبين أيضاً عدم نفوذ قضاء المجتهد المتجزى وعدم نفوذ ولايته، ومقتضى القاعده في مورد جعل الولاية له، عدم جعل الولاية.

ص: ٢٣٦

١- سورة الأحزاب : الآية ٦.

٢- سورة المائدة : الآية ٥٥.

هذا تمام الكلام فى الأحكام المترتبة على المجتهد المطلق والمتجزى من جهات الأربعة التى تلونها.

قال الله عزوجل «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (١)

الفصل السابع: انفتاح باب الاجتهاد ومبانيه وبطلان نظريه انسداد باب الاجتهاد

مباني الاجتهاد

البحث هنا فيما يخص مباني الاجتهاد وما يتوقف عليه تحصيل الاجتهاد، فلا شك أن الاجتهاد يحتاج إلى مباني وأصول يتوقف عليها،

ص: ٢٣٧

١- سورة النساء: الآية ٥٩.

فما هي هذه الأمور؟

يمكن بيان المسألة بشكل عام من جهتين :

١ - البحث في شرائط الاجتهاد ومن له قدره على العمل برأيه في مورد فهم الأحكام الشرعيه واستنباطها من أدلتها، وسنبحث هذه الجبهه في باب التقليد إن شاء الله وما هي شرائط المفتى والمجتهد، ومن هو المجتهد؟

الجواب: إنَّ شروط المجتهد عبارته عن: العقل، البلوغ، العلم، الإيمان، العدالة، الذكوريه، طهاره المولد و...، حيث سيأتي تفصيل الكلام عنها لاحقاً إن شاء الله تعالى.

٢ - البحث في مباني تحصيل الاجتهاد، فما هي المباني والأموال التي يتوقف عليها تحصيل الاجتهاد؟

الجواب: إنَّ حقيقه الاجتهاد عبارته عن: تحصيل الحجّه وإقامه الحجّه على الحكم الشرعي من المنابع والمدارك الشرعيه والعقليه المعبره في مقابل المقلّد، وربّما يكون المقلّد قادراً على إقامة الحجّه على الحكم الشرعي غايه الأمر إن إقامة الحجّه على الحكم الشرعي من قبل المقلّد

غير مستند إلى أدله الأحكام، بل مستند لقول وفتوى المجتهد في الحكم الشرعي. وحينئذٍ نعرف أن حقيقه الاجتهاد عبارته عن إقامة الحجّه على الحكم الشرعي.

وتاره نقول أن حقيقه الاجتهاد عبارته عن: ملكه علميه قائمه في النفس وقدره على استنباط الحكم الشرعي، كما ذكر ذلك الشيخ البهائي في تعريفه لحقيقه الاجتهاد.

وتاره أخرى نقول أن حقيقه الاجتهاد عبارته عن: استنباط الحكم الشرعي والعمل الخارجى، وعليه فإنَّ حقيقه الاجتهاد عبارته عن استنباط الحكم الشرعي من الأدله الشرعيه.

ولكن ما هي الأمور التي يتوقف عليها الاجتهاد؟ الاجتهاد بهذا المعنى يقوم على ركنين أساسيين :

أحدهما، عبارته عن معرفه الأدله الشرعيه والعقليه، فالشخص الذى يريد إقامة الدليل والحجّه على الحكم الشرعي يجب عليه أولاً معرفه الحجّه لكي يستطيع إقامة الحجّه على الحكم، ثم يلزمه لمعرفه الحجّه الإلهيه

بعض الأمور.

الآخر: بعد معرفه الحجّج الشرعيه وإقامه الحجّج على الحكم الشرعي، أن يكون بإمكانه تطبيق الحجّج الشرعيه على مصاديق الأحكام الشرعيه.

إذن يجب عليه معرفه الأمور الدخيله في معرفه الحجّج وفهم الحجّج، وبعد ذلك يتحرك على مستوى تطبيق هذه الحجّج على موارد الأحكام الشرعيه.

المهم أن إقامه الحجّج على الحكم الشرعي يحتاج لمعرفه الحجّج ويحتاج لمعرفه أي العلوم المبيّنه للحجّج وما هي العلوم الدخيله في معرفه الحجّج على الحكم الشرعي والعلوم التي غير الدخيله في ذلك.

علم الصرف والنحو:

من جمله العلوم التي تعتبر من مبادئ الاجتهاد: علم النحو والصرف، فالمجتهد يجب أن يعلم بأنّ الفاعل مرفوع، المفعول منصوب، المضاف إليه مجرور، لأنّه من خلال اختلاف العرب في كلامهم يحصل اختلاف في معنى هذه الكلمات، ولذلك يجب على المجتهد في جمله معرفه علم النحو والصرف، وهكذا يجب عليه في جمله معرفه علم المنطق، بأن يعرف ما هي الحجّج، وما هي القضيّه السالبه الكليه والموجبه الكليه وأقسام القياس الاقتراني وشروطه واقسام القياس الاستثنائي وأمثلة ذلك، لأنّ العلم بالقواعد المنطقيه في جمله دخيل في صحّه الاستدلال وعدم صحته على الحكم الشرعي والمسائل الشرعيه، وكذلك أن يكون عارفاً في جمله بعلم اللغه ويعرف مثلاً ماذا تعني كلمه الخمس والزكاه وما إلى ذلك.

علم اللغه:

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، علم اللغه، فمعرفه اللغه تعتبر مقدمه للاجتهاد، لأنّ المجتهد يتحرك على مستوى معرفه المدارك الاستنباطيه للأحكام الشرعيه من الكتاب والسّنّه، وهذا يتوقف على معرفه مواد المفردات والألفاظ في الكتاب والسّنّه ومعرفه معنى ظاهر اللفظ النص، العام والخاص، المطلق والمقيد، المجمل والمبين و...

ويحتاج كذلك إلى فهم ظهور اللفظ ومعرفه معنى ظاهر كلمات الشارع الوارده في سياق الآيات والروايات ويعلم ما هو المقصود بالحقيقه الشرعيه، وما هي الألفاظ المشتركه والمعينه، وأنّ الظاهر هل هو حجّج أو غير حجّج، ويعرف معنى النصّ والمجمل والموءول وغير ذلك، وهذا كلّ يحتاج إلى معرفه علم اللغه.

وكذلك الهيئات العارضه على مفردات الألفاظ، مثل: هيئه ضرب،

يضرب، ضارب، مضروب. فهذه الهيئات للفعل والفاعل، والفعل الماضى والمضارع والأمر، كل واحد منها بإمكانه تغيير معنى مفردات الكلام، وبسبب اختلاف هيئات المعانى فإن مفردات الكلام وجملاته تتغير أيضاً، مثلاً الفعل الماضى يدل على النسبه التحقيقه، وفعل الأمر يدل على النسبه الايجابيه والانشائيه، والفعل المضارع يدل على النسبه الترغيبيه والانتضاريه، واسم الفاعل والمفعول يدل على النسبه الصدوريه والوقوعيه وهكذا...

المقصود أن المجتهد ومن أجل تحصيل ملكه الاجتهاد واستنباط الحكم الشرعى يحتاج إلى فهم المفردات والهيئات التركيبيه الوارده فى كلام الشارع فى لسان الكتاب والسنة وفى سياق الآيات والروايات، ويجب على المجتهد فى الجملة أن يتعرف على هذه العلوم العربيه بقدر الضروره والحاجه لا بمقدار تضييع العمر والتوسع الذى لا طائل معه.

علم الفلسفه والكلام:

ومن العلوم التى لا يتوقف عليها الاجتهاد، علم الفلسفه والكلام، لأن علم الكلام يبحث عن أحوال المبدأ والمعاد، والبحث فى أحوال المبدأ والمعاد دخيل وموثر فى إيمان الإنسان واعتقاده بأصول الدين، والإيمان بالتوحيد والمعاد وأصول الدين الأخرى واجب على كل شخص، سواء المجتهد أو غير المجتهد ولا تختص معرفتها بالمجتهد.

وعلى هذا الأساس فإن علم الكلام غير دخيل فى الاجتهاد واستنباط الحكم الفقهي، وكذلك علم الفلسفه لأن الفلسفه تبحث عن حدوث العالم وقدمه وعن أصله الوجود والماهيه وعن الإمكان وعدم إمكان الوجودات، وهذه المعرفه ربما تتدخل فى الجانب الاعتقادى للإنسان ولذلك لا تختص بالمجتهد، وفى هذه الموارد يحتاج المجتهد وغير المجتهد إلى تقويه عقائده والتعرف على هذه العلوم، ومن هنا فإن الفلسفه لا تختص بالمجتهد ولا تدخل فى عمليه استنباط الحكم الشرعى، نعم إذا أراد الشخص أن يكون فيلسوفاً ويكون على حدّ تعبير الفلاسفه: يصير عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العينى، فعليه دراسه هذا العلم، ولا شك أن الفلسفه وعلم الكلام وكل علم آخر ينفع الإنسان إذا ورده من الطريق الصحيح ومن خلال مشروعيه الكتاب والسنة، وإلا فكما تقدّم، لا دخل للفلسفه فى الاجتهاد وعلم الفقه.

علم التفسير:

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، علم التفسير، لوجود خمسمائه آيه قرآنيه تقريباً ترتبط ببيان الأحكام الشرعيه وتسمى: آيات الأحكام،

أى الآيات التى تبين الأحكام الإلهية من قبيل : وجوب الغسل، وجوب الوضوء، وجوب التيمم، وجوب الصلاة والصوم و...، فيجب على المجتهد على الأقل معرفه تفسير وتأويل معانى هذه الآيات ليستطيع بذلك استنباط الحكم الإلهى من هذه الآيات بشكل عام أو بشكل خاص.

علم الأصول:

ولكن العمده فيما يتوقف عليه الاجتهاد وتحصيله هو : علم الأصول، لأنه لا- توجد أى مسأله من مسائل علم الفقه إلا- وعلم الأصول دخيل فى استنباطها، ويمكن القول إن الاجتهاد فى الفقه متوقف على الاجتهاد فى علم الأصول، ولا يكون الشخص صاحب نظر فى المسائل الفرائديه بدون أن يكون صاحب نظر واجتهاد فى علم الأصول، لأنه سبق وأن قلنا إن الشرط الأساسى للاجتهاد أمران :

١ - معرفه الحجّه على الأحكام الشرعيه، وبعبارة أخرى أن يكون المجتهد عارفاً بحجج الأحكام.

٢ - إقامه الحجّه وتطبيقها على المسائل الشرعيه، وفى ذلك تكون الحجّه على الأحكام الشرعيه مقتبسه من علم الأصول، فعلم الأصول يوفر المدارك اللازمه لإقامه الحجّه والدليل على الحكم الشرعى، والحجّه أو الدليل على الحكم الشرعى إما أن يكون لفظياً أو لبيئاً وعقلياً، والأدله اللفظيه عباره عن : الكتاب والسنة، والأدله اللبئيه عباره عن : حكم العقل، الإجماع، سيره العقلاء، سيره المتشرعه.

النتيجه: إن الركن الأساسى للاجتهاد وما يقيم الحجّه الشرعيه هو علم الأصول حيث يتكفل من جهه بيان الحجّه الشرعيه اللفظيه للأحكام، ومن جهه أخرى يبين الحجّه اللبئيه والعقليه للأحكام، ولولا مانع لكان علم الأصول مصححاً للحجّه الشرعيه والعقليه.

وفى علم الأصول فإن الحجّيه تثبت بالأدله الأربعة : الكتاب، السنة، الإجماع، حكم العقل. وعندما يكون الركن الأساسى للاجتهاد هو تحصيل الحجّه على الأحكام الشرعيه من الكتاب والسنة، فحينئذٍ بما أن الكتاب والسنة باللغه العربيه، فإن فهم وتشخيص ظهور هذه النصوص فى الكتاب والسنة بحاجه لمعرفة العلوم التى تقدّم بيانها.

مثلاً القرآن الكريم يقول : «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (١) هذا

ص: ٢٤١

يستدعى البحث عن معنى كلمة «تيمم» ومعنى كلمة «صعيد»، فهذه الألفاظ ماذا تعنى فى ظاهرها وما هو المعنى الذى استعمل فيها؟ ومعلوم أنّ مرجح تشخيص الظهورات هو العرف، ولكن تحصيل هذا المعنى الظاهر من الألفاظ لدى أهل اللغة يحتاج إلى علم اللغة لتبيين معانى مفردات الكتاب والسنة وبالتالى تحصيل الحجّج على الحكم الشرعى.

على أية حال فإنّ الاجتهاد يتوقف على علم اللغة، الصرف، النحو، التفسير، الرجال ولا سيّما علم الأصول، ومن أجل تحصيل هذه العلوم يجب على المجتهد السعى وبذل الجهد فى ذلك والاستعانة بالله تعالى وطلب التوفيق منه لتحقيق عمليه استنباط الأحكام الشرعيه من نصوص الكتاب والسنة.

علم الرجال:

ومن جمله المبانى التى يتوقف عليها الاجتهاد «علم الرجال» وعلم «الدرايه»، وبالرغم من أنّ المرحوم الآخوند لم يذكر فى الكفايه علم الرجال فى سياق ذكره لما يتوقف عليه الاجتهاد، وربّما كان نظره أنّ الخبر الموثوق الصدور عن المعصوم حجّج، والروايات الداله على حجّجيه خبر الواحد محموله على الخبر الموثوق الصدور عن المعصوم، فالخبر الثقة بما هو خبر ثقة لا موضوعيه له للحجّجيه، وعليه فلا يحتاج الاجتهاد لعلم الرجال، فكلّ خبر يراه المجتهد موثوق الصدور عن المعصوم فهو حجّج.

وأما تحقيق المسأله وإثبات حاجه الاجتهاد لعلم الرجال، فلو أننا قلنا أنّ خصوص خبر العادل حجّج واستفدنا من أدله حجّجيه خبر الواحد -وهى مفهوم آيه النبأ وسيره العقلاء - حجّجيه خبر العادل، فهذا يحتاج إلى تحقيق لتمييز العادل من غير العادل، وهذا التمييز والتحقيق يحصل من خلال علم الرجال، فإذا قلنا إنّ موضوع الحجّجيه فى خبر الواحد هو خبر الثقة لا الخبر الموثوق الصدور عن المعصوم، فهذا أيضاً يحتاج لتشخيص خبر الثقة وتمييزه عن خبر غير الثقة، وهذا أيضاً مرتبط بعلم الرجال، غايها الأمر أنّ الحاجه للتحقيق فى مورد الرجال والروايات مختلف، فالمجتهد الذى يرى أنّ عمل المشهور بالخبر الضعيف جابر للسند وأنّ إعراض المشهور عن الخبر حتّى لو كان قوى السند، موجب لضعف الخبر، وعلى هذا الأساس لا يحتاج للتحقيق فى الكثير من موارد علم الرجال، لأنّ

الروايه حتى لو كانت مجهوله وكانت مورد عمل المشهور فهي حجه ويؤخذ بها ولو كانت ضعيفه السند، وفي هذا المورد لا يحتاج المجتهد إلى كثير تحقيق في الرجال والروايات، إلا في موارد وجود شبهه وخلاف في : هل أن هذا الخبر مشهور أو غير مشهور، ففي هذا المورد فقط يحتاج المجتهد للتحقيق والبحث في علم الرجال.

على أية حال فالحاجه لعلم الرجال في تحصيل الاجتهاد ولو في الجملة موجوده ومجرد القول بلزوم التمسك بالروايه الموثوقه الصدور لا يغني عن علم الرجال، لأن أسباب الوثوق بصدور الروايات تؤخذ من علم الرجال وهل أن هذا الراوى ثقه ليتمكن الوثوق بصدور روايته عن المعصوم ؟ إن تشخيص هذا المعنى مرتبط بعلم الرجال، وطبعاً هناك توثيقات وردت من قدماء الأصحاب ومن المتأخرين من علماء الرجال والحديث، ولكن جميع هذه التوثيقات سواء من قبل المتأخرين كالمجلسي والشيخ البهائي رحمهما الله ، أو من قدماء الأصحاب كالنجاشي والكشي والشيخ الطوسي رحمهم الله وأمثالهم، وقعت مورد النقاش والنقد، ولاشك بأن هذه التوثيقات تحتاج إلى تحقيق ودراسه معمقه حتى يعلم ما إذا كان راوى الحديث ثقه في علم الرجال ليكون بالإمكان استنباط الحكم الشرعي من هذه الروايه، أم لا ؟

إنّ القدماء وعلماء السلف بذلوا جهوداً كبيره في استخلاص هذه النتيجة وهي وجود كذّابين ووضّاعين للحديث في عصر حضور المعصومين عليهم السلام ، وفي عصر الإمام الصادق عليه السلام كان هناك بعض الكذّابين الذين ورد النصّ عليهم بالتعيين وتبين وجود أحاديث مجعوله بعد عصر الإمام الصادق عليه السلام من قبل هؤلاء الكذّابين والوضّاعين.

وقد ورد في روايه عن الإمام الصادق عليه السلام : أنّ المغيره دسّ في حديث أبي أربعة آلاف حديث، ولكن هذا الدس وهذه الروايات الموضوعه قد كشف الغطاء عنها القدماء، ولكن الكلام في حدود هذا الدس والجعل ؟

هل أنّ الجعل يشمل روايه كامله أو أنّ الجعل يخصّ بعض مقاطع الروايات أو الكلمات الوارده في الروايات ؟ فربّما لا تكون الروايه مجعوله بكاملها، ولكن تم تحريف بعض كلمات الروايه من قبيل تغيير حرف «واو» و«الف» وهذا يؤدى بالتالى إلى سقوط الروايه عن الاعتبار، ومعلوم أن هذا النمط من الدس في الروايات وفي الكلمات كثير، ولذلك فإنّ الروايات الموقعه، أى الروايه التى تكتب كرساله للإمام ويقوم الإمام بدوره في الإجابة عنها بشكل مكتوب، والروايات الموقعه التى فيها امضاء الإمام تعتبر ضعيفه، لاحتمال الدس والجعل زياده ونقيصه في تلك الرساله وفي ذلك الجواب.

عندما كنا فى النجف الأشرف كان هناك مسجد قديم جداً يقع مقابل الحرم الشريف لأميرالمؤمنين عليه السلام يسمّى المسجد الهندى المعروف والذى بناه أشخاص خيرين من الهند وكانت له موقوفات وترسل إليه النفقات،وقد ذكر فى كتابه الوقف لهذا المسجد أن هذا المسجد وإمكاناته وقف للطلاب الفقراء. وذكروا أنه قد تم تحريف رساله الوقف هذه وأضافوا حرف «و» إلى هذه المكتوبه بحيث أصبحت : الطلاب والفقراء، أى أضافوا الفقراء إلى جمع الطلاب، فمثل هذا الوضع والتحريف ربّما يكون بإضافه حرف واحد أو باسقاط كلمه واحده.

المقصود أنّ مثل هذا الدس والتحريف وقع فى الروايات أيضاً وربّما لا تكون الروايه مجعوله وموضوعه بشكل كامل، ولكن وجود كلمه أو حرف واحد موضوع ومجعول، بإمكانه تغيير معنى الروايه والحكم، وذلك يحتاج للتحقيق فى علم الرجال.

ويذكر صاحب الوسائل فى المجلد العشرين من الوسائل، عدّه قرائن على أنّ روايات الكتب الأربعة قطعيه الصدور، ولكن على فرض أننا قبلنا بهذه القرائن وقلنا أنّ روايات الكتب الأربعة «الكافى، التهذيب، الاستبصار، من لا يحضره الفقيه» قطعيه الصدور وموثوقه الصدور بالنسبه لموءلفى هذه الكتب الأربعة وللأشخاص الذين يؤمنون بهذا الوثوق، ولكن بالنسبه للأشخاص الذين يعيشون الشك فى وثوق صدور هذه الروايات، فإنّ هذه القرائن غير موثوره بالنسبه لهم ولا- تجعل من هذه الروايات قطعيه الصدور لهم.

العنايه الإلهيه لتحصيل الاجتهاد:

بالرغم من اختلاف قابليات الأفراد فى فهم الأحكام وفهم العلوم الإلهيه وبالتالى ينعكس ذلك على سهوله وصعوبه تحصيل الاجتهاد،ولكن الاجتهاد بذاته عنايه إلهيه لا تيسر لأى شخص كان، مثلاً فى باب المعاملات وفى مسأله سهله من قبيل إجراء العقد كعقد البيع أو عقدالنكاح، نرى أن هذا الأمر اليسير كان محل نقاش وتأمّلات عديده فى جزئياته وتفصيله، مثلاً: هل أنّ العربيه شرط فى العقد أم لا؟ هل أنّ الموالاه بين الايجاب والقبول شرط أم لا؟ هل يعتبر تعدد الوكاله أم لا حيث يكفى عاقد واحد؟ وفى مورد الشك هل يمكن التمسك باطلاق او فوا بالعقود وأحلّ الله البيع، أم لا-؟ وهل أنّ عناوين المعاملات والعقود كالبيع والصلح والهبه وغيرها هى أسماء وضعت لأسباب أو للمسيبات؟

بعض الفقهاء كالشهيد الأوّل والشهيد الثانى قالا بأن هذه العناوين أسماء وضعت للأسباب فالبيع مصدر، وهو عمل البائع والعاقد، والإيجاب والقبول الذى يجريه البائع والعاقد يسمّى البيع أو العقد، وعلى هذا

الأساس فإنّ عناوين العقود والمعاملات هي أسماء للأسباب، وفي مورد الشك هل أنّ العريه شرط أو ليست بشرط، أو هل يشترط التلفظ في عقد البيع أو لا يشترط بل يجرى عقد البيع كالمعاطاه بدون ألفاظ؟ ولو شككت بشرطه شيء فهل يمكن التمسك بالاطلاق؟ وإذا قلنا بجواز التمسك بالإطلاق يبرز أماننا محذور آخر في عقد البيع وهو صحّه عقد الفضولي، فيما أنكم تقولون بأن هذه العناوين وضعت كأسماء للأسباب ولنفس البيع والهبة والصلح وغيرها، فحينئذٍ بالنسبة لعقد الفضولي الذي ورد الإذن من المالك بعد ايقاع العقد لا يكون هذا الإذن موءثراً في صحّه العقد لأنّ العنوان يقع على سبب العقد لا على الإذن اللاحق.

النتيجة: إنّ العقد الفضولي يصح بالاجازه المالك ولم يصدر هذا العقد الهبة الفضوليين من المالك لكي يؤثر الاجاره المالك والعقد صادر من الفضولي لا من المالك لا أثر له.

وفي مقابل ذلك يقول المتأخرون بأن عناوين المعاملات موضوعه للمسببات، فالبيع اسم للملكيه وهي مسببه عن البيع وعن عقد الايجاب والقبول، والنكاح اسم للمسبب وهو الزوجيه الناشئه من عقد النكاح، وحينئذٍ يثار هذا الإشكال وهو أنّ المسببات أمر بسيط وغير قابل للاتصاف بالصحه والفساد، لأنّ الأمر البسيط دائر بين الوجود والعدم، وإذاتهيأت وتوفرت أسبابه وشروطه فإنّه يتحقّق خارجاً وينوجد، وإذا لم تتحقّق أسبابه وشروطه فإنّه لا ينوجد، ولكن البسيط غير قابل للاتصاف بالصحه والفساد، وعلى هذا الأساس فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقن من

المسبب، وفي مورد الشك في تحقق ذلك المسبب لا يمكن التمسك بالاطلاق لأنّ هذا الأمر بسيط فإما أن يتحقق في الخارج أو لا يتحقق، ولإثبات تحقّقه لا يمكن التمسك بالاطلاق.

مضافاً إلى ذلك إذا تمّ التمسك باطلاق الأدله اللفظيه في مورد العقد المشكوك، فهل يستصحب عدم انتقال المال من ملك المالك الأوّل إلى المشتري ويستصحب أيضاً عدم انتقال الثمن من ملك المالك الأوّل إلى البائع، أو لا يجرى الاستصحاب؟ وهل أنّ الاستصحاب يجرى في الشبهات الحكميه أو لا يجرى؟ وكذلك في مورد هل أنّ البراهه حاكمه على الاستصحاب لأنّ بيان أسباب وشروط العقود يحتاج إلى بيان الشارع، فإذا شككنا في بيان الشارع هل أنّ هذا الشرط معتبر أو غير معتبر؟ فربّما وضع الشارع في هذا المورد أصل البراهه «رفع ما لا يعلمون» حاكماً على الاستصحاب تسهياً للمكلّفين.

على أيّ حال فالاجتهاد ليس أمراً سهلاً الحصول وخاصة في مورد فهم المجتهد نفسه واستنباطه للأحكام من الأدله العقليه والنقلية، ولكن الأهم من ذلك أن يأتي شخص ويقلد هذا المجتهد ويحملة المسوءوليه

والتي يجب فيها توفر شروط جواز التقليد، فهذه المسألة أصعب من تحصيل الاجتهاد نفسه، وكما يقول المثل : دونها خرط القتاد. وجاء في روايه : ولا تجعل رقبتهك جسراً للناس، ومن هنا فإنّ الجراء على الافتاء مشكل جداً وينبغي أن يتحرك الإنسان في هذا الاتجاه بعزم وبلا تردد وبالاعتماد على التوفيق الإلهي، وينبغي على مثل هذا الشخص أن يبذل جهوداً كبيره ويتحمل اتعاباً باهضه لفهم المطالب والمفاهيم من مباني علوم الاجتهاد واستخراج الأحكام الشرعيه وإثباتها كبروياً وصغروياً وتطبيق الكليات على جزئيات الفقه.

هذا من جهه، ومن جهه أخرى فإنّ إيمانه بالمبدأ والمعاد يستدعي منه توخي الحذر والاحتياط وعدم التلاعب بالأحكام الإلهيّه، ومن هنا كان أكابر الأصحاب وعلماء الشيعة يلتزمون بهذا الاحتياط ويوصون به طلابهم، ومن الله التوفيق وعليه التكلان.

علم المنطق:

كان البحث فيما يتوقف عليه الاجتهاد من العلوم، بحيث يتمكن المجتهد بواسطتها من استنباط الأحكام الشرعيه، ومن هذه العلوم :

الصرف، النحو، اللغه، الأصول، التفسير، الرجال وما إلى ذلك، وهنا نبحت :

هل أنّ علم المنطق دخيل في عمليه الاجتهاد وأنّه من العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد أم لا ؟

الجواب : إنّ علم المنطق كمرتكز في الذهن دخيل في عمليه الاستدلال لإثبات الحكم الشرعي على أساس القياس والبرهان العقلي والنقلي، وترتيب القضايا البرهانيه إلى قضيه موجه كليه أو سالبه كليه وإثبات الحكم الكلي والجزئي كلّها من مقدمات الاستدلال التي لا تحتاج إلى منطق مدوّن، فلا يحتاج المجتهد لإثبات الحكم الكلي والجزئي إلى تعلم المنطق الارسطي، والشاهد على صحّه الاستدلال وجواز الافتاء بدون الرجوع إلى المنطق المدوّن، أمر الإمام الصادق عليه السلام لأبان بن تغلب حيث قال له : اجلس في المدينه وافتي الناس. وقد نقل أبان بن تغلب ثلاثين ألف حديثاً في بيان أحكام الدين عن الإمام الصادق عليه السلام ، وكذلك ما ورد في جواب الإمام الصادق عليه السلام عن سؤال من سأله عن حكم معيّن فقال له :

ما يمنعك عن محمّد بن مسلم الثقفي لتسأل منه. وقد نقل محمّد بن مسلم ثلاثين ألف روايه عن الإمام الباقر عليه السلام وستة عشر ألف عن الإمام الصادق عليه السلام .

