



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

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



البرهان على سبائك

في

الجهاد التقليدي

ومفاتيح تدويرنا خارج الفتوة

أبو محمد محمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الوهاب

الطبعة الأولى

دار الفروق الإسلامية

Amman

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البرهان السديد فى الاجتهاد والتقليد: رشحات دروسنا خارج الفقه

كاتب:

آيت الله العظمى محمد باقر موحدى نجفى

نشرت فى الطباعة:

دار التفسير

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٠	البرهان السديد فى الاجتهاد والتقليد: رشحات دروسنا خارج الفقه المجلد ٢
١٠	اشاره
١٠	الاهداء
١٢	الفصل الثامن
١٢	اشاره
١٢	ماهيه التقليد:
١٣	المعنى اللغوى:
١٤	المعنى العرفى:
١٦	التقليد فى اصطلاح الفقهاء:
١٨	نقد ومناقشه:
٢٠	اسقاط جميع التكاليف:
٢٢	معنى التقليد فى مدلول الروايات:
٢٦	عدم جواز التقليد فى أصول الدين:
٣٧	وجوب شكر المنعم:
٣٨	مقوله التفصيل:
٣٩	نقد ومناقشه:
٤٥	الفصل التاسع
٤٥	اشاره
٤٥	الأدله اللببّه والعقلية على جواز التقليد:
٤٨	رجوع الجاهل إلى العالم فطرى:
٥١	دليل الإنسداد على مشروعيه التقليد:
٥٣	نقد ومناقشه:
٥٩	مشروعيه التقليد بدليل الإجماع:

٦٠	حجّيه الإجماع على قاعده اللطف:
٦٢	نقل السبب والمسبب:
٦٦	سيره العقلاء لإثبات مشروعيه التقليد:
٦٧	عدم الردع عن السيره:
٧٦	الفصل العاشر
٧٦	اشاره
٧٦	آيه النفر:
٨٢	عدم دلالة آيه النفر على جواز التقليد:
٨٦	آيه السؤال من أهل الذكر:
٨٧	نقد ومناقشه:
٩٢	معنى أهل الذكر فى القرآن الكريم:
٩٣	معنى أهل الذكر لغه واصطلاحا:
٩٧	أهل الذكر فى الكتاب والسنة:
١٠٢	معطيات آيه السؤال:
١٠٦	الفصل الحادى عشر
١٠٦	اشاره
١٠٧	الاستدلال بالروايات على جواز التقليد:
١٢٠	حاصل استدلال على مشروعيه التقليد:
١٢٢	أما الاستدلال بآيه النفر فيرد عليه:
١٢٤	النتيجه:
١٣١	ثمره البحث:
١٣٤	تعميم الحجّيه:
١٣٥	الفصل الثانى عشر: شروط المجتهد وتنفيذ الاجتهاد
١٣٥	الحياه
١٣٦	نقد ومناقشه:
١٤١	التمسك بالاطلاق:

- ١٤٢والجواب على هذا الاستدلال:
- ١٤٢الجواب أخص من المدعى:
- ١٤٥استصحاب حجتيه الرأي:
- ١٤٩نقد ومناقشه:
- ١٥٣اصاله التعيين:
- ١٥٥سيره العقلاء على عدم اشتراط الحياه:
- ١٥٧اطلاق أدله التعليم والتعلم من العالم:
- ١٥٩مانعيه الإجماع:
- ١٦٦جواز البقاء على تقليد الميت:
- ١٦٩التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه:
- ١٧٢الأصل العملي:
- ١٧٤الحيثيه التعليليه والتقيديه:
- ١٨٢اختلاف الفتاوى في المسأله:
- ١٨٥سيره المشرعه على جواز تقليد الميت:
- ١٨٦نقد ومناقشه:
- ١٩٣الفصل الثالث عشر: أحكام العدول من الحي إلى الحي
- ١٩٣أحكام العدول:
- ١٩٤نقد ومناقشه:
- ١٩٤الاستصحاب:
- ١٩٨كلام الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله :
- ١٩٨نقد ومناقشه:
- ٢٠٠كلام المرجوم الكمباني:
- ٢٠٤مستند التنجيز والاعذار في الإفتاء:
- ٢٠٧التخيير الابتدائي والاستمراري:
- ٢٠٧القائلين بالجواز استدلووا لذلك بوجهين :
- ٢٠٩عدم جواز العدول:

- ٢٠٩ سببیه الاماره:
- ٢١٩ النتيجة :
- ٢٢١ أدله القول بعدم جواز العدول:
- ٢٢٦ الفصل الرابع عشر: شرط الأعلمیة فی الإفتاء والقضاء
- ٢٢٦ الأعلمیة:
- ٢٣٢ توضیح ذلك:
- ٢٣٥ السیره العقلایة:
- ٢٣٦ الملازمه بین القضاء والإفتاء:
- ٢٤٠ عدم اشتراط الأعلمیة:
- ٢٤٠ نقد ومناقشه:
- ٢٤٣ دلیل الإنسداد:
- ٢٤٥ سیره المشرعه:
- ٢٤٩ الأصل العملی:
- ٢٥٣ تنافی الاطلاقین:
- ٢٥٧ الشك فی المخالفه:
- ٢٦٠ الأصل الموضوعی واستصحاب العدم الازلی:
- ٢٦١ الفحص فی الشبهه الحکمیة:
- ٢٦٥ عصر الأئمه علیهم السلام :
- ٢٦٩ مقتضى القاعدة:
- ٢٧١ لزوم الفحص:
- ٢٧٥ التخییر فی صورته تساوی المجتهدين فی العلم:
- ٢٧٧ الحکم بالتخییر ثبوتاً واثباتاً:
- ٢٨١ الأورعیة:
- ٢٨٩ الفصل الخامس عشر
- ٢٨٩ اشاره
- ٢٩٠ العداله:

٢٩٧	ماهيه العدالة والفسق:
٣٠٨	الإيمان:
٣١٢	الرجوليه:
٣١٥	السيره العقلايه:
٣١٧	الرجوع فى مسائل الحج:
٣١٧	الفرق بين نقل الروايه والفتوى:
٣٢١	الخطابات القانونيه:
٣٢٨	المروه:
٣٢٩	العقل:
٣٣١	البلوغ:
٣٣٣	المنزل والمنزل عليه:
٣٣٤	قياس غير المعصوم بالمعصوم:
٣٣٤	الحرية:
٣٣٨	الاجتهاد المطلق:
٣٤٨	نقد ومناقشه:
٣٥٥	تنبيهات وتذيل:
٣٥٥	التنبيه الأول:
٣٥٧	التنبيه الثانى:
٣٥٩	التنبيه الثالث:
٣٦١	التنبيه الرابع:
٣٦٣	التنبيه الخامس:
٣٧٠	التنبيه السادس:
٣٧٢	فهرست المطالب:
٣٨٤	تعريف مركز:

البرهان السديد فى الاجتهاد والتقليد: رشحات دروسنا خارج الفقه المجلد ٢

اشاره

سرشناسه : موحدى نجفى، محمدباقر، ١٣٣٤ -

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

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

مشخصات ظاهرى : ج.

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

وضعيت فهرست نویسى : 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 بندى كنگره : ١٦٧BP/م ٨ب ٤ ١٣٨٧

رده بندى ديويى : ٢٩٧/٣١

شماره كتابشناسى ملي : ١٢٥٠٠٤٩

الاهداء

سیدی و مولای ابوالحسن الإمام أميرالمؤمنین صلی الله علیک وعلی آباءک و آبائک الطیبین الطاهرین هذه جهودى بضاعه

مزجاه بين يديك متواضعه بذلتها فى سبيل خدمه الدين الحنيف وتخليد تراث العلمى وفقه أهل البيت عليهم السلام يامدافع
رساله السماويه وأخو صاحب الشريعه الخالده ووصيه المنصوبه ولا آراها متناسبه وذلك المقام

ص: ١

الرفيع وأراني مقصرا وقاصرا غير أنّ الهدايا على قدر مهديها فتفضل عليّ ياسيدي ومولاي بالقبول فإنّه غايه المأمول وما توفيقى
إلا بالله العلي العظيم عليه توكلت وإليه أنبت وبه أستعين محمد باقر الموحدي النجفي

الفصل الثامن

إشاره

التقليد ومعناه اللغوي والاصطلاحى وآراء الفقهاء فى التقليد والآثار المترتبة عليه وكيفيه وجوبه نفسيا أو غيريا أو طريقيا، وأدلته
من الكتاب والسنة والإجماع

والسيره العقلائيه الارتكازيه الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله
الطيبين الطاهرين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين.

قال الله تبارك وتعالى فى القرآن الكريم:

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

ماهيه التقليد:

بعد أن تحدّثنا عن الاجتهاد نصل إلى بحث التقليد ومتعلقه؟

وفى هذا الموضوع بشكل عام يتمّ البحث فى أربع جهات:

ص: ٢

١ - البحث في معنى التقليد اللغه وعرفا.

٢ - البحث في معنى التقليد وتعريفه في اصطلاح العلماء والفقهاء.

٣ - البحث في وظيفه المقلد (بالكسر) بالنسبه للتقليد، لأنّ المقلد يجب أن يكون مجتهدا في أصل جواز التقليد ويعلم بأنّ الطريق والحجّه الشرعيه للأحكام الإلهيه غير الضروريه يمرّ من خلال تقليد المجتهد، وإلّا فإنّ أصل التقليد يتوقف على القول بجواز تقليد المجتهد، بمعنى أنّ جواز التقليد مستندا إلى قول المجتهد بإخبار أنّ المجتهد قال للمقلد جازر لذايلقده العامي فإنّه يستلزم الدور مضافا ولا يكون حجّه، لأنّه لا يعلم أنّ تقليد

المجتهد حجّه أم لا؟ فإذا قال بأنّه حجّه تعبدا بدون علم بالحجّه فهو بدعه وحرام: «قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» (١). إذن فتوقف أصل تقليد المقلد على قول المجتهد ممنوع عقلا وشرعا.

٤ - البحث في دليل وجوب التقليد، لأنّ المقلد نفسه لست له الصلاحيه للتحقيق في أنّ آيه النفر أو آيه السؤال هل تدلّ على جواز تقليد الفقيه أو لا تدلّ؟ أو يحقق في روايات الكتب الأربعة: «التهذيب، الاستبصار، من لا يحضره الفقيه،

الكافي» سندا ودلاله ويتدبر في بيان الحكم الشرعي للتقليد وهل يجوز له التقليد أو لا يجوز؟ فهذا الأمر غير متيسر للمقلد، إذا فيجب على المجتهد أن يبحث ويحقق في دائره أدله جواز التقليد أو عدم جوازه من الكتاب والسنة

وكذلك من جهه حكم العقل والعقلاء ويرى رأيه في هذه المسأله.

المعنى اللغوي:

ما هو التقليد في اللغه؟ التقليد لغه بمعنى جعل القلاده في العنق، سواء كانت القلاده موضوعه في عنق إنسان أو عنق حيوان، يقال: قلّدته القلاده فتقلدها.

ويذكر صاحب صحاح اللغه هذا المعنى في التقليد، والتقليد في الدين يعني أن يعمل المقلد تبعاً لفتوى المجتهد ويجعل عمله كقلاده على رقبه المجتهد، أي يضع مسؤوليه عمله بعهد المجتهد، فلو أنّ فتوى المجتهد كانت مخالفه للواقع فإنّ مسؤوليه ذلك في ذمه المجتهد وعلى رقبته، وكذلك يمكن القول في معنى هذا المفرده بعكس ما تقدّم وأنّ الفتوى المجتهد تكون بمثابه القلاده في عنق المقلد حيث يتبع المقلد فتوى المجتهد كمن وضعت في رقبته

ص: ٣

القلاده فكل ما يفتى المجتهد فإنه يتحرك على مستوى الامتثال والتعبد، ولكن هذا المعنى للتقليد غير متعارف. إذن فمعنى التقليد لغه بمعنى القلاده، والشخص الذى يعمل طبقا لفتوى المجتهد فى المسائل الدينيه فهو يضع مسؤوليه عمله كالقلاده فى رقبه المجتهد، وذلك كناية عن أنّ مسؤوليه عمل المقلد وضعت على رقبه المجتهد.

وبهذا المعنى ورد تقليد الهدى فى حجّ القران حيث إنّ الوظيفه المسلم المكى هو حجّ القران، لأنّ الحجّ على ثلاثة أنواع: حجّ الأفراد، حجّ التمتع، حجّ القران.

أما حجّ التمتع فهو وظيفه المكلف الذى يعيش أبعد من ١٦ فرسخا عن حدود مكه.

وأما حجّ الأفراد والقران فهو وظيفه المكلف من أهالى مكه، فالشخص الذى يعيش فى مكه يجب عليه أن يأتى بحجّ القران ولهذا الحجّ وشروط وخصوصيات منها أن يصطحب الحاج الهدى معه، ولذا قيل عنه حجّ القران، فيقترن الحاج مع الهدى ويضع على عنقه نعليه كالقلاده علامه على أنّ هذا الحيوان للهدى حيث يعلّق النعلين اللذين صلى بهما هذا الحاج على رقبه الحيوان، وتعليق النعلين على

رقبه الشاه أو الإبل يعنى أنّ هذا الحيوان المقلد بعلامه الهدى، أى النعلين، هو هدى وقربان فيجوز أكل لحمه، فهذا التقليد بالنعلين علامه على أنّ هذا الحيوان من الهدى. المهم أنّ التقليد يعنى وضع القلاده فى العنق.

وفى حديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله عندما نصب الإمام على عليه السلام لمقام الإمامه والخلافه، وجعل مسؤوليه الإمامه والخلافه بعهدته عليه السلام وهكذا مسؤوليه لاتباع الإمام على عليه السلام على رقبه الأمه

الإسلاميه ورد فى هذا الحديث: «الخلافه قلدها رسول الله عليا» (١).

النتيجه: أنّ التقليد فى اللغه بمعنى وضع القلاده فى العنق، وكما قلنا إنّ وضع القلاده ربّما توضع فى رقبه الإنسان أو فى رقبه الحيوان، ومن هنا جاء المعنى

اللغوى فى التقليد فى مسائل الدين، فعندما يقال إنّ هذا المكلف مقلد فهذا يعنى أنه يقلد المجتهد فى أعماله ويضع مسؤوليه عمله فى المسائل الدينيه فى رقبه المجتهد كالقلاده.

المعنى العرفى:

أما المعنى العرفى للتقليد فذكرت له معانٍ متعدده وأهمها معنيان:

١ - ذهب بعض إلى أنّ التقليد عباره عن الالتزام العملى من قبيل تقليد الولاه، فعندما يقلد الوالى يعنى أن يلتزم هذا الوالى عملاً بمسؤوليه المهمه التى انيطت بعهدته.

٢ - وذهب آخرون إلى أنّ التقليد عباره عن التبعية للغير، فالمقلد هو من يتبع غيره، من قبيل من يقلد صوت غيره ويتبعه ويطلق أصواتا يحاكي صوت ذلك الغير،

مثلاً يغنى مثله، ولذلك يقال في العرف إنَّ هذا

ص: ٤

١- مجمع البحرين، ماده قلده - مصباح الأصول، ج ٤، ص ٥٣٦.

الشخص يقلد فلانا في النداء أو في كيفية التحدث أو المشي، وعلى هذا الأساس فإن معنى التقليد عرفا وبشكل عام أمران:

أحدهما: إن هذا الشخص يقلد غيره يعني يلتزم بالعمل بمسأله معينه.

والآخر: أن يقلده بمعنى أنه تابع له أو يتبع الغير، وبذلك يمكن تقرير النسبه بين المعنى اللغوى والمعنى العرفى للتقليد وأن النسبه بينهما عموم من وجه وتكون الإجماع فى مورد الالتزام والعمل.

التقليد فى اصطلاح الفقهاء:

أما البحث فى الجبهه الثانيه، أى فى معنى التقليد فى اصطلاح الفقهاء فى هذه المورد عدّه أقوال:

١ - إن التقليد عبارته عن: الالتزام برأى وفتوى الغير بالعمل، وطبعاً بالالتزام هنا أمر قلبى ولا يرتبط بالعمل الخارجى، ولكن يرى صاحب العروه: أن التقليد عبارته عن الالتزام بقول الغير سواء عمل المقلد بقول الغير أم لم يعمل. حيث يقول صاحب العروه: «التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد، بل ولو لم يأخذ بفتواه، فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى فى تحقق التقليد»^(١).

٢ - التقليد عبارته عن العمل بفتوى الغير، أى أن المجتهد إذا أفتى بأن صلاه الجمعه فى زمان الغيبه واجب تخييرى، فعندما يتحرك المقلد على مستوى العمل بهذه الفتوى ويصلّى صلاه الجمعه على أساس أنها واجب تخييرى، فحينئذ يتحقق منه التقليد.

٣ - إن التقليد عبارته عن الاستناد لفتوى الغير.

٤ - إن التقليد عبارته عن العمل المستند لفتوى الغير، وهذا القول يختلف عن القول الثالث الذى ورد فيه تعبير الاستناد أيضاً، بمعنى أن التقليد عبارته عن العمل المستند لفتوى الغير فى صورته أن يكون مستندا إلى فتوى الغير ومتصفاً

بهذه الصفه يقال عنه: تقليد، ولكن إذا كان عمله عبارته عن العمل بقول الغير دون أن يكون هذا العمل موصوفاً بتلك الصفه ومعنونا بعنوان المستند لفتوى الغير فلا يعتبر تقليداً، مثلاً فى التسيّحات الأربعه يأتى المصلّى بها مره

واحد استناداً إلى فتوى الغير وأن يكون دليله لذلك فتوى الغير.

٥ - التقليد عبارته عن تعلّم الفتوى للعمل بها، والشخص الذى يريد أن يتعلّم

ص: ٥

ويفهم فتوى المجتهد للعمل بها فإن ذلك يعتبر تقليدا له سواء عمل بها أم لم يعمل، وهذا هو قول (المرحوم الميلاني).

٦ - التقليد عبارته عن الالتزام بالمقترن بالعمل، أي أن يعتقد المقلد بقول الغير ويعمل به (وهو قول المرحوم الخوانساري).

٧ - التقليد عبارته عن قبول قول الغير تعبدا وبدون حجة، وعدم الحجّة أعم يشمل الحدسيات والحسيات ويختلف عن الفتوى، لأن الفتوى تتعلق بالأمر الحدسي فقط، وأما غير الحجّة فيشمل الأمور الأمور الحسية. وطبعاً فإن قبول فتوى الغير هو الحجّة للمقلد لا أن نفس فتوى الغير تكون حجّة، نظير البيّنة في مقام الشهادة، أي أن مقام الشهادة هو قبول البيّنة كحجّة تعبدية، أما نفس البيّنة فليست

بحجّة. وكذلك في هذا المقام فالتقليد عبارته عن قبول قول الغير من دون حجّة، أي أن قبول قول الغير تعبدا بالنسبة للمقلد يكون حجّة تعبدية، لا أن نفس قول الغير هو الحجّة.

٨ - ما ذكره المرحوم الآخوند صاحب الكفاية من أن التقليد عبارته عن: الأخذ بقول الغير من أجل العمل في الفروع، وأما في الأمور الاعتقادية فالتقليد عبارته عن الالتزام القلبي.

٩ - وذكر صاحب المعالم أن جميع تعاريف الفقهاء للتقليد تعود لتعريف واحد وهو عبارته عن العمل بقول الغير، ورغم أن الوارد في تعبير صاحب المعالم كلمه «أخذ» يعني أن التقليد عبارته عن الأخذ بقول الغير أو فتوى الغير، ولكن المراد من الأخذ بالقول يختلف عن العمل بقول وفتوى الغير.

على أي حال المهم في تعريف التقليد واختلاف المتأخرين فيه أن بعضهم يرى التقليد عبارته عن الالتزام بقول الغير ولو لم يعمل به كما قال صاحب العروه.

وبعض يرى أن التقليد عبارته عن الالتزام المقترن بالعمل بقول الغير كما رأينا في الرأي السادس.

وبعض آخر يرى أن التقليد عبارته عن الالتزام في العقائد والعمل في الفروع بقول الغير كما تقدم في كلام المرحوم الآخوند. وهذه التعابير لتعريف التقليد تختلف فيما بينها اختلافا جوهريا، لأن من الواضح أن الالتزام القلبي يختلف عن العمل الخارجي ولا يمكن الجمع بينهما، فالالتزام صفة قلبية وفي مقابله العمل الخارجي بفتوى الغير وهو عمل جوارحي، فإذا كان التقليد عبارته عن الالتزام بالقلبي بقول الغير فإن التقليد يتحقق بنفس الالتزام ولو أنه لم يتحرك على مستوى العمل بفتوى الغير، وإذا كانت ماهية التقليد عبارته عن العمل بفتوى الغير فمادام لم يعمل بفتوى الغير فإن التقليد لا يتحقق منه ويفترق من حيث النتيجة.

وهذا الاختلاف في معنى التقليد وارد في مسألة البقاء على تقليد الميت والعدول من المجتهد الحي إلى المجتهد الحي الآخر حيث يتجلى الفرق بين

هذه التعاريف في هذه المسائل. شلغم فلو كان التقليد عباره عن الالتزام القلبي أو عباره عن تعلّم الفتوى من أجل

العمل فإنّ التقليد يتحقق بمجرد الالتزام بفتوى المجتهد، فإذا مات ذلك المجتهد وكان هذا المقلد ملتزماً بفتواه جاز له العمل بها والبقاء على تقليد هذا المجتهد الميت من خلال الالتزام بفتاواه المذكوره في رساله العمليه،

وهذا المعنى لا يكون من تقليد الميت ابتداءً بل يصدق عليه جواز البقاء على تقليد الميت رغم أنّه لم يعمل بفتاوى هذا المجتهد في حياته، لأنّ معنى التقليد عباره نفس الالتزام بالفتوى أى الاعتقاد بهذه الفتوى من أجل العمل

بها، فعندما يكون معنى التقليد نفس الالتزام والاعتقاد من أجل العمل بالفتوى فهذا يعنى تحقق التقليد منه حتى لو لم يصدر منه عمل خارجى بالفتوى.

أمّا لو كان معنى التقليد عباره عن العمل بفتوى المجتهد فما لم يعمل ويتحرك على المستوى الخارجى لتطبيق الفتوى فإنّه لا يتحقق التقليد منه وبعد صدور العمل بالفتوى لا يجوز أن يعدل إلى مجتهد حى آخر، ولكن ما لم يعمل بفتواه وكان لديه التزام قلبى فقط من أجل العمل بفتوى الغير فحينئذٍ يجوز له العدول إلى مجتهد آخر.

أمّا إذا كان معنى التقليد عباره عن الالتزام بالعمل بفتوى الغير فمجرد أن يعتقد بفتوى المجتهد فلا مجال حينئذٍ للعدول إلى مجتهد حى آخر إلا مع احراز علميه المعدول إليه.

توضيح ذلك: كان البحث فى معانى التقليد عند الفقهاء ومن جمله ما ذكر فى تعريف التقليد ما نسب إلى ضياء الدين العراقى من أنّ التقليد عرفا عباره عن الالتزام بقول الغير، ولكن شرعا فإنّ متعلق وجوب التقليد هو العمل، أى أن يتحرك المقلد على مستوى العمل بفتوى المفتى، لأنّ فتوى المجتهد حجّه شرعيه بالنسبه له، والدليل على هذا المدعى أنّ أدله جواز التقليد مساوقه لأدله حجّيه خبر الواحد، فكما أنّ مفاد أدله حجّيه خبر الواحد لزوم العمل على طبق خبر الثقة، فإنّ مفاد حجّيه الفتوى هو هذا المعنى أيضا، وتدلّ على لزوم العمل طبقا لفتوى المجتهد، غايه الأمر أنّ أدله حجّيه الفتوى لا تشمل موارد تعارض الفتوى بين مجتهدين أو تعارض الفتاوى المتعدده كما هو الحال فى مورد تعارض الروايات حيث يخرج هذا المورد عن شمول أدله حجّيه خبر الواحد، لأنّ أدله حجّيه الفتوى سواء كانت لفظيه كآيه النفر والروايات الشريفه أم عقليه

كسيره العقلاء فإنّها قاصره عن شمولها للفتاوى المتعارضه، لأنّ الجمع بين المتناقضين محال ذاتا.

وكذلك الحال فى عدم شمولها لتعيين أحد المتعارضين لأنّه ترجيح بلا مرجح ولا تشمل أحدهما غير المعين والفرد المردد، لأنّ الفرد المردد ليست له هويه خارجيه ولا ماهيه، فالعقل يحكم فى هذا المورد بلزوم تحصيل الحجّيه التعيينه على الحكم الشرعى.

نقد ومناقشه:

إنّ تعريف التقليد بأنّه التزام عملى بقول الغير لا- يجانس المعنى اللغوى والعرفى للتقليد، لأنّ معنى التقليد لغه عباره عن جعل

القلاده فى عنق الغير،وعليه فالتقليد فى اللغه هو التبعية للغير وجعل مسؤوليه عمله كقلاده فى عنق

ص:٧

الغير لا أنّ معنى التقليد أن يلبس الإنسان القلاده على

رقبته ويلتزم بفتوى الغير، لأنه حينئذ يكون هذا الشخص هو المقلد (بالفتح) ويكون المجتهد هو المقلد (بالكسر).

إذن فلو قلنا أنّ معنى التقليد عبارته عن الالتزام العملي بفتوى المجتهد فإنه لا يتناسب مع المعنى اللغوي للتقليد، لأنّ المقلد هو المجتهد ومعنى التقليد في اللغة أن يضع القلاده في عنق الغير وهكذا الشخص العامي في المسائل الشرعيه يضع مسؤوليه عمله بالفتوى كالقلاده في عنق المجتهد، ولكن في هذا التعريف يكون المقلد هو الذي يضع القلاده في رقبته ويكون حينئذ هو المقلد (بالفتح) ويكون المقلد (بالكسر) هو المجتهد.

أما من حيث الوجوب الشرعي فالتقليد عبارته عن العمل بفتوى الغير، وهذا ممّا يمكن استظهاره من أدله جواز التقليد من قبيل آيه النفر والروايات وسيره العقلاء الداله على وجوب العمل بقول الغير.

بيان ذلك: إن سيره العقلاء تدلّ على وجوب العمل تحت نظر أهل الخبرة، وتقليد قول الفقهاء في الأحكام الشرعيه يعتبر من مصاديق هذه الكبرى، فالفقيه في المسائل والأحكام الشرعيه يعتبر من أهل الخبرة.

أمّا آيه النفر فتدلّ على لزوم النفر ووجوب التفقه في الدين وأنّ هذا المتفقه في الدين يجب أن ينذر الناس بالأحكام الإلهيه لعلمهم يحذرون، والحذر لا يعنى الخوف بل يعنى العمل بالأحكام التي بينها المنذر، ولو كان الانذار واجبا

على المنذر ولكن العمل به غير واجب فإنّ يستلزم اللغويه والعبييه، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ آيه النفر تدلّ على العمل بقول الغير وبانذار الغير.

وأما الروايات فتدلّ أيضا على حجّيه فتوى المجتهد، حيث يمكن القول إنّها تدلّ على وجوب العمل بفتوى المجتهد، لأنّ الإفتاء والاستفتاء إنّما يكون له معنى ومفهوما إذا كان الغرض منه العمل به .

أما ما ذكره المرحوم ضياء الدين العراقي في مورد الفتويين المتعارضتين وأنّ أدله جواز التقليد قاصره عن شمول هذا المورد وأنّ مقتضى حكم العقل تعيينا تحصيل الحجّه عن الحكم الشرعي، فهو أيضا مورد تأمل لأنّ مقتضى حكم العقل في مورد أن يكون للمكلف علم إجمالي بالتكليف الإلهي ويعلم أنّ في ذمّته أحكاما إلهيه ويجب عليه امتثال هذه الأحكام، فعليه يكون هذا المكلف وبمقتضى العلم

الإجمالي مكلف بالتكليف الإلهي ومقتضى حكم العقل إسقاط التكليف الإلهي وإفراغ الذمّه منه.

اسقاط جميع التكليف:

إنّ العقل يحكم بوجود اسقاط جامع التكليف في الذمّه سواء كان هذا الاسقاط من خلال الاجتهاد أو يكون اسقاط التكليف من طريق العمل بالاحتياط أو من طريق حجّه أخرى واتباع فتوى المجتهد أو اسقاط التكليف بواسطه إتيان نفس الواقع،

أى أنّ الشخص الذى ليس مجتهدا ولا مقلداً ولا محتاطا لكنه يأتى بالتكليف الإلهى الواقعى فإنّ ذلك يكون مجزيا له، ومن هنا فعمل الجاهل القاصر لا يكون باطلاً، فالجاهل القاصر الذى لم يعمل بالاجتهاد ولا بالتقليد ولا بالاحتياط

ولكنه كان عمله مطابقا للواقع فإنّ هذا العمل يقع مجزيا وصحيحا ولو خالف فتوى المجتهد لأنّه لم يخالف الواقع وقد أتى بالتكليف الواقعى والحكم النفس الأمري الإلهى، و من هنا يتبين أنّ التقليد فى البدايه ليس واجبا تعيينا على

العامى حتى يقال بأنّ التقليد واجب تعيينى على الجاهل بالأحكام وعلى العامى، ففى البدايه يحكم العقل بأنّ الإنسان مكلف وعليه اسقاط ذمته من التكليف الإلهى، وفى ذلك هو مخير لاسقاط الذمه بين العمل بالاجتهاد أو

العمل بالاحتياط، وإذا عجز عن الاجتهاد والاحتياط فنصل النوبه لتقليد غيره فى المسائل الشرعيه واتباعه حيث يكون قبول قول الغير حججه عليه فى مورد العمل بالتكليف الشرعى.

إذن بحكم العقل فإنّ التقليد واجب تخيىرى عقلى للمكلف وهو عدل الاجتهاد والاحتياط لا أنّ الاحتياط فى نظر العقل هو العمل بقول الغير كواجب تعيينى، وعلى ضوء ذلك يتبين أنّ القول بأنّ مقتضى حكم العقل هو وجوب العمل وتحصيل

الحججه تعيينا ليس له وجه.

إنّ مقتضى حكم العقل اسقاط الذمه من التكليف الإلهى، وطريق اسقاط الذمه يمكن من خلال الاجتهاد وكذلك بواسطه الاحتياط، وإذا لم يتيسر هذان الطريقان فمن

الممكن اسقاط الذمه بواسطه التقليد، والطريق الرابع: إتيان نفس الواقع فإنه أيضا مبرىء للذمه.

أما ما يقال من أنّ أدله جواز التقليد من الآيات والروايات وسيره العقلاء تدلّ على العمل بالفتوى فهو مورد تأمل، لأنّ أهم دليل على وجوب التقليد سيره العقلاء، وسيره العقلاء لا تدلّ على وجوب العمل بفتوى الغير، بل تدلّ على

طريقه الفتوى فيما إذا كانت حججه، إنّ سيره العقلاء تقول: إنّ قول الخبير حججه وطريق إلى الواقع ولا بدّ لك من ترتيب الأثر على هذا الطريق الممضاء للواقع لا أنّ سيره العقلاء تدلّ على وجوب العمل بقول الخبير، فإنه لا يوجد مثل هذا

الوجوب العملى فى دلاله سيره العقلاء، وتقدّم أنّ سيره العقلاء تدلّ على طريقه قول الخبير إلى الواقع وتنجز الواقع على المكلف كما أنّ سيره العقلاء فى مورد حججه

خبر الثقة تدلّ على طريقه خبر الثقة إلى الواقع ولا تدلّ على وجوب العمل بخبر الثقة، أما الآيات والروايات فسيبتين لاحقا أنّها فى مقام الإرشاد لحكم العقل وإمضاء سيره العقلاء.

معنى التقليد فى مدلول الروايات:

رأينا أنّ العمده فى الأدله على جواز التقليد، سيره العقلاء وأنها لا تدلّ على وجوب العمل بقول المجتهد بل تدلّ على طريقه

قول الخبير للواقع ولزوم رجوع الجاهل إلى العالم.

ص: ٩

أما الروايات التي تدلّ على جواز التقليد فقد أخذ في سياقها فتوى الفقيه والراوى، والأخذ هنا لا يساوق العمل بالفتوى.

ومن جملة هذه الروايات هي روايه حماد البزاز يقول: دخلت على على بن محمّد عليهما السلام بسر من رأى فسألته عن أشياء من الحلال والحرام. فأجابني عنها.

فلما ودعته قال لى: «ياحماد إذا أشكل عليك شيء من أمر دينك بناحيتهك فسل عنه عبدالعظيم بن عبدالله الحسنى وقرأه منى السلام» (١). ومن هذه الروايه نفهم أنّ أمر الإمام عليه السلام للراوى بالسؤال من عبدالعظيم أنّه جعل الحجّيه لقوله.

وفى روايه أخرى عن على بن المسيب الهمداني عن الإمام الرضا عليه السلام قال سألته: ممّن آخذ معالم دينى فقال عليه السلام: «عن زكريا بن آدم وهو مأمون

على الدين والدنيا» (٢). فمضمون هذه الروايه أخذ معالم الدين من الراوى والفقيه، وبالرغم من أنّ كلمه «أخذ» قابله للاطلاق على العمل أيضا

ولكنّها لا ترادف العمل بقول الغير، بل إنّ الأخذ والتعلّم يكون مقدّمه للعمل لا نفس العمل.

ومن جملة الروايات، روايه على بن يقطين الذى سأل الإمام الرضا عليه السلام عن الرجوع لمسائل الدين، فأمره الإمام بأنّ يأخذ معالم لدينيه من عبدالعزيز المهتدى (٣)، وكما نرى أنّ هذه الروايات تبين وجوب تعلّم الحديث وجوب تعلّم الفتوى، ومعلوم أنّ الشارع عندما يوجب تعلّم الأحاديث والأحكام إنّما يكون ذلك لأجل العمل بها، وعلى هذا الأساس فالتقليد عباره عن تعلّم الفتوى للعمل لأنّه العمل بنفس الفتوى.

ومن جملة الروايات التي تدلّ على هذه المعنى روايه الاحتجاج المعروفه لدى الجميع تقول: «من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا على

هواه، مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه» (٤)، والمستفاد من هذه الروايه أنّ التقليد عباره عن قبول فتوى الغير للعمل بها، وهذا يعنى أنّ قول الغير حجّجه فى مقام العمل ولا يعنى أنّ موضوع الخطاب فى الروايات نفس العمل، إذن فهذه الروايه أيضا لا تدلّ على أنّ التقليد عباره عن العمل بقول الغير.

وأما الاستدلال بروايه الاحتجاج على وجوب التقليد فمشكل لأنّه:

أولاً: إنّ هذه الروايه مرسله من حيث السند.

ثانياً: إنّ هذه الروايه تدلّ على وجوب التقليد بشكل مطلق حيث يقول: إذا توفرت هذه الشروط للفقيه فللعوام أن يقلّدوه. فإذا قلنا إنّ هذه الروايه

- ١- مستدرک وسائل الشیعه. ج١٧. ص ٣٢١.
- ٢- وسائل الشیعه، ج١٨، ص ١٠٦، أبواب صفات القاضی، ح٢٧؛ مجمع الفوائد، ص ٢٧.
- ٣- وسائل الشیعه، ج١٨، ص ١٠٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضی، ح٣٤.
- ٤- الاحتجاج، للطبرسی، ص ٢٢٥، وسائل الشیعه، ج١٨، ص ١٠٧، الباب ١١ أبواب صفات القاضی، ح ٣٤.

تدلّ على جواز التقليد فيجب أن يقال بجواز التقليد أيضا في أصول الدين، لأنّ الروايه مطلقه من حيث جواز التقليد وتشمل أصول الدين أيضا، في حين أنّه بالضروره العقليه والنقلية لا أحد يقول بجواز التقليد في أصول الدين، لأنّ

المعرفه التقليديه أمر تعبدى وظنى والمعرفه فى باب أصول الدين يجب أن تكون عقليه يقينيه ووجدانيه لا معرفه ظنيه. نعم، لا مانع بأن يكون مبدأ حصول اليقين ومعرفه أصول الدين من طريق التقليد بحيث إنّ الإنسان من خلال التقليد

يصل إلى اليقين والمعرفه بالمبدأ والمعاد فيكون التقليد طريقا لمعرفه أصول الدين، ولا يجب أن يكون مبدأ اليقين لدى الإنسان فى معرفه أصول الدين هو الأدله الاجتهاديه والاستدلاليه، فلا مانع فى أن يكون الطريق لمعرفه أصول

الدين تعبديا وتقليديا حيث يصل الإنسان من خلال التقليد إلى اليقين الوجدانى بأصول الدين.