وممّا لا شكّ فيه أن أولئك الفقهاء والرواه لم يتعلموا المنطق الارسطى، وعليه فالاجتهاد لا يحتاج إلى تعلم هذا المنطق، بل إنّ مقدار ما يحتاجه المجتهد في عمله استنباط الأحكام هو ذلك الفهم الذهني الارتكازي

والفطرى الذى ينظم صحّته واستقامه الدليل من خلال تشكيل القضايا الحمله وغير الحمله أو القضايا الموجه الكليه، السالبه الكليه، الموجهه الجزئيه، السالبه الجزئيه، استحاله التناقض والتضاد وأمثال ذلك من الأمور الارتكازيه الذهنيه التى يستخدمها الذهن فى عمله الاستدلال العلمى، فهذا المقدار الارتكازي من فهم المسائل العقلية والمنطقية ضرورى لصحّته

الاستدلال بأن يعلم الشخص أن نقيض الموجهه الكليه، سالبه جزئيه، وأنّ السياق الاستثنائي على أقسام، بعضها منتج وبعضها عقيم، وما هي شرائط الأشكال الأربعة، وهل أنّ الظنّ الحاصل من الخطاب والشعر حجّه أو غير حجّه؟ وهل أنّ المغالطه والسفطسطه باطله أو غير باطله؟ وأمثال ذلك.

وفى مقابل هذا القول هناك من يقول باشرط علم المنطق فى عمله الاجتهاد، لتأثير اختلاف الأزمنه فى الاجتهاد، فالاجتهاد فى الماضى كان سهلاً وساذجاً ولا يحتاج إلى الأمور التى يحتاجها الاجتهاد والاستنباط فى هذا العصر، والشبهات التى تطرح فى هذا العصر فى دائره العقائد وأصول الدين وحّتّى فى فروع الدين لم تكن تطرح فى السابق ويجب على المجتهد فى هذا العصر دفع هذه الشبهات بالاستدلال المنطقى والعقلى، ولذلك فالاجتهاد يحتاج إلى علم المنطق وأن علم المنطق هو

من جمله العلوم التى يتوقف عليها الاجتهاد.

ومعلوم أن هذا الكلام فى الجملة يعود إلى ذلك التصديق الارتكازي الفطرى الذى ذكرناه آنفاً، ولكن فى ذات الوقت محل تأمل، لأنّ المقدار الذى يحتاج إليه الإنسان لدفع الشبهات العقائديه والفرعيه لاشكّ أنّه يحتاج لعلم المنطق والعلوم العقلية الأخرى، ولكن أن يتبحر المجتهد بشكل كامل فى علم المنطق ويكون ذلك من قبيل التخصص، فحتّى لو كان كمالاً علمياً للإنسان ولكن هذا التخصص ليس من أركان الاجتهاد، بل إنّ المقدار الذى يتوقف عليه الاجتهاد هو معرفه صحّته وسقم عمله الاستدلال فى الجملة ومعرفه جهه الكليه والجزئيه فى القضيه وجهه الظهور وعدم الظهور فى النصوص والأحكام الشرعيه التى هى الغرض بالأصالة للاجتهاد، وأمّا أن يكون المجتهد مضافاً إلى ذلك - متخصصاً فى علم المنطق فإنّه مجرد كمال علمى للنفس لا أنّه ممّا يتوقف عليه الاجتهاد.

مضافاً إلى أنّ الشبهات فى المسائل الاعتقديه وفى فروع الدين وكذلك الإشكالات فى سيره الأنبياء والأئمّه عليهم السلام التى كانت تطرح فى

الزمان السابق إذا لم نقل إنها أكثر من هذا الزمان فليست بأقل قطعاً، فهناك العشرات من الآيات القرآنية والعشرات من الروايات تبين وتطرح هذه الشبهات والمغالطات، وفي عصر الأئمة عليهم السلام كان ابن أبي العوجاء وسفيان

الثوري وأبو شاعر الديصاني وعشرات ومئات المنافقين والكفار والمشركين يطرحون هذه الشبهات وعلامات الاستفهام، ولكن الأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام وأصحابهم كانوا يجيبون عن هذه الشبهات بالبيان المنطقي والبرهان العقلي.

وهكذا في هذا العصر فإن المجتهد والعالم الديني عليه أن يتحرك من موقع دفع هذه الشبهات بالاستدلال المنطقي والعقلي وبالاستعانة بالآيات القرآنية والروايات الشريفة، فإذا لم يكن المجتهد قادراً على دفع الشبهات عن أصول الدين وفروعه فإن مثل هذا المجتهد لا يكون مجتهداً مطلقاً.

النتيجة: أن الحاجة لعلم المنطق بعنوان قضيه موجه كليه وبأن يكون المجتهد متخصصاً ومتبحراً في علم المنطق لا وجه له، ولكن لا بد في الجملة من معرفه القواعد المنطقية لإثبات صحه وسقم الاستدلال في مورد اثبات الحكم الشرعي.

معرفه المذاهب:

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، الاطلاع على مذاهب العامه في عصر الأئمة عليهم السلام، فمعرفه الأحكام الشرعيه لمذاهب أهل السنه مفيد وضروري من جهتين :

الجهه الأولى: معرفه الحكم في مقام تعارض الروايات، فمن جمله المرجحات في باب التعارض مخالفه الروايه لأهل العامه، فإذا تعارضت روايتان في حكم من الأحكام فإن الروايه المخالفه للعامه ترجح على الموافقه لفتوى العامه، مثلاً في مورد الزواج إذا توفي أحد الزوجين قبل الدخول، فهنا يطرح هذا السؤال: هل تستحق الزوجه جميع المهر في حين أن الزوج لم يدخل بها، أو تستحق نصف المهر، فهنا الروايات متعارضه، وإحدى الطائفتين من الروايات تقول بلزوم دفع نصف المهر، والطائفه الأخرى تقرر بأن الزوجه تستحق جميع المهر، ولكن الطائفه

الثانيه من الروايات موافقه لفتوى العامه، أي أن فتوى العامه في هذا المورد أن الزوجه تستحق جميع المهر، وأما روايه تنصيف المهر فهى مخالفه للعامه، وقد ورد عن الإمام عليه السلام أنه قال: «في مخالفه العامه رشد»^(١)، أو يقول: «خذ بما فيه خلاف العامه»^(٢)، فحينئذ لا بد أن يكون المجتهد عارفاً بفتاوى العامه في زمان المعصوم حتى يتمكن من معرفه الروايه الموافقه

ص: ٢٤٨

١- راجع وسائل الشيعه، ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى.

٢- المصدر السابق، ح ٤٢.

والمخالفه للعامه ويرجح عند التعارض الروايه المخالفه للعامه ويترك الموافقه لهم لاحتمال وجود التقيه وانها صدرت بلحاظ التقيه لا- بلحاظ بيان الحكم الواقعي وبذلك فهي مرجوحه. ومن هنا فإن من جمله مايتوقف عليه الاجتهاد معرفه مذاهب العامه فى عصر المعصومين عليهم السلام .

الجهه الثانيه :إن حجيه خبر الواحد متوقفه على أربعة أصول :

١ - أصاله السند، من حيث اليقين بصدور الروايه عن الإمام

المعصوم عليه السلام أو تكون موثوقه الصدور عن المعصوم.

٢ - أصاله الجهه، أى أن الإمام كان يتحدّث فى مقام بيان الحكم الواقعي الإلهي وبيان المراد الجدى لا فى مقام التشريع ولا فى مقام الاجمال ولا فى مقام التقيه، وإلا لو كانت الروايه صادرة عن الإمام عليه السلام فى مقام الاجمال بأن تكون المصلحه فى اجمال البيان والكلام، أو فى مقام التقيه وأن الإمام لم يجد نفسه حزاً فى بيان الحكم الواقعي فلا يمكن القول حينئذ أن هذه الروايه حجه ولو كانت قطعيه الصدور عن الإمام عليه السلام .

٣ - أصاله الدلاله وأصاله الظهور وأن هذه الروايه التى يستدلّ بها على الحكم الشرعي ظاهره فى معنى المراد الجدى، والمقصود أن هذه الروايه لم تستخدم فى المعنى اللغوي والمراد الاستعمالي، وبعبارة أخرى لا يوجد اجمال فى الروايه.

٤ - أن لا تكون هناك قرينه على خلاف الظاهر، وإلا لا يمكن التمسك بالمعنى الظاهري للروايه.

هذه الأصول الأربعة (أصاله السند، أصاله الجهه، أصاله الظهور، أصاله عدم القرينه) فى مورد خبر الواحد إذا تمت كان ذلك الخبر حجه، وإن لم تتم هذه الجهات الأربعة أو لم يتوفر أحداها فى الروايه فإنّ هذه الروايه لا تكون حجه، ومن أجل معرفه أصاله السند وأصاله الجهه لابد من معرفه رأى العامه فى المسأله والحكم، لأننا إذا احتملنا إن الإمام وبسبب ابتلائه بالمخالفين وبالحوكمات الجائره كان فى حال تقيه وأن هذه الروايه ليست فى مقام بيان الحكم الواقعي، فلا يمكن القول أن أصاله الجد

متحققه في المقام، لأن الإمام كان في موقع الخطر والقتل ولا يمكنه بيان الحكم الواقعي، ولذلك عندما أفطر الإمام في غير يوم العيد، سئل الإمام عن سبب ذلك وكيف افطرت في يوم لم يكن يوم عيد الفطر لشهر رمضان المبارك؟

فقال الإمام عليه السلام: «لولم افطر لقتلت»، فلو تعرض الإمام عليه السلام في ذلك الوقت للقتل والاستشهاد فلم يكن أثر لأربعه آلاف تلميذ للإمام يبينون أحكام ومعارف الدين، ولم تنقل إلينا عشرات الآف من الأحاديث الشريفة في بيان معارف الدين عن الإمام.

فهل يستخدم الإمام عليه السلام عنصر التقيه ويفطر في ذلك اليوم ويقضيه في غير أيام رمضان المبارك ويستطيع كذلك حفظ معارف الدين ونواميس المسلمين ودماءهم، أو يصوم ذلك اليوم ويعرض نفسه للقتل؟

وهكذا الحال في عصر الغيبة، فإذا ابتلى فقيه بحكومته جائره ولا يمكنه أن يطرح مسائل الدين وإلا فسوف يقتل، وإذا قتل فإن أغلب معارف الدين ومعارف الحوزات العلمية ستعرض للزوال ويتعرض الآخرون للقتل والاستشهاد، فهل في هذه الظروف يكون حفظ معارف الدين والحوزات العلمية وحفظ نواميس ودماء المسلمين أهم وبذلك يختار السكوت، أو يتحدث بما يثير حفيظه حكام الجور ويعرض نفسه للقتل بدون ثمره ونتيجته؟ فما لكم كيف تحكمون؟!

المهم أنه إذا واجه الإنسان مثل هؤلاء المخالفين فينبغي معرفه رأيهم من أجل التعرف على حجته الرواية، ومعرفه أصله الجدد، وإلا- فلو لم يعرف رأى المخالفين في هذه المسائل فلا- يمكنه القول بأن خبر الواحد الذي ورد عن الإمام عليه السلام كان يتضمن أصله الجدد وأنها دخيله في حجته الرواية، لوجود احتمال أن تكون هذه الرواية صادرة عن الإمام عليه السلام في مقام التقيه ولم تكن بيانا للحكم الواقعي، ولذلك لا يمكن التمسك بأصله الجدد في هذا المورد، ولا أقل تكون الرواية مشكوكه من حيث أصله الجدد وبالتالي لا تكون حجة.

معرفة فتاوى المشهور:

ومن جملة لوازم الاجتهاد معرفة الفتاوى المشهوره للأصحاب والعلماء، فالمجتهد ينبغي أن يعرف هذه الفتاوى المشهوره ليتمكن في مورد إثبات الحكم من تدعيم رأيه ومعرفه أن هذا الحكم موافق للشهره وهل أن الشهره جابره لضعف سند الروايه أو لا؟ مثلاً إذا كانت الروايه قويه من حيث السند، ولكن المشهور أعرض عن هذه الروايه ولم يفت

بمضمونها، فهل أنّ إعراض المشهور عن هذه الروايه موجب لوحتها أم لا ؟ وإذا كان موجبا لوهن الروايه فلا يجوز له الفتوى على وفقها، وإذا كان إعراض المشهور لا يوجب وهن وضعف تلك الروايه جاز له الفتوى على وفقها.

فإذن يجب على المجتهد بشكل عام أن يكون جامعاً وخبيراً في أمرين:

أحدهما: أن يكون عالماً بكبريات الحجّه الأصوليه وعارفاً بالحلال والحرام في الشريعه الإلهيه.

والآخر: أن يكون عالماً وخبيراً بتطبيق تلك الكبريات لإثبات الحكم الشرعي في الفروع الفقهيه.

وعندما نقول بضروره أن يكون المجتهد عارفاً بكيفيه تطبيق الحجّه على فروع الأحكام، فذلك لأنّه ربّما يكون المجتهد عالماً بالقواعد الكبرى وماهراً بمعرفه تفاصيل علم الأصول ويعرف مثلاً مسأله اجتماع الأمر والنهي في الشىء واحد هل يجوز أو لا- يجوز ؟ وكذلك يعرف أطلاقات الأدله وعمومات الأدله اللفظيه وقواعد الأصول العمليه، ولكنه لا يملك المهارة اللازمه لتطبيق تلك الكبريات والقواعد على صغريات الاستنباط الحكم الشرعي منها، مثلاً هل أنّ الصلاه في الدار المغصوبه صحيحه أم لا ؟ فهنا يجتمع الأمر والنهي في مورد واحد، فهل يستطيع هذا المجتهد تطبيق تلك الكبرى على هذا المورد؟ والشىء الواحد من حيث الوجود والماهيه يجتمع فيه الأمر والنهي، والتكليف بالمحال غير ممكن، ولذلك فالصلاه في الدار المغصوبه باطله على القول بعدم اجتماع الأمر والنهي، أو أن يكون متعلق الأمر ماهيه الصلاه ومتعلق النهي ماهيه الغصب، فالتركيب هنا انضمامي ولا يسرى أى حكم مقارنة لحكم مقارنة آخر إليه ولا لازم إلى لازم آخر، وعليه تكون الصلاه في المكان المغصوب صحيحه، فربّما لا يملك المجتهد المهارة في تطبيق هذه الكبريات، أو مثلاً ما ورد في الروايات أنّه إذا كان مقدار الدم في لباس أو بدن المصلي أقل من درهم فإنّه معفو عنه في الصلاه وتجاوز الصلاه به، وحينئذٍ يمكن للمجتهد من خلال التمسك باطلاق هذا الدليل أن يتمسك في العفو عن دم الهره في الصلاه إذا كان بذلك المقدار، في حين أنّه لودقق في الروايه فإنّه يرى أنّ الروايه في مقام بيان نجاسه أو عدم نجاسه هذا الدم وعدم العفو عنه في الصلاه، ولكنها ليست في مقام بيان مانعيه

وعدم مانعيه الدم، فعندما لا تكون في مقام بيان المانعيه وعدم المانعيه فلا يمكن التمسك باطلاق هذه الروايه.

المقصود أنّ المجتهد في هذه الموارد يجب أن يملك المهاره والقدره على تطبيق كبريات الحجّه في الأحكام على صغرياتها ومصاديقها، أو على سبيل المثال أن يعلم المجتهد قاعده كليه وهى أن كلّ شرط مخالف للكتاب والسّنّه باطل، فإذا اشترط البائع أنّ المشتري لا- يحقّ له التصرف في المثلن أو يشترط المشتري أن لا- يتصرف، البائع في الثمن فهذا الشرط مخالف للكتاب والسّنّه، فيجب أن يعلم ما هي الموارد التي يكون فيها

الشرط مخالفاً للكتاب والسّنّه، وما هي الموارد والصغريات التي لا يكون فيها الشرط مخالفاً للكتاب والسّنّه، أو موارد الشبهه الحكميه وموارد الشبهه الموضوعيه، أو مثلاً في عقد السبق والرمايه لا يعلم أن هذا العقد من مصاديق عقد الاجاره حتّى يكون لازماً، أو أنّه من مصاديق عقد الجعالة فيكون هذا العقد جائزاً وغير لازم؟ وهل هذه الشبهه حكميه أو موضوعيه؟ فإذا كانت الشبهه حكميه فهى مورد التمسك بقاعده: اوفوا بالعقود، فيجب الوفاء بهذا العقد، وإذا كانت الشبهه موضوعيه فهى ليست من موارد التمسك بأوفوا بالعقود فلا يجب الوفاء بهذا العقد.

بيان ذلك: إنّ العقود بشكل عام يمكن تصويرها على أربعة أنحاء: فتاره يكون العقد لازماً من الطرفين، كعقد البيع بعد الافتراق من مجلس البيع، فمثل هذا العقد يكون لازماً من طرف البائع والمشتري كليهما، وهكذا عقد الاجاره، عقد النكاح و...

وتاره أخري يكون العقد جائزاً من الطرفين كعقد الجعالة، عقد المضاربه، عقد الشركه، عقد الوكاله.

وثالثه: يكون العقد لازماً من طرف العاقد فقط كعقد الرهن فهو لازم من جهه الراهن ولكنه غير لازم من جهه المرتهن.

ورابعه: يكون العقد مورد شك، كعقد السبق والرمايه فهل أن هذا العقد هو عقد اجاره لكى يكون لازماً، أو من قبيل عقد الجعالة لكى يكون جائزاً وغير لازم، فلا نعلم حاله وهل أنّ هذه الشبهه موضوعيه أو شبهه حكميه؟ فلو كانت الشبهه موضوعيه فلا ينبغي التمسك بأوفوا بالعقود، لأنه لا يمكن اثبات موضوع العقد ومصادقه بدليل معيّن وإلا فلا يمكن تقديم الموضوع على الحكم. وإذا كانت الشبهه موضوعيه فيمكن التمسك باستصحاب عدم الملكيه وإذا كانت الشبهه حكميه فلا يمكن التمسك باستصحاب عدم الملكيه، لأن أدله الاستصحاب قاصره عن اثبات جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه.

والنتيجة أنّ هذا المورد يحتاج إلى اجتهاد واعمال النظر والتمعن في الكبرى الأصوليه والفقهييه ويحتاج إلى خبره وبصيره في تطبيق الكبرى على صغرياتها الفقهييه.

علم المعانى والبيان:

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، علم المعانى والبيان، فالمجتهد يجب أن يعلم أن تقديم ما حقه التأخير مفيد للحصر كقوله تعالى: «إِنَّمَا وَدَّيْكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا» فكلمه «إنما» أداه للحصر بحيث تحصر الولايه بالله وبالرسول ومصادق خاص من الذين آمنوا وهم الأئمّه، وتقديم أمر على أمر وكلام على كلام إما يدل على أهميه ذلك المتقدم أو يدل على الاختصاص، وكذلك حذف متعلقات الفعل يدل على التعميم، وتقديم متعلقات الفعل يدل على افاده الحصر من قبيل: إياك نعبد وإياك نستعين، فهنا «إياك» مفعول وقد تقدّم على الفعل «نعبد ونستعين»، أو يعلم المجتهد موارد الحصر الحقيقي والحصر الاضافى من قبيل: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (١).

وكذلك يعلم الفرق بين المجاز والكنايه، والتشبيه والاستعاره وخصوصيات هذه الأمور يمكن استفادتها من علم المعانى والبيان، فالمجتهد يجب أن يعلم فى الجملة هذه الخصوصيات، وعلى حدّ تعبير صاحب الكفايه أنّ الاجتهاد يحتاج إلى فهم العلوم العربيه، والمقصود هو النحو، الصرف، الأدبيات، اللغه، التفسير، الرجال، المعانى والبيان، والركن الأساس للاجتهاد هو فهم علم الأصول والفقّه.

مضافاً إلى أنّ الظروف الزمانيه الحاليه تستوجب أن يكون المجتهد فى هذا العصر عالماً بالفلسفه وعلم الكلام وعلم المنطق وذلك لغرض دفع الشبهات الوارده على الإسلام والدين وتوعيه الناس والمجتمع فى مسائلهم الدينيه، ولا بد أن يكون المجتهد عالماً بالمسائل السياسيه، والاجتماعيه، والكلاميه، والفلسفيه وأمثال ذلك بما فيه الكفايه.

الغرض أنّ الاجتهاد يستلزم الاطلاع على هذه الأمور والعلم بها كما تقدّم سابقاً فى تعريف الاجتهاد وأنه عباره عن: القدره العلميه على الاستنباط واستخراج الأحكام الإلهيه من منابعها الأربعة: الكتاب والسنة والاجماع وحكم العقل، ومكانه الاجتهاد فى المنهجيه العمليه للأحكام هى أنّه واجب تخيبرى وعدل الاحتياط والتقليد.

ص: ٢٥٣

إنَّ الاجتهاد يمثّل الحجّة التعبدية والتأسيسيّة الشرعيّة للمقلد وللمجتهد نفسه بمقتضى الأدلّة الشرعيّة للاجتهاد، أو أنّه يفيد الوثوق والاطمئنان بالحكم الشرعيّ ويكون مورد إمضاء الشارع، وباب الاجتهاد مفتوح، فكل عالم جامع لشروط الاجتهاد وعالم بالقواعد الأُصوليّة والفقهية يمكنه في أي وقت استنباط الحكم الشرعيّ من الكتاب والسنة ويكون هذا الاجتهاد مورد امضاء الشارع المقدس ولازم القبول.

وأما قول أهل السنّة بأن باب الاجتهاد مسدود وأنّ الاجتهاد منحصر برأى فقهاء المذاهب الأربعة فلا يمكن قبوله نقلاً وعقلاً، والفقهاء الأربعة هم: أبو حنيفة، مالك، الشافعي، أحمد بن حنبل، حيث يعتقد أهل السنّة بأن الاجتهاد منحصر بهؤلاء الفقهاء وهذا ممّا لا دليل عليه لا نقلاً ولا عقلاً.

أما نقلاً، فإنّ هذا الكلام أي انحصار الاجتهاد بفقهاء المذاهب الأربعة وانحصار جواز التقليد بالفقهاء الأربعة لا يمكن المساعده عليه، لأنّ الفقهاء الأربعة لم يكونوا معاصرين لرسول الله صلى الله عليه وآله حتّى يقال أنّهم اكتسبوا العلم مباشرة منه، ولكنهم ولدوا بعد مائه عام ونيف على رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله فلا توجد آية قرآنية ولا رواية نبوية ولا رواية من الإمام المعصوم تدلّ على تعيين وحصر الاجتهاد بفقهاء المذاهب الأربعة وتقليدهم، ولم يجمع على مثل هذا الحصر.

وكذلك بالنسبة للدليل العقليّ فلا- دليل على هذا التعيين والحصر بهؤلاء الأربعة عقلاً ولا دليل على أنّ نبوغهم العلميّ كان أعلى من الآخرين، إذن فلا- دليل لدينا على أنّ فقهاء المذاهب الأربعة معصومون وأنهم لا يخطئون ولا يشتبهون في فتواهم واجتهادهم حتّى يكون رأيهم حجّة مطلقه أو أنّهم يتمتعون بنبوغ علمي يتفوقون به على جميع فقهاء عصرهم والعصور المتأخّره إلى الأبد، وعلى فرض أنّهم كانوا نوابغ في عصرهم إلّا أنّ هذا لا يمنع من وقوع العالم النابغه في الخطأ والاشتباه.

ومن جملة الأدلّة على أنّ فقهاء المذاهب الأربعة كانوا أشخاصاً عاديّين يقعون في الخطأ والاشتباه أحياناً، ما نراه في فتاوى كلّ واحد من هؤلاء الأئمّة الأربعة واختلافهم في الرأي والفتوى، فما أكثر الموارد التي تختلف فيها فتوى أبي حنيفة مع فتوى مالك، وبالعكس، وكذلك اختلاف فتوى الشافعي مع فتوى أحمد بن حنبل وبالعكس، وهذا الخلاف يدلّ على أنّ أحدهم يخطئ الآخريّن في الاجتهاد والفتوى ويرى أنّ فتواهم

باطله وغير مقبوله، وإلا فإذا كان رأيهم مصيبا للواقع وفتواهم حجه مطلقه فلا معنى لتخطئه كل واحد منهم الآخرين في فتواهم. المهم أن كل واحد من فقهاء المذاهب الأربعة كان إنساناً عادياً يجتمع رأيه مع الخطأ والاشتباه والمخالفة للواقع وحالهم حال سائر الناس، وحينئذ كيف يمكن القول بأن الاجتهاد والافتاء منحصر بهؤلاء الفقهاء الأربعة؟!

وكذلك نرى بالوجدان وجود علماء في هذا العصر من أهل السنه يفتون على خلاف نظر الفقهاء الأربعة في المسائل الفقيهيه والسياسيه والاجتماعيه، إذن فلا دليل لدينا من القرآن أو من الروايات أو من العقل أو من الوجدان على انسداد باب الاجتهاد وحصره بفتاوى فقهاء المذاهب الأربعة، وكذلك لا يوجد دليل عقلي ونقل على عصمتهم، والدليل الموجود لدينا يختص بما ورد عن الوحي وروايات المعصومين على عصمه عتره الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمه الاثني عشر عليهم السلام الذين هم أصحاب الوحي والعصمه فقط «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (١).

آيه التطهير وامتياز الأئمه المعصومين عليهم السلام :

وقد صرحت الآيه الشريفه بهذه الحقيقه وقالت : «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» فأهل بيت النبي صلى الله عليه وآله هم الأئمه الاثنا عشر المعصومون والمطهرون من كل نقص خلقي وخلقي، وأسباب نزول تؤيد أن آيه التطهير تختص بأهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله لاغير.

إن القرآن الكريم قد بين بصراحه أن الأئمه معصومون عليهم السلام وأنهم منزهون عن كل رجس في الخلق والخلق «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» و«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (٢).

وهكذا نرى أن القرآن الكريم يأمر الناس بصراحه بالرجوع في سوءالهم عن الأحكام الشرعيه والعلميه إلى أهل البيت عليهم السلام .

وكذلك ما ورد في حديث الثقلين المتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وآله إن الأئمه المعصومين عليهم السلام عدل القرآن حيث قال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله : «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي لن يفترقا حتى يردا على الحوض وما إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبدا» (٣). فهذا الحديث المتواتر يصرح بوجود ملازمه بين القرآن والعتره وهم الأئمه الطاهرين، يعنى كما أن القرآن معصوم ومصون

ص: ٢٥٥

١- سورة الأحزاب : الآيه ٣٣.

٢- سورة الأنبياء، الآيه ٧.

٣- أصول الكافي : ج ١، ص ٢١٠؛ شواهد التنزيل، ج ١، ص ١٤٩.

من الخطأ والاشتباه والتحريف إلى يوم القيامة وهو المعجزه الخالده لله تبارك وتعالى فإن الأئمة الطاهرين معصومون أيضاً ومصونون من الخطأ والنسيان والاشتباه، كما أن كلامهم حجّه إلهيه خالده إلى يوم القيامة، لأنّ كلام المعصوم عين الواقع وعين حكم الله تعالى، والحكم الإلهي الواقعي أبدى وخالد إلى يوم القيامة.

وكما أنّ القرآن جامع لعلوم الأوليين والآخرين ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين فكذلك الأئمة المعصومون جامعون لعلوم الخلق من الأوليين والآخرين كما قال تعالى: «فَسْءَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».

عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله تعالى: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ»^(١)، قال عليه السلام: يهده إلى الإمام^(٢).

عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عزوجلّ: «فَسْءَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الذكر أنا والأئمة أهل الذكر»^(٣).

وقال الإمام الرضا عليه السلام: «نحن أهل الذكر ونحن المسوءولون»^(٤).

وكما أنّ القرآن حجّه إلهيه مطلقه إلى يوم القيامة: «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ*

لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ»^(٥) فكذلك الأئمة من أهل البيت الوحي والعصمه عليهم السلام هم حجج إلهيه مطلقه إلى يوم القيامة، وروى عن أم سلمة أنّها قالت: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «الحقّ مع علي وعلى مع الحقّ يدار كيف ما دار»^(٦) «وحلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»^(٧).

فكما أنّ التعاليم السماويه والأحكام الإلهيه ودستورات القرآن والسنة النبويه واجبه الاطاعه ولا يجوز التخلف عنها ومخالفتها فكذلك الأئمة

ص: ٢٥٦

- ١- سورة بنى إسرائيل: الآية ٩.
- ٢- الكافي، ج ١، ص ٢١٦.
- ٣- المصدر السابق، ص ٢١٠.
- ٤- المصدر السابق، ص ٢١٠.
- ٥- سورة فصلت: الآية ٤١ و٤٢.
- ٦- فضائل الخمسه، ج ٢، ص ١٤٠.
- ٧- انظر: أصول الكافي، ج ١، ص ٥٨.

يجب اطاعتهم ولا يجوز مخالفه أوامرهم وتعاليمهم «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (١).

وكما أنّ بيان جميع الكمالات الإنسانيه ورد في القرآن الكريم، فإنّ الأئمة المعصومين عليهم السلام هم الجامعون للكمالات الإنسانيه، لأنّ كلّ إمام معصوم هو الإنسان الإلهي الكامل، والواجد لجميع الكمالات الإنسانيه ومظهر الأسماء والصفات الإلهيه، أي أنّ الإمام المعصوم مظهر علم الله، ومظهر قدره الله، ومظهر حكمه الله، ومظهر مشيئه الله، ومظهر رحمه الله وهدايته ولطفه، ومثل هذا المقام هو من اختصاص الأئمة المعصومين عليهم السلام من أصحاب الوحي والعصمه وليس لأحد آخر من الناس مثل هذه المرتبه، وكما يقول الإمام على عليه السلام في نهج البلاغه: «ولا يقاس بآل محمّد من هذه الأئمه أحد» (٢) فهم مظهر علم الله ومعدن وحي الله وهم الحجّه الإلهيه إلى يوم القيامة.

المهم أنّه لا- يوجد دليل ولا- آيه ولا- روايه ولا- عصمه على حصر الاجتهاد المطلق بفقهاء المذاهب الأربعة، وبالتالي فإنّ باب الاجتهاد مفتوح ومقوله انسداد باب الاجتهاد واضح البطلان، وكما يقول القرآن الكريم: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (٣) فهذه الآيه تقرر بأن باب الاجتهاد مفتوح في كلّ زمان ولكلّ عالم جامع للشرائط الشرعيه والدينيه، فإذا كان اجتهاده مطابقا للكتاب والسنة والأدله الشرعيه المعتبره فهو مورد إمضاء

ص: ٢٥٧

١- سورة النساء: الآية ٥٩.

٢- نهج البلاغه، الخطبه ٢.

٣- سورة التوبه: الآية ١٢٢.

الشارع ومقبول وإلا فلا.

هذا تمام الكلام فيما يتوقف عليه الاجتهاد.

التخطئه والتصويب:

البحث هنا في الأحكام العقلية للاجتهاد فيما يخصّ التخطئه والتصويب، فالمجتهد بعد استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها هل يمكن أن يقع استنباطه مخالفاً للحكم الواقعي، أم يكون مصيباً دائماً للواقع؟

الجواب: إنّ الأحكام العقلية، سواءً في حكم العقل المستقل أم في حكم العقل غير المستقل، يقع الخطأ والاشتباه بالوجدان، ومقوله التصويب في الأحكام العقلية غير ممكنه، وإلا فيستلزم اجتماع الضدين والنقيضين، مثلاً يقيم أحدهم برهاناً على استحاله اعاده المعدوم، والآخر يقيم برهاناً على إمكان إعادته المعدوم، وبديهي أن أحدهما خطأ ومخالف للواقع وإلا استلزم اجتماع النقيضين المحال، أو يقيم أحدهم دليلاً على حدوث العالم والآخر يقيم دليلاً على قدم العالم، فلا شك في بطلان أحد القولين، أو يثبت أحدهم حركة الأرض بالدليل مثل غاليليو، ويقيم الآخر دليلاً على سكون الأرض وعدم حركتها وأنّ الشمس هي التي تدور حول الأرض لا بالعكس، ومن الواضح أن أحدهما مخطأ ومخالف للواقع، كما ثبت بعد أكثر من ألف سنة بطلان فرضيه بطليموس في علم الهيئه والتي حكمت العالم أكثر من ألف عام وكان بطليموس يقول بعدم حركة الأرض واستحاله الجزء الذي يتجزأ، وعندما أثبت غاليليو وكوبرنيك أنّ الجزء يمكن أن يتجزأ وأثبتوا وجود التركيب للذره وإمكان تجزئتها، تبين للناس خطأ النظرية القديمه. المهم أن خطأ النظريات العقلية واضح وجلي وإلا فإنه يستلزم اجتماع النقيضين وهو محال بالذات.

إنّما الكلام في الأمور الاعتبارية والأحكام الشرعية، وطبعاً لا شك أنّ الأحكام الشرعية تمتد في جذورها إلى عالم التكوين لأنها ترتبط بالمصالح الواقعيه والمبادئ النفس أمرية، وبالنسبه لما ورد من الأحكام الشرعيه في نصّ الكتاب والسنة المتواتره هي أحكام قطعيه ولا مجال للخطأ فيها لأنها نشأت من علم الأزلئ الإلهي فهي أحكام مطابقه للواقع وبديهيّه الثبوت مثل: وجوب الصلاه والصوم والحجّ والجهاد وأمثال ذلك.

وأما القسم الآخر من الأحكام الذى يرتبط بالموارد التى يتوقف عليها الاجتهاد والاستنباط فمورد خلاف بين العلماء، وعلى هذا الأساس فالأحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين: أحدهما المنصوص والذى لا يعقل سريان الخطأ إليه، والآخر ما يحتمل سريان الخطأ إليه.

المهم أن المجتهد يعمل على اثبات الحكم الشرعى بواسطة الأدله، سواء كان ذلك الدليل خبر ثقه المفيد للظن، أو كان الدليل على الحكم الشرعى اللوازم العقلية المفيدة للقطع، من قبيل الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ وهل يمكن أن يخطأ المجتهد فى استنباطه أو يكون مصيباً للواقع دائماً؟

فى هذه المسأله تقول الإماميه بالتخطئه وأن الحكم الذى يستنبطه المجتهد من الأدله ربّما يكون مطابقاً للواقع وربّما يكون غير مطابق وبالتالي فهو مخطىء فى استنباطه هذا، فلا يمكن أن تكون الآراء والفتاوى مطابقه للواقع دائماً، لأن ذلك يستلزم اجتماع النقيضين كما تقدّم، مثلاً يرى بعض المجتهدين وعلى أساس الأدله الشرعيه أن صلاه الجمعه واجبه وجوباً عينياً فى زمان الغيبه، والبعض الآخر يستنبط الوجوب التخييري لصلاه الجمعه وأن المكلف مختير بين الاتيان بصلاه الجمعه أو صلاه الظهر، وبعض آخر يستنبط حرمه صلاه الجمعه فى زمان الغيبه لعدم توفر شرط وجوبها وهو حضور الإمام المعصوم عليه السلام، وذهب فريق آخر إلى استحباب صلاه الجمعه بالاستناد إلى الأدله، ومن الواضح أن جميع هذه الأقوال لا يمكن أن تكون مطابقه للواقع، فأحد هذه الأقوال فى مورد صلاه الجمعه مطابق للواقع، وباقى الأقوال مخالفه للواقع ومجانبه للصواب.

مقوله التصويب:

وفى مقابل قول الإماميه هناك قول بالتصويب لدى أهل السنّه ويعنى أن استنباط المجتهد مطابق ومصيب للواقع على أيّه حال (١).

بيان ذلك: إن التصويب يمكن تصوره على ثلاثة أنحاء:

الأول: أن نقول بأن الله تعالى عالم بالواقع وعالم بعواقب الأمور ويعلم أن فتوى هذا المجتهد سوف تتعلق بوجوب صلاه الجمعه وسيفتى المجتهد الآخر بحرمه صلاه الجمعه، ويفتى ثالث باستحباب صلاه الجمعه، ولكن قبل صدور فتوى المجتهدين يقوم الله تعالى بجعل أحكام متعدده بعدد آراء المجتهدين فى لوح الواقع وبالتالي تكون فتوى كل واحد منهم مطابقه لذلك الحكم الإلهي الواقعي المجعول، فمن يفتى

ص: ٢٥٩

١- الإحكام فى أصول الأحكام، لابن حزم الأندلسي الظاهري، وذهبت طائفه إلى أن كل مجتهد مصيب وأن كل مفتى محق فى فتياه، ص ٧٠.

بالحرمة فإنّه مصيب للواقع ورأيه مطابق لتلك الحرمة المجعولة فى اللوح المحفوظ، وبعبارة أخرى أنّ جعل الواقع يتطابق مع الفتوى فمن افتى بالوجوب فإنّ حكم الوجوب قد جعل فى الواقع له.

والسؤال هو: هل هذا النحو من التصويب فى الأحكام ممكن أم محال؟

الجواب: إنّ هذا النوع من التصويب غير محال ثبوتاً، لأنّه لا يستلزم الاستحالة والامتناع فى هذا المقام، ولكن فى مقام الاثبات هناك دليل على بطلان مثل هذا التصويب:

أولاً: إنّ هذا التصويب مخالف للإجماع وضروره الفقه.

ثانياً: إنّ الأخبار المتواتره وكذلك برهان الاشتراك فى التكليف تبين أن لكل واقعه حكماً فى الواقع حتّى ارش الخدش وفى هذا الحكم يشترك العالم والجاهل ولا يختصّ بالعالمين به، وعليه فإنّ الحكم الواقعى لا يتعدد بتعدد آراء المجتهدين وفتاوى الفقهاء، والأحكام الواقعية فى كلّ مسأله مشتركه بين العالم والجاهل فالأحكام الشرعيه من قبيل وجوب الصوم والصلاه والحجّ والجهاد وحرمة شرب الخمر والغيبه وما إلى ذلك، مشتركه بين الجاهل والعالم ولا تختصّ بالعلماء والمجتهدين.

الثانى: من التصويب، أن يكون الحكم الشرعى تابعاً لآراء المجتهدين، فكلّ مجتهد يستنبط حكماً من الأدله الشرعيه يكون ذلك الحكم هو حكم الله من الواقع حيث يجعل الله تعالى له الاعتبار والحجّيه، أى أنّه لا يوجد حكم فى لوح الواقع فى الأصل وأنّ اللوح الواقع أبيض لا يوجد فيه أى حكم، فإذا أفتى المجتهد بوجوب حكم معين فإنّ هذا الحكم فى الوجوب سيجعل من قبل الله، وهكذا بالنسبه للحرام والمستحبّ، وهذا التصويب منسوب إلى الأشاعره، والسؤال هو: هل هذا التصويب ممكن أو غير ممكن؟

الجواب: أولاً: كما تقدّم فى القسم الأوّل من التصويب أنّ التصويب خلاف ضروره الفقه وخلاف اجماع الأصحاب.

ثانياً: إنّ هذا النوع من التصويب مخالف للنصوص والروايات المتظافره

والمتواتره التي تدلّ على أنّ الله تبارك وتعالى له في كلّ واقعه حكماً وهذا الحكم مشترك بين العالم والجاهل.

ثالثاً: إذا لم يكن هناك حكم في الواقع فلا موضوع للاجتهاد، لأنه مع عدم وجود حكم في الواقع فعن أى شيء يبحث ويفحص المجتهد في عمله الاستنباط؟ إذن فالاجتهاد متفرع على وجود الحكم في الواقع والأفلا معنى للاجتهد وبذل الجهد والبحث عن الحكم واستنباطه، والحكم في الواقع تابع للمصالح والمفاسد لا تابع لرأى المجتهد.

رابعاً: أنّ التصويب يستلزم الدور المحال، لأنّه لا بدّ أن يكون هناك حكم واقعي ليتعلق به ظنّ المجتهد وليتحرك نحو اثباته بواسطة الأدلة الشرعيه، ومن جهة أخرى فإنّ الحكم الشرعي متوقف على الاجتهاد واستنباط هذا الحكم، وهذا هو الدور.

النحو الثالث: من التصويب، أنّ الله تعالى جعل في لوح الواقع أحكاماً انشائية بعدد آراء المجتهدين، ولوح الواقع لا يخلو من حكم شرعي، فإذا كان نظر ورأى المجتهد مطابقاً للواقع فنعم المطلوب، وإذا كان مخالفاً للواقع فإنّ لوح الواقع ينقلب وفقاً لموعدى الاماره وموعدى فتوى المجتهد، لأنّ ملاك الحكم الظاهري أقوى من الحكم الواقعي، ولهذا فإنّ لوح الواقع ينقلب ويتغير إلى الحكم الظاهري وموعدى الاماره، وهذا التصويب منسوب للمعتزله. مثلاً: إذا كان الحكم في الواقع وجوب فاتحه الكتاب مع السوره في الصلاه، ولكن المجتهد توصل إلى وجوب الفاتحه فقط في الصلاه بدون السوره، فهذا الرأى مخالف للواقع لأنّ الحكم الشرعي على المكلف في الواقع هو وجوب الفاتحه مع السوره في الصلاه، وحينئذٍ فإنّ هذا الحكم الانشائي الواقعي ينقلب إلى موعدى الاماره ويكون متفقاً مع

فتوى المجتهد وهو وجوب الصلاه بالفاتحه بدون السوره.

والسوءال هو: هل هذا التصويب ممكن أم لا؟

الجواب: إنّ هذا التصويب وإن لم يكن محال عقلاً، ولكنه، أوّلاً: مخالف للضروره والاجماع.

وثانياً: لا يوجد دليل لاثبات هذا النوع من التصويب، بل هناك دليل على خلافه، لأنّ الإمامه كاشفه عن الواقع وطريق إلى الواقع لا أنّها تعمل على تغيير الواقع.

والحاصل كان البحث عن بطلان التصويب، وتقدّم أنّ التصويب

الاشعري يرى أنّ الحكم الواقعي تابع لرأى المجتهد، وقلنا أن هذا التصويب باطل عقلاً ونقلاً لأنه يستلزم الدور ويستلزم الخلف، لأنّ الشخص المعتقد بهذا التصويب يعتقد بوجود الحكم الواقعي ليكون له ظنّ أو علم بهذا الحكم، وبالعكس فكما أنّه لا يمكن وجود حكم بدون موضوع، فلا يوجد ظنّ في الحكم أو علم بالحكم بدون مضمون وبدون معلوم (أى الحكم) وهذا دور واضح.

وهكذا بالنسبة للخلف، لأنّه حسب الفرض أنّ الحكم متقدم في مرتبه الظنّ على الحكم، لأنّه لا بدّ من وجود حكم واقعي يتحرك المجتهد نحو استنباطه وإلاّ إذا لم يكن هناك حكم في الواقع فماذا يريد المجتهد اثباته واستنباطه؟ وإذا تمّ جعل الحكم بعد حدوث الظنّ من الاماره وكان تابعاً لرأى المجتهد فهذا خلف. إذن فالتصويب الأشعري يستلزم الدور وكذلك يستلزم الخلف، وأيضاً هو خلاف الضروره والإجماع.

وقد أجاب البعض كالمرحوم الكمباني عن اشكال الدور هذا بالقول بأنّ الحكم في مرتبه الجعل وإنشاء الحكم الواقعي يتم جعله على موضوع مفروض الوجود في الخارج لا- على موضوع محقق الوجود، وفي مقام جعل وإنشاء الحكم يكفي فرض وجود الموضوع سواء كان الموضوع موجود فعلاً- أم مفروض الوجود فعلاً- ثمّ يتحقّق بعد ذلك. وعليه ففي مقام جعل وإنشاء الحكم هناك افتراض العلم بالحكم، يعني بما أنّ الموضوع مفروض الوجود وهناك فرض وافتراض العلم بالحكم والظنّ بالحكم فيكون الحكم مترتباً على موضوع مفروض الوجود، أي يتم اعتبار

الحكم على أساس العلم المفروض الوجود والظنّ المفروض الوجود، إذن ففي مقام جعل الوجود الحقيقي للحكم نحتاج إلى وجود فرض العلم بالحكم لا- الوجود الحقيقي للعلم بالحكم أو الظنّ بالحكم. وأمّا عكس هذه القضية أن يكون العلم بالحكم في مرتبه المجمعول فالعلم يحتاج إلى معلوم، والمعلوم هنا الحكم، والظنّ بالحكم يحتاج إلى مظنون، والمظنون هو الحكم. وهذا في مرحله المجمعول والفعليه لا- في مرحله الجعل والانشاء. إذن فالعلم والظنّ بالحكم يحتاج إلى الحكم في مرحله المجمعول والفعليه، وحينئذٍ يكون الظنّ في الحكم في مرتبه المجمعول

والفعليه هو الموضوع للحكم وبالتالي تحقّق فاعليه الحكم أو فعليه الحكم.

وعلى هذا الأساس هناك تعدد واختلاف في المرتبه بين توقف الحكم على العلم المفروض الوجود في مرتبه الجعل والانشاء، وبين العلم

بالحكم فى مرتبه المجموع والفعلية، وهذا ليس بدور. لأنّ توقف كلّ واحد منهما عن الآخر فى مرتبه غير تلك المرتبه الأخرى التى يتوقف فيها الطرف الآخر على الأوّل.

وعلى هذا الأساس فالمرحوم الكمباني لا يرى صحّه اشكال الدور والخلف على مقوله التصويب.

ولكنه يقول : إنّ التصويب يستلزم التناقض وهو محال، لأنّ القائل بالتصويب يرى بأنّ الحكم تابع لرأيه واعتقاده، وعندما يعتقد بذلك وأنّ الحكم تابع لعلمه أو ظنّ المجتهد بالحكم فلا- يخلو من حالتين، فإمّا أن يكون له علم أو ظنّ فى مرتبه الاعتقاد بالحكم أو لا يكون له علم أو ظنّ، فإذا كان لا يعتقد بوجود الحكم علماً وظناً فهو سالبه بانتفاء الموضوع وخارج عن البحث لأنّ الحكم مع عدم تحقق موضوعه لا يتحقّق، وإذا كان هذا القائل بالتصويب يعتقد بأنّ الحكم يتم جعله، فمثل هذا القول والاعتقاد بالحكم غير ممكن علماً وظناً أيضاً، لأنّ القائل بالتصويب فى مرتبه الموضوع بماذا يعتقد بالنسبه لموضوع الحكم ؟

بمعنى أنّه لا- يوجد هناك حكم أصلاً فى مرتبه الاعتقاد بالحكم، لأنّ الحكم تابع لاجتهاد المجتهد ورأيه لا- أنّه فى مرتبه الاعتقاد بالحكم وفى مرتبه موضوع الحكم يوجد حكم فى الواقع، إذن ففى مرتبه الاعتقاد بالحكم وهو موضوع الحكم لا يوجد حكم فى الواقع، ومن جهه أخرى أنّ الحكم تابع لرأى المجتهد واستنباطه.

إذن ففى مرتبه الاعتقاد بالحكم لا يوجد حكم، لأنّ الحكم تابع لرأى المجتهد، ومن جهه أخرى فى مرتبه الاعتقاد بالحكم وفى مرتبه موضوع الحكم فإنّ الحكم موجود، وهذا هو التناقض، وعليه فالقول بالتصويب يستلزم التناقض وهو محال، لأنّه لا يمكن وجود حكم فى مرتبه الموضوع والاعتقاد بالحكم، لأنّ الحكم فى مرتبه الموضوع غير ممكن، ومن جهه أخرى فإنّ الحكم متفرع على الاعتقاد بالحكم فى مرتبه الموضوع، وهو موءدى التصويب، إذن فالحكم فى مرتبه الموضوع والاعتقاد موجود وغير موجود، وهذا هو التناقض.

ولكن يمكن القول : إنّ الكمباني فى الحقيقة لا يريد دفع اشكال الدور والخلف عن التصويب، لأنّ المصوب يعتقد بوجود حكم ليتمكن من الاعتقاد بهذا الحكم، أى أنّه فى الواقع يوجد حكم ولكن من جهه أخرى أن هذا الحكم يتوقف على الاعتقاد بالحكم، والاعتقاد بالحكم متوقف على الحكم، والحكم متوقف على الاعتقاد بالحكم علماً وظناً، وهذا هو الدور.

القسم الآخر من التصويب، التصويب السببى وهو ما ذكره المرحوم

الآخوند في الكفاية وأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية والنفوس أمرية، ففي نظره أن الأحكام لها أربع مراتب : مرتبه الاقتضاء، مرتبه الجعل والانشاء، مرتبه الفعلية، مرتبه التنجز.

أمّا المرتبه الأولى فالحكم يقع في مرتبه المقتضى والملاك، مثلاً وجوب الصلاة حيث يتم جعل هذا الحكم لوجود المقتضى والمصلحة، وبعد أن يكون للحكم في الواقع مصلحة وملاك تأتي المرتبه الثانيه وهى

مرتبه جعل وانشاء الشارع لهذا الحكم على المكلف، فعندما يكون الشارع عالماً بالواقع فهو يعلم أن وجوب الصلاة فيه مصلحة للمكلفين فيجعل هذا الحكم فى لوح الواقع و نفس الأمر وينشئ وجوب الصلاة على المكلفين، ثم تأتي مرتبه الفعلية، فبعد أن يجعل الشارع الحكم فى الواقع يأتي جبرائيل بهذا الحكم للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله ويخبره بهذا الحكم،

وهذه مرحله فعلية الحكم، أى أن الحكم الواقعى انتقل من الواقع إلى رسول الله صلى الله عليه وآله ولكن رسول الله صلى الله عليه وآله لحدّ الآن لم يبلغ هذا الحكم للناس ولم

يقول لهم : «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (١).

ولم يقل : «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (٢).

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

فهذه الأحكام لم تصل إلى الناس بعد، ولكن بعد ابلاغها إلى الناس تتحقق مرحله تنجز الحكم، أى أن الحكم الشرعى ينتجز على المكلفين وإذا لم يمثل المكلف فإنه يستحق العقاب لأنه تم ابلاغه بالحكم الشرعى،

وإذا امتثل المكلف هذا الحكم فإنه يستحق الثواب.

المهم أن صاحب الكفاية بعد أن يقرر هذه المراتب الأربع للحكم يقول : إن الحكم فى مرحله الجعل والانشاء تابع للمصالح والمفاسد الواقعية وأن الله تبارك وتعالى يجعل الحكم فى مرتبه الانشاء لعموم المكلفين أعم من الجاهل والعالم، ولكن عندما يصل الحكم إلى مرحله الفعلية والاستنباط فإذا استنبط المجتهد الحكم الشرعى من الاماره وكان هذا الحكم مطابقاً للواقع ولذلك الحكم الانشائى فإن ذلك الحكم الانشائى سيكون فعلياً ويصل إلى مرتبه الفعلية، وإذا كانت الاماره مخالفه للحكم

الواقعى ففي هذه الصوره يكون المكلف معذوراً أى أن جهله عذر عند المولى ولا يستحق العقاب لأن العقاب بلا بيان قبيح.

النتيجه : أن العالم والجاهل يشتركان فى الأحكام فى مرتبه إنشاء

٢- سورة البقره : الآيه ١٨٣.

٣- سورة آل عمران : الآيه ٩٧.

الحكم، إذن فالحكم الانشائي الواقعي على أيه حال محفوظ ولا تصل النوبه إلى التصويب في هذه المرتبه، وحينئذ يكون هناك فارق وفاضل بين المرتبه الثالثه والمرتبه الفعلية، بحيث إن المجتهد إذا استنبط الحكم وكان مطابقاً للواقع فسيكون الحكم فعلياً، وطبعاً إن هذا التصويب السببي إنما يكون فيما لو قلنا بسببيه الأماره، ولكن إذا قلنا بطريقه وكاشفيها لاماره للواقع ففي مورد الطريقه فإن الحكم الشرعي غير مجعول حتى

يمكن القول أنه يصل إلى المرتبه الفعلية، ولكن هذا المعنى أيضاً يشبه التصويب المعتزلي حيث إن المعتزله يقولون إن الحكم الانشائي جعل في الواقع على موءدى الاماره، فإذا استنبط المجتهد من الاماره ما يخالف الواقع فإن هذا الواقع ينقلب إلى موءدى الاماره، وقد تبين بطلانه.

توضيح المقال:

القسم الثالث من التصويب هو ما ذكره المرحوم الآخوند في الكفايه في آخر المجلد الثاني في بحث التخطئه والتصويب في الاجتهاد وأن الحكم الواقعي والانشائي مشترك بين الجاهل والعالم في كل واقعه، ولكن الحكم الظاهري يستنبطه المجتهد من الأدله، وفي هذه المرتبه يقع التصويب بحيث يكون كل حكم يستنبطه المجتهد من الإماره فعلياً ومنجزاً على المكلف، مثلاً بالنسبه لجزئيه السوره في الصلاه، فهناك مجتهد يستنبط من سياق الأدله وجوب الصلاه مع السوره وأن السوره جزء من الصلاه، ومجتهد آخر يستنبط من سياق الأدله والامارات عكس ذلك وأن السوره غير واجبه في الصلاه وليست جزءاً من الصلاه، وكل واحد من هذين المجتهدين يستفيد الحكم الشرعي من الاماره ويكون هذا الحكم منجزاً فعلياً في حقه.

أما الفرق بين هذه الأنواع الثلاثه من التصويب، فالتصويب الأشعري يقول: لا يوجد حكم شرعي في لوح الواقع قبل قيام الاماره وأن جعل الحكم تابع للأماره وتابع لرأى المجتهد فكل مجتهد استنبط حكماً من الأدله مثل وجوب صلاه الجمعه في زمان الغيبه فإنه يتم جعل حكم إلهي في الواقع طبقاً لرأى هذا المجتهد ويتم جعل وجوب صلاه الجمعه، وإذا استنبط مجتهد آخر من الأدله حرمة صلاه الجمعه في زمان الغيبه فإن

الحكم الإلهي في الواقع سيكون تابِعاً لرأى هذا المجتهد ويتم جعل حرمه صلاة الجمعة في الواقع، وحينئذٍ يجتمع الحكم بالجوب والحرمه لصلاه الجمعة في مورد واحد وموضوع واحد وهو صلاه الجمعة.