ولكن نفس المعرفه الظنيه القلبيه الحاصله من قول المجتهد لا تكفى فى معرفه أصول الدين، لأنّ المعرفه الظنيه لا تورث اليقين بل تقترب عاده مع احتمال

خلاف الواقع والخطأ وهذا لا يورث الإنسان اليقين بأصول الدين، ومعلوم أنّ حصول اليقين فى أصول الدين لازم لأنّ المعتبر فى أصول الدين هو الاعتقاد اللازم بالمبدأ والمعاد والمعرفه الظنيه لا تفضى إلى الجزم، ومن هنا لا يجوز التقليد فى أصول الدين، لأنّه لا يوجب الاعتقاد ولا يدفع احتمال العقاب عند الخطأ.

عدم جواز التقليد فى أصول الدين:

أمّا الأدله على عدم جواز التقليد فى أصول الدين فهى:

١ - أنّ التقليد يختص بالعوام فى مقام بيان الوظيفه العمليه والخارجيه يجب على المكلف الذى ليس بمجتهد ولا محتاط أن يلتزم ويعمل فى الأحكام الإسلاميه طبقا لفتوى المجتهد الجامع للشرائط، وأمّا فى باب أصول الدين وهى

من الأمور الجوانحيه والقلبيه منشأ الأعمال فيجب على الإنسان الاعتقاد القلبى بالمبدأ والمعاد وهذا الاعتقاد القلبى ليس أمر خارجيا حتى يكون مورد التقليد، فيجب أن يحصل الإنسان على معرفه فى أصول الدين من طريق البرهان الفلسفى والعقلى أو الأدله التى ترشد العقل إلى المعرفه القطعيه بالمبدأ والمعاد.

٢ - ومن الأدله على عدم جواز التقليد فى أصول الدين، ذمّ القرآن الكريم للأشخاص الذين كانوا يجادلون رسول الله صلى الله عليه وآله بأنهم كيف يمكنهم ترك سنّه آبائهم وأجدادهم واعتناق الإسلام:

«وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُّهْتَدُونَ» (١).

ص: ١١

«قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهِ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ» (١).

وهكذا نرى أنّ الناس في الجاهلية وكذلك في العالم المعاصر يسلكون طريق الآباء والأجداد، وقد ذمّ الله تعالى هذا التقليد الجاهلي ووعد هؤلاء بالعقاب والانتقام وقال: «فَأَنْتَقِمْنَا مِنْهُمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ» (٢).

إذن عندما يقع التقليد في مورد أصول الدين فإنه يستلزم العقاب الإلهي وهذا يستلزم البطلان.

٣ - الدليل الآخر على عدم جواز التقليد في أصول الدين، الآيات الناهية عن العمل بالظن:

«إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (٣).

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (٤).

وقد أجمع العلماء في استدلالهم بهذه الآيات على أنّ هذه الآيات تنهى عن العمل بالظن في مورد أصول الدين، وبالرغم من أنّ هذا النهي عن العمل بالظن ربّما يشمل فروع الدين أيضا، ولكنّ النهي عن الظن في باب أصول الدين مورد اتفاق جميع العلماء وممّا لا شك فيه ولا شبهه.

وعلى حدّ تعبير بعض الأكابر أنّ هذه الآيات الناهية إرشاد لعدم جواز اتباع الظن في أصول الدين، إذن فالآيات الناهية عن الظن تدلّ على عدم جواز التقليد في أصول الدين لأنّ المعرفة التقليدية أمر تعبدى ظني لا أمر جزمي ولا تورث معرفه يقينيه.

٤ - لا دليل لدينا على جواز التقليد في باب أصول الدين، ونفس عدم الدليل هذا كافٍ على عدم جواز التقليد في أصول الدين، مضافا إلى وجود الدليل لإثبات عدم جواز التقليد في أصول الدين، لأنّ المعرفة في أصول الدين ينبغي أن تكون اعتقادا جازما وعقدا في القلب، والمعرفة التقليدية لا تورث الجزم واليقين بل تقترن باحتمال الخطأ ومخالفة الواقع، والمعرفة المقترنه باحتمال الخطأ

وخلاف الواقع لا تورث الإنسان اليقين والجزم بالتوحيد.

٥ - الدليل الخامس على عدم جواز التقليد في أصول الدين، إذا شك في جواز التقليد في أصول الدين فإنّ مقتضى الأصل والقاعده في مورد الشك عدم جواز

التقليد.

ص: ١٢

٢- سورة الزخرف، الآية ٢٥.

٣- سورة يونس، الآية ٣٦.

٤- سورة الإسراء، الآية ٣٦.

النتيجة: أنه لا يمكن التمسك بروايه الإحتجاج لإثبات صحه التقليد، وإلأفبمقتضى اطلاق الروايه يكون التقليد فى أصول الدين جائزا أيضا فى حين أن التقليد فى أصول الدين باطل عقلاً ونقلاً، مضافا إلى أن روايه الإحتجاج مرسله من حيث السند، وكذلك فهى من حيث الدلاله مورد تأمل وإشكال. هذا أولاً.

ثانيا: إن الوارد فى لسان النصوص كلمه «أخذ» وهى لا تساوق العمل، بل بمعنى تعلم الفتوى، نعم لا مانع من الاستفاده من اطلاق «أخذ» للقول بشمولها للعمل.

ثالثا: إن العقل يحكم فى مقام اشتغال الذمه اليقيني بالتكليف الإلهى بوجوب إفراغ الذمه لأن الإنسان على يقين من حاله العبوديه لله وأنه مكلف بالتكليف الإلهى، واشتغال الذمه هذا بالتكليف الإلهى يستدعى فراغ الذمه اليقيني من هذ التكليف، ولذلك فإن العقل إنما يهتم بالامتثال العملى للتكليف من أجل اسقاط الذمه ولا يرتب أثر على مجرد التعلم وقبول الفتوى إلا أن يكون هذا التعلم مقدّمه للعمل.

رابعا: آيه النفر، حيث يمكن القول بأنها ظاهره فى الدلاله على العمل، لأنه ورد فيها: «وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١). ومعنى الحذر هنا ليس الخوف بل العمل غير المناسب للشريعة والعمل المخالف لأحكام الدين، إذن فمفاد آيه النفر هو الحذر الناشئ من إنذار المنذر ومفاده الاطاعه العمليه للتكليف الإلهى والمنع العملى من المعصيه الإلهيه.

وعليه فبمقتضى حكم العقل والأدله اللفظيه يمكننا استظهار هذه النتيجة وهى أن التقليد هو العمل بفتوى الغير.

وتوضيح ذلك: كان الكلام فى معنى التقليد وقلنا إن التقليد فى اللغة عباره عن إلزام المقلد بالعمل وإلقاء مسؤوليه العمل على عهده الغير ولكنّ المستفاده من أدله جواز التقليد معنى مختلف عن هذا المعنى، والمرجع لتشخيص معنى التقليد أمران:

أحدهما: أن استفاد المعنى من المتفاهم العرفى من كلمه التقليد.

والآخر: النصوص الوارده فى تفسير معنى التقليد وكيف يمكننا الاستفاده من هذه

ص: ١٣

النصوص، وحينئذٍ هل أنّ كلمه التقليد عند العرف وفي اللغه تتضمن هذا المعنى وهو أنّ التقليد عباره عن إلقاء مسؤوليه عمله برقبه المجتهد، أو لا يتبادر هذا المعنى من كلمه التقليد؟

الجواب: إنّ المتبادر إلى الذهن العرفى من كلمه التقليد هو التبعية للغير بدون مطالبته بالدليل، فالشخص الذى يقلد آخر يعنى أن يتبعه سواءً كانت هذه التبعية فى دائره الأفكار أو فى الأقوال أو فى الأعمال فهو يتبع ذلك الشخص فى هذه الأمور لا أنّ المتبادر من كلمه التقليد أن يلقى الشخص مسؤوليه عمله بعهدة الآخر.

أمّا الاستدلال بالآيات والروايات وبحكم العقل على جواز التقليد فلا يدلّ على تشخيص معنى التقليد وأنّه عباره عن العمل بقول الغير أو عباره عن تعلّم الأحكام من أجل العمل، أو عباره عن الاستناد فى عمله إلى قول الغير وأمثال ذلك، فهذه المعانى لا تستفاد من الآيات والروايات وحكم العقل على جواز التقليد، لأنّ هذه الآيات والروايات وحكم العقل ليست فى مقام تحديد معنى التقليد، بل فى مقام الاستدلال على جواز تقليد الغير وتقليد المجتهد، وإنّما

يمكن الاستدلال بالآيات والروايات لتشخيص لمعنى من اللفظ فيما إذا كان المقصود من الاستدلال هو تحديد معنى

الكلمه من قبيل معنى كلمه «احسان» فى مورد ارتكاب ما يخالف العفه من قبل المحصن أو المحصنه، مثلاً هناك روايه تصرّح على أنّ معنى الإحصان أن يكون الشخص حراً ويكون النكاح دائماً لا منقطعاً وأنّه متمكن من الاستمتاع، فالمقيد

والمقيد فى السجن مثلاً لا يمكنهما الاستمتاع فهما غير محصنين. وعلى هذا الأساس فإنّما يمكن التمسك بالآيات والروايات لتعيين المعنى المراد من الكلمه فيما إذا كانت هذه النصوص فى مقام تعيين معنى اللفظ وإلا فلا، وغايه

ما يستفاد من الروايه المذكوره فى الاحتجاج من كلمه التقليد أنّها تقول: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه» (١) ففى هذه الروايه وردت كلمه «تقليد» بصراحه، وحينئذٍ يجب معرفه معنى كلمه التقليد فى نظر العرف والنصوص، فمن حيث النص فالإجماع قائم على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً، فإذا كان معقد الإجماع لفظ التقليد، فالمرجع لتعيين معنى اللفظ هو العرف، فلو قال العرف بأنّه لا يستفيد هذا المعنى من هذه الكلمه فحينئذٍ يكون اللفظ محكوماً بالإجماع، ولكن انعقد الإجماع أنّ تقليد الميت ابتداءً لا يجوز، فنحن لا نملك مثل هذه اللفظ حتى نتأمل فيه وفى المراد من لفظ التقليد عرفاً؟

وما لدينا فى المقام فى عدم جواز تقليد الميت أربعة تعابير:

١ - يقول الشهيد الثانى رحمه الله فى المسالك: صرّح الأصحاب على أنّ حياه المجتهد شرط فى جواز العمل بقوله، فهنا نرى أنّ موضوع الإجماع

اشتراط حياه المجتهد فى جواز العمل برأيه، وموضوع الإجماع ليس هو عنوان التقليد حتى يقال إنه قام الإجماع على جواز تقليد الميت، بل موضوع الإجماع هو اشتراط حياه المجتهد للعمل بفتواه، وعندما لا يكون موضوع الإجماع عنوان التقليد ولم ترد هذه الكلمه فى عبارات الأصحاب فحينئذٍ لا- يمكن القول باستفاده هذا المعنى من معقد الإجماع لأنه لا يوجد لفظ التقليد حتى يستوحى

منه المعنى المطلوب.

٢- وذهب صاحب المعالم إلى عدم جواز الرجوع إلى الميت مع وجود المجتهد الحى: «لنا يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع إلى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحى» (١)، ويتبين من هذا التعبير أيضا أن موضوع جواز الرجوع وعدم جواز الرجوع إلى المجتهد ليس هو عنوان التقليد حتى نبحت فى معنى هذه الكلمه.

٣- وجاء فى فوائد الأحكام أن قول الميت غير حجّج، فهنا نرى أن معقد الإجماع نفى الحجّج للميت وهكذا نرى أن موضوع الإجماع ليس قائما على كلمه التقليد حتى يمكن البحث والتحقيق المعنى المقصود منها.

٤- وذكر المحقق الثانى والمحقق الكركى رحمهما الله فى شرح الألفيه مثل ذلك، ونرى أيضا أن موضوع الإجماع فى هذه المسأله لا ينص ابتداء على الميت بالإجماع بل ادعى الإجماع على ذلك عنوان التقليد وعدم جوازه، فمثل هذا العنوان لم يرد فى كلام المحقق الثانى رحمه الله، إذن لا- يوجد فى تعبيرات الفقهاء ما يشير إلى أن الإجماع ورد على عدم جواز تقليد الميت ليكون ألغى الإجماع على معنى التقليد حتى يمكن القول بلزوم التحقيق فى معنى هذه الكلمه.

وأما روايه الاحتجاج التى ذكرت فيها كلمه التقليد فهى، أولاً: تواجه مشكله من جهه السند والدلاله حيث لا يمكن التمسك بها لإثبات جواز التقليد كما تقدمت

الإشاره إليه.

ثانيا: على فرض تماميه الروايه سنندا ودلاله فإن كلمه تقليد الوارده فيها اقترنت مع قبول قول المجتهد ولا تدلّ على أكثر من ذلك، ولا تشير إلى معنى التقليد، وعليه فإن هذه الروايه التى وردت فيها كلمه التقليد لا يمكن استفاده معنى التقليد منها.

النتيجه: أن ما يمكن قوله فى الجمله أن المتبادر من كلمه التقليد لدى العرف العام هو التبعية للغير سواء كانت على مستوى التبعية فى القول أو فى الفكر أو فى العمل، وقد ورد فى بعض تعابير العلماء وخاصه فى كلام آيه الله

الخوئى أن معنى التقليد عبارته عن تعلّم فتوى الغير من أجل العمل بها، وهذا التعبير بدوره يخلط ما بين مورد الكلام فى مقام تعريف معنى التقليد وبين مورد مقام تعيين وظيفه المقلّد، فالبحث يدور فعلاً فى تعيين معنى كلمه

التقليد وأنه ما هو المتبادر منها لدى عرف ولدى الفقهاء من هذه الكلمه، لأنّ البحث فعلاً فى مقام تعيين وظيفه المقلّد وأنه يجب عليه تعلّم فتوى الغير

١- «المعالم» بحث الاجتهاد والتقليد، ص ٢٤٢.

للعمل بها أو أنّ وظيفه المقلّد عدم تعلّم الفتوى.

وعلى هذا الأساس يتبين عن أنّ معنى القول بأنّ معنى التقليد عبارته عن تعلّم الفتوى للعمل بها مورد تأمل. والحاصل أنّه بحسب التفاهم العرفي ومن لسان الأدلة فإنّ معنى التقليد عبارته عن قبول قول الغير والتبعيه له، بالكيفيه المذكوره آنفا سواء في مجال الأفكار أم الأقوال أم العمل، والدليل هذا المدعى: أولاً: التبادر العرفي من هذه الكلمه، فالعرف العام يتبادر إلى ذهنه من كلمه التقليد ومن عبارته أنّ فلانا يقلد غيره، أنّه يتبعه في منهج عمله وأفكاره وسلوكياته، مثلاً عندما يقال إنّ الشخص الفلاني يقلد ذلك المغنى والمطرب في أغنيته يعنى أنّه يغنى مثله ومثل صوته أو أنّه يمشى مثله، فهذه الكلمه «تقليد» تشير إلى التبعيه للغير من تلك الجهات المذكوره.

مضافاً إلى ذلك فهناك شاهد آخر على هذا المعنى من كلمه تقليد، وهو فهم القدماء والمتأخرين من أصحاب الحديث من هذه الكلمه، ومن القدماء المرحوم

الكلينى فى الكافى فى باب العلم والجهل حيث ذكر موضوعاً بعنوان باب التقليد، ونقل فى هذا الباب روايتين أحدهما روايه معتبره والأخرى روايه مرسله.

أمّا الروايه المعتبره فهى، عن أبى بصير عن أبى عبدالله عليه السلام قال:

قلت له: اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله فقال عليه السلام:

«أمّا والله ما دعوهم إلى عباده أنفسهم ولو دعوهم ما أجابوهم...» (١).

وهنا نرى أنّ شراح أصول الكافى كالمرحوم الفيض الكاشانى والمرحوم المجلسى يرون فى معنى التقليد هو التبعيه للغير.

أمّا الروايه الثانيه المرسله فهى: عن أبى عبيده قال: قال أبو الحسن عليه السلام: «إنّ المرجئه نصبت رجلاً لم تفرض طاعته وقلدوه وأنتم نصبتهم رجلاً وفرضتم طاعته ثمّ لم تقلدوه فهم أشد منكم تقليداً» (٢). وفى هذه الروايه نرى أيضاً أنّ معنى التقليد هو التبعيه حيث يذمّ أبو الحسن الإمام موسى الكاظم عليه السلام

أصحابه ويقول: إنّ المرجئه يقلدون رجلاً لم يفرض الله تعالى طاعته، ولكنهم مع ذلك يتبعونه ويقلدونه، ولكنكم نصبتهم رجلاً «أى الإمام المعصوم» وترون اطاعته واجبه عليكم ولكنكم لم تتبعوه ولم تقلدوه.

النتيجه: إنّ معنى التقليد بمقتضى النصوص هو التبعيه للغير، وهذا المعنى موافق للمعنى العرفي الارتكازى للتقليد.

ص: ١٦

١- أصول الكافى، ج ١، ص ٥٣.

٢- المصدر السابق.

ومن جملة الروايات التي يستفاد منها أنّ معنى التقليد هو التبعية للغير ماورد في الوسائل (1)، وهذه الرواية مذكوره في روايات الكافي أيضا، ومضافا إلى ذلك هناك روايات أخرى تقرر هذا المعنى المذكور للتقليد.

وفي بحار الأنوار للمجلسي في باب أنّه، مِمَّنْ يجوز أخذ العلم ومِمَّنْ لا يجوز أخذ العلم منه، فقد ذكر روايات تشير في مضمونها إلى أنّ التقليد عباره عن التبعية للغير وفهم قوله.

النتيجة: أنّ الفهم العرفي وفهم أهل الحديث للتقليد يعني التبعية للغير والاستئذان بسنّته لا أنّ التقليد عباره عن الالتزام القلبي بقول الغير من دون حجّته، ولا عباره عن العمل بقول الغير تعبدًا، ولا عباره عن تعلم فتوى الغير من أجل العمل.

وأما في اللغة فقد ذكر في أقرب الموارد أنّ التقليد عباره عن اتباع الغير، غايه الأمر أنّه نقل روايه في باب الأطمعه والأشربه وأنّ قولهم قلّدتك قلاده فالتقليد بمعنى العمل بقول الغير مع تحميله للمسؤوليه، إذن فهذه الروايه

تدلّ على أنّ التقليد يعني وضع القلاده على رقبه الغير، ولكن هذه الروايه مرسله ولا تصلح للاستدلال على هذا المعنى.

وخلصه ما تقدّم في معاني التقليد وما عليه التحقيق أنّ معنى التقليد لغه وعرفا وكذلك من مدلول الروايات عباره عن تبعيه قول الغير في منهجه وفعله وأفكاره.