أمّا التصويب المعتزلي فيقول بأنّ الحكم الإنشائي في الواقع قد جعل لكلّ واقعه، غايه الأمر أنّ الاماره التي يستدلّ بها المجتهد تاره تكون مطابقه لذلك الحكم الواقعي والإنشائي فيكون الحكم الإنشائي فعلياً في مورد هذا المجتهد، وتاره أخرى تكون الاماره المذكوره على خلاف الحكم الواقعي والإنشائي، ففي هذه الصوره ينقلب الحكم الواقعي والإنشائي إلى ما يتفق مع موءدى الاماره، مثلاً إذا كان الحكم الإنشائي في الواقع وجوب صلاه الجمعة، فإذا استنبط المجتهد من الأدله حرمه صلاه الجمعة وكانت حرمه صلاه الجمعة مخالفه للحكم الواقعي، فإنّ الواقع سينقلب وفق موءدى الاماره وسيتحوّل إلى الحكم بالحرمه وستكون وظيفه المجتهد الفعليه في مورد صلاه الجمعة هي الحرمه.

أمّا التصويب الذي يقول به المرحوم الآخوند في صوره القول بسببيه الاماره لا في صوره طريقه الاماره، أنّ الحكم الواقعي في مرحله الإنشاء وفي مرحله التشريع قد جعل لكلّ واقعه، وهذا الحكم محفوظ في مرتبه الإنشاء ومشارك بين العالم والجاهل، ولكن بالنسبه للحكم الفعلي والظاهري فالمجتهد يستنبط من الاماره كخبر الواحد، البيئه، أصاله البراءه والاستصحاب، حكماً فعلياً ويكون ذلك التصويب في موءدى ذلك الحكم الفعلي، يعني إذا استنبط المجتهد من خبر الواحد وجوب صلاه الجمعة، فيكون هذا الحكم فعلياً في حقه وتكون صلاه الجمعة واجبه عليه. وإذا استنبط مجتهد آخر من خبر الواحد حرمه صلاه الجمعة فإنّ الحكم الفعلي في حقه هو حرمه صلاه الجمعة ولكن الواقع في حدّ ذاته محفوظ ولا يتغير.

ومن جمله الأدله التي أقامها المرحوم الآخوند لإثبات هذا القول أنّه ذكر عباره العلامه حيث يقول بأنّ ظنّيه الطريق لا تتنافى مع قطعيه الحكم، وهذه العباره تعني أنّ الحكم الواقعي الإنشائي الإلهي في الواقع قطعي و يقيني، وذلك الحكم الواقعي والإنشائي مجعول للعالم والجاهل، ولكن الاماره قامت على حكم شرعي استنبطه المجتهد منها، وهذه الاماره ظنّيه، فإذا قام خبر الواحد على أنّ صلاه الجمعة واجبه في زمان الغيبه فهذا الخبر طريق لإصابه الواقع ويمكن أن يصيب هذا الطريق الظنّي الواقع ويمكن أن يخطيء الواقع، ولكن في صوره الإصابه للواقع فإنّه

منجز للحكم وفي صورته الخطأ فإنه معذر، إذن فالحكم الواقعي القطعي هو ما يكون موجوداً في مرتبه الجعل والإنشاء، ولكن الطريق الذي يوءدى إلى ذلك الحكم إن كان ظنيًا ولم يكن من قبيل القطع الوجداني فهذا الطريق الظني إلى الواقع إذا أصاب الواقع فهو منجز وإذا أخطأه فهو معذر.

وطبعاً بالنسبة لحجيته خبر الواحد وحجيته الاماره هناك آراء وأقوال مختلفه، وأحد هذه الأقوال هو أن خبر الواحد حجه بمعنى السببيه لجعل الحكم أى أنه سبب لجعل الحكم الشرعى، وهذه المسأله تستلزم التصويب، أى أن الخبر نفسه يكون موضوعاً للحكم ثم يتم إنشاء الحكم وفق موءدى ذلك الخبر، مثلاً إذا استنبط المجتهد من روايه وخبر ثقه وجوب صلاه الجمعه، فهنا يكون هذا الخبر سبباً وموضوعاً لجعل الحكم وهو وجوب صلاه الجمعه، ففي مورد حجته الاماره يكون هناك جعل للموءدى، بمعنى أن كل ما يوءدى إليه خبر الواحد الدال على الوجوب فيعنى جعل الوجوب، وإن كان موءدى الخبر يدل على الحرمة فإن ذلك يعنى جعل الحرمة شرعاً.

القول الآخر فى مورد الاماره أنها بمنزله جعل الحكم المماثل، بمعنى أن حكم صلاه الجمعه فى الواقع هو الوجوب، فإذا دل الخبر على وجوب صلاه الجمعه فإن الشارع حينئذ يجعل الوجوب على موءدى هذا الخبر ويكون هذا الوجوب مطابقاً ومماثلاً للوجوب الواقعي.

القول الثالث فى الاماره أنها «جعل للطريقيه» فليست هى جعل للحكم، بمعنى أن خبر الواحد الذى يدل على وجوب صلاه الجمعه فى الواقع يوجد لنا الظن من هذا الخبر بوجوب صلاه الجمعه فى الواقع، وعندما يقول الشارع أن خبر الواحد حجه فهذا يعنى أنك مكلف باستخدام هذا الطريق إلى الواقع، فالشارع جعل الخبر الواحد طريقاً إلى الواقع وهذا الطريق المنسوب من قبل الشارع يجب العمل به، وهذا لا يعنى جعل الحكم كالوجوب والحرمة على موءدى الاماره، غايه الأمر أن كاشفيه هذا الطريق ظنيه وناقصه لا أنها كاشفيه تامه مثل كاشفيه العلم الوجداني، لوجود احتمال الوقوع فى المخالفه للواقع ووجود احتمال الخطأ فى خبر الواحد لأنه ظن، والظن مقترن بالخطأ، ولكن الشارع اعتبر هذه الطريقيه

الناقصه بمنزله الطريق التام، فيجب ترتيب الأثر عليها والعمل بها، فإن كان مصيباً للواقع فهو منجز، وإن كان مخطئاً للواقع فهو معذر، إذن فالمنجزيه والمعذريه تكون بحكم العقل لا بحكم الشرع، فالحكم الشرعى هو الوجوب أو الحرمة أو الاستحباب أو الكراهه، ولكن عندما يتطابق هذا الخبر مع الواقع فهو منجز، وفي صورته المخالفه للواقع فهو معذر، وهذا الحكم هو حكم عقلى.

القول الرابع: جعل المنجزيه والمعذريه، وكلام المرحوم الآخوند فى

الكفايه مضطرب، فتاره يستفاد من كلامه أنّ الشارع جعل الطريقيه للاماره وخبر الواحد، وتاره أخرى يستفاد جعل المنجزيه والمعذريه.

أمّا الشيخ الأنصاري رحمه الله فإنه يذكر في الرسائل عبارته المصلحه السلوكيه في التعبير عن العمل بموءدى الاماره، فعندما يعمل المكلف بموءدى الاماره ففي صورته مطابقتها للواقع فنعم المطلوب، وإذا كانت مخالفه للواقع فقدفادت المصلحه الواقعيه لأنّ المكلف لم يعمل بالحكم الواقعي، ولكن العمل بهذه الاماره وخبر الواحد فيه مصلحه وهذه المصلحه تجبر المصلحه الفائتة الواقعيه ومن هنا يعبر عنها ب- «المصلحه السلوكيه».

وطبعاً فكلام المرحوم الآخوند الذي يقول بالتصويب الظاهري والحكم الفعلي محل تأمل ونقد.

على أيه حال فالتصويب على المسلك الأشعري أو مسلك المعتزله أو على مسلك المرحوم الآخوند من التصويب السببي باطل (إذا لم يتبين المقصود بصوره جيده من كلام الآخوند) لأنه مخالف للضرورة والإجماع وليس لدينا دليل من القرآن أو الروايات أو العقل أو الوجدان على صحه التصويب، فالأدله النقليه والعقليه تثبت اشتراك المكلفين جميعاً في التكاليف وأنّ الحكم الواقعي محفوظ ومشارك بين العالم والجاهل، ولكن الدليل الاشتراك لا يثبت أكثر من اشتراك العالم والجاهل في الحكم

الواقعي وأنّ الأحكام مشتركه في مرتبه الفعلية والسببيه لها وأنّ الحكم الواقعي قد جعل على أساس المصالح والمفاسد الواقعيه لا طبقاً لرأى المجتهد، وأنّ الاماره طريق وكاشف عن الحكم الواقعي لا أنّها مغيره للحكم الواقعي حتى يمكن القول بالتصويب، غايه الأمر أنّ الاماره ظنيّه وكاشفيتها ناقصه وتقترن مع احتمال الخطأ لا أنّها تملك كاشفيه مطلقه، وحينئذٍ فإذا كانت الاماره مطابقيه للواقع فهي منجزه وإلا فهي معذره وبالتالي يكون جهل المكلف عذر له، وفي حال عدم تقصير المجتهد في

عملية الاستنباط فإنّ للمصيب أجران وللمخطيء أجر واحد.

نظريه الإماميه:

كان الكلام في الأحكام العقلية للاجتهاد من حيث التخطنه والتصويب وقلنا إنّ الأحكام تاره تكون عقليه من قبيل البحث في إمكان الشئ وعدمه والبحث عن قدم الشئ وحدوثه، وفي الأحكام العقلية هناك مجال للخطأ عقلاً وشرعاً ووجداناً فلا يمكن شئ واحد أن يكون ممكناً وممتنعاً في ذلك الوقت، فلا بدّ أن يكون أحد القولين مصيباً للواقع

والآخر مخطئاً.

أمّا الأحكام الشرعيه فتاره تكون ضروريه وقطعيه وثابته بنص الكتاب والسنة والاجتماعات والمتواترات ويكون قبولها ضرورياً وبديهيّاً من قبل

جميع المسلمين كوجوب الصلاة والصوم والحجّ والجهاد ووجوب المعرفة بأصول الدين وفروعه، وهذا القسم من الأحكام الشرعية يعتبر من الأمور البديهية والقطعية.

وفى هذا المورد لا- وجه لمقوله التخطئه والتصويب، لأنّ الحكم معلوم بالوجدان وبالبداهة وقام عليه نصّ الكتاب والسنة، والأحكام فى هذا القسم مطابقيه للواقع ولا تقبل الاجتهاد، لأنّ الاجتهاد ينتج حكماً ظاهرياً وهو طريق إلى الواقع، أمّا بالنسبة للعلم الوجدانى والضرورى القطعى فلا وجه للاجتهاد الظاهرى والتعبدى.

وأحياناً تكون الأحكام الشرعية فى الفروع الاجتهادية حيث تحتاج فى استنباطها من الأدله إلى اجتهاد واعمال نظر الفقيه والمجتهد، وهنامورد الخلاف بين العلماء فى فهمها وفى مدركها، فمن حيث المدرك يقوم الخلاف على أساس هل أنّ الظنّ الحاصل من خبر الواحد حجّه أو غير حجّه؟ وهل أنّ الظنّ الحاصل من القياس معتبر أو غير معتبر؟ وهل أنّ كلام الصحابى غير المعصوم حجّه أو غير حجّه؟

هذا بالنسبة لمدرک ومباني الحكم، وأمّا بالنسبة لفهم هذه الأحكام من أدلتها فيقع الخلاف فى: هل أنّ هذا الحكم المستنبط من الأدله الاجتهادية مطابق ومصيب للواقع أو مخالف له؟ وفى هذا القسم من الأحكام الشرعية يقع الاجتهاد، وقد أجمع فقهاء الإماميه على أنّ لله تعالى فى كلّ واقعه حكماً وهذا الحكم فى الواقعه مشترك بين العالم والجاهل، أوّلاً وبالذات، فجميع الناس وجميع المكلفين والمسلمين مأمورون بالعمل بذلك الحكم الواقعى وأنّ الدين فى جميع المراتب واحد سواءً فى مرحله التشريع أم فى غيرها، وبعبارة أخرى أنّ الدين واحد، الشرع واحد، الحقّ واحد، سواءً فى مرتبه الواقع أم فى مرتبه التشريع أم فى مرتبه المطابقيه للواقع.

إنّما الخلاف فى احراز الواقع واستنباط الحكم الواقعى من منابع الأحكام حيث يخطئ البعض فى عمليه الاستنباط، والبعض الآخر يتطابق استنباطهم مع الواقع، وعلى هذا الأساس فاختلاف الاجتهاد بالنسبة للحكم الواحد يوجب الاختلاف فى حكم الله ورسوله، حيث لا يبقى ذلك الحكم الإلهى الواقع الواحد الذى أوحى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، واحداً، فكلّ مجتهد ولو بحسب الظاهر مجازاً شرعاً فى العمل باستنباطه واجتهاده وبذلك تكون آراء الفقهاء تمثل طريقاً إلى الواقع، وهذا الطريق إلى الأحكام الواقعيه قد يصيب الواقع وقد لا يصيبه.

النتيجه: إنّ الحكم الإلهى الواقعى فى الواقع ونفس الأمر تابع للمصالح

والمفاسد فى كَلِّ واقعه حتّى أَرش الخدش وليس تابعاً لرأى المجتهد، أى لا- يتم جعل حكم واقعى طبقاً لرأى المجتهد، وكذلك فإنّ قيام الاماره المخالفه للواقع لا تستوجب انقلاب الحكم الواقعى وفق موءدى الاماره، لأنّ الاماره طريق إلى الواقع وكاشفه عن الواقع لا أنّها مغيره للواقع كما يقول التصويب المعتزلى.

إذن كلا- هذين النوعين من التصويب مخالف للضروره والإجماع ومخالف لأدله الكتاب والسّنّه وحكم العقل، وأمّا التصويب الظاهرى والسببى الذى يقول به بعض الإماميه كالآخوند الذى يرى سببيه الاماره وأنّ المجتهد عندما يستنبط حكماً شرعياً فإنّ وظيفته الفعلية والظاهريه هى العمل به، فهو أيضاً مورد تأمل واشكال.

على أيّه حال فإنّ علماء الإماميه ينكرون بالإجماع التصويب ويرون أنفسهم من المخطئه، كما فى الروايه المعروفه «للمصيب أجران وللمخطىء أجر واحد» ومن هنا فالتصويب لا يملك دليلاً لا من القرآن ولا من السنّه ولا من الإجماع ولا من العقل، وأمّا ما ورد فى ألسنه الإماميه أو عبارات الطلاب فى قولهم : هذا ما أفتى به المفتى وكلّ ما أفتى به المفتى هو حكم الله فى حقّى. فهذا الرأى هو التصويب ومقتبس من أهل السنّه وإلاّ فإنّ حكم الله لا يتبع رأى المجتهد وفتوى المجتهد ورأى المجتهد على فرض اعتباره طريق إلى حكم الله.

نعم، ما كان مصنوناً من الخطأ ومحفوظاً من الزلل ويتطابق مع الواقع هو كلام الأنبياء والأئمّه المعصومين عليهم السلام ، لأنّهم معصومون ومنزهون عن المعصيه والخطأ والاشتباه وكلامهم عين الواقع وخارج عن بحث التخطئه والتصويب، لأنّ مقوله التخطئه والتصويب تترتب على الحكم الاجتهادى ومن الآثار العقلية للحكم الاجتهادى ولا ترد فى مجال علم المعصوم عليه السلام الذى هو علم حضورى وعين الواقع وليس علماً اجتهادياً حتّى يكون قابلاً للتخطئه والتصويب.

أمّا علماء أهل السنّه فأغلبهم يقولون بالتصويب وبعضهم يقول بالتخطئه، ومن جمله علماء أهل السنّه فخر الدين الرازى الذى قال فى كتابه «المحصول» فى بحث الاجتهاد : فإن لم يكن لله تعالى فيها حكم فهذا قول من قال «كلّ مجتهد مصيب» وهو جمهور المتكلمين منّا كالأشعري والقاضى أبى بكر ومن المعتزله كأبى هذيل وأبى على وأبى هاشم وأتباعهم (1).

ص: ٢٧٠

وكذلك يقول الغزالي في كتابه «المستصفى»: الذي ذهب إليه محققو المصوبه أنه ليس في الواقع الذي لا نصّ فيها حكم معين يطلب بالظنّ بل الحكم يتبع بالظنّ وحكم الله على كلّ مجتهد ما غلب ظنّه (القائل بالتصويب) وهو المختار وإليه ذهب القاضي (١).

وفي مقابل ذلك يقول الدكتور وهبه الزحيلي في كتابه «الفقه الإسلامي وأدلته»: أن جمهور المسلمين قائلون بالتخطئه منهم الشافعية والحنفية على التحقيق الذين يقولون بأنّ المصيب في اجتهاده واحد من المجتهدين وغيره مخطىء لأنّ الحق لا يتعدد (٢).

ومن جملة الأدلة التي ذكرت لإثبات مقوله التخطئه، رواه الترمذى عن أبي هريره قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فأخطأ فله أجر واحد (٣).

وكذلك في الدر المنثور للشعبي أنه: سئل عن أبو بكر عن حكم الكلاله، فقال أبو بكر: إني سأقول فيها برأى فإن كان صواباً فمن الله وحده لا شريك له وإن كان خطأ فمئى ومن الشيطان والله منه برىء وأرى ما خل الوالد للولد (٤)، وكذلك نقل عن مالك أنه قال: إنما أنا بشر أخطىء وأصيب فأنظروا في رأى فما وافق السنه فخذوه به (٥).

النتيجة: أنّ أهل السنه لا يتفقون على القول بالتصويب، وأغلبهم يقول بالتصويب وبعض منهم يقولون بالتخطئه كما تقدّم.

المهم إنّ مرتبه الاجتهاد تعتبر طريقاً شرعياً لفهم الأحكام الشرعيه وإفراغ ذمه المكلف من التكليف الإلهى، وطريق الاجتهاد واجب تخيرى عقلى وهو عدل الاحتياط والتقليد، وقد تبين في بحث التعريف وبيان ماهيه الاجتهاد سته أقوال في التعريف، وتحصل لحدّ الآن أمور:

ص: ٢٧١

١- المستصفى: ج ٢، ص ٣٦٣.

٢- الفقه الإسلامى وأدلته: ج ١، ص ٧٢.

٣- سنن الترمذى: ج ٢، ص ٢٩٣، أبواب أحكام باب ٢، حديث ١٣٤١.

٤- الدر المنثور: ج ٢، ص ٢٥٠.

٥- الموطأ للمالك: ج ١.

الأمر الأول: إنَّ التعريف اللغوي للاجتهاد هو أنَّ «الاجتهاد» على وزن «افتعال» سواءً كان مشتقاً من مادة «جهد»، بفتح الجيم أم كان مشتقاً من مادة: جهد، بضم الجيم ويعنى السعى وبذل الطاقه المقترنه بالمشقه»، فكلّ مورد ترد فيه ماده افتعال تدلّ على تحمل المشقه، واجتهد فى الأمر يعنى بذل وسعه وتحمل المشقه.

الأمر الثانى: التعريف الاصطلاحى للاجتهاد، ومن جمله التعاريف المذكوره لأهل السنه تعريف الغزالى وهو أنَّ الاجتهاد عبارته عن: بذل المجتهد وسعه فى تحصيل العلم بالأحكام الشرعيه.

التعريف الآخر للحاجبى حيث عرّف الاجتهاد بأنه عبارته عن: بذل المجتهد وسعه فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى. ولكن تقدّم أن تعريف الغزالى وكذلك تعريف الحاجبى يواجهان عدّه اشكالات ونقود، منها: إنّ هذا التعريف يستلزم الدور لأنّ المجتهد لا- يُهم بدون اجتهاد، وحينئذٍ يتوقف المجتهد على الاجتهاد وبالعكس فالاجتهاد أيضاً يتوقف على معرفه المجتهد وهذا دور واضح.

ثانياً: إن تعريف الغزالى ليس جامعاً للأفراد، لأنه فى غير موارد الاستلزامات العقلية وهى موارد العلم بالأحكام فإنّ العلم لا يحصل بالأحكام فى غير هذه الموارد بل يحصل الظنّ بالحكم إلا- على من يقول بالتصويب، وقلنا بأنّ التصويب باطل بجميع أقسامه سواءً التصويب الأشعرى أم التصويب المعتزلى وهو باطل بالضروره والإجماع، وهكذا بالنسبه لتعريف الحاجبى فهو غير جامع للأفراد، حيث يقول إن الاجتهاد عبارته عن تحصيل الظنّ بالأحكام الشرعيه، فهذا التعريف لا يشمل العلم

بالأحكام وموارد الاستلزامات العقلية لأنه فى هذه الموارد هناك علم بالأحكام.

الأمر الثالث: ما ورد فى تعريف الشيخ البهائى الذى يقول: إن الاجتهاد ملكه للمجتهد يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى. وهذا التعريف محل تأمل واشكال أيضاً، لأنه أولاً: إنّ هذا التعريف غير جامع للأفراد ولا يشمل موارد الأحكام العقلية، فالشخص الذى يجتهد فى مورد الأحكام العقلية وفى الموارد التى توجد فيها نصّ على الأحكام الشرعيه أو عن

طريق اجراء البراءة العقلية بقاعده قبح العقاب بلا بيان لإثبات عدم الحكم الشرعى وعدم العقاب، فمثل هذا الشخص يملك حجّه عقلية على الحكم الشرعى ولكن لا يشملته تعريف الشيخ البهائى للاجتهد حيث بين أنّ المجتهد من له ملكه وقدره على استنباط الحكم الشرعى، والحكم العقلى ليس حكماً شرعياً.

ثانياً: إنّ الاجتهاد عبارته عن ملكه نفسانيه، وعليه فلا وجه لجعل الاجتهاد عِدلاً وقسماً للاحتياط والتقليد، لأنّ الاحتياط والتقليد يختصان بمرتبه العمل لا مرتبه الذهن والنفس.

ثالثاً: إذا كان الاجتهاد ملكه علميه نفسانيه فلا يلزم استنباط الحكم الشرعى، وربما يوجد عالم ذو ملكه نفسانيه وقدره على استنباط الحكم الشرعى ولكنه عملاً لا يستنبط مسأله شرعيه واحده، وهذا خلاف ظاهر الاجتهاد الذى يعنى استنباط الحكم فعلاً.

الأمر الرابع: تعريف الميرزا القمى للاجتهد وهو: إن الاجتهاد استفراغ الوسع لتحصيل الأحكام الشرعيه من أدلتها لمن عرف أدلتها وأحوالها وردّ الفرع إلى الأصل.

ومن جمله الإشكالات الوارده على هذا التعريف أنّه أعمّ من المدعى، وبعبارة أخرى أن هذا التعريف شامل للغير ولا يمكنه اثبات المدعى الخاص، فالمدعى فى تعريف الاجتهاد المجتهد المطلق، ولكن هذا التعريف يشمل مضافاً إلى المجتهد المطلق، المتجزى أيضاً، لأنّه يقول إنّ الاجتهاد عبارته عن ردّ الفرع إلى الأصل، والمتجزى يملك مثل هذه المهارة فى عمله الاستنباط فى باب خاص من أبواب الفقه كباب الطهاره أو باب الصلاه ويستطيع ردّ الفرع إلى الأصل فيها، وعليه فإنّ اطلاق ردّ الفرع إلى الأصل يشمل المجتهد المطلق والمتجزى، وهذا التعريف أعم من المدعى لأنّ المدعى هو تعريف الاجتهاد المطلق والمجتهد المطلق فقط.

مضافاً إلى أنّ هذا التعريف لا يشمل الأحكام العقلية، لأنّ الأحكام العقلية ليست أحكاماً شرعيه يمكن تحصيلها من أدله الحكم الشرعى.

ثالثاً: إن تخصيص أدله جواز التقليد بالأحكام الشرعيه والفرعيه بلا مخصص، لأنّه ربما يستنبط المجتهد حجّيه الاستصحاب وحجّيه خبر الواحد فى أصول الفقه ويقوم شخص آخر بتقليده واتباعه فى استنباطه هذا فى المسائل الأصوليه.

الأمر الخامس: ما ورد فى تعريف آيه الله الخوئى رحمه الله للاجتهد حيث قال:

والصحيح أن يعرّف الاجتهاد باستفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الأحكام الشرعية أو تعيين الوظيفة عند عدم الوصول إليها.

والإشكال الوارد على هذا التعريف أنه لا- وجه للتردد في التعريف بقوله إنّ الاجتهاد إمّا عبارته عن استفراغ الوسع ... أو تعيين الوظيفة الفعلية للمكلف، لأنّ الوظيفة الفعلية بنفسها من مصاديق الحجّة لا- أنّها تقع في مقابل الحجّة. وقد ذكر السيّد الخوئي رحمه الله في بدايه البحث في الأصول وفي تعريفه لعلم الأصول أنّه عبارته عن: العلم الذي يقع في جهة استنباط الحكم الشرعي، والاستنباط أمر جامع بين العلم الوجداني والأمر التعبدي الشرعي والتنجز والتعديري، وهذا يعني أنّ استنباط الحكم الشرعي أعمّ من العلم والعلمي أو من التنجز والتعديري أي أنّ استنباط الحكم الشرعي أعمّ من العلم الوجداني ومن العلم الناشئ من الخبر الواحد والاماره والأصول العمليه وكلّها تجتمع في المنجزيه والمعدريه للمكلف وتكون حجّه، فالفقيه أو المجتهد هو الذي يعمل على تحصيل الحجّة على الأحكام الشرعيه سواء كانت تلك الحجّة العلم بالأحكام الشرعيه أو العلم بالمنجز والمعدر للواقع كما في موارد الاماره والأصول العمليه كالبراءه العقليه والنقلية، فإنّ جميع هذه الأمور إمّا منجزه للأحكام الشرعيه للمجتهد في صورته اصابه الواقع أو معذره للمجتهد في صورته خطئه للواقع.

النتيجه: إنّ جميع هذه الأمور والموارد سواء كانت على مستوى العلم الوجداني بالحكم الشرعي أو على مستوى الوظيفة الظاهريه والأصل العملي للحكم الشرعي كلّها من مصاديق الحجّة. وعندما يكون لدينا حكم ظاهري فعلي وحجّه على الحكم الشرعي فلا وجه للترديد في تعريف الاجتهاد، فكلّ هذه الموارد حجّه شرعيه على الحكم.

الأمر السادس: ما ورد في تعريف الآخوند رحمه الله للاجتهاد وهو أنّه عبارته :

استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي. والنقطه الإيجابيه في هذا التعريف أنّ كبرى تحصيل الحجّة على الأحكام الشرعيه مورد قبول جميع الفقهاء من الأصوليين والاختباريين، أي أن الأصولي يتحرك لتحصيل الحجّة على الأحكام الشرعيه وكذلك الاختباري أيضاً، إنّما النزاع بين الأصولي والاختباري في تعيين الصغرى والمصداق للحجّه، فالأصوليون يقولون بأنّ الظنّ الحاصل من الاستصحاب يعتبر من مصاديق الحجّة الشرعيه، وأمّا الاختباري فلا يعتبر الظنّ الحاصل من الاستصحاب من مصاديق الحجّة الشرعيه. إذن فهذا التعريف للاجتهاد يجمع بين الاختباريين والأصوليين، لأنّ كلاهما يتفقان بلزوم تحصيل الكبرى للحجّه على الحكم الشرعي والنزاع بينهما صغرى ومصداق ولا يوءثر على أصل الكبرى. وقد تقدّمت بعض موارد الإشكال والتأمل في هذا التعريف أيضاً.