وأما في الاصطلاح الفقهي فالتقليد يعتبر واجبا تخييريا عقليا وعِدلاً للاجتهاد والاحتياط، وعليه فما ذكر من المعاني للتقليد في العروه وأنّه بمعنى الالتزام بقول الغير من دون حجّته، أو بمعنى العمل بقول المجتهد تعبدًا، أو بمعنى تعلم فتوى الغير، أو بمعنى الإستناد في العمل إلى فتوى الغير،

كلها غير تامه، لأنّ هذه المعاني لا- تساعد عليها اللغة ولا العرف ولا النصوص، وبالنسبه لحكم العقل أيضا فإنّه يهتم باسقاط التكليف من ذمّه المكلف، وطبعًا فإنّ اسقاط الذمّه يتجانس مع امتثال التكليف والعمل به.

الموضوع الآخر الذي ينبغي البحث فيه في مسأله وجوب التقليد أنّه: هل أنّ وجوب التقليد نفسى أو غيرى، وهل أنّ التقليد واجب طريقي أو فطرى أو عقلى؟ ومن بين

هذه الاحتمالات الخمسه في وجوب التقليد يقوى احتمالان:

أحدهما: أنّ وجوب التقليد أمر فطرى ولا- يحتاج إلى دليل لأنّ بالارتكاز الفطرى من لا يعلم شيئًا ينله من العالم به ومضافا إلى مناط دفع الضرر المحتمل، فكل إنسان بفطرته وجبلته يحترز من الخطر ويحاول الابتعاد من الضرر، وحينئذٍ بالنسبه للتكليف الإلهي فإنّ الإنسان عندما يجد أنّ طريق الاجتهاد وطريق الاحتياط لإمتثال التكليف غير متيسر فلا شك أنّه يتخذ طريق التقليد لأنّه لو انعدم هذا الطريق لامتثال التكليف الإلهي ففي الواقع سيفوت التكليف الإلهي

وبالتالي سيرتكب الإنسان مخالفه لهذا التكليف ويستلزم العقاب والضرر، ومن

ص: ١٧

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ح ١ و ٢ و ٣.

هنا فإنَّ الإنسان بفطرته يجد نفسه ملزماً بدفع هذا الضرر والخطر عن طريق العمل بتقليد العالم لتحقيق امتثال التكليف الإلهي، فلو أنَّ المكلف ترك جميع الأبدال في

مورد الأحكام الإلهية، أي أنه لم يعمل بالاجتهاد لا الاحتياط ولا بالتقليد، فإنَّ ذلك سيتوجب العقاب، وبما أنَّ العمل بالاجتهاد والعمل بالاحتياط غير متيسران للمقلد، فيتعين التقليد لدفع الضرر والعقاب (١).

الاحتمال الثاني: أن يكون وجوب التقليد وجوباً عقلياً تخييرياً، لأنَّ ما هو ثابت في ذمَّة الإنسان يقينا إشتغال الذمَّة بالتكليف الإلهي، والعقل يحكم بضروره اسقاط هذا التكليف، وهذا الاسقاط يتم من خلال الاجتهاد أو الاحتياط فإنَّ لم

يتيسر هذان الطريقتان للمكلف فحينئذٍ يبقى طريق التقليد والعمل بفتوى العالم لتحقيق امتثال الحكم الإلهي، مضافاً إلى قانون وجوب شكر المنعم أيضاً حيث يحكم بضروره امتثال التكليف الإلهي.

وجوب شكر المنعم:

إنَّ الله تبارك وتعالى هو المنعم الحقيقي على الإنسان ونفس التكليف بالأحكام يعتبر من الألفاظ الإلهية لأنَّ الإنسان يصل إلى مرتبه الكمال النهائي والقرب إلى الله ويحقق لنفسه السعادة الأبدية بواسطة امتثال التكليف الإلهي، فعندما يكون أصل التكليف لطفاً إلهياً ونعمة إلهية ويكون مقرباً للإنسان إلى الله تعالى فحينئذٍ يكون شكر المنعم واجباً عقلاً، أي أنَّ العقل لدى كل إنسان يقضى بضروره تقديم الشكر لإحسان المحسن، وإلا فإنَّ لم

يكن هناك شكر وتقدير لإحسان المحسن فإنَّ ذلك يستلزم كفران نعمه المنعم وإحسان المحسن، أما من يتحرك على مستوى كفران النعمة والإحسان فهو مذموم عقلاً، وقد بيتلى أحياناً بزوال النعمة كما يقرر القرآن الكريم هذه الحقيقة يقول: «لَيْسَ شَكَرُكُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (٢)، وعلى هذا الأساس فإنَّ شكر النعمة الإلهية تقتضى اطاعه هذا المولى والمنعم وهذه الطاعه تتجسد في تبعيه العبد لتكاليف المولى ولا يتحقق شكر المولى إلا بطاعه المولى.

والطريق للطاعه وشكر النعمة إمّا أن يكون بواسطة التبعيه للعلم الوجداني، في صورته وجود علم بتكليف المولى فإنَّ ذلك يستدعي الامتثال الوجداني والعلمي لقانون المولى، فإنَّ لم يكن هناك علم وجداني بالقانون والتكليف الإلهي فيمكن للإنسان الإمتثال من خلال الاجتهاد، فإنَّ لم يكن الاجتهاد ميسوراً للمكلف فحينئذٍ بإمكانه تحقيق الامتثال والطاعه بواسطة الاحتياط وإذا لم يكن لديه علم وجداني بتكاليف المولى ولا يتيسر له الاجتهاد ولا الاحتياط فحينئذٍ يحكم العقل بلزوم شكر المنعم من طريق التبعيه والتقليد لقول العالم فيما يراه ويستنبطه من التكاليف الإلهية.

ص: ١٨

١- المستمسك، ج ١، ص ١٢.

٢- سورة إبراهيم، الآية ٧.

الغرض أنّ هذين احتمالين في المقام هما أقوى الاحتمالات المذكوره، وعلى هذا الأساس فالقول الأول في هذا الباب هو أنّ وجوب التقليد أمر فطري وهو مختار السيد الحكيم في المستمسك، ولكنّ هذا الكلام مورد تأمل لأنّ الحكم الفطري ومقتضى فطره الإنسان هو أن يتحرك الإنسان في خط تكميل نفسه وايصالها إلى درجة الكمال وحينئذٍ فإنّ وصول النفس إلى درجة الكمال يتحقق بواسطة تحصيل العلم واطاعه التكليف الإلهي، ولكن النفس البشريه لا- تحكم أنّ كمال النفس وتحقيق هذا الكمال يتم من خلال

العمل بقول الغير تعديداً أو الالتزام بقول الغير بدون حجّه، وعلى هذا الأساس فإنّ حكم الفطره في دفع الإنسان في مدارج الكمال المعنوي وتحصيل هذا الكمال للنفس لا يكون من خلال التعبد بقول الغير والالتزام بقول الغير وهو معنى التقليد من غير الحجّه.

وحينئذٍ يمكن تقوية الاحتمال الثاني وهو أنّ وجوب التقليد هو وجوب عقلي وأنّ عقل الإنسان يحكم بوجود امتثال الأحكام المعلومه بالإجمال في شريعته الإسلام

والموجوده في ذمّه الإنسان، لأنّ الله تعالى قد وهب للإنسان سلاح الفطره وسلام العقل، وبذلك إمتاز الإنسان عن الحيوانات والبهائم التي لا- عقل لها ولا ترى نفسها مسؤوله أمام الله تعالى في مرتبه مسؤوليه العاقل، فعندما يملك الإنسان هذه الجوهره الثمينه وهو العقل، فإنّ العقل يفرض مسؤوليه على الإنسان ويرى نفسه مسؤولاً- أمام مولاه الحقيقي وهو الله تبارك وتعالى ويحكم

بوجوب إفراغ الذمّه من تكاليف المولى وأنّ طريق إلى إفراغ الذمّه وامتثال التكليف الإلهي إمّا بواسطة العلم الوجداني أو بواسطة الاجتهاد أو بواسطة الاحتياط فإذا لم تيسر هذه الطرق الثلاثه للمكلف فحينئذٍ يحكم العقل بلزوم امتثال تكليف المولى عن طريق التقليد والتبعيه لقول العالم، ولذلك فإنّ فتوى الفقهاء سواء في العروه أو غير العروه تقرر أنّ المكلف على ثلاثه أقسام:

فالمكلف إمّا مجتهد أو محتاط أو مقلد، وعلى هذا الأساس نصل إلى حقيقه الوجوب التخيري العقلي للتقليد.

مقوله التفصيل:

اتضح أنّ مناط الحكم الفطري لوجوب التقليد لدفع ضرر المحتمل، وكذلك الوجوب العقلي للتقليد بلحاظ قانون شكر المنعم وأنّ طريق الاطاعه وامتثال الحكم الإلهي ينحصر بالتقليد للعامي مضافاً إلى أنّ سيره العقلاء الممضاه تحكم

بجواز رجوع الجاهل إلى الخبير.

وهناك رأى آخر في المقام وهو رأى الشيخ الأنصاري في رساله الاجتهاد والتقليد حيث ذكر أنّ وجوب التقليد مقدمي وغيري.

بيان ذلك: إنَّ امتثال الأحكام الإلهية على قسمين:

أحدهما: الامتثال الواقعي للأحكام وهذا الامتثال يكون في موردين: ١ - العلم التفصيلي بالأحكام. ٢ - العلم الإجمالي والاحتياط، فإذا علم الإنسان يقيناً أنَّ صلاه الظهر واجبه، وهذا يقين التفصيلي للوجوب يستدعي يقين بالامتثال

الواقعي لوجوب صلاه الظهر، أو يعلم المكلف أنَّ الصلاه واجبه عليه في مسافه أربعة فراسخ إمَّا تماماً أو قصرًا، أى يعلم علماً إجمالياً بوجوب أحدهما، فهنا يحتاط بالإتيان بالتكليف الواقعي لأنَّ التكليف الواقعي إمَّا وجوب الصلاه

تماماً أو قصرًا، فحينئذٍ لا بدَّ أن يأتي بالتمام والقصر، فإنَّ كان التكليف الواقعي هو التمام فقد أتى به وإن كان القصر فقد أتى به أيضاً، والفرق بين الامتثال التفصيلي الواقعي والامتثال الإجمالي الواقعي هو تحقق العلم التفصيلي بالامتثال الواقعي والعلم الإجمالي بالامتثال الواقعي.

والآخر: امتثال الأحكام الظاهرية الإلهية، وامتثال الأحكام الظاهرية يتمُّ بأحد الطريقتين، إمَّا عن طريق الاجتهاد فيما إذا كان مبنى الاجتهاد عبارته عن الامارات والأصول، لأنَّ الإتيان بالعمل عن اجتهاد ربّما يكون مخالفاً للواقع ولكن هذا الامتثال في ظرف الشك يعتبر في نظر الشارع امتثالاً صحيحاً، ومن جهة أنَّه يحتمل أن يكون العمل والامتثال عن اجتهاد مخالفاً للواقع فلذلك كان هذا الامتثال ظاهرياً وتعبدياً، وهكذا في حال إتيان المكلف بعمله عن تقليد فهو امتثال ظاهري، أى كما أنَّ الاجتهاد يعتبر مقدّمه لامتثال الأحكام الشرعية فالتقليد أيضاً يعتبر مقدّمه لامتثال الأحكام الظاهرية.

ومقصود الشيخ الأنصارى رحمه الله أنَّ المكلف بعد أن يحصل لديه علم إجمالي بالتكليف الإلزامى الإلهي، فأمامه طريقتان لتحقيق الطاعة والامتثال الواجب، إمَّا أن تكون اطاعته واقعيه وهذا في مورد الامتثال التفصيلي وفي مورد

الاحتياط، وإمَّا أن تكون الاطاعه ظاهريه وهذا إنمّا يكون في مورد الاجتهاد وفي مورد التقليد، وعليه فإنَّ التقليد واجب بالوجوب المقدمى الغيرى لغرض الإتيان بالواجبات والأحكام الإلهية.

والأمر الآخر الذى يستفاد من كلام المرحوم الشيخ الأنصارى رحمه الله هو أنَّ مقتضى الكتاب والسنة وحكم العقل أنَّ التقليد من الامارات.

نقد ومناقشه:

أولاً: أنَّ المحققين وخاصه المتأخرين من العلماء يرون أنَّ المقدمه ليست واجبه بالوجوب المولوى، بل هى واجب عقلى حيث إنَّ العقل يقرر أنَّ الإتيان بذى المقدمه لا يمكن بدون الإتيان بالمقدمه، وهذا الحكم العقلى بلزوم الإتيان

بالمقدمه يكفى بتحريك المكلف للإتيان بالمقدمه، فإنَّ قلنا بالوجوب الشرعى والمولوى للإتيان بالمقدمه فإنه من تحصيل الحاصل، وإذا دلّت الأدله الشرعيه على وجوب المقدمه شرعاً فهو وجوب إرشادى لأنه حكم مولوى، وعليه لا يمكن القول بأنَّ وجوب التقليد وجوب مقدمى مولوى وهذا خلف، وبحثنا فى أنَّ وجوب التقليد وجوب شرعى ومولوى لا أنه وجوب إرشادى.

ثانياً: على فرض أنّ وجوب المقدمه وجوب مولوى، ولكن صغرى وجوب التقليد غير قابله للانطباق ما نحن فيه، لأنّ تقليد الغير يعنى أنّ المكلف يعمل فى مسأله شرعيه طبقاً لفتوى الغير، وهذا العمل بفتوى الغير إمّا عين الحكم الواقعى فى صورته اصابه الفتوى للواقع، أو أنّ هذا العمل بفتوى الغير مخالف للواقع، وفى صورته خطأ الفتوى للواقع، فكيف يكون وجوب التقليد مقدمه لامتنال الأحكام الشرعيه ومقدمه للواجب الشرعى؟ وهذا كما هو الحال فى الاحتياط حيث إنّ الاحتياط يعنى أنّ المحتاط بعد أن يسافر أربعة فراسخ يصلى صلاته قصراً فإذا كان تكليفه الواقعى هو وجوب القصر فهذه الصلاه ستكون عين الحكم الواقعى، وإذا كان الحكم الواقعى هو اتمام الصلاه فإنّ صلاه القصر ستكون بحكم الاباحه.

إذن فكما أنّ العمل بالمأمور به والعمل بالتكليف فى الاحتياط إمّا عين الواقع أو بمثابة اباحه لهذا العمل وليس الاحتياط مقدمه للحكم الواقعى فالتقليد كذلك، والدليل على أنّ الاحتياط لا يكون مقدمه للحكم الواقعى لأنّ المكلف فى مورد الاحتياط يكون جاهلاً بنوع التكليف ولا يعلم أنّ المأمور به هل هو صلاه القصر أو صلاه التمام، وحينئذٍ وبسبب العمل بالاحتياط يكون لديه طريق

لامتنال الواقعى، فمن خلال العمل بالاحتياط يريد هذا المكلف امتثال الواقع، بحيث إنّ بعد العمل بالاحتياط

يحصل لديه العلم بامتنال الحكم الواقعى، وعليه لا- يمكن القول بأنّ وجوب التقليد مقدمه لتحصيل الواجب الواقعى وامتثال الحكم الإلهى، لأنّ نفس وجوب التقليد إمّا أن يكون حكماً واقعياً أو ليس بحكم واقعى، ولكن أن يكون التقليد مقدمه للحكم الواقعى فليس له وجه.

ثالثاً: إنّ التقليد عدل الاحتياط والاجتهاد، والاحتياط نفس العمل بالواقع لأنّ الاحتياط مقدمه للوجوب الواقعى، وكذلك التقليد، لأنّ التقليد يعتبر مرتبه من مراتب المعرفة بالأحكام الإلهيه، فأنت تستطيع بواسطه التقليد فى المسأله

الشرعيه أن تحصل على العلم بالواجب الشرعى ولو تعبداً، أو تحصل على العلم بأنّ هذا الحكم حرام، فحينئذٍ فإنّ العلم بالأحكام لا دخل له بالأحكام نفسها بلحاظ الموضوعيه ولا بلحاظ المقدميه. إذن لا يمكن القول إنّ وجوب التقليد

الذى هو معرفه تعبديه للأحكام يعتبر مقدمه للواجبات والأحكام الإلهيه.

وبعبارة أخرى، أنّ وجوب التقليد لا مقدمه وجوديه للأحكام، لأنّ إتيان الأحكام بواسطه اجتهاد والاحتياط ممكن، ولا مقدمه وجوديه للأحكام، والدليل على أنّ وجوب التقليد ليس مقدمياً أنّ عمل التارك للاجتهاد والتقليد والتارك للاحتياط إذا طابق الواقع فهو صحيح، أى أنّ المكلف إذا لم يكن مجتهداً ولا مقلداً ولا يعمل بالاحتياط ولكنه أدى وجوب ردّ السلام لا عن تقليد ولا عن اجتهاد ولا عن احتياط، فإنّ عمله هذا مطابق للواقع وصحيح، لأنّه قد أتى بعين الواقع، فإذا كانت التقليد مقدمه للأحكام فيجب فى هذا المورد أن يقال بعدم الإتيان بذى المقدمه بدون الإتيان بالمقدمه، وعليه فلا يمكن القول بأنّ التقليد مقدمه لامتنال الظاهرى والإتيان بالواجبات والمحرمات الإلهيه.

ووجوب التقليد ليس وجوباً طريقياً أيضاً، فإنّ الوجوب الطريقى إنّما هو لتنجيز

الواقع، وأمّا في مورد الأحكام الإلهية فهناك علم إجمالي بالتكليف المنجز يعنى أنّ كل إنسان يعلم علماً إجمالياً بقانون العبودية وأنّ الأحكام الإلهية في شريعة الإسلام ثابتة على ذمته، وهذا العلم الإجمالي للأحكام

منجز للأحكام الإلهية، والمنجز لا ينجز ثانياً، وعندما يكون هناك علم إجمالي بتكليف منجز للأحكام إذا لا وجه لكون وجوب التقليد وجوباً طريقياً لتنفيذ الأحكام الواقعية، فوجوب الاجتهاد ووجوب الاحتياط ليس وجوباً طريقياً بالبيان

الذى ذكرناه آنفاً، لأنّ الوجوب الطريقي إنّما هو من أجل تنفيذ الواقع، والمنجز للواقع إمّا أدله إثبات التكليف أو العلم الإجمالي بالتكليف لا أنّ المنجز للواقع هو الاجتهاد أو الوجوب الطريقي للاحتياط أو الوجوب الطريقي للتقليد.

ووجوب التقليد ليس وجوباً نفسياً أيضاً، كما أنّ وجوب الاجتهاد والاحتياط ليس وجوباً نفسياً، غاية ما هناك يمكن القول أنّ تعلم الأحكام الإلهية واجب على المكلف وتعلم الأحكام ليس واجبا بالوجوب النفسى، ونقرأ فى الروايات أنّه

يؤتى فى يوم القيامة بتارك الأحكام الإلهية ويسأل عن عمله: هل عملت؟ يعنى هل عملت بالأحكام الإلهية؟ لا أنّه يسأل منه: هل عملت؟ فإذا قيل إنّ وجوب تعلم الأحكام وجوب النفسى ينبغى السؤال عن التعلم للأحكام ويقال له: هل عملت، لا أنّه يسأل منه هل عملت؟ ثمّ عندما يجب هذا الشخص بأننى لم أكن أعلم، فحينئذ يسأل منه: هل تعلمت؟ وعلى هذا الأساس فإنّ وجوب التقليد لا

يكون وجوباً نفسياً.

قد يقال: إنّ وجوب التقليد نفسى تعبدى، أى أنّ التعبد الشرعى يقتضى وجود ملاك ومصالحه فى نفس التقليد، كما أنّ ذلك هو معنى الواجب النفسى، أى أنّ الواجب النفسى هو ذلك الواجب الذى يملك فى نفسه مصلحة وملاكاً لوجوده خلافاً للواجب الغيرى الذى لا يوجد فى ذاته ملاك ومصالحه بل المصلحة فى شىء آخر، ونحن أيضاً نقول هنا إنّ نفس التعبد بتقليد الغير فيه مصلحة وملاك وهذا هو الواجب النفسى.

الجواب: إنّ وجوب التقليد للعامى يعتبر عدلاً للاجتهاد والاحتياط، وعندما لا يكون وجوب الاجتهاد والاحتياط وجوباً نفسياً، فلا يكون أيضاً وجوب التقليد وجوباً نفسياً، وحينئذ يتعين أن يكون وجوب التقليد وجوباً تخييرياً عقلياً فى

مورد امتثال الحكم الإلهى حيث يوجد علم إجمالى لدى الإنسان بوجود أحكام إلهية وأنّ الخروج من عهده هذه الأحكام الإلهية واجب لأنّ اطاعه المولى واجبه عقلاً، والطريق للخروج من عهده امتثال الأحكام الإلهية، إمّا

بواسطة الاجتهاد أو بواسطة الاحتياط أو بواسطة التقليد.

هذا تمام الكلام فى مورد وجوب التقليد وأنه وجوب تخييرى عقلى، ونصل الآن إلى البحث فى بحث أدله جواز التقليد.

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

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

ص: ٢٢

١- سورة آل عمران، الآية ١٦٤.

أدله جواز التقليد من العقل والارتكاز الفطرى وسيره المشرعه والسيره العقلانيه غير المردوعه ودليل الإسناد والإجماع

الأدله اللبّيّه والعقليه على جواز التقليد:

بعد أن تقدّم الكلام فى معنى التقليد وأنه عبارته عن التبعيه للغير فى الفعل والقول، الفكر وبعد بيان كيفية جواز التقليد وأنه واجب تخيرى عقلى وعَدَل للاجتهاد والاحتياط، يدور البحث فى أدله جواز التقليد، وطبعا المقصود بالجواز هنا بالمعنى الأعم والذى يتجانس مع الوجوب التخييرى العقلى لا الجواز بالمعنى الأخص أى الاباحه فى مقابل الوجوب والاستحباب والكراهه والحرمة.

وقد استدل على جواز التقليد بالأدله اللفظيه والعقليه اللبّيّه، وهذه الأدله على أربعة أقسام:

١ - حكم العقل بجواز التقليد.

٢ - الإجماع اللفظى والعملى للعلماء.

٣ - الدليل العقلى على جواز التقليد من أدله الإسناد.

٤ - سيره العقلاء.

وأما الأدله اللفظيه على جواز التقليد فهى عبارته عن نحوين من الأدله وهما:

الكتاب والسنة.

ص: ٢٣

ومن جهة كيفية الدلالة، فالأدلة اللفظية على جواز التقليد تنقسم بدورها على أربعة أقسام:

١ - دلالة الكتاب والسنة على جواز التقليد بالعموم والاطلاق، فمن خلال عموم واطلاق آيات الكتاب الكريم وروايات السنة الشريفة يتم إثبات جواز التقليد.

٢ - الدلالة الخاصة للكتاب والسنة حيث يتم إثبات جواز التقليد من خلال أدله خاصة من الآيات والروايات الشريفة.

٣ - دلالة الكتاب والسنة بالمنطوق على جواز التقليد.

٤ - دلالة الكتاب والسنة بالمفهوم على جواز التقليد. وفي الحقيقة فإن مجموع الأدلة اللفظية والعقلية تصل إلى ثمانية أقسام في إثبات جواز التقليد.

والبحث فعلاً في الأدلة العقلية ومنها:

أولاً: ما طرحه المرحوم الآخوند من الدليل الفطري والجبلي على جواز التقليد، فالإنسان يتحرك بدافع الهداية الإلهية الفطرية على مستوى البحث والسؤال عن الأمور التي لا يعلم من العالم بها، ويقول الآخوند: إن رفع اليد عن فطريه

جواز التقليد يستلزم أن لا يكون العامي قادراً على فهم جواز التقليد من أدله الكتاب والسنة مطلقاً يعني أعم من العامي المحض والذي له رائحة العلم، والتالي باطل، يعني عدم فهم المقلد لجواز التقليد، فالمقدم باطل أيضاً وهو عدم فطريه جواز التقليد.

والنتيجة: من هذا القياس الاستثنائي ثبت أن المقدم والتالي في هذا الدليل على جواز التقليد فطريان. أما كلام المرحوم الآخوند في هذا الصدد فهو قوله:

«ثم إنه لا يذهب عليك إن جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم، في الجملة يكون بديهياً جبلياً فطرياً، لا يحتاج إلى دليل وإلا لزم سد باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً لعجزه عن معرفه ما دلّ عليه كتاباً وسنة ولا يجوز تقليده فيه وإلا لدار وتسلسل بل هذه - فطريه جواز التقليد - هي العمدة في الأدلة» (١).

أما كيفية إثبات الآخوند لفطريه التقليد فهو أنه لو لم يكن جواز التقليد أمراً فطرياً وبديهياً فإن جواز التقليد للمقلد ممتنع ومحال وهذا التالي باطل، فالمقدم مثله، والنتيجة أن جواز التقليد من جملة الممكنات للمقلد بالفطره ولا من جملة الممتنعات والمحالات.

وعندما يكون إثبات جواز التقليد ممكناً للمقلد فلا بد أن يكون ذلك من خلال ثلاثه طرق:

الطريق الأول: للعامي لإثبات جواز التقليد أن يرجع المقلد إلى أدله الجواز فيثبت جواز التقليد من خلال الأدلة اللفظية والعقلية و هذا خلف، لأنه حسب

الفرض أنّ هذا الشخص عامي وعاجز عن الاستنباط وغير قادر على إثبات جواز التقليد من خلال الأدله وإلا إذا كان قادرا على إثبات جواز التقليد من الأدله اللفظيه والعقليه فهو مجتهد لا- مقلد، إذن فهذا الطريق للعامي والمقلد لإثبات جواز التقليد وهو الرجوع إلى الأدله اللفظيه والعقليه يستلزم الخلف وهو باطل.

الطريق الثاني: لإثبات جواز تقليد المقلد يتمّ بواسطه تقليده للمجتهد وبالتالي سيحصل على علم بجواز التقليد للغير حيث أثبت له ذلك الغير جواز التقليد، وحينئذٍ فلو كان جواز التقليد لهذا العامي من خلال فتوى ذلك المجتهد ويكون رجوعه إليه من خلال الأدله التي طرحها ذلك المجتهد فإنه

يستلزم الدور والمحال، لأنّ صحه جواز تقليد هذا المقلد

ثبتت من خلال استدلال ذلك المجتهد على جواز التقليد، فصحه جواز التقليد لذلك المجتهد والرجوع إليه متوقف على صحه جواز تقليد هذا المقلد، وهذا دورٌ محالٌ، وإذا كان جواز تقليد هذا المجتهد قد حصل عليه المقلد من مجتهد آخر

فينقل الكلام إلى صحه جواز تقليد ذلك المجتهد الآخر وما هو الدليل على أنّ فتواه بجواز التقليد صحيحه؟ فإذا رجعنا في جواز تقليد هذا المقلد إلى المجتهد الأول فهو دور، وإذا رجعنا في جواز التقليد إلى مجتهد آخر أي مجتهد ثالث، فننقل الكلام إلى صحه فتوى ذلك المجتهد وهكذا يتسلسل، وعليه فالطريق لإثبات جواز التقليد للمقلد لا يمكن عن طريق التقليد أيضا لأنه إما أن يستلزم الدور أو التسلسل وهو محال.

رجوع الجاهل إلى العالم فطري:

الطريق الثالث هو المتعين، يقال بأنّ العلم بجواز التقليد للمقلد أمر فطري، وإلا فإنّ طريق الاستدلال للعامي لإثبات جواز التقليد غير ممكن كما تقدّمت الإشارة إليه.

ولكن يرد على كلام المرحوم الآخوند إشكال، وهو أنّه ما مقصودكم من فطريه جواز التقليد؟ وقد قرأنا في علم المنطق أنّ القضايا الفطريه عباره عن تلك القضايا التي قياساتها معها، يعني أنّ القضيّه الفطريه تستبطن الدليل عليها وأنّ إثبات صحه القضيّه الفطريه لا يحتاج إلى استدلالٍ خارجي، كما في المسأله المعروفه أنّ شروق الشمس دليل على الشمس، وعليه فالقضيّه الفطريه في دائره

الفكر المنطقي هي القضيّه التي تستبطن دليلها معها ولا تحتاج لإثبات إلى دليل وبرهان من خارجها، من قبيل الأربعة زوج، فهذه من القضايا الفطريه ولا تحتاج إلى برهان وإثبات

خارجي لإثبات زوجه الأربعة أو كاستحاله اجتماع النقيضين نفس تصورها ملازم بالتصديق، لأنّ مقتضى كون القضيّه فطريه هو أن تكون قياساتها معها، مثلاً في زوجه الأبعه فإنّ الدليل على ذلك موجود في داخل هذه القضيّه، والمقصود من أنّ

جواز التقليد أمر فطرى هو أنّ الدليل على جواز التقليد كامن فى داخل هذه القضية ولا تحتاج لإثباتها لدليل من خارجها.

ولكن هذا الكلام ليس له وجه لأنّ جواز التقليد ليس من قبيل ما يستبطن دليله معه ولا يحتاج لإثباته لأدله خارجيه حتى يقال إنّه من القضايا الفطريه، وإلاّ إذا كان جواز التقليد لا يحتاج إلى دليل خارجى فإنّه لا مجال لكل هذا الخلاف

بين الفقهاء فى جواز التقليد، فإنّ الأمر الفطرى لا- خلاف فيه ونحن نرى خلافا كبيرا فى جواز التقليد بين علماء الإماميه، فالإخباريون لا يرون جواز تقليد غير المعصوم.

ويقول الشهيد الأول رحمه الله فى كتاب الذكرى: إنّ أكثر الإماميه يقولون بجواز التقليد، ومفهومه أنّ الأقلية من الإماميه لا يقولون بجواز التقليد، إذن فجواز تقليد العامى للمجتهد أمر خلافى ويحتاج إلى استدلال لإثباته ولو

كان جواز التقليد أمرا فطريا وكان دليله معه مثل زوجيه الأربعة لم يكن ثمّة خلاف بين المثبتين لجواز التقليد والمنكرين له.

وهكذا نرى أنّ جواز التقليد ليس أمرا فطريا وجليا لأنّ أمر الفطرى والجبلى كامن فى نفس الإنسان بحيث تشتاق النفس للتوصل إلى الكمال والسير فى خط التكامل المعنوى كالإيمان بالله سبحانه وتعالى وكمعلم الوجدانى فى الفقيه وهذا المعنى من الحركة فى خط الكمال المعنوى لا يتيسر للإنسان بواسطه قبول قول الغير تعديدا، لأنّ التقليد ليس معرفه بالواقع حتى يحصل لدى الإنسان علم واقعى وكمال واقعى للنفس، لأنّ التقليد يحتمل فيه

أن يكون الحكم مخالفا للواقع، وفى مورد احتمال خلاف الواقع لا- يتحقق كمال للنفس وربّما يقع المقلد فى وادى الخطأ والاشتباه ولا يمكن للنفس أن تتحرك فى طريق الكمال بواسطه الخطأ والاشتباه.

إذن ففطريه جواز التقليد لا تنسجم مع اشتياق النفس للتوصل إلى الكمال، والنتيجه، أنّ التقليد لا هو أمر فطرى بديهى ولا هو أمر جبلى فيما يمثله من شوق للنفس فى التوصل إلى الكمال والحركة فى خط التكامل.

نعم، إذا قلنا بأنّ المراد من فطريه جواز التقليد هو الأمر الارتكازى العقلاى فلا يرد عليه الإشكال، فالعقلاء يستعملون مصطلح الأمر الفطرى فى الأمور المرتكزه فى أذهان العقلاء، وعليه ففى مورد التحير والجهل فإنّ

السؤال من الخبير ومن العالم يعدّ أمرا فطريا وارتكازيا لدى العقلاء، مثلا إذا كان الشخص جاهلا ومتحيرا فى معرفه الطريق ولا يعلم بالطريق الأقرب للوصول إلى مقصوده، فهنا يوجد ارتكاز نفسى يدفعه إلى السؤال من الشخص الذى

يعلم بالطريق الذى يوصله إلى مقصوده، وبهذا الارتكاز الفطرى يتحرك الجاهل لمعرفة الأمور من موقع السؤال من أهل خبره، وبهذا الارتكاز الفطرى يتحرك المريض على مستوى الرجوع إلى الطبيب لعلاج مرضه، وبهذا الارتكاز الفطرى والعقلاى يرجع

الناس فى مسائلهم إلى أهل خبره ويعملوا بقول الخبير، وهكذا الحال فى الشرعيات كما

تقرر الآيه الشريفه هذه الحقيقه: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١).

وقوله تعالى: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...» (١).

إذن رجوع الجاهل إلى العالم أمر مرتكز في فطره العقلاء، ومراد المرحوم الآخوند في الجملة من فطره التقليد هو هذا الأمر الارتكازي العقلاني لا أن مراده من فطره التقليد بالمعنى المنطقي والذي كان محل تأمل وإشكال.

وهكذا يمكن القول أن جواز التقليد أمر جبلي يعني أن الإنسان مجبول على أن يعيش حياته بشكل إذا لم يعرف أمر من الأمور فإنه يراجع العالم به ويسأله عنه، إذن يمكن القول إن جواز التقليد أمر فطري ومرتكز ذهني وأن كل إنسان بالفطرة يتحرك على مستوى السؤال في الأمور التي يجهلها من الخير والعالم بهذه الأمور ليحصل على معرفه بها.

دليل الإسداد على مشروعيه التقليد:

ومن جملة الأدلة على مشروعيه التقليد دليل الإسداد، وهو: أن الإنسان له علم إجمالي بوجود أحكام إلزاميه إلهيه في الشريعة الإسلامية، ومن جهة أخرى فإنه يعلم أن هذه التكاليف لا يحق له إهمالها وتركها بل يعلم أنه يجب عليه

امتثال هذه التكاليف، وحينئذٍ الطريق لامتنال هذه التكاليف والخروج من عهدتها في عصر الغيبة إمّا بواسطة الاجتهاد أو الاحتياط، وطريق الامتنال الاجتهادي غير متيسر للعامي، وحينئذٍ يصل الدور إلى الامتنال الاحتياطي، ومعلوم أن الاحتياط في جميع الموارد إمّا أن يتسبب في الاخلال بنظام المعاش أو يتسبب في العسر والخرج على المكلف وهي

منفي في الشريعة.

وحينئذٍ فلو عمل العامي بمظنونات الأحكام وترك المشكوكات و الموهومات فإن ظنه غير معتبر شرعا لأن أدله حججه الظن لا تشمل ظن المقلد، وحينما تكون

جميع هذه الطرق موصده أمام العامي ولا- طريق له إلى امتثال التكاليف بواسطة الاجتهاد ولا- بالاحتياط ولا- بالعمل بظنه الشخصي، فحينذاك يرشده العقل بأن الشارع قد جعل له طريقا آخر غير هذه الطرق بحيث يكون أقرب إلى الواقع، والطريق الذي يبقى مفتوحا أمام هذا المكلف هو رأى العالم في مورد الأحكام، والشارع يقرر جواز رجوع هذا الشخص للعالم بالأحكام بطريق تعبدى للواقع وعليه ترتيب الأثر على فتواه لأنها طريق إلى الواقع، وعلى فرض وجود احتمال أن يكون العمل بالظن لهذا العامي حججه ومعتبر أو يحتمل أن العمل بفتوى الغير هو الحججه فيدور الأمر بين التعيين والتخير، بمعنى أن يكون مختيرا بين العمل بظنه أو العمل بفتوى الغير، والعمل بفتوى الغير يكون هو المتعين بمقتضى أصاله التعيين وترجح على الشق الأول.

وعلى هذا الأساس فدليل الإسداد يثبت أن الطريق للعامي للخروج من عهده التكليف الإلهي ليس هو الاجتهاد والاحتياط ولا العمل بظنه الشخصي فهذه

الطرق موصده أمامه، وحينئذٍ يحكم العقل أن رأى الغير والمجتهد يكون طريقاً شرعياً إلى الواقع، ومن هنا فإنّ دليل الإنسداد يدلّ على جواز التقليد.

ولكن يرد على هذا الاستدلال بعض الإشكالات:

نقد ومناقشه:

بعد القول بتماميه مقدمات الإنسداد يدور البحث في: هل أنّ نتيجة دليل الإنسداد الكشف أو الحكومه؟ وطبعاً فالكشف والحكومه كليهما من حكم العقل، غايه الأمر أنّ معنى الحكومه هو أنّه بعد تماميه مقدمات الإنسداد فالعقل

يقول: إننى أحكم بأنّ الظنّ حجّه عليك، لأنّه لا طريق لك للإتيان بالتكليف الإلهي سوى العمل بالظنّ فجميع الطرق مسدوده أمامك، وعندما تكون جميع الطرق لإمتثال التكليف الإلهي مسدوده فأنا أحكم بأنّ الظنّ من أى طريق حصل لك فهو حجّه عليك ويجب اتباعه.