الأمر السابع: تقسيم الاجتهاد: إلى بالفعل وبالقوة، وإلى مطلق ومتجزى، وقد ذكرنا الأحكام المترتبة على كل من هذه التقسيمات، فمن جملة الأحكام المترتبة عليها أنّ المجتهد الواجد لملكه استنباط الأحكام الشرعية هل يجوز تقليده أم لا؟ وهل يجوز تقليده من مجتهد بالفعل، أم لا؟ هل يجوز تقليد العامي من المجتهد بالقوة أو لا؟

الجواب بشكل اجمالى أن هناك سبعة أدله على عدم جواز تقليد المجتهد بالقوة للمجتهد بالفعل، وهذه الأدله لفظيه وعقليه وسيره العقلاء، أما الأدله اللفظيه فأيه نفر حيث تدلّ على لزوم أن يتحرك جماعه للفقّه فى الدين وبعد ذلك يندرون الناس ويبلغونهم أحكام الدين، وعليه لا معنى لأنّ يكون بيان الأحكام وتعليمها للناس واجباً وكلامهم حجّه على الآخرين ولكنه ليس حجّه على أنفسهم، فالآيه المباركه لا تحدد دائره

مفهوم الفقيه، بل إنّ عنوان التفقه فى الدين مطلق ويشمل المجتهد بالفعل والمجتهد بالقوة.

مضافاً إلى ذلك فإنّ أدله جواز التقليد من الآيات والروايات منصرفه عن الواجد لملكه استنباط الأحكام الشرعيه، لأنّ موضوع جواز التقليد رجوع الجاهل إلى العالم والشخص المتمكن من استنباط الحكم الشرعى ليس جاهلاً بالأحكام، وعندما لا يكون جاهلاً بالأحكام فإنّ أدله جواز التقليد منصرفه عنه ولا تشمل المتمكن من استنباط الأحكام الشرعيه.

وهكذا سيره العقلاء حيث تقرر أنّ الشخص المتمكن والقادر على استنباط مسأله معينه أو علاج مرض معين لا ينبغي له الرجوع لشخص آخر لعلاج ذلك المرض وعلى فرض الشك فى شمول سيره العقلاء للمتمكن على الاستنباط فإنّ سيره ليست دليلاً لفظياً حتى يمكن التمسك بإطلاقها فى مقام الشك، بل هى دليل لبي وعقلي ويشمل القدر المتيقن فقط، والقدر المتيقن هنا هو عدم التمكن من استنباط الأحكام الشرعيه، وأما الشخص القادر على استنباط الأحكام الشرعيه فإنّ سيره العقلاء فى جواز رجوعه إلى الغير لا تشمله.

وهكذا الأصل العملى «الاستصحاب» حيث نقول أن هذا الشخص قبل أن يكون مجتهداً بالقوة ومتمكناً من استنباط الأحكام الشرعيه كان رجوعه إلى الغير وتقليده له جائزاً، والآن عندما أصبح متمكناً من الاستنباط نشك هل يجوز له التقليد أو لا يجوز؟ فنستصحب بقاء جواز التقليد.

ولكن تقدم أنّ هذا الاستصحاب غير تام الأركان، لأنّ من جملة أركان الاستصحاب وحده القضيّه المشكوكه والمتيقنه، وفى المقام لا توجد مثل

هذه الوحده، لأنّ موضوع الاستصحاب قبل التمكن من الاستنباط كان العجز عن الاستنباط فى القضية المتيقنه، ولكن هذا الشخص فعلاً مجتهد بالقوّه متمكن وقادر على الاستنباط، فهنا يختلف الموضوع فى هذه القضية المشكوكه عن موضوع القضية المتيقنه فلا يجرى الاستصحاب،

فموضوع جواز التقليد عدم التمكن من الاستنباط، وبعد التمكن من الاستنباط تغير الموضوع، وحينئذٍ لا توجد وحده فى موضوع القضية المتيقنه والمشكوكه فلا يجرى استصحاب جواز التقليد.

إن قلت: إنّ مضمون معتبره ابن أبى يعفور عن الإمام الصادق عليه السلام تدلُّ على جواز تقليد المجتهد بالفعل لمجتهد بالفعل آخر فكيف لا يكون تقليد المجتهد بالقوّه للمجتهد بالفعل غير جائز؟ إن ابن أبى يعفور بنفسه فقيه فى الروايه، وعندما سأل من الإمام الصادق عليه السلام عن بعض الأشخاص الذين يأتون إليه ويسألون منه أحكامهم الشرعيه ولم يكن لدى ابن أبى يعفور جواباً عليها فماذا يصنع؟ قال له الإمام عليه السلام: أسأل من محمّد بن مسلم فقد سمع من أبى محمّد الباقر ويعلم بالحكم. المقصود أنّ الإمام فى هذه الروايه يرجع فقيه إلى فقيه آخر وهو محمّد بن مسلم، إذن فهذه الروايه تدلُّ على جواز رجوع الفقيه بالفعل لفقيه آخر بالفعل.

الجواب: إنّ التفقه فى عصر حضور الإمام عليه السلام كان ساذجاً وبسيطاً لأنّ مصدر الإرجاع فى عصر المعصوم عليه السلام لعامة الناس كان الإمام نفسه، وكان

الفقه فى ذلك الوقت يتلخص فى نقل الفقيه الروايه عن الإمام للناس، ومن الطبيعى أنّ الراوى أو الفقيه الذى ينقل الروايه عن الإمام لم يكن حافظاً لجميع الروايات بل لبعضها، والبعض الآخر من الرواه يحفظون قسماً آخر منها وهكذا، فالروايه التى لم يكن ابن أبى يعفور حافظاً لها ينبغى عليه مراجعته راوٍ آخر وفقيه آخر وهو محمّد بن مسلم الحافظ لتلك الروايه ويسأل منه الحكم الشرعى الذى استفاه من الإمام، وفى الحقيقه أنّ مصدر رجوع الناس فى عصر الحضور هو الإمام عليه السلام نفسه والروايات التى ينقلها الرواه كانت صادرة عن الإمام عليه السلام فهم يقلدون الإمام ويتبعونه لا أنّهم يقلدون فقيهاً آخر أو يقلد مجتهداً مجتهداً آخر.

وهذا على خلاف ما هو المتداول فى عصر غيبه الإمام عليه السلام حيث ينبغى البحث عن العالم الواجد لملكه استنباط الحكم الشرعى، فإذا شك فى حكم شرعى، مثلاً- لو شك فى عدد ركعات النوافل وهل أنّه يصلّى الآن الركعه الأولى من النافله أو الركعه الثانيه؟ فهنا المكلف مردّد بين الأقل والأكثر فيمكنه أن يبنى على الأقل ويمكنه أن يبنى على الأكثر، أو يستصحب عدم الركعه الأكثر ويأتى بالركعه الثانيه، ومن جهه أخرى فلو

أنه قطع صلاته النافله واستأنف الصلاه من أولها فربما يشمله اطلاق أدله حرمه قطع الصلاه، أو أن هذا المورد محل التمسك بالدليل الاجتهادى الذى يقول : إذا شككت بين الأقل والأكثر فابنى على الأكثر.

المهم أنه ينبغى أن نعرف مقتضى القاعده عند الشك وهل يجرى استصحاب عدم اتيان الأكثر أو يكون مخيراً بين الأقل والأكثر أو أنّ مقتضى القاعده التمسك بالدليل الاجتهادى، أو مقتضى القاعده العمل بمضمون الروايه المرسله وعلى أيّه حال فإن أدله جواز التقليد فى هذه الموارد منصرفه عن تقليد المجتهد بالقوه للمجتهد بالفعل، وإذا شك فى

الجواز وعدم الجواز فإن نفس الشك فى حجّيه فتوى المجتهد بالفعل يساوق عدم حجّيه، إذن فمقتضى الأدله اللفظيه والنقله عدم جواز تقليد المجتهد بالقوه للمجتهد بالفعل.

الأمر الثامن :هل يجوز تقليد العامى للمجتهد بالقوه، الذى لم يستنبط بالفعل حكماً شرعياً ولكنه كان قادراً على الاستنباط، أو لا يجوز تقليده ؟

الجواب :لا- يجوز، ما دام الواجد لملكه الاستنباط لم يستنبط حكماً شرعياً، لأنّ موضوع حجّيه الفتوى للعامى غير موجوده، لأنّ حجّيه فتوى المجتهد للعامى إنما تكون فى صورته استنباط الحكم، فحينئذ يمكن للآخرين الرجوع إليه حتى لو أنّه استنبط الحكم لمسائل معدوده، فإنّ

العامى يمكنه الرجوع إليه فى هذه المسائل المعدوده التى استنبط حكمها الشرعى ويقلده.

إن قلت :إن أدله جواز التقليد منصرفه عن تقليد الشخص الذى يعرف بعض المسائل المعدوده، وأنّ عنوان الفقيه الوارده فى آيه النفر وعنوان العارف بالحلال والحرام والعارف بأحكامنا الوارد فى مقبوله عمر بن حنظله لا تنطبق على من يستنبط عدداً قليلاً من المسائل الشرعيه،

وعندما لا ينطبق عليه عنوان الفقيه وعنوان العارف بالحلال والحرام فلا تشمله أدله جواز التقليد ورجوع العامى إلى الفقيه.

الجواب :لا يستفاد من آيه النفر أنّ عنوان الفقيه محدود بحدّ خاصّ بحيث أنّه لو لم يصل الإنسان إلى ذلك الحدّ الخاصّ فإنه لا يصدق عليه عنوان الفقيه، فمثل هذا التحديد المفهومى غير موجود فى الآيه الشريفه، وهكذا عنوان عرف أحكامنا فإنه غير مقيد بحدّ خاصّ ومفهوم معين، ومثل هذا الشرط والحدّ غير موجود فى مفهوم التفقه لا فى لسان الآيه الشريفه ولا فى لسان مقبوله عمر بن حنظله، إذن فعنوان التفقه فى الآيه مطلق، وهكذا عنوان العارف بأحكامنا ومن نظر فى حلالنا وحرامنا فإنه مطلق، ويشمل المجتهد بالفعل والمجتهد المطلق وكذلك المجتهد الذى

استنبط بعض الأحكام الشرعيه فى مسائل معدوده.

النتيجه، أولاً: إن عنوان التفقه فى الآيه المباركه ومقبوله عمر بن حنظله غير مشروط بشرط معين وعنوان التفقه ليس موضوعاً لجواز التقليد، فالموضوع فى الآيه المباركه هو التفقه فى الدين ومعرفه الأحكام وهذا الأمر صادق على المجتهد المطلق وعلى من استنبط بعض المسائل المعدوده.

ثانياً: من جهه عرفيه والارتكاز العرفى فالشخص الذى يستنبط الأحكام الشرعيه من أدلتها فى مسائل معدوده يصدق عليه عنوان العارف بالأحكام وعنوان الناظر إلى الحلال والحرام، وعندما يكون هذا العنوان صادقاً عليه عرفاً فإن أدله جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم ستشمله.

ثالثاً: إذا قلنا بأن موضوع جواز التقليد هو ذلك الشخص الذى يعرف الأحكام الإلهيه بالفعل، فمثل هذا المفهوم لا يتيسر لأحد سوى النبى والإمام المعصوم لأنّ الإنسان العادى وغير المعصوم مهما وصل فى درجات الكمال العلمى والاجتهاد فإنه لا يعلم بالأحكام الإلهيه بالفعل، وحينئذٍ فإن جعل الحاكميه وجعل الولايه للمجتهد لبيان الأحكام وفى القضاء يستلزم اللغويه، لأنّ موضوع جعل الولايه وموضوع الحكومه للمجتهد إنما يكون فى مورد أن يعلم بجميع الأحكام الإلهيه، ومثل هذا الشخص منحصر بالنبى والمعصوم وقد تقدّم فى بدايه بحث الاجتهاد أن

علم المعصومين عليهم السلام ومن خارج عن موضوع البحث، وعندما لا يوجد أحد من الناس والمجتهدين يتصف بهذه الصفه فحينئذٍ تكون أدله جعل الولايه والحكومه والقضاء للمجتهد لا موضوع لها، وعندما لا يكون لها موضوع فإنه يستلزم اللغويه.

الغرض أن أدله جواز التقليد غير منصرفه عقلاً وشرعاً عن المجتهد الذى يستنبط الأحكام الشرعيه فى مسائل معدوده، وعندما لا تكون هذه الأدله منصرفه عنه فحينئذٍ يجوز تقليد العامى للمجتهد بالقوه وإن استنبط الحكم فى بعض المسائل.

الأمر التاسع: فى تقسيم المجتهد إلى مطلق ومتجزى، فالمجتهد إمّا أن يكون اجتهاده مطلقاً بحيث يتمكن من استنباط جميع الأحكام الشرعيه من أدلتها المعبره الشرعيه والعقليه، أو يكون مجتهداً متجزئاً يستنبط بعض الأحكام الشرعيه من أدلتها. وهذا التقسيم للاجتهاد من قبيل تقسيم الاجتهاد إلى ما هو بالقوه وبالفعل، حيث تتعدد فيه جهات البحث :

من جهه تقسيم الاجتهاد إلى مطلق ومتجزى.

ومن جهه حجّيه قول المجتهد لنفسه ولمقلديه.

ومن جهه نفوذ ولايه المجتهد وعدم نفوذها.

ومن جهه نفوذ قضائه وعدم نفوذه.

وهكذا البحث من جهه المجتهد الانفتاحى والانسدادى والآثار العقلية للاجتهد من حيث التخطئه والتصويب وما يرتبط بها من بحوث وتفاصيل ذكرت فى مطاوى البحث.

أمّا بالنسبه للجهه الأولى وهل يمكن الاجتهاد المطلق للمجتهد أو لا-يمكن؟ الجواب: إن الاجتهاد المطلق بمعنى أن يعلم الشخص بجميع الأحكام العقلية والأحكام الشرعية الإلهية بالفعل ويقدر على استنباطها فمثل هذا العلم الفعلى فى الأحكام لا يتوفر إلاّ- للمعصومين من الأنبياء والأئمة، فإذا كان المراد من الاجتهاد المطلق هو حضور جميع الأحكام الإلهية لدى المجتهد بالفعل فهذا ليس مورد البحث وهو مختصّ بالمعصومين عليهم السلام كما قلنا، فالمجتهد مهما بلغ من الكمال العلمى والاجتهادى فإنه لا يتيسر له العلم بجميع الأحكام الإلهية فعلاً وإمكان استنباطها بالفعل.

ومن جملة الشواهد على عدم وجود مثل هذا الاجتهاد المطلق بالفعل كلام المجتهدين أنفسهم فى رسائلهم العملية وكتبهم الفتاويه حيث يقولون: وفيه تأمل، وفيه احتياط، وهذا دليل على أنّ هذا الفقيه لا يعلم دليل الحكم ولا يعلم بنفس الحكم فى هذا المورد حيث يجعله محل تأمل واحتياط، وإلاّ فالشخص الذى يعلم بدليل الحكم ويعلم بنفس الحكم فلا معنى لقوله: فيه تأمل وفيه احتياط.

إذن فالمراد من الاجتهاد المطلق ليس استنباط جميع الأحكام العقلية والشرعية الإلهية بالفعل، بل المراد من الاجتهاد المطلق مورد البحث هو أن يستطيع المجتهد استنباط الأحكام من أدلتها عندما سئل عنه، ومثل

هذا الاجتهاد وإمكانه استنباط جميع الأحكام يتوفر فيه الإمكان الذاتى والإمكان الوقوعى، أى هو الواقع فى الخارج، فما أكثر العلماء والفقهاء، سواءً من القدماء أم من المتأخرين، كانوا مجتهدين بشكل مطلق ويملكون قدره على استنباط جميع الأحكام مورد الابتلاء من الامارات والأصول الشرعية والعقلية كالمحقق الأول صاحب الشرائع، والعلامة الحلى، والشهيدى، وصاحب الجواهر و...

الأمر العاشر: هل أنّ رأى واستنباط المجتهد المطلق حجّيه لنفسه وعليه

أن يعمل برأيه واستنباطه وكذلك حججه لمقلديه من العوام، أو ليس بحججه؟

الجواب: أمياً بالنسبة لنفسه فإن رأيه حججه، لأنه يملك العلم بالأحكام، وحججه العلم ذاتيه، أو لديه الحججه على الأحكام الشرعيه ومعلوم أن التبعية للحججه الشرعيه واجب، سواء في مورد العلم الوجداني بالحكم الشرعي لدى هذا المجتهد أو قيام الحججه الشرعيه والعقليه على الحكم، فيكون قول وفتوى المجتهد الآخر غير حججه عليه سواء كانت فتوى الآخر موافقه له أو مخالفه، لأنه إذا كانت فتوى المجتهد الآخر موافقه لفتواه ففي هذه الصوره يكون الرجوع إلى مثل فتواه لا- أثر له وتحصيل للحاصل، لأن فتوى الآخر مثل فتواه أيضاً في هذه المسأله فلا معنى لرجوعه إلى فتوى الآخر المماثله له ويكون من اللهو وتحصيل للحاصل.

وإذا كانت فتوى المجتهد الآخر مخالفه لفتواه ففي هذه الصوره يحتمل وجود الخطأ والمخالفه للواقع في فتوى المجتهد الآخر، وفي هذه الصوره يكون من باب رجوع العالم إلى الجاهل وهو باطل وممنوع شرعاً وعقلاً.

أمياً رجوع الغير إليه فإذا كان هذا المجتهد المطلق انفتاحياً ويرى باب العلم والعلمى مفتوح فلاشك في جواز تقليد العامي له لقيام الأدله اللفظيه والعقليه وسيره العقلاء الممضاه شرعاً على جواز رجوع الجاهل إلى العالم.

وإذا كان المجتهد المطلق انسدادياً فإنه يعتقد بأن باب العلم والعلمى بالأحكام مسدود وحينئذ يكون جواز تقليده في غايه الإشكال، لأنه يرى انسداد باب العلم والعلمى بالأحكام ورجوع الجاهل إليه حينئذ لا يكون من باب رجوع الجاهل إلى العالم، حيث إن عنوان العالم بالأحكام غير صادق عليه، وفي هذه الصوره لقائل يقول: لا يصدق رجوع الجاهل إلى العالم بالأحكام، وعليه فإن أدله جواز التقليد من الآيات والروايات ومقبوله عمر بن حنظله قاصره عن شمولها لهذا المورد، وحتى لو كانت مقدمات الانسداد تامه للمجتهد الانسدادى فيكون رأيه حججه لنفسه لأنه

عقلاً معذور وله حججه على الحكم حكومه أو كشافاً، ولكن مقدمات الانسداد غير تامه بالنسبه لمقلديه حتى يمكن القول من خلال برهان الانسداد بجواز تقليد المجتهد الانسدادى، لأن المجتهد الانفتاحى موجود وباب العلم والعلمى بالأحكام مفتوح للمقلد من خلال رجوعه إلى المجتهد الانفتاحى فالطريق إلى الواقع غير مسدود، بل إن دليل الانسداد لإثبات جواز تقليد المقلد للمجتهد الانسدادى غير تام، لأن مقدمات الانسداد غير تامه لانفتاح الطريق أمامه في تقليده للمجتهد الانفتاحى.

إلا أن بعض العلماء كالمرحوم الكمباني يرى جواز تقليد المجتهد الانسدادى لأنه يصدق عليه انه عالم وعارف بالأحكام، وبعبارة أخرى أن

المجتهد العامل والعارف بالأحكام يجوز تقليده، والمراد من معرفه الأحكام ليس العلم الوجداني للأحكام فالمجتهد العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام يكون علمه علماً بالحكم وعلماً بالحجّة على الحكم، والمجتهد الانسدادي يستنبط الأحكام من ظاهر الآيات والروايات، ومن كان كذلك فهو عالم بالحجّة الإلهيّة ومن كان عالماً بالحجّة الإلهيّة فهو عالم بالحكم، وعندما يكون عالماً بالحكم فإنّ أدله جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم تشمله حينئذٍ، وطبعاً تقدّم الكلام في مناقشه ونقد هذا الكلام بالتفصيل.

على أيه حال يمكن القول بجواز تقليد المجتهد الانسدادي فيما إذا كان أعلم من المجتهد الانفتاحي بذلك الدليل الذي قام على جواز تقليد المجتهد الانفتاحي الأعلّم، لأنّه عالم بالحجّة على الحكم الشرعي، وعندما يكون عالماً بالحجّة على الحكم الشرعي يكون عالماً بالأحكام وتشمله أدله جواز التقليد من رجوع الجاهل إلى العالم.

إنّما الكلام في نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي وعدم نفوذه وهل أنّ قضاء المجتهد الانسدادي لفصل الخصومه والنزاعات نافذ أو غير نافذ؟

بمقتضى الحكم الأولى والأدله الأوليه فإنّ قضاء المجتهد الانسدادي غير نافذ لأنّ أدله نفوذ القضاء كمقبوله عمر بن حنظله تقرر أنّه : إذا حكم بحكمنا، أى أن حكم القاضى إنّما يكون نافذاً إذا حكم بحكم الأئمه عليهم السلام ،

وحكم القاضى الانسدادي ليس حكماً بحكمنا، لأنّه يرى باب العلم والعلمى فى الواقع مسدود، وعندما يكون باب العلم والعلمى مسدود فلا يصدق عليه عنوان : إذا حكم بحكمنا، وإنّما يكون حكم القاضى الانسدادي نافذاً بمقتضى القاعده الثانويه ومن باب ضروره حفظ نظام المعاش والمعاد للناس وحينما لا يكون هناك قاض انفتاحى ولا يكون هناك طريق لحل الدعاوى وفصل الخصومات بواسطه الصلح، وحينما لا تكون أمامنا هذه الطرق فحينئذٍ وبمقتضى الضروره والقاعده الثانويه يكون حكم المجتهد الانسدادي نافذاً، ولكن الضروره تقدر بقدرها، فلا

ينفذ حكمه بأكثر من مقتضى دفع الضروره.

الأمر الحادى عشر :البحث فى نفوذ وعدم نفوذ ولايه المجتهد الانسدادي فى ظرف انسداد باب العلم على مبنى الحكومه وأنّ العقل يحكم بأن مطلق حصول الظنّ فى مورد الأحكام الشرعيه حجّه لا- بلحاظ الكشف وطريقه الظنّ الانسدادي بالأحكام. وعلى هذا الأساس هل أنّ المجتهد

الانسدادى له الولايه فى مورد الجهاد وحفظ أموال الغائبين والقصر والأطفال والمجانين وتجهيز الأموات وأخذ الزكوات والأخماس، أو لا؟

لا- شكّ أنّ الولايه الذاتيه ليست لأحد سوى لله تعالى، والبحث فى ولايه الفقيه إنّما هى من حيث الجعل والاعتبار الشرعى للولايه وهل أنّ الله تعالى قد جعل واعتبر مثل هذه الولايه لغير الأنبياء وغير الإمام المعصوم كالمجتهد والفقيه، أم لا؟

الجواب: إنّ مقتضى الأصل والقاعده الأوليه هو أنّه لا ولايه لأحد على أحد إلاّ الولايه الذاتيه لله تعالى على جميع الكائنات والبشر وأن هذه الولايه منحصره بالله تعالى وليس بالإمكان جعل مثل هذه الولايه، فجميع العالم والكائنات داخله فى دائره ولايته وقدرته فهو المالك والخالق لجميع الأشياء وربّ العالمين بالذات، وخرج من هذا الأصل الأولى لعدم ولايه أحد على أحد ولايه الأنبياء والأئمّه المعصومين عليهم السلام وذلك بالدليل والبرهان، فالأنبياء والأئمّه عليهم السلام لهم الولايه على الناس فى إداره شؤونهم وهذه الولايه مجعوله من الله تعالى، والآيات القرآنيه والروايات الشريفه المتعددته تثبت ولايه الأنبياء والأئمّه المعصومين عليهم السلام على سائر الناس، من قبيل:

١ - «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (١)

٢ - «إِنَّمَا وَجَّهْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (٢).

٣ - «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (٣)

٤ - «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (٤).

إذن فهذه الآيات وآيات أخرى وما ورد فى روايات الأئمّه

ص: ٢٨٢

١- سورة الحديد : الآية ٢٥.

٢- سورة المائدة : الآية ٥٥

٣- سورة الأحزاب : الآية ٦.

٤- سورة النساء : الآية ٥٩.

المعصومين عليهم السلام في هذا المجال يدلّ على اثبات الولاية الإلهيّة للأنبياء والأئمّه، وأمّا بالنسبه لولاية الفقيه فهل جعلت له الولاية الشرعيه في مورد بيان الأحكام وفي مورد القضاء أم لا ؟

الجواب: إن أصل جعل واعتبار الولاية الشرعيه للفقيه مسلّم وإجماعى ومن جمله الروايات الداله على اثبات هذه الولاية التوقيع الشريف للإمام العصر حيث يقول: «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّه الله عليهم»^(١) وهذا الجعل للحجّيه يشمل عموم الفقهاء بعنوان أنّه عام استغراقى لا باعتبار الحجّيه لفقيه خاص وشخص معين.

إنّما الكلام في ولاية الفقيه من حيث حدودها وهل أنّ المجتهد في عصر الغيبه له الولاية المطلقة حتّى في غير مورد بيان الأحكام والقضاء، أم لا-؟ هنا مورد خلاف، فبعض كالمرحوم الشيخ الأنصارى رحمه الله وآيه الله الخوئى رحمه الله ذهبوا إلى عدم الولاية المطلقة للفقيه في غير مورد بيان الأحكام وفي غير مورد القضاء، وأدله اثبات ولاية الفقيه قاصره سنداً ودلالةً عن اثبات الولاية المطلقة للفقيه في غير مورد بيان الأحكام والقضاء، نعم يجوز للفقيه التصرف في الأمور الحسينيه كحفظ أموال الغائبين والقصر وأخذ الأحماس والزكوات لأنّ هذه الأمور مورد رضا

الشارع، ولذلك فالفقيه يمكنه في هذه الموارد التصرف في هذه الموارد لأنّ في ذلك رضا الله تبارك وتعالى، ولكن أدله إثبات ولاية الفقيه قاصره كما قلنا عن شمولها لأكثر من ذلك.

إذن فمقتضى الأصل الأولى عدم نفوذ ولاية المجتهد الانسدادي، وحينئذٍ يجب التحقيق في مستند أدله ولاية الفقيه، فإذا كان مستند ولاية الفقيه هو الأدله اللفظيه كمقبوله عمر بن حنظله والتوقيع الشريف لولى العصر فحينئذٍ يمكن القول بأن ولايته نافذه في صورته صدق عنوان: من عرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا وإذا حكم بحكمنا، على المجتهد الانسدادي، وإذا لم تصدق هذه العناوين على المجتهد الانسدادي فإنّ ولايته في الأمور الحسينيه لا تكون نافذه، والقدر المتيقن من الولاية

للفقيه بأن يكون علمه من الكثره بحيث يشبه علم الإمام، ولكن المجتهد الانسدادي الذى يرى باب العلم والعلمى إلى الواقع مسدود فلا يصدق

ص: ٢٨٣

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

عليه عنوان العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام، ولذلك فإن ولايته غير نافذه.

وأما لو كان مستند ولاية الفقيه هو اقتضاء ضروره ولاجراء قوانين الإسلام وحفظ نظام المعاش والمعاد في المجتمع فإنه في هذه الصورة تقدر الضروريات بقدرها، والقدر المتيقن من نفوذ ولاية المجتهد الانسدادي يختص بمورد ضروره فقط لا أكثر.

النتيجه: إن نفوذ قضاء وولاية المجتهد الانسدادي من باب الحكومه مورد تأمل واشكال ويجب القول بالاحتياط والتوقف إلا بمقتضى القاعده الثانويه والضروره.

أما على القول بالكشف فإذا كان المجتهد الانسدادي يقول بحجيه الظن من باب الكشف فهذا يعنى مفوذ ولايته وقضاءه لأنه في هذا المورد يكون الظن الحاصل من ظاهر الكتاب والسنة على الأحكام الشرعيه معتبر ويكون دليلاً شرعياً على الحكم، والظن الانسدادي مجعول وحجّه شرعاً على الأحكام الإلهيه، والمجتهد الانسدادي يقول بأن الشارع في ظرف الانسداد أى انسداد باب العلم والعلمى، يعتبر مطلق الظن حجّه، وعندما يكون للمجتهد الانسدادي حجّه شرعيه فإن حكمه وفتواه وقضاءه ستكون نافذه.

الأمر الثانى عشر: بالنسبه للتجزى فى الاجتهاد :

أولاً: هل يمكن التجزى فى الاجتهاد أم لا ؟

ثانياً: هل أن فتوى المتجزى حجّه لنفسه أم لا ؟

ثالثاً: هل يجوز تقليد الغير للمجتهد المتجزى أم لا ؟

رابعاً: هل أن قضاء وولاية المجتهد المتجزى نافذ أم لا ؟

أمياً بالنسبه للجبهه الأولى فلقائل أن يقول إن الاجتهاد عباره عن القدره والملكه العلميه على استنباط الأحكام، كما ذكر ذلك الشيخ البهائى فى تعريف الاجتهاد بانه ملكه استنباط الأحكام الشرعيه وأن هذه الملكه العلميه أمر نفسانى ومن مقوله الكيف النفسى القائم بنفس المجتهد وهو

أمر بسيط، والبسيط غير قابل للتجزئه والتقسيم.

الجواب: إن الاجتهاد يقبل التجزئه بلا حظ قله وكثره معلومات المجتهد وبلا حظ متعلق العلم وملكه الاستنباط لا- بلا حظ القله والكثره فى نفس

الملكه العلميه للاجتهد، فالملكه العلميه بالرغم من كونها غير قابله للتقسيم والتجزئه على مستوى الكميه لأنها أمر بسيط، وإلا أنها قابله للشده والضعف واختلاف المعلومات وتعدد المقدورات واضح، مثلاً العلم والقدره على استنباط الأحكام والمستلزمات العقلية تختلف عن موارد استنباط الأحكام الشرعيه، وقدره الاستنباط في المسائل الشرعيه تختلف عن قدره الاستنباط في المسائل الأصوليه.

النتيجه: إن الاجتهاد قابل للتجزئه لا بلحاظ أنّ العلم قابل للتقسيم بل بتعدد المعلومات ومتعلق العلم، فباعتبار تعدد المتعلق وتعدد المعلومات يتعدد العلم بالطبع، فربما يكون المجتهد عالماً بالأحكام في باب الطهاره والنجاسه وفي باب الصلاه وقادر على استنباط الأحكام في هذه الأبواب،

ولكنه لا- يملك المهارة الكافيه على استنباط الأحكام الشرعيه في أبواب أخرى من الفقه، وعليه فإنّ القول بعدم التجزئه في الاجتهاد محل اشكال وتأمل كما تقدّم بيانه.

أمّا بالنسبه للجبهه الثانيه وحجّيه فتوى المجتهد المتجزى لنفسه، فمن جملة الوجوه التي أوردها العلماء لعدم حجّيه فتوى المجتهد المتجزى لنفسه هو التمسك بالأصل الأولى حيث نشك هل أنّ فتوى المجتهد المتجزى حجّه أو ليست بحجّه؟ ومقتضى القاعده عدم الحجّيه، إلا أنّ التمسك بهذا الأصل إنّما يكون صحيحاً إذا لم يكن لدينا أدله لفظيه

واجتهاديه على حجّيه فتوى المجتهد المتجزى، وإلا إذا كانت هناك أدله اجتهاديه على حجّيه فتوى المجتهد المتجزى فلا تصل النوبه إلى التمسك بالأصل.

وعلى أيّ حال يمكن القول: ان مقتضى الأدله اللفظيه جواز عمل المجتهد المتجزى برأيه، لأنّ مدارك الأحكام الشرعيه أو المباني العقلية كالملازمات العقلية للأحكام وهل أنّ مقدمه الواجب واجبه أم لا؟ وهل يقتضى الأمر بالشىء النهى عن ضده أم لا؟ وهل أنّ الأمر الترتيبى صحيح أم لا؟ إذن ففي صورته أن يكون المجتهد المتجزى عالماً بهذه الأحكام العقلية فمما لا شكّ فيه أن علمه وقطعه هذا يكون حجّه، أمّا بالنسبه لمباني الأحكام من الأدله اللفظيه كظاهر الكتاب والسّنّه، فعندما يتمسك المتجزى بظاهر القرآن أو بخبر الثقة ويستنبط منه الحكم الشرعى فإنّ ظاهر الكتاب والسّنّه حجّه للمجتهد المطلق والمجتهد المتجزى على السواء، وحينئذٍ يمكن للمتجزى العمل بذلك الحكم المستنبط من ظاهر الكتاب والسّنّه لأنه يملك الحجّه الشرعيه على الحكم.

الجبهه الثالثه: هل يجوز تقليد المجتهد المتجزى، أم لا؟ هنا خلاف بين الأعلام والفقهاء، فذهب بعض إلى حجّيه فتوى المجتهد المتجزى لمقلديه، وذهب بعض آخر إلى عدم حجّيه فتواه لمقلديه، ومن جملة القائلين بعدم

الشاهرودى ذهب إلى التفصيل بأنه إذا كان المجتهد المطلق موجوداً فلا يجوز تقليد المتجزي، وإذا لم يكن هناك مجتهد مطلق جاز تقليد المتجزي حينئذٍ.

وذهب الإمام الراحل إلى جواز تقليد المتجزي في المسائل التي استنبط الحكم الشرعي فيها، وكذلك ذهب السيد الحكيم رحمه الله في المستمسك إلى جواز تقليد المجتهد المتجزي، النتيجة أن تقليد المتجزي من حيث الجواز وعدم الجواز مورد اختلاف بين الأعلام وإشرت إليها سابقاً فيراجع.

أما دليل المانع فهو أن أدله جواز التقليد كالأدلة اللفظية وسيره العقلاء وسيره المشرعه لا تشمل تقليد المتجزي، وحينئذٍ يدور الأمر بين التعيين والتخيير والأصل والقاعده في دوران الأمر بين التعيين والتخيير والتخيير متعدد بتعدد الموارد، فمن جمله دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مورد الحجية، وفي المقام يتعين الرجوع إلى المجتهد المطلق، لأنه في مورد التخيير لا-يحتمل تعيين المتجزي، ولكن يحتمل تعيين المجتهد المطلق وأن فتواه في الواقع حجة تعييناً، وعند احتمال التعيين في حجة فتوى المجتهد المطلق ومع وجود المجتهد المطلق نشك في حجة قول المتجزي، والشك في الحجية يساوى عدم الحجية، لأن العقل في مورد الشك لا يحكم بشيء، أي أن مشكوك الحجية يساوى عدم الحجية، وعلى هذا الأساس فإن مقتضى أصالة التعيين حجة قول المجتهد المطلق على التعيين، وطبعاً فأدله المانع والقائلين بعدم جواز تقليد المجتهد المتجزي محل اشكال وتأمل وقد تقدم الكلام في ذلك.

وفي مقابل المانع، هناك من يقول بجواز تقليد المجتهد المتجزي كالمرحوم السيد الحكيم رحمه الله في المستمسك استناداً إلى معتبره أبي خديجه عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى قاضى الجور ولكن أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضياً فإنى قد جعلته قاضياً»⁽¹⁾ فموضوع جواز القضاء في هذه المعبره هو العلم بشيء من قضايا الشريعة وقضايا الأئمه، ومفهوم الشيء يصدق على القليل والكثير. ثم إن السيد الحكيم رحمه الله استدلل على جواز تقليد المجتهد المتجزي

بالملازمه، وأن كل من له حق القضاء فله حق الفتوى وليس بالعكس، لأن القضاء يحتاج إلى إذن الإمام وأن يكون القاضى منصوباً من قبل الإمام المعصوم، ولكن الفتوى لا تحتاج إلى إذن الإمام، وعليه فكل قاضى يحكم بشيء لا بد أن يكون مجتهداً فالاجتهاد شرط في القضاء وليس بالعكس فكل مفتى لا يجب أن يكون قاضياً، وذلك لأن كل قاضى له حق الفتوى وهو مفتى وليس بالعكس. ويستدل السيد الحكيم رحمه الله أن كل ما لم

يكن شرطاً في مورد القضاء فهو ليس بشرط في مورد الفتوى، ففي مورد القضاء لا يعتبر الاجتهاد المطلق شرطاً فيه، وكذلك في مورد الفتوى أيضاً فلا يشترط الاجتهاد المطلق، والنتيجة أنه يمكن الاستدلال بهذه الملازمه في روايه أبي خديجه المشهوره على جواز تقليد المجتهد المتجزى.

نقد ومناقشه:

ويرد على هذا البيان أمور :

أولاً: أنّ الفارق بين باب القضاء وباب الفتوى هو أنّ الفتوى عباره عن إخبار المفتى والمجتهد بالحكم الإلهي مثلاً يخبر المجتهد عن وجوب الصوم أو حرمة الغيبه، أو أن خبر الواحد حجّه، والبيئه العادله حجّه. إذن فوظيفه المجتهد الإخبار عن الحكم الإلهي. وأمّا عمليه القضاء فهي عباره عن إنشاء الحكم حيث ينشئ القاضى حكماً بأن هذه الدار ملكك لزيد أو ملكك لعمرو، فإن لم يكن هناك انشاء للحكم في القضاء فلا يمكن حلّ النزاع والخصومه.

ثانياً: إنّ المناط في باب القضاء غير المناط والملا-ك في باب الفتوى، فالمناط في باب القضاء فصل الدعاوى والخصومات، خلافاً لباب الفتوى الذى يكون المناط فيها هو الاستنباط وبيان الأحكام الكليه الإلهيه في مورد الشبهات الحكميه والشبهات والموضوعيه، وعندما يختلف المناط

في باب القضاء عن باب الفتوى فلا يمكن الحكم بالملازمه بأنّ الشئ إذالم يكن شرطاً في باب القضاء فهو ليس بشرط في باب الفتوى أيضاً فمع وجود اختلاف المناط لا وجه للملازمه المذكوره.

ثالثاً: إنّ فتوى المفتى غير نافذه إلا- على مقلديه أو المستفتى خلافاً للقضاء القاضى حيث إنه نافذ على مقلديه وعلى المجتهد المستقضى، أى سواء كان المستقضى مقلداً أو مجتهداً، بينما نرى أنّ فتوى المجتهد ليست بحجّه على مجتهد آخر ولكن قضاء المجتهد حجّه على مجتهد آخر وهذا المجتهد الآخر لا- يحقّ له نقض قضاء المجتهد الأول، لأنّ نقض حكم القاضى مخالف للمناط والحكمه في باب القضاء، لأنّ الحكمه في باب القضاء عباره عن فصل الخصومات والنزاعات، فلو قلنا بعدم العناية بحكم القاضى فإنّ جعل القضاوه للقاضى يستلزم اللغويه، لأنّ جعل الشارع للقاضى هذا المقام يستلزم أن يكون حكمه نافذاً وإلا فإنّ هذا الجعل

يكون لغواً وقبيحاً، وجعل الحكم القبيح بالنسبة للشارع الحكيم محال.

ولذلك فإنّ قضاؤه القاضى على المجتهد نافذه، نعم أن يكون للمستقضى حقّ الاعتراض فربّما يكون هذا القاضى على خطأ واشتباهه فى حكمه وهذا غير القول بجواز نقض حكم القاضى، فمسأله الاعتراض تختلف عن مسأله نقض حكم القاضى، فربّما يخطأ القاضى فى حكمه وبالإمكان اثبات خطأ هذا الحكم بواسطة البيّنه والأدله الصحيحه، ولكن لايجوز نقض حكم القاضى بدون دليل.

وعلى هذا الأساس لا يمكن القول بأن كل قاضٍ مفتٍ، لأنّ القضاوه حكم القاضى وحكم القاضى نافذ على المجتهد والمقلّد على السواء لأنّها نافذه على مقلديه فقط، ولذلك قلنا فى الجبهه الرابعه أنّه يشترط فى القضاء الاجتهاد وأن قضاوه المقلّد غير نافذه بالأدله المذكوره سابقاً.

رابعاً: فى باب القضاء لا يشترط أعلميه القاضى من المستقضى، خلافاًلباب الفتوى حيث يشترط أعلميه المفتى والمجتهد من المستفتى والمقلّد، إذن فكيف يمكن القول أن كل ما لا يكون شرطاً فى القضاء لا يكون شرطاً أيضاً فى المفتى ؟

خامساً: إنّ ما ذكره السيّد الحكيم رحمه الله من عدم لزوم كون المفتى قاضياً وأنّ الافتاء لا يحتاج إلى إذن الإمام محل تأمل واشكال أيضاً، لأنّ اجماع الفقهاء قام على أنّ للفقيه والمجتهد حقّ القضاء، ومن جمله هوءاء الفقهاء المحقّق الكركى فى رساله صلاحه الجمعه حيث يقول بوجود الاجماع على أنّ المفتى عندما يقوم بعمل الافتاء وصلاحه الجمعه والجماعه وأمثال ذلك فإنّه يقوم بها بعنوان النيايه عن الإمام، فحينئذٍ هل أنّ النيايه عن الإمام لاتحتاج إلى إذن الإمام ؟ لا يمكن أن يكون الشخص نائباً عن آخر بدون كسب إذن المنوب عنه.

النتيجه: أنّه لا يمكن الاستدلال بمشهوره ابى خديجه لاثبات جواز تقليد المتجزى، لأنّ الروايه وردت فى مورد القضاء، والمناطق فى باب القضاء غير المناطق فى باب الفتوى، ولذلك لا يمكن القول على أساس هذه الملازمه أنّ القاضى لا يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً وهكذا المفتى أيضاً بالملازمه، فلا ينبغى قياس المناطق فى باب القضاء على باب الافتاء.

سادساً: بالنسبه للقضاء يشترط الاجتهاد المطلق، لأنّ الوارد فى الروايه أنّ القضاء منحصر بالنبي والإمام المعصوم عليه السلام والمجتهد لا يعتبر وصياً

للنبي صلى الله عليه وآله ، فعندما يرد في الروايات أنّ منصب القضاء منحصر ومختصّ بالنبي وبوصى النبي وهو الإمام المعصوم عليه السلام فحينئذٍ إذا قلنا بسرايته لغير المعصوم وغير النبي فيجب أن يكون لنا دليل على ذلك، وأمّا هذه الرواية

التي تحصر منصب القضاء برسول الله والإمام المعصوم عليه السلام مخصصه وأن غير المعصوم له حقّ القضاء، وإلا إذا لم يكن لدينا دليل مخصص لا يمكن رفع اليد عن ظاهر روايه سليمان بن خالد.

ثمّ على القول بتخصيص هذه الرواية أو القول بالتخصص وأنّ المجتهد خارج عن هذا الحصر والمنع، فإنّ القدر المتيقن من هذا التخصيص هو تخصيص المجتهد المطلق، وعندما يكون لدينا قدر متيقن في جواز القضاء للمجتهد المطلق تخصيصاً أو تخصصاً، فلا يمكن القول بأنّ المتجزى له حقّ القضاء أيضاً.

وعلى أساس هذه الإشكالات المتعدده لا يمكن الأخذ بكلام المستمسك لاثبات جواز تقليد المجتهد المتجزى.

الدليل الثاني، على جواز تقليد المتجزى، أنّ الأئمة كانوا يرجعون السائلين عن الأحكام في عصر حضورهم إلى فقهاء ذلك العصر ولا شكّ أنّه في عصر المعصومين لم يكن الشخص الواحد أو عدّه أشخاص يحفظون جميع روايات المعصومين عليهم السلام فبعض كان يحفظ عدّه روايات وأحكام وينقلها للناس، وبعض آخر يحفظ عدداً آخر من الروايات وهكذا، فكان الإمام يرجع الناس إلى هؤلاء الرواه لتعلم أحكامهم الشرعيه، مثلاً كانوا يأخذون الحكم الشرعي من يونس بن عبدالرحمن ومن زكريا بن آدم، ومن هنا كان يصدق عليهم عنوان الفقيه، ولا شكّ أن

جميع هؤلاء الرواه لم يكونوا بمرتبه واحده من العلم والتفقه بل كان هناك عالم وأعلم وفقه وأفقه بالنسبه للأحكام الشرعيه، ولكن الإمام كان يرجع السائل إليهم، وهكذا الحال في ارجاع الناس إلى المتجزى الذي يعلم ببعض الأحكام الشرعيه وبإمكانه استنباطها من أدله الأحكام وتكون فتواه حجّه لأنّه يعتبر فقيهاً في ذلك الحكم.

وطبعاً هذا الوجه أيضاً مورد اشكال وتأمل، فأولاً: إن ارجاع الأئمة للناس إلى الرواه والفقهاء في ذلك العصر معلل، لأنّ يونس ابن عبدالرحمن ثقّه، وبما أنّه ثقّه ولا يكذب فإنّه ينقل قول المعصوم بدقه ولذلك فإنّ اخباره حجّه. وهذا الدليل يعني ارجاع الأئمة للسائلين إلى فقهاء عصر الحضور، يدلّ على حجّيه خبر الثقه لا على حجّيه فتوى المجتهد.

ثانياً: إن الإمام المعصوم كان هو المرجع في عصر حضوره وكان الراوى ينقل الحكم الشرعي من الإمام للناس ويخبرهم أنّ الإمام قال كذا وكذا، وحجّيه كلام الإمام لا ربط لها بحجّيه فتوى المجتهد.

ثالثاً: إن رواه عصر الحضور يصدق عليهم عنوان الفقيه وعنوان العارف بالأحكام وبالتالي فإن الرجوع إلى العارف بالأحكام موءيد ومشروع كما هو مضمون مقبوله عمر بن حنظله، وأمّا بالنسبة للمجتهد المتجزى فنشك هل يصدق عليه عنوان الفقيه والعارف بأحكام الحلال والحرام، أو لا؟

لذلك لا- يمكن القول بحجّيه فتوى المجتهد المتجزى، إلا- أن يقال بأن عنوان العارف بالحلال والحرام وعنوان الفقيه صادق عليه.

الدليل الثالث، على جواز تقليد المجتهد المتجزى، سيره العقلاء،

فالمتجزى عندما يستنبط الحكم الشرعى فى بعض المسائل فهو عالم بأحكام تلك المسائل، وسيره العقلاء تقرر جواز رجوع الجاهل إلى العالم، بل إن المتجزى ربّما يكون فى موارد تخصصه أعلم من المجتهد المطلق.

الجواب: بالرغم من أنّ المجتهد المتجزى ربّما يكون أعلم فى دائره تخصصه ولكنه يحتمل أن يكون قول المجتهد المطلق اقرب إلى الواقع والخصوصيات التى يملكها المجتهد المطلق لا تتوفر فى المجتهد المتجزى، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن القول إن سيره العقلاء جاريه على جواز الرجوع إلى المتجزى، لأنّ السيره تعتبر دليلاً لياً وفى مورد الشك لا يمكن التمسك بالدليل اللبى إلا- أن نقول بأنه لا- وجه لكون فهم ورأى المجتهد المطلق أقرب إلى الواقع فى تلك الموارد، على أيه حال يمكن فى الجملة التمسك بسيره العقلاء لتقليد المجتهد المتجزى مع توفر شروط :

١ - أن المتجزى فى تلك المسائل التى استنبط الحكم الشرعى فيها يكون أعلم من المجتهد المطلق وأنّ المجتهد المطلق بسبب كثره أعماله واشتغالاته لم تتوفر له المهارة الكافيه كالمتجزى فى تلك المسائل، وإلاّ

إذا احتمل أعلميه المجتهد المطلق فلا يجوز تقليد المتجزى، لأنّ قول الأعلم متعين الحجّيه.

٢ - أن لا تكون فتوى المتجزى فى المسائل التى استنبط الحكم فيها مخالفه لفتوى الأعلم.

٣ - فى صوره الشك فى الاختلاف وهل أنّ فتوى المتجزى مخالفه لفتوى المجتهد المطلق، أم لا-؟ يمكن استصحاب عدم الاختلاف.

النتيجه: يجوز فى الجملة وبمقتضى سيره العقلاء تقليد المجتهد

إنّما الكلام فى وجود رادع عن هذه السيره وعدم وجوده.

الجواب: إذا كان الدليل على حجّيته فتوى المجتهد هو آيه النفر، فالآيه لاتدلُّ على الردع عن سيره العقلاء، لأنَّ منطوق الآيه الشريفه أن جماعه من المسلمين يتحركون للتفقه فى الدين والأحكام الشرعيه وبعد ذلك يبلغون هذه الأحكام للناس وينذرونهم، وبالتالي يجب قبول كلامهم وانذارهم ولكنها لا مفهوم لها فى أنه إذا أنذر غير الفقيه وبين الحكم للناس فإنّه لا ينبغى قبول كلامه.

ولكن إذا كان الدليل على حجّيته فتوى المجتهد مقبوله عمر بن حنظله، فهذه الروايه وبسبب بعض الخصوصيات قاصره عن شمولها لحجّيته فتوى المتجزى، وأحدى تلك الخصوصيات أن هذه الروايه وارده فى باب القضاء، بمعنى أنّ مقبوله عمر بن حنظله تقرر جعل مقام القضاء للقاضى فى الشبهه الحكميه وتقول: إذا حكم بحكمنا فقد جعلته عليكم حاكماً.

وعندما تكون الروايه مرتبطه باب القضاء فلا ربط لها باب الفتوى.

والأخرى أنّها تقول: إذا حكم بحكمنا، فالشخص المتجزى يعلم ببعض المسائل الشرعيه ومن العسير أن يصدق هذا الكلام عليه وأنّه: حكم بحكمنا، لأنّ الحكم هنا منسوب لحكم الإمام عليه السلام (حكماً) أى أنّ القاضى

يحكم بحكم الإمام عليه السلام وينبغى أن يعلم بذلك الحكم فحينئذٍ يقول الإمام بأننى قد جعلته قاضياً وحاكماً، ومعلوم أن أحكام الأئمّه عليهم السلام كثيره جداً ولا يصدق على من عرف مسائل وأحكام معدوده أنّه عالم (بحكمنا) فصدق هذا المفهوم على المجتهد المتجزى مشكل.

النتيجه: مع وجود هذين الاحتمالين بالنسبه للمقبوله يمكن القول أن هذه الروايه منصرفه عن شمولها للمجتهد المتجزى، إلا أن نقول بأنّ المتجزى إذا استنبط كثيراً من المسائل والأحكام بشكل يعتد به فيصدق عليه (حكم بحكمنا)، وحينئذٍ إذا كان مورد الروايه مجملاً بالنسبه لشمولها للمجتهد المتجزى ولم تتمكن من الاستفاده من المقبوله فى معرفه هل أنّ عنوان العارف بالأحكام والنظر إلى الحلال والحرام وعنوان حكم بحكمنا، صادق عليه، أم لا؟ فما هو مقتضى القاعده فى هذا المورد؟

الجواب: إن صحّحه سليمان بن خالد عن الإمام الصادق عليه السلام تقرر حصر مقام الحكومه والقضاء بالنبي صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم حيث يقول

الإمام فى هذه الروايه: «اتقوا الحكومه فإنّ الحكومه إنّما هى...»، فكلّمه «إنّما» أداه حصر، حيث يقول الإمام: «إنّما هى للإمام العالم بالقضاء العادل فى المسلمين» (1)، والمراد من الحكومه هنا مقام القضاء بقريته كلمه القضاء لا

أنَّ المقصود بالحكومة تدبير أمور المجتمع، وبشكل عام فإنَّ هذه الرواية الصحيحة تحصر مقام القضاء بالنبي ووصى النبي وهو الإمام المعصوم، إلاَّ- أنَّ عموم هذه الرواية مخصص بمقبوله عمر بن حنظله التي تقرر جواز القضاء لغير النبي وغير الإمام المعصوم، حيث تقول : من عرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا إذا حكم بحكمنا فإنني قد جعلته عليكم حاكماً.

ومعلوم أنَّ من عرف أحكامنا يقصد به غير الإمام المعصوم، أى الشخص العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام الإلهيين منصوب من قبل المعصوم لمنصب القضاء وله حقَّ القضاء.

وحيثُ يدور الأمر في هذه المسألة بين الأقل والأكثر، فهل أنَّ روايه سليمان بن خالد تمَّ تخصيصها بالمجتهد المطلق فقط ويكون المجتهد المتجزى باقياً تحت عموم روايه سليمان بن خالد، أو أنَّ مقبوله عمر بن حنظله المخصصه لروايه سليمان بن خالد قد خصصت وأخرجت المجتهد المطلق والمتجزى عن ذلك العموم ؟

هنا بحث أصولي وهو أنه إذا كان لدينا عام مثل : اكرم العلماء، وورد خاص هو : لا تكرم العالم الفاسق، ونشك في مفهوم الفسق هل أنه يختص بمرتكب الكبيره، أو يشمل مرتكب الكبيره والصغيره وهو الأكثر، فإذا قلنا بالأول، وهو القدر المتيقن من صدق مفهوم الفسق، فحيثُ يكون الخاص :

لا تكرم العالم الفاسق المرتكب للكبيره، فيخرج عن ذلك العام، اكرم العلماء.

وأما مرتكب الصغيره فنشك هل أنه خرج عن دائره ذات العام أو لا يزال باقٍ تحت شموله ؟ وهنا يمكن التمسك بعموم اكرم العلماء، وهكذا فيما نحن فيه حيث نساءل: هل أنَّ الدليل المخصص وهو مقبوله عمر بن حنظله التي تجيز القضاء لغير النبي ولغير الإمام المعصوم هل أنها تخصص

المجتهد المطلق وتخرجه عن دائره ذلك العام، أو أكثر من ذلك حيث تخرج المجتهد المطلق والمجتهد المتجزى أيضاً؟ ومقتضى القاعده إخراج الأقل وهو المجتهد المطلق الذى هو القدر المتيقن من المورد المخصص ويبقى المجتهد المتجزى فى دائره الشك وحيثُ يبقى تحت دليل العام ولذلك لا تجوز قضاؤه المتجزى لأنَّ القدر المتيقن لمدلول الدليل المخصص هو المجتهد المطلق فقط لا أكثر.

وعندما يتم تخصيص القدر المتيقن من ذلك العام ويخرج المجتهد المطلق عن دائرته فيبقى المجتهد المتجزى مشكوك الخروج ومقتضى

القاعده عدم الخروج ويبقى تحت العام وهو صحيحه سليمان بن خالد التي تحصر مقام القضاء بالنبي صلى الله عليه وآله ووصيه المعصوم عليه السلام .