أمّا معنى الكشف فهو أنّه بعد تماميه مقدمات الإنسداد فالعقل يقول: عندما تكون جميع الطرق مسدوده أمامك فى مقام امتثال التكليف الإلهي فأنا أكتشف بأنّ الشارع قد جعل الظنّ أو تقليد رأى الغير حجّه عليك وطريق شرعى إلى الواقع.

ونتيجه دليل الإنسداد هو تحصيل الحجّه الشرعيه، فالعقل يكشف من هذا الطريق الحجّه الشرعيه إلى الواقع، إذن فالبحث عن نتيجه دليل الإنسداد هل هى الحكومه أو الكشف؟

ثم نبحت أنّ العقل فى مقوله الإنسداد هل يكشف أنّ تقليد الغير واتباع رأيه طريق شرعى إلى الواقع، ولذلك يجوز التقليد بدليل الإنسداد؟ فالسؤال هو: ماهو المناط فى أنّ نتيجه دليل الإنسداد تكون على مستوى الكشف لا الحكومه حتى يمكننا القول بأنّ عقل العامى فى ظرف الإنسداد يكشف بأنّ الشارع جعل له تقليد رأى العالم حجّه وطريقاً إلى الواقع؟

بيان ذلك: إذا قلنا بعدم تماميه مقدمات دليل الإنسداد فلا يمكن الاستدلال بدليل الإنسداد حينئذٍ، فالمفروض أنّ مقدمات دليل الإنسداد تامه، وهى:

المقدّمه الأولى: إنّ الإنسان يعلم إجمالاً بوجود تكاليف إلهيه وأنّه ليس كالبهائم والحيوانات التى لا تكليف ولا مسؤوليه عليها، بل العقل يحكم بأنّ الإنسان مسؤول أمام المولى، إذن فهذه المقدّمه الأولى فى دليل الإنسداد وهى

أنّ الإنسان لديه علم إجمالى بالتكليف الإلهي.

المقدّمه الثانيه: إنّ باب العلم والعلمى بالتكاليف الواقعيه مسدود، يعنى أنّ الإمام المعصوم عليه السلام غير حاضر حتى يمكن السؤال منه عن الحكم الشرعى وتحصيل العلم بالواقع والتكليف الواقعى من كلامه، وكذلك باب العلمى مسدود، لأنّ أدله حجّيه الظنون الخاصه كمفهوم آيه النبأ أو الروايات أخرى أو سيره العقلاء غير تامه الدلاله لدى القائل بالانسداد، وبالتالي لا يمكن القول

بأنّ الظنّ الخاص حجّه عند الإسدادي.

المقدّمه الثالثه: لا يجوز اهمال التكاليف المعلومه إجمالاً وإنّ العمل بأصالة البراءه فى مورد الشك يستلزم الخروج من الدين، فأنا أشك مثلاً- أنّ هذا اللبن طاهر أو نجس، ففى هذا المورد أجرى أصالة البراءه، أى أصل عدم النجاسه، وأشك أيضاً بأنّ هذا القماش الذى اشتريته من صاحبه هل أنّ البائع دفع خمسه أم لا؟

فإذا كان قد دفع الخمس فالمعامله صحيحه فالأ فلا. وفى مورد الشك نجري أصالة البراءه، أى أنّ مقتضى الأصل الحليه، وهكذا نجري أصالة البراءه فى جميع موارد الشك وحينئذٍ يستلزم الخروج من الدين، بمعنى أنّه ليس أنّ جميع موارد الشكوك خاليه من التكليف الواقعي.

المقدّمه الرابعه: إنّ العمل بالاحتياط مخلّ بنظام المعاش بحيث إنّ الإنسان الذى يعمل بالاحتياط فى جميع المشكوكات تتعرض أموره فى الحياه إلى الخلل والحرّج،

مثلاً- لو شككت بأنّ هذا اللبن نجس أو طاهر فأنا أحتمل النجاسه فلا ينبغى شراؤه وتناوله، وأشك أنّ هذا الماء طاهر أم لا، فأحتمل نجاسته فلا ينبغى أن أشربه، وأشك أنّ هذا اللباس طاهر أم لا، وأحتمل النجاسه ولا ينبغى أن أصلى فيه وهكذا، فلو عمل المكلف فى جميع موارد الشك بالاحتياط فإنّه يستلزم العسر والحرّج وبالتالي يربك نظام المعاش والحياه، والشارع لا يرضى باخلال نظام

المعاش ولا يرضى بالتكليف الحرّجى فلم يجعل تكليفاً حرّجياً على المكلف.

المقدّمه الخامسه: إذا عمل المكلف بالموهومات والمشكوكات ولم يعمل بالمظنونات فهو ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً.

لابدّ أن تكون هذه المقدمات الخمسه تامه وكامله بحيث إنّ إذا لم يتحقق أحدها أو كلها فإنّ دليل الإسداد لا يكون تاماً ولا يثبت المطلوب، مثلاً لو لم يكن العمل بالاحتياط حرّجياً للإنسان فهنا تكون إحدى مقدمات الإسداد وهى حرّجيه الاحتياط غير تامه، فحتى لو كانت المقدمات الأربعة الأخرى تامه ومتحققه إلا أنّ دليل الإسداد لا يكون تاماً ولا يثبت حجّيه الظن الإسدادي لأنّ العمل بالاحتياط لا يورث الحرّج والعسر على المكلف، وعلى أيه حال فبعد توفر مقدمات الإسداد الخمسه يحكم العقل بأنّ الشارع قد جعل الظن حجّه فى ظرف الإسداد، وحينئذٍ تكون هذه الحجّيه الإسدادية إمّا على الحكومه أو على الكشف، أى أنّ العقل يحكم بأنّ الظنّ هنا حجّه من باب الحكومه أو من باب الكشف.

فإذا كان الظنّ الإسدادي حجّه من باب الحكومه فهذا يعنى أنّ العقل يقول: أنا لا- علاقه لى بالشارع وهل جعل فى ظرف الإسداد طريقاً إلى الواقع أم لا؟

ولكننى أقول بأنّ الظنّ فى ظرف الإسداد يعمل عمل العلم فى ظرف الانفتاح، يعنى كما أنّ العلم حجّه فى حال انفتاح باب العلم للعالم، فى ظرف الإسداد يكون الظنّ حجّه على من تتوفر لديه مقدمات الإسداد.

وإذا كان الظن الإنسدادي حجّج من باب الكشف، فهذا يعني أنّ العقل يقول: عندما تكون جميع الطرق لامثال التكليف الإلهي والتوصل إلى الواقع مسدوده أمامك

فأنا أكتشف بأنّ الشارع قد جعل الظن في هذه الحال طريقا شرعيا إلى الواقع.

ص: ٢٩

وعندما يكون الظن الإنسدادي طريقاً شرعياً إلى الواقع فيجب ترتيب الأثر عليه و العمل به، وعلى هذا الأساس وفي صورته الكشف يحتاج دليل الإنسداد إلى مقدمه

سادسه مضافاً إلى المقدمات الخمسه، وهذه المقدمه السادسه هي: الإجماع، على أنّ الشارع في ظرف الإنسداد لا يرضا بالعمل بالاحتياط، وإلا إذا لم يكن هناك

إجماع على أن كان الشارع في حال توفر جميع مقدمات الإنسداد لا يرضا بالعمل بالاحتياط، فحينئذ يمكن القول بأنّ دليل الإنسداد يكشف عن جعل الشارع لحجّيه

الظن الإنسدادي، وفي صورته أن تكون نتيجة دليل الإنسداد هي الكشف فذلك يعني توفر المقدمه السادسه، والإجماع على أنّ الشارع لا يرضا في ظرف الإنسداد بالعمل بالاحتياط، فحينئذ يمكن القول بأنّ دليل الإنسداد يفضي إلى الكشف وإلا فلو لم يتم الإجماع في هذه الحال فلا يمكن الكشف عن رأى الشارع في هذا المورد. لأنه في صورته أن يكون الاحتياط حرجياً أو مخالفاً بالنظام فإنّ

العقل يحكم بتنزل الطاعه والامتثال من المرتبه القطعيه، أي العمل بالاحتياط، إلى المرتبه الظنيه وتحقيق الطاعه الظنيه، وبالتالي تكون نتيجة باب الإنسداد هي الحكومه لا الكشف.

إذا فلو لم تتوفر المقدمه السادسه وهي الإجماع على عدم رضا الشارع بالعمل بالاحتياط فإنّ نتيجة دليل الإنسداد تكون على مستوى الحكومه حيث يحكم العقل

بالامتثال الظني، ولكننا في هذه الصوره نقول إنّ عقل الشخص العامي كاشف عن أنّ الشارع جعل رأى المجتهد له طريقاً إلى الواقع، ومثل هذا الكشف لعقل العامي محال، غايه الأمر أنّ الامتثال الظني للعامي في ظرف الإنسداد يكون بحكم العقل، حيث يدور أمره بين أن يكون ظن العامي طريقاً إلى الواقع أو ظنّ المجتهد، ولا شك أنّ ظنّ المجتهد أقرب إلى الواقع لأنه من أهل الخبره والنظر، ولذلك يجوز التقليد بحكم العقل من باب الحكومه لا من باب الكشف.

وهذا هو الإشكال الأول ويتلخص بأنّه إذا كان الدليل العقلي على جواز التقليد هو دليل الإنسداد من باب الكشف فهو مورد إشكال وتأمل، ويمكن القول حينئذ أنّ الدليل على جواز التقليد في ظرف الإنسداد هو حكم العقل من باب الحكومه لا من باب الكشف.

ثانياً: على فرض تماميه مقدمات دليل الإنسداد و منها عدم إمكان الاحتياط، وإلا فلو كان الاحتياط ممكناً فلا تصل النوبه إلى تقليد الغير، ومجرد كون الاحتياط حرجياً للمكلف لا يعني أنّ الاحتياط مرفوع عنه، فربما يكون هذا الاحتياط مورد رضا الشارع حتى وإن استلزم الحرج والعسر على المكلف، فعلى هذا الأساس ينبغي نفى إمكان الاحتياط ونفى حرجيه الاحتياط حتى تتم مقدمات الإنسداد.

إن قلت: إنّ الآيه المباركه: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...» (1) تقرر أنّ الاحتياط الحرجي مرفوع عن المكلف.

الجواب: إنَّ عقل العامى لا يصل إلى هذه النتيجة وأنَّ الاحتياط الحرجى مرفوع عنه بآيه: ما جعل عليكم فى الدين من حرج، وما دام المقلدُّ ليس له دليل على رفع الاحتياط فلا تصل النوبه إلى حجّيه الظنّ وحجّيه رأى المجتهد، إذن فيجب

ص: ٣٠

١- سورة الحج، الآية ٧٨.

على العامى الرجوع إلى الغير لتشخيص موارد الاحتياط لا الرجوع إلى الغير للتقليد.

ثالثاً: إنّ حالات المكلف بالنسبة للاحتياط تختلف فيما بينها، فبعض المكلفين ربّما يكون الاحتياط حرجياً عليهم، ولكنّ الاحتياط بالنسبة لبعض آخر غير حرجي، فالشخص الذى لا يكون الاحتياط حرجياً بالنسبة له لا يجوز له التقليد بل يجب عليه العمل بالاحتياط.

النتيجة: إنّ الدليل العقلى فى باب الإنسداد لا يثبت جواز التقليد، وهذا الدليل غير شامل لجميع الموارد بل يختص بمن تتوفر لديه مقدّمات الإنسداد الخمسة أو الستة، وإلاّ فمن لم تتوفر لديه هذه المقدّمات ومنها الاحتياط فلا

يتمّ دليل الإنسداد، فإذا لم يتمّ رفع الاحتياط الحرجي أو أمكن الاحتياط فإنّ مقدّمات الإنسداد لا تكون تامه لإثبات جواز التقليد، وعليه فإنّ دليل الإنسداد لا يصلح لإثبات جواز التقليد للمجتهد لا على مستوى الحكومه ولا على مستوى الكشف.

مشروعيه التقليد بدليل الإجماع:

الدليل الثالث، من الأدله العقليه على جواز التقليد، الإجماع، حيث ذكر المرحوم الشيخ الانصادى، أنّ العمده فى الدليل على جواز التقليد هو الإجماع، وفى مقابل الشيخ يرى الآخوند صاحب الكفايه أنّ مسأله جواز التقليد لا يوجد

فيها إجماع تعبدى كاشف عن قول المعصوم عليه السلام، لأنّ الإجماع إمّا محصل أو منقول، وفى مورد جواز التقليد لا يمكن تحصيل الإجماع المحصل، وذلك لأنّ العقل يحكم بجواز التقليد من موقع كونه أمراً فطرياً وجلياً فالشخص الجاهل يتحرك بفطرته نحو السؤال من العالم، وأمّا الإجماع المنقول فمع أنّه بنفسه غير حجّه، ففى مسأله جواز التقليد يكون بطريق أولى غير حجّه، لأنّه ليس لدينا

دليل وجدانى على حجّيه الإجماع ولا دليل تعبدى على حجّيه الإجماع المنقول، أمّا عدم الدليل الوجدانى فواضح، فنحن لا نملك علماً وجدانياً بحجّيه الإجماع المنقول، وكذلك لا يوجد لدينا دليل تعبدى على حجّيه الإجماع المنقول، لأنّ الإجماع أمر حدسى حيث يتمّ حدس وجود قول الإمام بين المجمعين، وأدله خبر الواحد لا تشمل الإجماع المنقول والإخبار عن الحدس، لأنّ أدله حجّيه خبر

الواحد كمفهوم آيه النبأ أو سيره العقلاء أو الأخبار والروايات الأخرى تقرّر حجّيه الإخبار عن الحدس وأنّ الراوى ينقل هذه الروايه عن الإمام المعصوم عليه السلام عن حدس لا عن حدس، فأدله حجّيه خبر الواحد لا تشمل الإخبار عن

الإجماع المنقول وأنّ قول الإمام موجود حدسا من بين المجمعين، فنحن لا نملك دليلاً تعبدياً على حجّيه الإجماع المنقول.

ثم نقول: ما المراد من الإجماع المنقول، هل أنّ الناقل سبب أو مسبب؟ والمسبب هنا قول المعصوم، والسبب يعنى الشئ الذى صار

منشأ للحدس بأن قول المعصوم موجود بين المجمعين، والمراد من وجود قول المعصوم لا يعنى الحدس بمعنى التخيل والتوهم بأن تتخيل وجود المعصوم بين المجمعين بل المراد من حدس قول المعصوم الاطمئنان واليقين بوجود قول المعصوم بين المجمعين.

وهناك خلاف فى آراء الفقهاء فى سبب الإجماع، مثلاً الشيخ الطوسى رحمه الله يرى أنّ سبب الإجماع حدس قول الإمام فى حال اتفاق أهل عصر واحد، فلو أنّ جميع

العلماء المعاصرين والموجودين فى عصر واحد اتفقوا على مسأله معينه فهذايكفى لانعقاد الإجماع وكاشف عن قول المعصوم، ومبنى المرحوم الشيخ فى مورد حجّيه الإجماع وفى مورد الملازمه بين السبب وهو نقل الإجماع والمسبب وهو الكاشفيه عن قول المعصوم، هى قاعده اللطف، وذلك بأن يقال بأن مقتضى اللطف الإلهى هدايه الناس إلى الواقع وإلى الصراط المستقيم، فإذا كان المجمعين فى مورد معين على خلاف الواقع وعلى خلاف رأى المعصوم، فمقتضى اللطف الإلهى والهدايه الإلهيه أن يرسل الله تعالى الإمام لي طرح رأيه خلافا للمجمعين فى

تلك المسأله حتى لا يقع الناس فى ضلاله ومخالفه للواقع، فعندما لا يكون هناك إلقاء للخلاف بين المجمعين فى مسأله معينه فهذا الإجماع يكشف عن قول

المعصوم بمقتضى قاعده اللطف، وإلا إذا لم يكن الإمام راضيا بهذا الإجماع، ولم يكن الإجماع كاشفا عن قول المعصوم فيجب أن يكون الإمام بين المجمعين

ويعلن عن رأيه المخالف حتى لا يتمّ الإجماع ولا يتلى الناس بمخالفه الواقع ويتورطون فى وادى الضلاله والانحراف.

حجّيه الإجماع على قاعده اللطف:

أمّا إثبات حجّيه الإجماع على قاعده اللطف فقد أوردوا عليها إشكالات مذكوره فى مباحث علم الأصول ولكن نكتفى هنا بالإشاره إلى نقطتين:

الأولى: إنّ مقتضى قاعده اللطف وجود أصل الهدايه الإلهيه، فإنّ الله تبارك وتعالى قد أرسل الرسل وأنزل معهم الكتاب لهدايه المجتمع البشرى، وهذه الهدايه الإلهيه متحققه بضروره الأديان والبرهان لجميع الجن والإنسان وكما

تصرح الآيه الكريمه: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...»(١).

«رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا»(٢).

وعندما يكون أصل بيان التكليف وأصل الهدايه الإلهيه والطريق إلى الصراط المستقيم مبينا من قبيل الله تعالى للناس، ولكن الناس بسبب تساهلهم وتكاسلهم لم يتحركوا نحو معرفه الطريق المستقيم والحجّه الإلهيه، فإنّ قاعده اللطف لا تشمل هذا المورد، بحيث يقال بأنه ينبغى على الإمام المعصوم والخليفه الإلهى أن يأتى إلى المجمعين ويلقى بينهم الشبهه والخلاف، لأنّ

المانع من وصول الحجّ الإلهيّه وحركه الناس في الصراط المستقيم الواقعي يعود للناس أنفسهم لا إلى شيء آخر وإلا فأصل الهدايه الإلهيّه متوفره من قبيل الله تعالى للناس عقلاً وشرعاً لكن

ص: ٣٢

١- سورة الحديد، الآية ٢٥.

٢- سورة النساء، الآية ١٦٥.

تساهلهم وتكاسلهم ووجود بعض العوارض والحالات الأخرى منعت من وصول الحجّة الإلهيّة إليهم، فينبغي أن يتحركوا بأنفسهم لرفع هذا المانع.