مضافاً إلى ذلك فإن خصوصيات باب القضاء تقتضى الالتزام بالحكم، وهذه الخصوصيه غير موجوده فى باب الافتاء لأن الافتاء عباره عن اخبار بالحكم الإلهى لا-إلزام بالحكم الإلهى ولذا فإن قضاؤه المقلد غير نافذه لأن المقلد لا يحق له إلزام المجتهد بحكم على مخالف تكليفه الشرعى، والحال أننا إذا قلنا بأن قضاؤه المقلد نافذه، فحيثُ يكون قضاء المقلد نافذ على المجتهد أيضاً ويستلزم الانقلاب، أى يكون المقلد مجتهداً والمجتهد مقلداً وهذا محال، سيأتى توضيح ذلك إن شاء الله تعالى.

المهم أن المقبوله وارده فى باب القضاء ولا تقرر الملازمه العرفيه بين باب القضاء وباب الفتوى ولا بالغاء الخصوصيه بين هذين الموردين ولا يمكن بتنقيح المناط التعدى من مورد المقبوله إلى باب القضاء، وعليه فإن المقبوله غير رادعه عن سيره العقلاء فى مورد تقليد المتجزي فى باب الافتاء، ومقتضى سيره العقلاء جواز تقليد المتجزي فى المسائل التى استنبط حكمها الشرعى، أما الأدله اللفظيه كما يه نفر فإنها تقرر جواز التقليد مطلقاً ومقبوله عمر بن حنظله تتعلق بباب القضاء ليست رادعه أو مانعه من جواز تقليد المتجزي.

أما الكلام فى الجبهه الرابعه فناظر إلى نفوذ ولايه وقضاؤه المجتهد المتجزي.

قضاء وولايه المتجزي:

إن مقتضى القاعده والأصل وكذلك بمقتضى الروايات، عدم نفوذ ولايه المتجزي على الأمور الاجتماعيه للمجتمع وعدم نفوذ قضاء المتجزي، لأنه بمقتضى الأصل الأولى أنه لا-ولايه لأحد على أحد سوى الله تبارك وتعالى الذى له ولايه ذاتيه على الكائنات والمخلوقات، وأحياناً يجعل الله تعالى الولايه لأحد من خلقه فهى ولايه اعتباريه وجعليه من الله وليست ذاتيه، فالولايه الذاتيه منحصره بالله تعالى، وخرجت من هذا الأصل الأولى وهو عدم ولايه أحد على أحد، ولايه الأنبياء والأئمه المعصومين عليهم السلام بمقتضى الأدله الأربعة (الكتاب، السنه، الإجماع، حكم العقل) فمقتضى هذه الأدله فإن للنبي صلى الله عليه وآله والأئمه المعصومين عليهم السلام ولايه على التكوين والتشريع «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (١).

ص: ٢٩٣

وهذا يعنى أن للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله الولاية المطلقة على مصير الإنسان وأنه أولى به من نفسه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (١) و«عَنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (٢).

وكذلك بمقتضى الروايات الصحيحة التى تقرر الولاية الإلهية المطلقة وتحصرها بالنبي ووصى النبي وهو الإمام المعصوم، حيث نقل سليمان بن خالد عن الإمام الصادق عليه السلام : «اتقوا الحكومه، فإنَّ الحكومه إنما هى

للإمام العالم بالقضاء والعدل فى المسلمين لنبي ووصى نبي» (٣) وقلنا إنَّ المراد بالحكومه فى هذه الروايه القضاء بقريته قوله «العالم بالقضاء» لا- مقام الحكومه بمعنى السلطه الزمانيه وإداره أمور المجتمع، والمراد من وصى النبي هو الإمام المعصوم عليه السلام ، لأنَّ المجتهد والفقيه ليس وصيا للنبي، لأنَّ الوصى للنبي يجب أن يعين من قبل الله تعالى ويتم ابلاغ ذلك للناس من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله ، لا أن وصى النبي يتم تعيينه من قبل الإمام المعصوم عليه السلام وتعيين ولاية الفقهاء ترتبط بالإمام المعصوم لا- أنه منصوب من قبل الله، وقد تقدّم فى مورد ولاية الفقيه المطلقة وجود خلاف بين الأعلام، فمشاهير العلماء كالشيخ الانصارى فى المكاسب فى بحث ولاية الفقيه وآيه الله الخوئى رحمه الله فى شرح العروه الوثقى يقولان بعدم الولاية المطلقة للفقيه، وأن أدله ولاية الفقيه قاصره عن اثبات الولاية المطلقة للفقيه (٤).

وعلى أيه حال أنه بمقتضى الأصل والقاعده الأوليه عدم نفوذ ولاية وقضاء المتجزى، وعلى فرض تماميه الأدله فى النيباه العامه للفقيه فإنَّ الضرورات تقدر بقدرها، فتكون للفقيه الولاية بمقدار الضروره لحفظ النظام الاجتماعى وفصل الخصومات والمنازعات وهو القدر المتيقن من

ص: ٢٩٤

١- سورة نساء : الايه ٥٩

٢- سورة مائده : الايه ٥٥

٣- وسايل الشيعه : ج ١٨، ابواب صفات القاضى ، باب ٣ حديث ٣.

٤- تنقيح شرح عروه الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، ص ٤٩٠.

خروجه من دائره أصل عدم الولاية لأحد على أحد وعدم نفوذ قضاء أحد على أحد، حيث يخرج المجتهد المطلق من هذا الأصل وينفذ قضاءه وذلك بواسطة الدليل الاجتهادي الذي قام على خروجه من هذا الأصل.

وكذلك فإنّ صحيحه سليمان بن خالد التي تحصر مقام القضاء بالنبي والإمام المعصوم، يمكن القول أن نفوذ ولاية المجتهد المطلق وقضائه مستثنى وخارج من هذا العموم تخصيصاً بواسطة مقبوله عمر بن حنظله ومشهوره أبي حديجه.

وأما نفوذ قضاء المجتهد المتجزى فمشكوك التخصيص ومشكوك النفوذ، ومع وجود الشك في حجّيه قضائه والشك في ولايته فلا يمكن القول بنفوذ ولايته وقضائه عقلاً وشرعاً، لأنّ العقل في مورد الشك لا حكم له، والشك في نفوذ قضاء المتجزى مساوٍ لعدم الحجّيه وعدم نفوذ قضائه.

النتيجه أولاً : بمقتضى الأصل الأولى عدم نفوذ ولاية المتجزى وعدم نفوذ قضائه.

ثانياً :نشك في صدق عنوان : إذا حكم بحكمنا، على المتجزى. ومقتضى القاعده عدم الاستثناء وعدم جواز قضائه لأنّ الأدله تحصر القضاء بالنبي صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام .

ثالثاً :نشك هل جعل منصب القضاء للمتجزى من جانب الإمام المعصوم عليه السلام ، أو لم يجعل ؟ مقتضى القاعده والأصل، عدم جعل مقام القضاء للمتجزى إلا أن يكون المتجزى يملك قوّه وقدره على استنباط

الأحكام الإلهيه وقد استنبط الأحكام بما يعتد به بحيث يصدق عليه عنوان : العارف بالأحكام، الناظر إلى الحلال والحرام، وعنوان الراوى للحديث وعنوان حكم بحكمنا.

ومن المناسب هنا الاشارة إلى عدم نفوذ قضاء المقلّد، فهل يجوز قضاء المقلّد عن تقليد للمجتهد، أو لا يجوز ؟ الجواب بالنفى.

عدم تنفيذ قضاء المقلّد:

إنّ مقتضى أدله القضاء، وشرط نفوذ القضاء، الاجتهاد، وقضاء المقلّد ليس بنافذ ولا يترتب عليه أثر شرعى، وذلك لوجوه :

١ - إن مقتضى الأصل الأولى عدم نفوذ ولايه وقضاء المقلد، لأن مقتضى الأصل أنه لا أحد له حق الولاية وحق الإلزام على أحد من الناس سوى الله تعالى، غايه الأمر خرج من هذا الأصل الأولى قضاء النبي وقضاء الإمام المعصوم وكذلك خرج في الجملة قضاء المجتهد المطلق بدليل مقبوله عمر بن حنظله.

٢ - بمقتضى أدله النيابة العامه للفقيه فإن قضاء المجتهد المطلق خارج من تحت هذا الأصل، وأما قضاء المقلد وعدم جواز قضائه فمحفوظ وبقاى تحت أصل عدم نفوذ قضاء أحد على أحد.

٣ - لقائل أن يقول : إن المقلد بوصفه وكيلاً للمجتهد أو نائباً عن المجتهد يجوز له القضاء، ولكن أدله الوكاله والنيابه لا تشمل هذا المورد ولا يصح توكيل ونصب المجتهد للمقلد لأمر القضاء، لأن الكثير من الأمور غير قابله للتوكيل من قبيل حق الحضانه وحق المضاجعه والأكل والشرب و...، مثلاً أن يأكل شخص بالنيابه عن شخص آخر، فالأكل غير قابل للاستناد والنيابه عن الغير، وعليه فقضاء المقلد لا يصح بالنيابه عن المجتهد لأن أدله نيابه المجتهد قاصره عن شمولها لهذا المورد، لأن مقام القضاء يتحقق بشخص خاص للقضاء فى نظر الشارع وهو شخص النبى صلى الله عليه وآله ووصى النبى عليه السلام، أو بمقتضى الأدله المجتهد المطلق الذى ورد تخصيصه من ذلك العام، وأما صدور القضاء من المقلد فغير مطلوب للشارع وغير مرضى له، وعليه فإن أدله نيابه المجتهد لا تشمل جواز قضاء المقلد وقاصره عنه.

ثانياً: مع وجود الأصل الأولى نشك هل أن أدله النيابة تشمل هذا المورد، أو لا؟ ومقتضى القاعده عدم الشمول.

ثالثاً: مقتضى مقبوله عمر بن حنظله التى تقرر أن صدور القضاء مطلوب للشارع وذلك بواسطة العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام الإلهيين، لا- أنه مطلوب من المقلد فإن أدله جعل القضاء والحاكميه لراوى الحديث وللناظر للحلال والحرام والعارف بالأحكام وللمن حكم بحكمنا، لا للمقلد.

إذن فأدله جعل القضاء وجعل النيابة منصرفه عن المقلد، وعليه إذا كان المقلد عاجزا عن الاستنباط فإنه ينبغي عليه التعبد بفتوى المجتهد فى مقام التحير العملى لأن التقليد طريق تعبدى للمقلد إلى الواقع، ولكن لا يمكن من خلال أدله نصب القضاء وأدله النيابة العامه للمجتهد أن تشمل

الجاهل بالأحكام الإلهيه والذى يتعبد بفتوى الغير، بحيث يتمكن المقلد من إلزام الآخريين بالحكم الإلهى فى مورد فصل الخصومات والنزاعات.

٤ - بمقتضى أدله جعل القضاوه للقاضى كمقبوله عمر بن حنظله ومشهوره أبى خديجه فالقاضى يجب أن يكون عالماً بالأحكام، وفي زمان الغيبه لا يتيسر العلم بالأحكام الإلهيه إلا من خلال تحصيل الاجتهاد ولا سبيل للتقليد التعبدى.

٥ - إن حكم القاضى نافذ وملزم للمقلد وللمجتهد، أى سواءً كان المستقضى مقلداً أو مجتهداً فإن حكم القاضى نافذ عليه، ولذلك لا يجوز نقض حكم القاضى من قبل مجتهد آخر، وذلك بدليل الروايات كمقبوله عمر بن حنظله حيث تقول فى ذيلها: «إذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا ردّ، والراد علينا كالرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله» (١).

إذن فمقتضى ذيل مقبوله عمر بن حنظله التى تبين جعل القضاء للقاضى فإنه لا يجوز نقض حكم القاضى لأحد.

ثانياً: إن الحكمه الإلهيه فى التشريع تقتضى أن لا ينقض حكم الحاكم مطلقاً فى فصل الخصومه والنزاع بين الناس، سواءً من قبل المقلد أم المجتهد، وإلا فلا يمكن فصل الخصومه، فإذا تحرك كل شخص لنقض حكم الحاكم حتى لو كان من قبل المجتهد فإن ذلك يستلزم الهرج والمرج وهذا اتصال الخصومه لا فصل الخصومه. وعليه فلا بد أن يكون حكم الحاكم نافذ على المقلد والمجتهد حتى لو كان القاضى مقلداً لذلك المجتهد، بمعنى أن المقلد يمكنه العمل بمقتضى أدله القضاء ويقضى بين الناس، وربما يكون حكمه ملزماً للمجتهد وربما تستوجب بعض الموارد على المجتهد الالتزام خلافاً لنظره وفتواه، فهل يمكن أن يلزم المقلد والعامى المستقضى المجتهد بما يخالف فتواه؟ لأنّ نقض المجتهد لحكم القاضى مع القول بنفوذ قضاء المقلد غير جائز، ولذلك لا وجه لقضاء المقلد الجاهل وإلزام المجتهد بخلاف تكليفه وعقيدته وفتواه بأن يلتزم بالقضاء التقليدى والتعبدى.

يقول الإمام على عليه السلام لشريح القاضى: «قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي» (٢) أى الشقى الغاصب لمقام النبوه ومقام الإمامه الإلهيه، وتقول الآيه الشريفه: «وَلَا تَزْكُونا أَلِى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (٣).

إذن فالشخص الذى لا يملك اللياقه والأهليه لمقام القضاء فهو من

ص: ٢٩٧

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

٢- وسائل الشيعه: ج ١٨.

٣- سوره هود: الآيه ١١٣

الأشقياء، ولا شك أنّ المقلد ليس بنبي ولا وصى النبي ولا يشمله دليل التخصيص في روايه سليمان بن خالد (وهو المجتهد المطلق) فيتعين القسم الأخير وهو أنه شقى، وعندما يكون كذلك فلا يجوز القضاء للمقلد

والتصدى لمقام القضاء حتى لو كان يعلم بالأحكام من موقع التقليد فهو حرام وأدله جواز القضاء منصرفه عن شمولها لقضاء المقلد ولا يترتب على قضائه أثر شرعى لأنه شرعاً فاقده للشرط والاعتبار.

إن قلت: إن بعض العلماء كصاحب الجواهر يقولون بجواز قضاء المقلد ويستدلون لذلك بالآيات والروايات الشريفة ومنها قوله تعالى: «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ»^(١) ومعيار صحه القضاء أن يقضى القاضى بالعدل والقسط والحق سواء كان هذا القضاء من مجتهد أو مقلد

فإن الآيه الشريفة شامله له، وكذلك الروايات التى تدلّ على أنّ القضاء أربعة، ثلاثة منهم فى النار وواحد من أهل النجاه، وعليه فإن إطلاق الآيات والروايات يشمل جواز قضاء المقلد.

الجواب: أولاً: إنّ هذه الآيات والروايات المطلقة، مقيدة بصحيحه سليمان ابن خالد وبالروايات التى تقيد جواز القضاء بالشخص العارف بالأحكام الإلهية والناظر للحلال والحرام ومقبوله عمر بن حنظله وروايات أخرى ولا يصدق على المقلد عنوان: راوى الحديث، العارف بالأحكام، من حكم بحكمنا.

ثانياً: على فرض عدم قبولنا للمقبوله المذكوره بسبب الإشكال فى سندها وقلنا أن هذه الروايه مرسله ولكنها وقعت مورد قبول الفقهاء، وكذلك يمكن الإشكال فى دلالتها أيضاً، ومع ذلك فإنّ هذه الآيات والروايات لا تشمل جواز قضاء المقلد، لأنّ هذه الآيات فى مقام جعل التشريع بالقضاء بالعدل والقسط، أى تقصد التشريع لجواز القضاء بالعدل والقسط وأن هذا النوع من القضاء هو المشروع والجائز.

وأما الآيات المباركه فليست فى مقام بيان خصوصيات الحاكم وأنه ما هى شروط وصفات الحاكم وهل يجب أن يكون الحاكم مجتهداً أو مقلداً؟ رجلاً أو امرأه؟ إذن لا يمكن التمسك بإطلاق الآيات للقول بجواز

ص: ٢٩٨

قضاء المقلد، لأن الآيه الشريفه ليست فى مقام بيان خصوصيات الحاكم بل فى مقام بيان مشروعيه أصل الحكم بالعدل.

وكذلك الروايات من قبيل مشهوره أبى خديجه والروايه التى تقسم القضاء إلى أربعة أقسام، فهى أيضاً ليست فى مقام بيان خصوصيات الحاكم، فالمطلقات من الآيات والروايات ليست ناظره لصفات الحاكم من حيث التقليد والاجتهاد ومن حيث الرجوليه وعدم الرجوليه، فحينئذ يكون القدر المتيقن لجواز التصدى لمقام القضاء هو المجتهد المطلق المنصوب من قبل الإمام، أما غير المجتهد المطلق فيبقى تحت أصل عدم جواز القضاء لأحد على أحد.

مضافاً إلى أن اطلاق العلم بالقضاء والعلم بأحكام الحلال والحرام الإلهيين لا يصدق على المقلد، وكذلك عنوان العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام منصرف عن المقلد، وعندما تكون أدله جواز القضاء منصرفه عن المقلد فحينئذ لا يكون قضاء المقلد نافذاً.

ومن هنا فلا دليل لدينا على نصب المقلد للقضاء ولا يشمله اطلاق وعموم أدله القضاء، مع أن المشهور ذهب إلى عدم نفوذ قضاء المجتهد المتجزى فكيف الحال فى قضاء المقلد والعامى، إذن فلا يوجد أى دليل على صحه قضاء المقلد.

النتيجه :

١ - «يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (١) فهنا القرآن الكريم يقرر هذه الحقيقه وهى أن مقام القضاء متفرع على الخلافه الإلهيه، وأن الخليفه الإلهى والمنصوب من الله له الحق فى القضاء، وأما من لم يكن منصوباً من الله فليس له حق القضاء والتصرف بأموال ونفوس الناس و...

٢ - بمقتضى الأصل الأولى لا يجوز إلزام المقلد للمستقضى.

٣ - بمقتضى الأصل لا يجوز قضاء المقلد.

٤ - بمقتضى أدله اعتبار القضاء (مقبوله عمر بن حنظله و...) فإن جعل القضاء منصرف عن المقلد، لأن مقام القضاء للمقلد يدخل تحت شمول حرمه القضاء لغير النبى والوصى كما فى صحيحه سليمان بن خالد، وكذلك فإن قضاء المقلد خارج تخصصاً من أدله اعتبار مقام القضاء (مقبوله عمر بن حنظله) التى تقرر أن مقام القضاء من شوء ونات الفقيه والمجتهد.

ص: ٢٩٩

٥ - بمقتضى الأصل، عدم جواز وكاله ونيابه المقلد للمجتهد فى مقام القضاء.

٦ - بمقتضى الحكمه فى القضاء فإنّ المقلد ليس له حقّ إلزام المستقضى.

٧ - بمقتضى انصراف أدله جواز القضاء عن المقلد، فالمقلد ليس له حقّ القضاء والقدر المتيقن من جواز القضاء والذى يخرج عن تلك القواعد وعن أصل عدم نفوذ القضاء ويخرج عن عموم أدله حصر جواز القضاء بالنبي والوصى، هو قضاء المجتهد المطلق فى زمان الغيبه، وأما باقى الأفراد فتبقى تحت أصل عدم نفوذ القضاء وأصل عدم جواز القضاء فلا يترتب أثر شرعى على قضاء المقلد إلاّ- إذا كانت المسأله على شكل مصالحه (الصلح جائز بين المسلمين) حيث تشمل باطلاقها صلح المقلد، لأنّ المصلح لا يحتاج إلى نصب بدليل خاصّ.

إن قلت: لا- شكّ أن للنبي صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام الولايه المطلقه وبإمكانهم نصب المقلد لمقام القضاء، وهكذا بالنسبه للفقيه الذى له الولايه المطلقه فإنّه بإمكانه تعيين المقلد لمقام القضاء.

الجواب: أوّلاً: إنّ ذلك قياس غير المعصوم على المعصوم بدون جامع مشترك، فلا- يمكن أن يصل غير المعصوم إلى مرتبه بحيث يملك اختيارات المعصوم، وكما يقول الإمام على عليه السلام: «ولا يقاس بآل محمّد صلى الله عليه وآله من هذه الأئمه أحد» (١).

ثانياً: على فرض أن هذا الأمر على المبني فهو لا ينطلق من موقع الاستدلال والبرهان.

ثالثاً: إن ولايه الفقيه فى مورد خلاف الشرع غير معقوله، والفقيه ليست له الولايه فى مورد لا- يكون هناك دليل شرعى على جوازه وصحته يعنى فى مورد صحه قضاء المقلد.

رابعاً: وعلى فرض القول بأن أدله جواز القضاء وعموم أدله الولايه

ص: ٣٠٠

١- نهج البلاغه: الخطبه ٢.

تشمل نصب المقلد لمقام القضاء، ولكن أدله الجواز هذه تتعارض مع أدله حرمة القضاء لغير النبي أو الوصي (كصحيحه سليمان بن خالد) وحينئذ يكون المصير إلى التساقط، وبالتالي العمل بمقتضى الأصل الأولى وهو عدم صحه وعدم مشروعيه قضاء المقلد.

الأمر الثالث عشر: البحث فيما يتوقف عليه الاجتهاد ومبانيه، وبشكل عام فإن هذا البحث يمكن التعرض إليه من جهتين :

أحدهما: في شرائط الاجتهاد وأن المقلد عندما يريد تقليد مجتهد معين فما هي الشروط التي يجب توفرها في هذا المجتهد؟

الجواب: إن شروط المجتهد عباره عن : العقل، البلوغ، الإيمان، العلم، العدل، الذكوريه، وطهاره المولد، كما سيأتى تفصيل الكلام في ذلك في باب التقليد إن شاء الله.

الجهه الثانيه: فيما يتوقف عليه الاجتهاد، فحقيقه الاجتهاد عباره عن تحصيل الملكه العلميه وإقامه الحجّه على الأحكام الشرعيه من المدارك الشرعيه والعقليه، في مقابل التقليد الذى هو علم المقلد المستند إلى قول وفتوى المجتهد لا أن علم وحكم المقلد مستند إلى الأدله والمدارك الشرعيه للأحكام. والاجتهاد بهذا المعنى يقوم على ركنين أساسيين:

أحدهما: عباره عن معرفه الحجّه الشرعيه والعقليه، فالشخص الذى يريد إقامة الحجّه على الحكم الشرعى يجب أن يعرف في مرتبه سابقه الحجّه على الحكم الشرعى لكى يمكنه إقامة هذه الحجّه واستنباطها واثبات الحكم الشرعى.

والثانى: أنه يستطيع بعد معرفه الحجّه تطبيق هذه الحجّه الشرعيه على الفروع والمصاديق للأحكام الشرعيه، إذن فمعرفه الحجّه الشرعيه تحتاج إلى مبانٍ ومرتكزات يجب على المجتهد تحصيلها لاستنباط الحكم الشرعى وبالتالي يحصل على ملكه الاجتهاد :

١ - من جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد من المباني والعلوم، علم الصرف والنحو، فالمجتهد يجب عليه أن يعلم بما فيه الكفايه عن قواعد علم الاشتقاق والصرف وقواعد علم النحو والأدبيات العرييه وأنّ الفاعل مرفوع والمفعول منصوب، والمضاف إليه مجرور، وماذا تعنى كلمه

المعرب والمبني، لأنَّ اختلاف الإعراب يوءدى إلى اختلاف المعانى فى الكلمات، فالمجتهد يجب عليه أن يعلم بهذه الأمور وما هو مورد الفعل اللازم، والفعل المتعدى، والفعل المبني للمعلوم والمبني للمجهول، الناقص والصحيح، الماضى والمضارع، الأمر والنهى، الجحد والاستفهام، فيكون على إمام واطلاع بهذه القواعد الدخيله فى فهم واستنباط الحكم الشرعى من الكتاب والسنة.

٢ - ومن جمله مبانى تحصيل الاجتهاد (علم اللغة)، فيجب على المجتهد أن يعلم معنى كلمه «صعيد» ومعنى كلمه «كحول» ومعنى كلمه «يتيم» وهكذا، لأنَّ معرفه مدارك استنباط الحكم الشرعى من الكتاب والسنة وحكم العقل والاجماع يتوقف على معرفه هذه المفردات والجمليات، ففهم النصوص والمدارك متوقف على علم اللغة وفهم الظاهر والمجمل والمبين، العام والخاص، المطلق والمقيد، وكذلك الهيئات العارضه على مفردات اللغة والكلمات كالماضى والمضارع، الأمر والنهى، الفاعل والمفعول، فكل واحد من هذه الهيئات والاستعمالات تغير معنى

مفردات الكلام ويحتاج المجتهد إلى معرفه بمبانى العروض والهيئات فى كلام اللغة العربيه، وقد تقدّم الكلام فى بيان هذا الموضوع سابقاً.

٣ - علم الفلسفه والكلام والذى يتحدث عن حدوث العالم وقدمه وعن إمكان وعدم إمكان أزليه العالم وزواله.

ويبحث علم الكلام فى ذات البارى تعالى وصفاته ومسائل البرزخ والمعاد والقيامه والثواب والعقاب وغيرها من المسائل التى تدخل فى دائره الاعتقادات، وفى جمله يجب على المجتهد أن يكون مطلعاً على المسائل الفلسفيه والكلاميه ليكون قادراً على دفع شبهات الأعداء والدفاع عن الإسلام والمسلمين فى مقابل التيارات الإلحاديه والأفكار المنحرفه.

٤ - ومن جمله مبانى الاجتهاد (علم التفسير) وخاصه فيما يتصل بآيات الأحكام التى تبلغ خمسمائه آيه تقريباً وهذه الآيات تبين الأحكام الشرعيه من وجوب الصلاه، وجوب الصوم، وجوب الزكاه، وجوب الخمس، وجوب الحج، وجوب الغسل والتيمم و...، وكذلك تبين حرمه المحرمات الشرعيه وما يكون حلالاً من المعاملات كالباع والجاره وحرمه الرشوه والربا وحرمه أكل المال بالباطل وأكل المال بالغصب وعن طريق السرقة والقمار والرشوه والتجاره من غير تراضٍ وغيرها من موارد أكل المال بالباطل إلا أن تكون تجاره عن تراض، فهذه الأمور يجب أن يعلم بها المجتهد ليتمكن من استنباط الأحكام الإلهيه من آيات الأحكام

ومن غيرها.

٥ - علم الرجال، فينبغي أن يعلم المجتهد ما هو خبر الثقة وتمييزه عن الخبر غير الثقة وعن الضعيف، والرواية المرسله والصحيحه وما هو نوع الخبر غير الصحيح وغير الحسن وما هو المتواتر والمستفيض وخبر الواحد وأمثال ذلك فأعظم أركان الاستنباط الشرعى يتوقف على حجيه الروايات وطريق الاستنباط منها، فيجب أن يعلم المجتهد بعلم الرجال وعلم الدرايه.

٦ - علم المنطق، وتقدم أن الاجتهاد لا يحتاج إلى علم المنطق المدون بما فيه، مناهج القياس الاقترانى والقياس الاستثنائى والأشكال الأربعة المنطقه والحكم الكلى والجزئى وأمثال ذلك، والشاهد على هذا المدعى وأن الاجتهاد لا يحتاج إلى علم المنطق بهذا الترتيب المدون، أن الإمام الصادق عليه السلام كان يأمر أصحابه من الفقهاء بالافتاء للناس وبيان الحكم الشرعى لهم ويقول لأبان بن تغلب: أجلس فى مسجد المدينة وافتى

للناس. ولا شك أن الفقهاء الأوائل لم يكونوا يعرفون المنطق الارسطى المدون، وذلك المقدار اللازم من علم المنطق كانوا يعتمدون على فهمهم الارتكازى فى أذهانهم وعقولهم، حيث يجب على المجتهد معرفه القواعد المنطقيه فى الجمله وأن القضييه السالبه الكليه نقيضها موجه جزئيه، والقضييه الموجه الكليه نقيضها سالبه جزئيه، وهكذا امتناع اجتماع الضدين أو اجتماع النقيضين وما هو القياس المنتج وما هو القياس العقيم، ولا يلزمه معرفه جميع خصوصيات علم المنطق كالأستقراء والتمثيل، البرهان، الشعر، الخطابه، الجدل والسفسطه وأمثال ذلك فمعرفه هذه الأمور ليست دخيله فى عمله الاجتهاد.

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، الاطلاع على أحكام وفتاوى مذاهب أهل العامه، وهذه الحاجه للمجتهد من جهتين، أحدهما: فى مقام تعارض الروايات فلمعرفه المرجحات فى باب تعارض الروايات ينبغى معرفه الروايات المخالفه للعامه، أى أن يعرف فتاوى العامه حتى يعلم بالروايه المخالفه لهم ويرجحها على الموافقه، لأن الإمام عليه السلام قال:

الرشدى مخالفه العامه، إذن فالمجتهد فى مقام تعارض الروايات يأخذ بأحد المرجحات، وأحد هذه المرجحات مخالفه الروايه لفتاوى العامه.

الجهه الثانيه، إن حجيه الخبر الواحد متوقفه على أربعة أصول: أصاله السند، أصاله الجهه، أصاله الظهور والدلاله، أصاله عدم القرينه على خلاف الظاهر.

المهم أنّ المجتهد يجب أن يعرف أدله الأحكام ومعارف الدين وما هو الدخيل والموءثر في عمله الاستدلال واثبات الحكم الشرعى وما هو غير الموءثر في عمله استنباط الحكم الشرعى. وعلى هذا الأساس فينبغى أن يكون المجتهد عارفاً بفتاوى المشهور، وبعبارة أخرى أن يعرف موارد الشهره العمليه والشهره الروائيه والشهره الفتوائيه فى مورد أحكام الدين وهل أنّ هذا المورد مثلاً فيه شهره فتوائيه أو شهره عمليه أو شهره روائيه، وما هو أثر هذه الشهره؟ هل أنّ الشهره العمليه والشهره الفتوائيه موجه لجبران ضعف السند، أو أنّ إعراض المشهور موجب لو هن سند الروايه؟

وهل أنّ إعراض المشهور عن الروايه القويه السند موجب لضعفها وبالتالي طرحها وسقوطها.

مثلاً الروايه التى تقول بوجود صلاه الجمعه فى زمان الغيبه واجبه وجوباً عينياً، فهذه الروايه قويه من حيث السند إلا أنّ المشهور أعرض عن هذه الروايه ولم يفتّ طبقاً لها، فهل أنّ إعراض المشهور عن هذه الروايه موجب لضعفها ووهنها أو إعراض المشهور عن الروايه لا يوجب ضعف الروايه؟ وأين تظهر ثمار وآثار هذه الشهرات، كالروايه المشهوره والعمل المشتهر، هل يظهر فى مقام تعارض الروايات، أو فى مقام تعارض الفتاوى أو فى موارد أخرى؟ هذه الأمور يجب على المجتهد أن يحيط بها علماً ليستطيع بالتالى من اظهار رأيه فى الحكم الشرعى.

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، علم المعانى والكلام، فالمجتهد يجب أن يكون عالماً بعلم المعانى والبيان ويعرف أن تقديم ما حقه التأخير مفيد للحصر، مثلاً: «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (١)،

وينبغى أن يعلم المجتهد أن أداءه إنّما، وأداه الاستثناء، وتقديم ما حقه التأخير مفيد للحصر «إِنَّمَا وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (٢) و«إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (٣) فإياك مفعول مقدم على الفعل وهو: نعبد ونستعين، وهذا يدل على الحصر. وأن يعلم بأن حذف المتعلق للفعل يدل على تعميم الحكم، أو أن أداء الحصر عندما ترد فى الجملة فهل أنّ هذا الحصر هو حصر حقيقى أو حصر اضافى: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ

النَّبِيِّينَ» (٤). ويجب أن يعلم ما هو المقصود بالكنايه والاستعاره والمجاز، وما هو الفرق بين الكنايه والمجاز، فيجب أن يعلم المجتهد بهذه الموارد أن يحيط علماً بالمسائل الشرعيه، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (٥).

ص: ٣٠٤

١- سورة النجم: الآية ٣١.

٢- سورة المائدة: الآية ٥٥.

٣- سورة الحمد: الآية ٥.

٤- سورة الأحزاب: الآية ٤٠.

٥- سورة المائدة: الآية ٥١.

وبالنسبه لمسأله الإمامه فيجب أن يعلم بتفاصيلها والنصوص الوارده فيها ويعلم أن هذا الحكم هل هو كناية أو أن هذا الكلام صريح في الحكم أو أنه لازم عقلي للمسأله، وعلى أيه حال فالاجتهاد عباره عن القدره العلميه على استنباط الأحكام الشرعيه من المنايع الأربعة : الكتاب والسنة وحكم العقل والإجماع المعبر، وحينئذ فالاجتهاد في المقام العملي واجب تخيري عقلي وهو عدل الاحتياط والتقليد وقسيم لهما. ويجب أن يعلم المجتهد بهذه الأمور لكي يوفقه الله تبارك وتعالى في عمليه استنباط الأحكام الشرعيه.

بطلان القول بانسداد باب الاجتهاد:

الأمر الرابع عشر: في بطلان مقوله انسداد باب الاجتهاد، فأهل السنه يعتقدون بانسداد باب الاجتهاد وأن جواز التقليد ينحصر بالفقهاء الأربعة :

أبي حنيفه، مالك، الشافعي، أحمد بن حنبل، وهذه النظرية في باب الاجتهاد غير مقبوله نقلاً وعقلاً، أما نقلاً فإن الفقهاء الأربعة لم يكونوا معاصرين لزمان رسول الله صلى الله عليه وآله قطعاً حتى يمكن القول بأنهم الوارثون لعلم النبي وأنهم استلموا علومهم ورواياتهم والأحكام الشرعيه من رسول الله صلى الله عليه وآله مباشرة، بل جاءوا بعد قرن ونصف من عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وأوجدوا هذه المذاهب والمدارس الفقيهيه، فأبو حنيفه بن ثابت وبن روطي الكابلي ولد في المدينه عام (٨٠ هـ . ق) وتوفي سنه (١٥٠ هـ . ق) ومالك بن أنس العامري ولد في المدينه عام (٩٠ هـ . ق) وهكذا الشافعي وأحمد بن حنبل المتأخران عنهما، وبالنسبه لأفكارهم ومذاهبهم والقول بحصر الاجتهاد بهم وجواز تقليدهم كل ذلك لم يقم عليه وحى وآيه من القرآن ولا وردت لاثباته الروايات النبويه ولا روايات الأئمه المعصومين عليهم السلام .

أمياً عقلاً- فنحن لا- نملك العلم الوجداني بأن التقليد ينحصر بآراء وفتاوى هؤلاء الفقهاء الأربعة، وليس لنا أي دليل على أن الفقهاء الأربعة

كانوا معصومين من الخطأ والاشتباه في بيان الأحكام والفتاوى، ومن لا يحتمل في حقه الخطأ في القول والفعل هو المعصوم، فكل ما بينه المعصوم فهو عين الواقع وهو حكم الله الواقعي كما تقرر ذلك آية التطهير:

«إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»^(١) ومئات الأحاديث النبويه وغير النبويه التي تبين عصمه الأئمة من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله .

إذن فغير قول ورأى المعصوم لا يكون حججه أبعديه اطلاقاً والإنسان العادى غير معصوم ويحتمل فى كلامه أن يكون مقترناً بالخطأ والاشتباه ولذلك لا يمكن القول بأن رأيه حججه أبعد الأبعدين إلا أن يكون حاكياً عن قول وبيان المعصوم، وقول غير المعصوم سواء فتاوى الفقهاء الأربعة أوفتاوى غيرهم مقترن وممتزج بالخطأ والمخالفة للواقع.

إذن لا يوجد لدينا دليل نقلى وعقلى على نبوغ هوءلاء الفقهاء الأربعة وأنهم أعلم من جميع الفقهاء المتقدمين والمتأخرين.

وعلى فرض أنهم كانوا يملكون نبوغاً علمياً خاصاً، ولكن هذا لا يعنى حججه فتواهم بالحكم الشرعى فالنبوغ العلمى غير مانع من وقوع الإنسان العادى فى الخطأ، فالمانع من الوقوع فى الخطأ هو العصمه، فكم من النوابغ والفلاسفه الذين أبرزوا نظريات وآراء سيطرت على أجواء الفكر البشرى لقرون مديده، ولكن بعد ذلك تبين أن نظرياتهم وآراءهم كانت خاطئه ومخالفة للواقع، مثل ديمقراطيس وأتباعه حيث إن نظريه ديمقراطيس حكمت على أجواء الفلسفه مدّه أكثر من ألف عام ثم تبين خطأها وأنّها مخالفة للصواب.

والشاهد على وقوع هوءلاء الفقهاء الأربعة فى الخطأ والاشتباه هو اختلافهم وأن كل واحد منهم يخطئ الآخر فى فتواه ويرى بأن فتوى الآخر باطله، فإذا كانت فتوى أحدهم صحيحه فكيف يخطئ بعضهم البعض ويفتى أحدهم ببطلان فتوى الآخر؟ فما أكثر الموارد التي نجد فيها فتوى أبى حنيفه مخالفة لفتوى مالك وبالعكس، وفتوى الشافعى تخالف فتوى أحمد بن حنبل وبالعكس، وعلى سبيل المثال فى مسأله جزئيه كمسح الرأس فى الوضوء فإن كل واحد من هوءلاء الفقهاء أفتى بخلاف فتوى الآخر، فأبو حنيفه يرى وجوب مسح ريع الرأس وهذه الفتوى ذكرها أبو حنيفه فى كتاب النظره المبسوط^(٢).

ص: ٣٠٦

١- سورة الأحزاب : الآيه ٣٣.

٢- النظره المبسوطه، ج ١، ص ٦٥.

ويرى مالك وجوب مسح جميع الرأس، وبعض أتباع مالك يقولون بوجوب مسح ثلث الرأس أو ثلثيه (١).

ويقول الحنابلة بوجوب مسح جميع الرأس وكذلك الشافعي يرى هذه الفتوى أيضاً، ويرى الشافعي كفايه مسّى المسح ولو على شعره واحده (٢).

وكذلك أتباع كل واحد من هؤلاء الفقهاء الأربعة يخطئون الآخرين في فتاواهم ولا نرى فائده في تفصيل الكلام في هذا الموضوع، ولذلك نصرف النظر عنه، المهم أن غير الإمام المعصوم من سائر الناس والفقهاء يخطئون في آراءهم وفتاواهم ومنهم الفقهاء الأربعة ويكفي ما تقدّم من نموذج لهذا الخلاف في مسأله جزئيه وشرعيه وهى مسح الرأس.

على أيه حال أن تخطئه كل واحد منهم للآخرين دليل واضح على عدم انحصار الاجتهاد في هؤلاء الأربعة، إذن كيف تكون فتاواهم حجّه على جميع المسلمين في جميع الأعصار؟! وفي هذا العصر نرى أيضاً أن الكثير من علماء أهل السنّه يفتون في المسائل الاجتماعيه والسياسيه

والفقيهيه خلافاً لرأى الفقهاء الأربعة، مثلاً الشيخ شلتوت المصرى الذى كان رئيس جامعه الأزهر ومن كبار فقهاء أهل السنّه يرى في موردالطلاق الثلاث أن رأى الإماميه حجّه ومقبول، فى حين أن نظر الفقهاء الأربعة مخالف لهذه الفتوى، إذن ليس لدينا دليل قرآنى ولا روائى ولا دليل عقلى ووجدانى ولا عصمه على حصر الحجّيه والاعتبار لفتاوى الفقهاء الأربعة والقول بانسداد باب الاجتهاد بعدهم.

وإنما يمكن التمسك بالدليل القرآنى والأحاديث النبويه لإثبات عصمه وطهاره الأئمه من أهل البيت عليهم السلام وأن قولهم وفعلهم وتقريرهم حجّه على جميع المجتمعات البشره إلى الأبد، لأنهم معصومون ولا يمكن فى حقهم

الخطأ والاشتباه وأن كل ما يقولون هو عين الواقع وهو العلم بالواقع، وحجّيه العلم بالواقع ذاتيه عقلاً فمضافاً إلى أن الإنسان يحصل لديه العلم بالحكم الإلهى الواقعى من بيان وكلام المعصومين، فإنّ كلامهم شرعاً وعقلاً حجّه أبديه وإلهيه على الدوام وذلك بصريح آيه التطهير وآيه أولى

الأمر وحديث الثقلين المتواتر حيث قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنى تارك فيكم

ص: ٣٠٧

١- بدايه المجتهد، ج ١، ص ١١.

٢- نيل الأوطار، ص ١٥٥؛ شرح صحيح مسلم للنبيه ٦ ج ٤، ص ١٠٧.

الثقلين كتاب الله وعترتي لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض وان تمسكتم بهما لن تضلوا أبدا» (١) فقد جعل رسول الله صلى الله عليه وآله الأئمة المعصومين عليهم السلام عِدلاً للقرآن الكريم وحجّه إلهيه على جميع البشر إلى يوم القيامة، وكما أنّ القرآن معصوم ومصون من التحريف والفساد والخطأ، فعَدل القرآن وهم الأئمة المعصومون، معصومون من الخطأ وهم المعيار الحقيقي في تفسير القرآن الكريم.

الأمر الخامس عشر: ومن الآثار العقلية لبحث الاجتهاد، موضوع «التخطئه والتصويب»، فهل أنّ المجتهد الذي يستنبط الأحكام الإلهية يمكن في حقّه الخطأ في استنباط الحكم أم لا ؟

الجواب: تقدّم أنّ المجتهد في مورد الأحكام العقلية يحتمل وقوعه في الخطأ بالوجدان، مثلاً هناك نظريه تقول بأنّ العالم قديم ونظريه أخرى تقول بأنّ العالم حادث فبالضرورة أحدهما باطل وإلّا فإنّه يستلزم اجتماع النقيضين وهو محال ذاتاً.

إنّما الكلام في الأحكام الشرعية والاعتبارية، فعندما يستنبط المجتهد الحكم الإلهي من الأدلة الشرعية فهل أنّ استنباطه هذا مطابق للواقع دائماً أو أنّه يحتمل الخطأ في استنباطه؟ بالنسبة لعلماء الإماميه فهم يقولون بالثاني ولذلك يعرفون بـ«المخطئه» فالإماميه في مورد الأحكام الشرعية غير الضروريات التي ورد فيها النصّ المسلم والقطعي من قبيل وجوب الصلاة، الصوم، الخمس، الزكاه، الحجّ، الجهاد، يقولون بالتخطئه في غير هذه الموارد الضرورية وأنّ المجتهد ربّما يكون استنباطه من الأدلة الشرعية مطابقاً للواقع أو مخالفاً له، ولكن إذا أخطأ في عمله الاستنباط فهو معذور عند الله وغير معاقب، ولذلك ورد التعبير المعروف لدى الفقهاء وأنه: للمصيب أجران وللمخطيء أجر واحد، فالمصيب للواقع يشبه الله تعالى ثوابين، أحدهما من أجل أنّه اجتهد وبذل الجهد في استنباط الحكم الإلهي، والثواب الآخر بلا حظ أنّ فتواه وقعت موافقه للواقع، وأما المخطيء فله ثواب واحد بسبب سعيه وجهده للاستنباط الأحكام الشرعية من منابع المعتبره الشرعيه، فيما أنّ فتواه مخالفه للواقع ولم يوفق في اصابه الواقع فلهذا فهو معذور وأنّ الشارع لا يوء اخذه على هذا الخطأ.

وفي مقابل قول الإماميه في الأحكام الشرعية قول أهل السنّه

ص: ٣٠٨

١- أصول الكافي: ج ١، ص ٢١٠.

بالتصويب وأن استنباط المجتهد للحكم الشرعي مصيب للواقع دائماً، وتقدم أن التصويب على أقسام متعددة، فهناك التصويب الأشعري، والتصويب المعتزلي، والتصويب السببي الإمامي، وتقدم الكلام بالتفصيل والإجمال في كل واحد من هذه الموارد والأقسام.

النتيجة: أن التصويب باطل عقلاً، لأنه يستلزم الدور، وكذلك مخالف لبرهان الاشتراك في التكليف بين العالم والجاهل، وأيضاً مخالف للإجماع، فقد أجمع الفقهاء على بطلان التصويب.

هذا تمام الكلام في بحث الاجتهاد، وسوف نشرع بعد ذلك في مباحث التقليد وشروط تنفيذ الاجتهاد إن شاء الله تعالى والحمد لله رب العالمين.

قال الله تبارك وتعالى

«إِنَّمَا وَدَّعْتُمُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ

يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (١)

ص: ٣٠٩

فهرست المطالب

هويه الكتاب ٤ ●●●

الاهداء ٥ ●●●

مقدمه: ٧ ●●●

«الفصل الأول»

قيمه العلم ومطلوبيته ذاتا وعرضا وكيفيه

وجوب التعلّم والتفقّه في الدين

قيمه العلم ومطلوبيته ذاتا وعرضا ٩ ●●●

وكيفيه وجوب التعلّم والتفقّه في الدين ٩ ●●●

قيمه العلم ومطلوبيته ذاتا وعرضا: ١١ ●●●

علم الإجمالي بالتكليف: ١٢ ●●●

١ - الوجوب النفسى لتعلّم الأحكام: ١٤ ●●●

٢ - الوجوب الغيرى: ١٦ ●●●

٣ - الوجوب الطريقي: ٢٠ ●●●

الوجوب الشرعى الإرشادى: ٢٣ ●●●

مصدر التشريع في الإسلام: ٢٧ ●●●

تفويض بيان الأحكام للنبي صلى الله عليه وآله وللإمام عليه السلام: ٢٩ ●●●

ثلاثة وعشرون عاما في مكة المكرمه والمدينه المنوره: ٣٣ ●●●

إتمام الحجّه الإلهيه: ٣٤ ●●●

مرجعيه الثقيلين: ٣٦ ●●●

أمواج الفتن: ٣٨ ●●●

تطور الأحكام ودخول عنصر الاجتهاد والتقليد: ٣٩ ●●●

ص: ٣١٠

عدم مشروعيه العقل: ٤١ ●●●

توضيح المقال حول القياس والعمل بالظاهر وبطلانهما: ٤٩ ●●●

قانون الملازمه: ٥٨ ●●●

صفوه الكلام: ٦٠ ●●●

الكلام النفسى: ٦٢ ●●●

بطلان الكلام النفسى: ٦٤ ●●●

«الفصل الثانى»

بيان القواعد الكليه للأحكام الشرعيه الوارده فى الكتاب والسنة

ومشروعيه مدرسه الاجتها وهذه مقوله الإخباريين

مشروعيه الاجتهاد المصطلح ومنابعها: ٧٠ ●●●

جمع الجوامع: ٧٢ ●●●

الطرق والامارات الشرعيه: ٧٣ ●●●

شرائط حجيه الروايات: ٧٥ ●●●

رساله العقل: ٧٦ ●●●

عدم حجيه الإجماع المنقول: ٨١ ●●●

تاريخ الإجهاد والتقليد: ٨٤ ●●●

حضور المعصوم عليه السلام: ٨٦ ●●●

الدفاع عن المظلوم: ٩٠ ●●●

عصر إمامه الحسين عليهما السلام: ٩١ ●●●

ص: ٣١١

الظلم على الدين: ٩٣ ●●●

عصر حضور الصادقين عليهما السلام: ٩٤ ●●●

مقوله الإخباريين: ٩٧ ●●●

نقد ومناقشه مقوله الإخباريين: ١٠١ ●●●

الوجوب النفسى: ١٠٦ ●●●

الوجوب الطريقي: ١٠٧ ●●●

الوجوب الغيرى: ١٠٨ ●●●

الوجوب التخييرى: ١١٠ ●●●

التوضيح لمقوله الإخباريين: ١١١ ●●●

مشروعيه الاجتهاد: ١١٨ ●●●

القواعد الكلية للأحكام فى الكتاب والسنة: ١٢٢ ●●●

قاعده «لا حرج»: ١٢٤ ●●●

قاعده «لا ضرر»: ١٢٥ ●●●

قاعده «اليد والضمان»: ١٢٧ ●●●

قاعده «الحل»: ١٢٧ ●●●

قاعده «الاستصحاب»: ١٢٨ ●●●

قاعده البراءة الشرعيه والعقليه: ١٣٠ ●●●

قاعده لزوم الوفاء بالعهد: ١٣٢ ●●●

قاعده القضاء: ١٣٣ ●●●

قاعده الصلح: ١٣٤ ●●●

قاعده تكافوء المسلمين: ●●● ١٣٤

قاعده نفى الغرر: ●●● ١٣٥

قاعده الجب: ●●● ١٣٥

قاعده لا تعاد: ●●● ١٣٥

قاعده التجاوز والفراغ: ●●● ١٣٦

قاعده ديه أعضاء الإنسان: ●●● ١٣٧

تعليم الجاهل وتذكير العالم: ●●● ١٣٨

تممه ونتيجته: ●●● ١٣٩

الكافلون لأيتام آل محمد صلى الله عليه و آله: ●●● ١٤٣

فضيله العالم ومقامه يوم القيامة: ●●● ١٤٥

المربى والحافظ للدين: ●●● ١٤٧

«الفصل الثالث»

عدم جواز الافتاء بغير علم ولا كتاب ولا هدى

وبطلان الاجتهاد فى مقابل النصّ

حرمة الافتاء بدون علم: ●●● ١٥٣

الروايات الناهيه عن الافتاء بغير علم: ●●● ١٥٤

الروايات الناهيه: ●●● ١٥٧

الأهم والمهم: ●●● ١٥٩

«من تعلّم لله وعمل لله وعلم لله دُعِيَ فى ملكوت السموات عظيماً» ●●● ١٦١

تعريف ماهيه الاجتهاد لغه واصطلاحاً، ومناقشه تعاريف الاجتهاد

تعريف الاجتهاد ●●● ١٦٥

توهم باطل: ●●● ١٧٢

التعريف اللغوي: ●●● ١٧٣

التعريف الاصطلاحى للاجتهاد: ●●● ١٧٤

بطلان التصويب: ●●● ١٧٥

تعريف الشيخ البهائى: ●●● ١٨٠

تعريف الميرزا القمى: ●●● ١٨١

نقد ومناقشه: ●●● ١٨٢

اشراط القوه القدسيه والعداله: ●●● ١٨٤

شرط التنفيذ: ●●● ١٨٥

نقض الغرض وعدم قابليه القابل: ●●● ١٨٨

التعريف الخامس: ●●● ١٩٠

التعريف السادس: ●●● ١٩٣

نقد ومناقشه: ●●● ١٩٥

تقسيم الاجتهاد إلى: مطلق ومتجزى، بالفعل وبالقوه وتقسيم

المجتهد إلى: الانفتاحى والانسدادى والأحكام المترتبة

على المجتهد من حيث حجيه الافتاء والقضاء والولاية

وجواز التقليد للعامى وما يتوقف عليه الاجتهاد

أقسام الاجتهاد ●●● ٢٠٧

أركان الاستصحاب: ●●● ٢١٠

اختلاف الموضوع: ●●● ٢١١

السريه العقلائييه: ●●● ٢١٣

الأدله اللفظيه: ●●● ٢١٧

تفصيل البحث: ●●● ٢٢١

التفقه فى عصر حضور المعصوم عليه السلام : ●●● ٢٢٥

الجابر والكاسر: ●●● ٢٢٧

رجوع العامى إلى واجد الملكه: ●●● ٢٢٩

انصراف أدله جواز التقليد: ●●● ٢٢٩

دوران الأمر بين التعيين والتخير: ●●● ٢٣٣

المجتهد المطلق والمتجزى، ●●● ٢٣٧

الحكم المترتب على المجتهد المطلق: ●●● ٢٤٠

الحكومه والكشف: ●●● ٢٤١

الفقيه الانفتاحى والانسدادى: ●●● ٢٤٢

مقدمات الانسداد: ●●● ٢٤٤

نظريه المرحوم الكمبانى رحمه الله : ●●● ٢٤٩

نقد ومناقشه ●●● ٢٥٠

التفصيل: ●●● ٢٥٨

تنفيذ القضاء: ●●● ٢٦٨

نقد ومناقشه: ●●● ٢٧٠

مقتضى الضروره: ●●● ٢٧٦

الولاية الإلهيه: ●●● ٢٧٨

النفس التنزيليه: ●●● ٢٨٠

«الفصل السادس»

الاجتهاد المطلق والمتجزى والأحكام المترتبة عليهما

المجتهد المتجزى ●●● ٢٩١

التجزى فى الاجتهاد ثبوتاً وإثباتاً ●●● ٢٩٥

كتاب التكوين والتدوين ●●● ٢٩٩

تقليد المتجزى ●●● ٣٠٥

أدله المجوزين ●●● ٣١٠

نقد ومناقشه ●●● ٣١٢

عدم الردع عن السيره ●●● ٣٢١

مقام القضاء: ●●● ٣٢٣

الجهه الرابعه: نفوذ قضاء المتجزى وعدمه ●●● ٣٢٨

«الفصل السابع»

انفتاح باب الاجتهاد ومبانيه وبطلان نظريه انسداد باب الاجتهاد

مباني الاجتهاد ●●● ٣٣٣

علم الصرف والنحو: ●●● ٣٣٥

علم اللغة: ٣٣٥ ●●●

علم الفلسفه والكلام: ٣٣٦ ●●●

علم التفسير: ٣٣٧ ●●●

علم الأصول: ٣٣٨ ●●●

علم الرجال: ٣٣٩ ●●●

العنايه الإلهيّه لتحصيل الاجتهاد: ٣٤٣ ●●●

علم المنطق: ٣٤٥ ●●●

معرفة المذاهب: ٣٤٩ ●●●

معرفة فتاوى المشهور: ٣٥٢ ●●●

علم المعانى والبيان: ٣٥٥ ●●●

انفتاح باب الاجتهاد: ٣٥٦ ●●●

آيه التطهير وامتياز الأئمه المعصومين عليهم السلام: ٣٥٩ ●●●

التخطئه والتصويب: ٣٦٢ ●●●

مقوله التصويب: ٣٦٤ ●●●

بطلان التصويب: ٣٦٧ ●●●

توضيح المقال: ٣٧٢ ●●●

نظريه الإماميه: ٣٧٧ ●●●

نقد ومناقشه: ٤٠٤ ●●●

قضاء وولايه المتجزى: ٤١٣ ●●●

ص: ٣١٧

عدم تنفيذ قضاء المقلد: ٤١٦ ●●●

النتيجة : ٤٢١ ●●●

بطلان القول بانسداد باب الاجتهاد: ٤٢٩ ●●●

فهرست المطالب ٤٣٧ ●●●

ص: ٣١٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