الثانية: إنّ الله تعالى بيّن الصراط المستقيم الواقعي والأحكام الإلهيّة لكل الناس، ولكنّ ظلم الظالمين حال دون وصول الناس إلى الأحكام الإلهيّة وإلى الإمام المعصوم عليه السلام، وحينئذٍ فلا تقتضى قاعده اللطف أن يأتي الإمام مرّه أخرى لإلقاء الشبهه أو أن يكون النبي أو الوصي مكلفًا ببيان الحكم الواقعي للناس مرّه ثانية، فالحكم الواقعي الإلهي قد تمّ بيانه وإبلاغه للناس جميعًا ولكنّ ظلم الظالمين أدى إلى اخفائه، فيجب على الناس أن يتحركوا لرفع ذلك الظلم وإزاله ذلك الجور ليصلوا إلى طريق الهداية.

النتيجة: إنّ الإجماع المنقول يمكن أن يكون ناقلًا للسبب وقد تقدّم أنّ آراء الفقهاء مختلفه في هذه المسأله، حيث ذهب الشيخ الطوسي رحمه الله بالنسبه لنقل الإجماع إنّ اتفاق علماء وفقهاء عصر واحد يكفي في المقام.

ولكن ذهب آخرون إلى أنّ السبب للحدس بوجود قول المعصوم يستدعي وجود اتفاق جميع العلماء في جميع الأعصار منذ عصر الإمام على عليه السلام إلى يومنا

هذا على هذا الحكم، فإذا اتفق جميع الفقهاء في جميع العصور على حكم شرعي في مسأله معينه فإنّ مثل هذا الإجماع كاشف عن قول المعصوم و يحصل من هذا

الإجماع القطع بالحكم الشرعي من خلال القطع بالملازمه بين الإجماع وقول المعصوم لأنّ علماء وفقهاء الإماميه عدول ويتحركون في خط التدوين والاحتياط في مسائل الدين، ولا يحتمل في حقهم الكذب عمدا في تلك المسأله، ولهذا فإذا أجمع هؤلاء الفقهاء على حكم شرعي معين وبالإجماع فإنّ هذا الإجماع والاتفاق يكشف تعبدا عن قول المعصوم عليه السلام .

إذن فالإجماع دليل تعبدي وكاشف عن قول المعصوم، فهو إجماع تعبدي لا إجماع مدركي ومعنى ذلك أنّ الفقهاء بشكل عام متدينون محتاطون وعدول، فإذا اتفقوا

في مسأله معينه على التعبد بالحكم الشرعي فإنّ إجماعهم هذا يلازم ويكشف عن قول المعصوم عليه السلام .

نقل السبب والمسبب:

كان البحث في الإجماع المنقول على جواز تقليد الجاهل للعالم حيث ذكرنا في الجمله تعريف الإجماع والوجه لحجّيه الإجماع التعبدية، غايه الأمر أنّ أساس الخلاف في الإجماع المنقول هو أنّ الإجماع هل هو ناقل للسبب أو ناقل للمسبب (أى قول الإمام)، فإذا كان نقل الإجماع للمسبب، ففي نظر الشيخ الإنصاري أنّ هذا الإجماع حدسي، حيث إنّ الناقل يحدس وجود قول الإمام بين أقوال المجمعين،

وأدله خبر الواحد لا تشمل الإجماع الحدسي لأنّ أدله حجّيه خبر الواحد من الآيات والروايات وسيره العقلاء تثبت حجّيه خبر الواحد إذا كان عن حس لا

حجّيه خبر الواحد عن حدس، والناقلين للإجماع يحدسون وجود قول الإمام ضمن المجمعين، وعلى هذا الأساس فإنّ نقل الإجماع من حيث هو نقل المسبب (قول المعصوم) لا تشمله أدله خبر الواحد.

وأما إذا كان نقل الإجماع على مستوى السبب لا المسبب، مثلاً ينقل الفقهاء أوفقيه معين اتفاق أهل العصر في مسأله معينه من قبيل جواز تقليد العامي للجاهل كتعبير المحقق الأول في هذا المورد، ففي هذه الصوره فإنّ هذا النقل يكون من قبيل أنّ الناقل للإجماع قد فحص وبحث

أقوال أهل عصره وحصل على الإجماع في هذه المسأله، ولذلك فإنّ مثل هذا الإجماع معتبر، وأما قول المرحوم الشيخ رحمه الله في مورد جواز التقليد واستناده في قوله هذا إلى الإجماع فإنّ لم يستدل على جواز التقليد بالآيات

والروايات وسيره العقلاء بل استدل بالإجماع بلحاظ وجود خصوصيات ونقاط قوه في عمل الإجماع وكلمات الفقهاء والأصحاب في مورد نقل الإجماع على مسأله جواز التقليد بهذه الصوره:

١ - يقول الشهيد الأول رحمه الله في كتابه «الذكرى»: إنّ إجماع الخلف عن السلف قام على التبعيه للعالم، وهذا الإجماع المنقول عن سبب حيث نقله السلف والخلف، والنتيجه أنّه لو قام إجماع في مسأله معينه فمثل هذا الإجماع يلازم وجود المسبب وهو قول المعصوم.

٢ - قول العلّامة رحمه الله في «نهاية الأحكام»: بجواز التقليد في الأحكام، وهذا يعنى أنّ نقله هذا من حيث السبب يرتبط بجميع الأعصار لا بعصر واحد ولا

يختص بعصر دون عصر ولا طائفه دون طائفه، فنقل هذا الإجماع يتصل من زمان الأئمّه عليهم السلام إلى زمان العلّامة رحمه الله نفسه.

٣ - يقول المحقق رحمه الله في كتاب «المعارج»^(١): إنّ الإجماع قام على جواز التقليد: «المسأله الأولى: يجوز للعامي العمل بفتوى العالم بالأحكام الشرعيه».

٤ - وأهم دليل في المقام هو ما ذكره الشيخ الطوسي رحمه الله في كتاب «عدّه الأصول»^(٢) والسيد المرتضى رحمه الله في «الذريعه»^(٣)، فالشيخ الطوسي رحمه الله قال في مورد تحقق الإجماع إنّ اتفاق أهل عصر واحد، وقد تقدّمت الإشارة إلى أنّ مبنى الشيخ الطوسي في حجّيه الإجماع يقوم على أساس قاعده اللطف، ولذلك فإنّ إجماع

ص: ٣٤

١- المعارج، ص ٩٧.

٢- عدّه الأصول، ص ١١٩.

٣- الذريعه، ج ٢، ص ٧٩.

واتفاق أهل عصر واحد يكفي لإثبات صحه الإجماع ولا يضمرّ باعتباره مخالفه السلف والخلف لأنه لو كان الإجماع غير معتبر وعلى خلاف الواقع ولو في عصر واحد فيجب على الإمام إلقاء الخلاف بين رأى المجمعين حتى لا يتبلى الناس بارتكاب خلاف الواقع ولا- يعيشوا حاله الضلاله، وعندما لا يكون بين المجمعين ولو في عصر واحد خلاف فى الرأى فهذا يكشف عن اعتبار الإجماع وحجيته وكاشف عن قول المعصوم فى المسأله وذلك من باب قاعده اللطف.

لكنّ الشيخ الطوسى مع أنّه يرى كفايه اتفاق إجماع أهل عصر واحد فى مسأله معينه ولكنّه فى مقام جواز التقليد يذكر كلاماً آخر يدلّ على وحده عموم الطائفه من عصر الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى يومنا هذا وأنّهم كانوا يرجعون إلى علمائهم، أو أنّ الناس كانوا يرجعون فى مسائلهم الشرعيه إلى علمائهم على إمتداد العصور.

٥ - ونقل السيد المرتضى فى كتاب «الذريعه» قوله: والذى يدلّ على حسن تقليد العامى للمفتى أنّه لا خلاف بين الأئمّه قديماً وحديثاً فى وجوب رجوع العامى إلى

المفتى.

النتيجه فى مسأله الإجماع وجود اتفاق تام بين جميع علماء الطائفه والأئمّه الإسلاميه على هذه المسأله، بمعنى أنّه عندما يكون هناك إجماع فى عصر الإمام

أمير المؤمنين عليه السلام على مسأله خلافته فمثل هذا الإجماع كاشف بالقدر المتيقن عن رضا المعصوم فى المسأله.

إذن العمده فى جواز التقليد الإجماع، وطبعاً تقدم كلام المرحوم الآخوند فى كبرى هذه المسأله فى مسأله الإجماع، وهو أنّ الإجماع المنقول غير حجّيه، وأنّه لا دليل علمى وجدانى لدينا على حجّيه الإجماع المنقول ولا دليل

تعبدى على ذلك، ولكنّه فى مقام جواز التقليد وبلحاظ خصوصيات الإجماع وتبعيه الأئمّه المتشرعه خلفاً عن سلف لا يمكن القول بأنّ مثل هذا الإجماع غير معتبر وغير مقبول، إذن على أساس القضييه الموجهه الجزئيه فى الجمله تكون حجّيه الإجماع تامه فى المقام فيما لو كان جواز التقليد على مستوى السبب مثل هذا الإجماع كما أشرنا إليه وبسبب كونه مورد قبول جميع الأئمّه وفى كل عصر وزمان

منذ عصر الأئمّه ولحد الآن، فمثل هذا الإجماع فى المسأله قطعاً يثبت نظر الإمام المعصوم عليه السلام وروايته عن هذا الحكم فى تلك المسأله، وعلى هذا الأساس فإنّ نظريه الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام فى تمسكه بنظريه جواز التقليد بالإجماع قوى، سواءً بلحاظ الإجماع القولى أو بالإجماع العملى وكذلك بلحاظ إجماع سيره المتشرعه فى هذه المسأله، ولذلك نرى أنّ الأصحاب ادعوا

الإجماع قولاً وعملاً فى هذه المسأله، وكذلك فى مقام عمل سيره المتشرعه بمثل هذا الإجماع، ولهذا فإنّ هذا الإجماع اللفظى وإجماع المتشرعه فى مسأله جواز

تقليد العالم كاشف عن رضا الإمام المعصوم عليه السلام بالبيان المتقدم في مورد وجه حجّيه الإجماع التعبدى.

سيره العقلاء لإثبات مشروعيه التقليد:

الدليل الرابع، من الأدله العقلية على جواز التقليد، سيره العقلاء. حيث إنّ العقلاء يتحركون في حياتهم ومن خلال الارتكاز الذهني في الرجوع إلى العالم عند جهلهم بالمسألة. ومن جملة هذه الموارد الجهل بالمسائل

ص: ٣٥

الشرعيه حيث قامت سيره العقلاء ذلك، فأصل السيره فى مسأله الرجوع الجاهل إلى أهل الخبره غير قابله للانكار، بل إنَّها قويه إلى درجه أنَّ المرحوم الآخوند يعتبر أن رجوع الجاهل إلى العالم وجواز تقليد العامى للعالم أمرا

فطريا، وتقدّم معنى فطريه التقليد وأنّه ليس من باب الفطره بالمعنى العقلى والفلسفى، بل إنَّ فطريه جواز التقليد بالمعنى العقلانى والارتكازى وأنّ هذه السيره العقلانيه موجوده وجاريه بين الناس حيث يعملون على طبقها فى مورد أصاله الصحه وفى مورد قاعده اليد حيث تكون اليد إماره على الملكيه وكذلك فى مورد العمل بخبر الثقه و...

غايه الأمر أنَّ قوه السيره فى هذه الموارد تختلف فى درجتها، مثلاً إذا أراد شخص شراء قماش من يد البزاز فى السوق فإنَّ سيره العقلاء تقرر أن هذا القماش ملك للبزاز وأنَّ المعامله هذه صحيحه بالرغم من وجود احتمال أن يكون هذا القماش مسروق أو وضع أمانه بيد البزاز، ومع وجود هذا الاحتمال فإنَّ العقلاء لا يعتنون به فى هذا المورد ويعملون وفقا للأمر الارتكازى فى سيرتهم وتعاملهم على أساس أن هذا المال ملك للبزاز ويصح شراؤه منه، ولكن إذا أخبر ثقّه أن زيد جاء إلى مدينه قم أو أخبر بوقوع حادثه معينه، ففى مورد العمل بخبر الثقه فإنَّ فطره العقلاء وسيرتهم العمليه لا تقوم على أساس أن هذا الخبر كذب وأنّه خلاف الواقع فى بدايه الأمر، فبمجرّد أن يخبر الثقه بوقوع حادثه معينه فإنَّهم يرتّبون الأثر على هذا الخبر ويستقبلون هذا الخبر ويتحركون على مستوى العمل به، إذن فهنا نرى أن العمل بخبر الثقه فى سيره العقلاء أكثر من عملهم بأن اليد إماره على الملكيه.

نعم فى المرحله اللاحقه وبعد التأمل فى احتمال أن يكون خبر الثقه مخالف للواقع ربّما يكون هذا الخبر كاذبا، ولكن فى البدايه لا يظهر مثل هذا الاحتمال فى الارتكاز العقلانى، وكذلك بالنسبه لسيره العقلاء فى مورد صحه عمل الغير، فلو أن شخصا أقدم على عقد معامله أو قام بعمل عبادى فإنَّ سيره العقلاء تقرر صحه هذه المعامله أو هذا العمل العبادى.

النتيجه: أنَّ سيره العقلاء تقوم على أساس اعتماد عمل الغير وترتيب الأثر عليه وبالنسبه لجواز تقليد العامى للعالم فأصل تحقق السيره غير قابل للإنكار رغم أن السيد المرتضى لا يرى حجّيه خبر الواحد، ولكنّه يقبل بسيره العقلاء فى مورد رجوع الجاهل إلى العالم، ومع ذلك فإنّه يورد إشكالات عديده على الاستدلال بالسيره لإثبات جواز التقليد.

عدم الردع عن السيره:

أولاً: إنَّ حجّيه السيره ليست مطلقه ولا تشمل مورد الظن على خلاف رأى المجتهد، بمعنى أن المقلّد إذا كان لديه ظن بالمسأله على خلاف رأى المجتهد، ففى هذا المورد لا تشمل سيره العقلاء، لأنَّ سيره العقلاء ليست دليلاً لفظيا حتى يمكن التمسك باطلاقها فى مورد الشك بل هى دليل اللبى، والقدر المتيقن منه أن لا يكون للمقلّد ظن على خلاف رأى المجتهد وفتواه.

ثانياً: إنَّ سيره العقلاء بحاجه لإمضاء الشارع، فلو قامت سيره العقلاء فى مورد

معين ولم يكتشف من ذلك الحكم الشرعى فى المسأله فهذه السيره ليست بحجّه، والفرق بين سيره المتشرعه وسيره العقلاء هو أنّ سيره المتشرعه لا تحتاج لإمضاء الشارع فى مقام العمل، مثلاً إذا قامت سيره المتشرعه على أنّ عمل أتباع كل دين ومذهب فيما يخص المسائل الدينيه له جذور شرعيه وأنّ العمل بتلك المسأله مستوحى من الشارع نفسه، فعندما يكون العمل بنفسه مستوحى من الشارع فلا يحتاج إلى إمضاء الشارع، مثلاً بالنسبه للمسلمين هل يجب فى صومهم قصد القربه وأنّ الصوم له بُعد عبادى أو أنّ الصوم واجب توصلى وليس أمراً عبادياً ولا يحتاج بالتالى إلى قصد القربه؟ ففى هذه المورد قامت سيره المتشرعه على أنّ الصوم أمر عبادى، بمعنى أنّ المتدينين من الخلف إلى السلف، كانوا يرون أنّ أمر عبادى وتجب فيه نيّه القربه، وهذه السيره للمتشرعه كاشفه عن أنّ هذه الرؤيه مستوحاه من الشارع، ومن هنا فإنّ سيره المتشرعه فى الإتيان بالصوم بقصد الأمر العبادى الذى يحتاج إلى قصد القربه، وأنّ هذا المعنى ينطلق من الشارع نفسه، ولذلك لا تحتاج هذه السيره لإمضاء الشارع.

وهذا خلافاً لسيره العقلاء فتاره نبحت فى سيره العقلاء بما هم عقلاء فلا يحتاج إلى إمضاء الشارع أيضاً، وتاره أخرى يكون البحث عن سيره العقلاء من موقع العمل بها وبلحاظ أنّها دليل شرعى وحجّه شرعيه فى المسأله، ففى هذه

الصوره تحتاج سيره العقلاء لإمضاء الشارع وتأييده، وإذا لم يقدّم دليل على إمضاء الشارع لهذه السيره العقلانيه فليس لها اعتبار شرعى، وحينئذٍ ومع وجود الخلاف فى مورد جواز التقليد حيث نرى أنّ بعض علماء الإماميه كالإخباريين

يرون عدم جواز تقليد غير المعصوم كما ذكره الشهيد رحمه الله فى كتابه «الذكري» وأنّ أكثر الإماميه يرون جواز تقليد المجتهد، ومفهوم هذا الكلام أنّ غير الأكثر من هؤلاء الفقهاء يرون عدم جواز التقليد، ومع وجود هذا الخلاف

فى هذه المسأله فكيف يمكن العلم بأنّ الشارع فى هذا المورد لم يردع عن سيره العقلاء فى جواز التقليد وأنّ الشارع أمضى هذه السيره؟ فهذه الأمر يحتاج إلى إثبات.

ثالثاً: الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ تدلّ على منع اتباع الغير ومنع قبول الظنّ الحاصل من قول الغير، فعليه لا يمكن الاستدلال بسيره العقلاء على جواز التقليد، لأنّ الاستدلال بهذه السيره إنّما يكون له وجه فيما إذا لم تكن للآيات الناهيه عن العمل بالظنّ صلاحيه الردع عن هذه السيره، ولكن هل أنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ تصلح كرادع عن جواز التقليد أم لا تصلح؟

فهذه من شأن المجتهد ولا يرتبط بالمقلّد. فالمقلّد من هذه الجهه لا يعلم أنّ الشارع هل ردع عن سيره العقلاء فى جواز التقليد أم لم يردع، لأنّه لا يحتمل أساساً وجود ردع عن السيره لعدم التفاته لهذه المسأله، فكيف يمكنه التحقيق فى الدليل الامضائى للشارع على وجود الردع أو عدم الردع عن السيره. إذن ففى هذا المورد مادام لم يثبت للمقلّد إمضاء الشرع لسيره العقلاء فإنّه لا يستطيع إثبات جواز التقليد بسيره العقلاء.

رابعاً: إنّ ما لا يكون قابلاً للردع الشرعى هو العلم الفلسفى والقطعى، بمعنى أنّ الشخص إذا كان له علم وجدانى وقطعى بالمسأله فالعلم حجيه بذاته وغير

قابل لردع الشارع لأنّه يستلزم الدور أو يستلزم التناقض وهو محال، ولذلك فعندما نعتقد بأنّ قول المعصوم حجّج، لأنّ قول المعصوم يمثّل عين الواقع، أى أنّه علم بالواقع، والعلم حجّيته ذاتيه، ولذلك يكون حجّجه، أمّا قول غير المعصوم فمقترن باحتمال خلاف الواقع ومع هذا الاحتمال فإنّه قابل لردع الشارع، ولاسيما فى جواز التقليد التى هى مسأله خلافيه، حيث نرى أنّ فقهاء الإماميه من الإخباريين والأصوليين لديهم إشكالات على هذه المسأله، ويتفق هؤلاء الفقهاء بالإجماع على عدم جواز التقليد مع وجود إمكانيه الاجتهاد والاحتياط فى الأحكام الشرعيه.

وعليه فكيف يستدل بالسيره على جواز التقليد فى الأحكام الشرعيه؟ إذن فسيره العقلاء بالذات وكذلك خبر الثقة قابلان لردع الشارع وأنّ حجّجه كل منهما بحاجة لإمضاء الشارع.

خامسا: بالنسبه لروايات الاقرار فيما إذا أقرّ الشخص على نفسه فمثل هذا الإخبار يعتبر من جمله خبر الثقة ومورد قبول العقلاء والفقهاء ببيان: أنّ إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ، أى أنّه لا يوجد أحد من العقلاء يقرّ كاذبا بما يؤدى الضرر على نفسه، فمثل هذا الإقرار يعتبر من خبر الثقة وهو حجّجه عند العقلاء ونافذ، ولكنّ الشارع المقدّس فى كثير من الموارد ردع عن هذا الإقرار ولم يقبل به فى المرتبه الأولى والثانيه والثالثه، مثلاً إذا أقرّ الشخص على

نفسه بارتكاب الزنا، فالشارع لا يقبل منه هذا الإقرار فى المرتبه الأولى ويردع عنه وكذلك فى الثانيه والثالثه، إلى أن يصل إلى المرتبه الرابعه فحينئذ يقبل الشارع بهذا الإقرار، فالإقرار يوجب العلم العادى للإنسان ومع

ذلك ففى هذا المورد نرى أنّ الشارع قد ردع مثل هذا الإخبار والإعتراف والإقرار، وحينئذ تكون سيره العقلاء فى مثل هذا المورد ومع وجود العلم العادى قابله لردع الشارع، وإذا كانت سيره العقلاء قابله للردع فإنّ اعتبارها وحجّيتها فى مسأله جواز التقليد تحتاج لامضاء الشارع وإلاّ فليس

لسيره العقلاء أثر شرعا.

سادسا: هناك روايات ترد على أدله جواز التقليد، ومع وجود هذه الروايات المعارضه لأدله جواز التقليد، فكيف يمكن التمسك بسيره العقلاء على جواز تقليد العامى للعالم؟

الحاصل: البحث فى الدليل العقلى الرابع حيث استدل بسيره العقلاء، وقد ذكرنا عدّه إشكالات على هذه السيره وأنّها بالذات قابله لردع الشارع، فإذا لم يكن هناك دليل على إمضاء الشارع لها فهى غير حجّجه.

الجواب: أمّا الآيات الناهيه عن اتباع الظنّ فلا تصلح للردع عن سيره العقلاء، وقد ذكرت هذه المسأله فى علم الأصول فى بحث حجّيه خبر الواحد ولا نجد حاجه لتكرارها، ومن جمله ذلك أنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ ليست لها صلاحيه

الردع عن الظنّ الحاصل من سيره العقلاء والظنّ الحاصل من الظواهر والظنّ الحاصل من خبر الثقة، لأنّ هذه الآيات تردع عن الظنّ فى مورد اصول الدين والمسائل الاعتقاديه من قبيل التوحيد والنبوه والإمامه، والظنّ فى هذه

الموارد غير كافٍ، وعليه فإنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ من قبيل: «إنّ

الظنّ لا يُعنى من الحَقِّ شيئاً...» (١). تنهى عن الاعتقاد بأصول الدين من موقعاظنّ وتنهى عن المعرفة الضنّيه بأصول الدين وأنها غير كافيه فى المقام لأنّ أصول الدين تستدعى الجزم القلبى واليقين الاعتقادى، ومعلوم أنّ الظنّ لا- يورث الإنسان الجزم الاعتقادى والقلبى.

وأما فى مورد فروع الدين فهذه الآيه لا تدلّ على عدم حجّيه الظنّ فى فروع الدين، ولكن يمكن القول: إنّ جواز العمل بالظنّ مخالف لإطلاق الآيه الشريفه، لأنّ ظاهر هذه الآيه النهى عن العمل بالظنّ مطلقا سواءً فى أصول الدين أو فى فروع الدين.

وعليه فالحق فى المقام أنّ أصل تحقق السيره العقلائيه تام فى المسأله وأنّ هناك أمر ارتكازى وفطرى لدى العقلاء فى رجوع الجاهل إلى أهل الخبره فى المسائل المشكوكه، غايه الأمر الإشكال فى اطلاق السيره فهل

الرجوع إلى هذه السيره مطلق بحيث يشمل حتى فى مورد أن يكون للمقلّد ظنّ شخصى على خلاف رأى المجتهد، أو لا يوجد مثل هذا الاطلاق لهذه السيره، حيث إنّ السيره العقلائيه دليل لى ولا لفظى.

والدليل اللبى، على حدّ تعبير أهل الفنّ، لا اطلاق له ولا عموم وبالتالي فلا يمكن التمسك باطلاقه وعمومه فى مورد الشك، بل فى مورد الشك يتمّ التمسك

بالقدر المتيقن إذا كان الدليل لبيّا، وعليه فإنّ القدر المتيقن من السيره ومن جواز التمسك بها هو جواز التقليد فى مورد لا يكون للمقلّد ظنّ بالخلاف، وإلاّ فإنّ كان للمقلّد ظنّ على خلاف رأى المجتهد ففى هذا المورد لا يجوز

التمسك بالسيره لإثبات جواز التقليد.

إلاّ- أن يقال إنّ السيره تعتبر طريقا عقلائيا نوعيا للتوصل للواقع لا- أنّها طريق شخصى، وفى مورد اعتبار الطريق العقلائى فإنّ العقلاء نوعا يعملون بقول الخير وبقول العالم حتى فى المورد الجزئيه التى يكون فيها ظنّ شخصى على

خلاف رأى العالم وقول العالم، فالعقلاء لا يعتمدون على ذلك الظنّ الشخصى.

ونظير ذلك حجّيه الظنّ الحاصل من الظواهر والظنّ الحاصل من خبر الواحد، فالظنّ الحاصل من خبر الواحد حجّه نوعا أى حتى فى مورد وجود ظنّ على خلاف حجّيه خبر

الثقه فإنّ العقلاء لا- يهتمون بمثل هذه الظنّ الشخصى ولا يؤثر ذلك فى حجّيه الظنّ نوعا، ولكن هذا الكلام غير تام لأنّه فى مورد خبر الواحد وفى مورد الظنّ الحاصل من الظواهر فإنّ مثل هذا الظنّ حاصل من الأدله اللفظيه ويمكن التمسك باطلاق وعموم الظاهر وأدله خبر الثقه على حجّيه مثل هذا الظنّ.

وأما فى المقام فإنّ الدليل على جواز التقليد وهو سيره العقلاء، دليل لى، وفى مقام الشك لا يمكن التمسك به وباطلاقه، غايه الأمر هناك جواب آخر ذكر

فى الكتب الأصوليه وهو أنّ الآيات الناهيه لا صلاحيه لها للردع عن سيره العقلاء، لأنّه يستلزم من وجوده عدمه، بمعنى أنّه فى صورته إمكان التمسك بالآيات الناهيه للردع عن العمل بالظنّ فإنّ ذلك سيؤدى إلى الردع عن حجّيه

الظنّ الحاصل من هذه الآيات الناهيه نفسها، لأنّ الآيات الناهيه مفيده للظنّ وليست مفيده للقطع والعلم، إذن فى صورته أن تكون الآيات الناهيه ذات صلاحيه للردع عن سيره العقلاء فينبغى أن يكون الظنّ الحاصل منها حجّيه، وربّما القول إنّ هذه الآيات الناهيه تردع عن العمل بالظنّ يعنى أنّها تنفى حجّيه الظنّ الحاصل منها لأنّ هذه الآيات مفيده للظنّ أيضا والشىء الذى يستلزم من وجوده عدمه محال، ولذلك فالتمسك بالآيات الناهيه لإثبات ردع الشارع عن الظنّ الحاصل من سيره العقلاء فى مورد جواز التقليد، غير ممكن، لأنّ وجود الردع فى هذه الآيات الناهيه يستلزم عدمه.

ويمكن القول: إنّ أفضل دليل من هذه الأدله العقليه لجواز التقليد هو ما ذكره المرحوم الآخوند من أنّ جواز التقليد أمر فطرى وجبلى، أى أنّ الناس يتحركون فى حياتهم ومعيشتهم من موقع هذا الأمر الارتكازى والوجدانى، وهو أنّ الشخص إذا كان جاهلاً بشىء ومتحيراً فإنّه يسأل عنه العالم به.

إذن فأفضل دليل على جواز التقليد هو الاستدلال بلوازم الدليل العقلى الفطرى وعندما يستدل بلوازم العقل الفطرى لا- ترد الإشكالات الأخرى على المسأله، لأنّ جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم فى مورد التحير ومورد الجهل يعتبر أمراً فطرياً ووجدانياً وبديهاً، وأحياناً عندما نرى

التمسك بسيره العقلاء لإثبات جواز تقليد العالم فإنّ هذا الأمر يمتد بجذوره إلى ذلك الأمر الفطرى والارتكازى بمعنى أنّ المرتكز فى فطره الإنسان وذهن العقلاء أنّ الشخص إذا لم يعلم بشىء فإنّه يرجع فيه إلى العالم والخبير، فإذا رأينا أنّ الأدله الشرعيه تدلّ على جواز التقليد فهو فى الواقع إرشاد إلى هذا الحكم العقلى والعقلانى.

وعلى هذه الأساس فأفضل الأدله العقليه الأربعة على جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم والعامى إلى المجتهد هو أنّه أمر فطرى وبديهاً وجبلى، وفى

هذا المورد لم يرد لدينا دليل على خلافه ولم يرد منع من الشارع عن هذا الأمر الفطرى، أى أنّه لم يذكر التاريخ أنّ الشارع قال: أيّها الناس إذا لم تعلموا الحكم الشرعى فى مسأله معينه فلا ينبغى عليكم العمل بذلك الأمر

الفطرى والوجدانى وهو رجوع الجاهل إلى العالم، والتاريخ لم ينقل إلينا نهى الشارع عن العمل بهذا الأمر الفطرى والوجدانى بل ورد فى النصوص ما فيه إرشاد إلى هذا الأمر الفطرى والوجدانى من قبيل الآيه الشريفه فى سوره النحل وفى سوره الأنبياء حيث تقول: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١)

بالرغم من أنّ هذه الآيه بلحاظ أسباب التنزيل لا تشمل مورد جواز رجوع الجاهل إلى العالم بشكل عام لأنّ شأن نزول هذه الآيه هو ما يختص بالنبوّه بأهل البيت

عليهم السلام، لأنّ أهل الذكر هم الأئمّه عليهم السلام، والمراد منها أنّ الحقائق التى لا تعلمون بها ينبغى عليكم الرجوع فيها

إلى أهل الذكر أى الأئمة عليهم السلام واقتباس الجواب

ص: ٤٠

١- سورة الأنبياء، الآية ٧.

الصحيح من أهل البيت عليهم السلام ، ولذلك لم تقل الآيه: إن كنتم لا تعلمون فسألوا أهل العلم، فإذا كانت الآيه تصرح بهذه العبارة أمكن القول إنها تدل على الإرشاد العام لذلك الأمر الفطرى وهو رجوع الجاهل إلى العالم، ولكن

معنى أهل الذكر سواء فى اللغة أم فى الاصطلاح أم فى العرف لا- يعنى أهل العلم، إذن بلحاظ شأن نزول الآيه هو ما يختص بالأئمة المعصومين عليهم السلام أن الآيه الشريفه: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ...»، إرشاد إلى ذلك الأمر الفطرى والارتكازى وهو رجوع الجاهل إلى العالم.

أما بحسب التأويل وبمقتضى تنقيح المناط فى مسأله رجوع الجاهل إلى العالم، فيمكن القول: إن الآيه الشريفه إرشاد إلى ذلك الأمر الفطرى وهو أن الإنسان

الجاهل المتحير يرجع فى ذلك المورد إلى العالم ويسأل منه، إذن فعلى هذا أساس الآيه الشريفه يمكن القول: إنها إرشاد إلى الأمر الفطرى والارتكازى لدى العقلاء، أى يرجعون بارتكازيهم الفطرى عند التحير إلى العالم والخير،

ومع ذلك يمكن القول إنه بتنقيح المناط فإن الآيه الشريفه لا تدل على قبول قول العالم تعبدا بل تدل على أنكم إذا لم تعلموا بشيء فسألوا بها العالم لكى تعلموا بالحكم والعلم حجتيه ذاتيه لا تعبديه واعتباريه. هذا أولاً.

وثانيا: ولو أغمضنا النظر عن وجه الفطرى والجبلى العقلى فى المقام أمكن الاعتماد على السيره العقلانيه بضميمه تقرير الشارع لها. فإنه بما هو رئيس العقلاء ومتحد معهم فى كيفية ايصال أحكامه إلى المكلفين من طريق الارتكازيه

العقلانيه. وعدم ابداع طريق آخر. لذلك فرجوع العوام من المسلمين إلى المجتهدين المستنبطين لأحكام الله تعالى من منابعها الناظرين فى حلال الأئمة وحرآمهم والعارفين لأحكامهم ما جرت عليه سيره المسلمين من العصر الأول وهى من جهه كونها بمرىء سمع من الأئمة المعصومين عليهم السلام مع عدم ردهم عنها كانت مرضيه عندهم وممضاه لديهم صلوات الله عليهم أجمعين.

هذا تمام الكلام فى مورد جواز التقليد بالتمسك بالأدله العقلية.

قال الله تبارك وتعالى

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

ص: ٤١

الأدله اللفظيه من الآيات والروايات

التي تدلّ على جواز التقليد

وما يرد عليها من نقض وابرار.

آيه النفر:

قال الله تبارك وتعالى في القرآن الكريم:

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

من جمله الأدله اللفظيه التي استدل بها على جواز التقليد، آيه النفر، وكيفيه الاستدلال بهذه الآيه، أنّ الوارد في الآيه كلمه «لولا» التحضيضيه، وهذه الكلمه ظاهره في الوجوب واطلاقها يدلّ على الوجوب إلا أن تكون هناك

قرينه على خلاف الظاهر وخلاف الإطلاق، وحينئذٍ فإذا كان المولى قد أصدر بياناً يتضمن كلمه «لولا» من قبيل هذه الآيه «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...». فإنّ ظاهر هذا الكلام يدلّ على الوجوب، وعليه

فإنّ النفر للتعلم والتفقه واجب بمقتضى دلاله كلمه «لولا»، غايه الأمر بضميمه أنّ غايه الواجب واجبه، فالنفر واجب بمقتضى دلاله كلمه «لولا» التحضيضيه، وعندما يكون النفر واجبا للتفقه وبسبب وجود كلمه «لولا» فإنّ الغايه للتفقه وهي الانذار ستكون واجبه أيضاً، لأنّ غايه الواجب واجبه أيضاً، وغايه التفقه والتعلم وهي الانذار لأنّ التفقه والانذار كلاهما داعيان إلى الأمر بالنفر، وحينئذٍ سيكون الانذار

واجبا بمقتضى وجوب التفقه، وستكون غايه الانذار وهي الحذر وقبول قول المنذر واجبه أيضاً لوجوب الانذار، وإلا إذا كان الانذار واجبا ولكن لا يجب قبول قول المنذر من قبل الآخرين فإنّ ذلك يستلزم اللغويه مخالف للحكمه لا التقيد

وهذا محال.

ص: ٤٢

إذن فمقتضى ظهور كلمه «لولا» فى الآيه المباركه تدلّ على وجوب التفقه وتعلّم الأحكام أو وجوب التقليد والسؤال من العالم لدلاله الآيه المباركه على وجوب الحذر والانذار الفقيه، وهو إنّما يتحقق بالعمل على انذاره وفتواه!

فالغايه من ذينك الموردين (وجوب التفقه والانذار) هو الحذر عند الانذار وحيث إنّ الآيه مطلقه فيستفاد منها أنّ الحذر عقيب الانذار واجب مطلقا سواء حصل العلم للمتحذرين من إنذار المنذرين أم لم يحصل وعلى هذا الأساس فالجاهل والعامى يجب عليه من التبعيه لقول العالم والتحذر منه.

وحاصل الاستدلال بآيه النفر أنّ مقتضى ظهور كلمه «لولا» ووجوب النفر للتفقه ووجوب الانذار، ووجوب الانذار مستلزم لوجوب التحذر، وبالتالي يستفاد من الآيه المباركه حججه قول الفقه لأنّ الوجوب التحذر عند إنذار الفقيه يستلزم حججه الانذار وإلا لا معنى لوجوب الانذار، وهكذا يستفاد من الآيه المباركه جواز التقليد الفقيه لأنّ وجوب التحذر المنذرين (بالفتح) بانذار الفقيه إنّما يتحقق بانذار الفقيه، وإلا ولو لم يكن انذار الفقيه حججه شرعا لم يكن أى

مقتضى لوجوب الحذر بالانذار لقاعده قبح عقاب بلا بيان فوجوب التحذر عند انذار الفقيه يستلزم حججه الانذار لا محاله.

وترد على هذا الاستدلال عدّه إشكالات:

الإشكال الأول: إنّ الأمر الواقع بعد الحذر لا يدلّ على الوجوب، حيث تقول الآيه فى صدرها: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ

طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...» (١). فبدايه هذه الآيه النهى عن نفر جميع المؤمنين للتفقه فى الدين والتوجه للجهاد والهجره وبالتالي ترك رسول الله صلى الله عليه و آله فى المدينه لوحده. إذن فينبغى أن تنفر جماعه وطائفه من كل فرقه ليتفقهوا فى الدين ويتعلموا مسائل الحلال والحرام فى الشريعه الإسلاميه عن رسول الله صلى الله عليه و آله فى المدينه أو فى الجهاد و ثم

يرجعون إلى الناس ليبيّنوا لهم هذه الأحكام والمسائل. والمقصود أنّ الأمر بعد الحذر والمنع لا يدلّ على الوجوب، وعندما لا يكون التفقه واجبا على الجميع فلا- يمكن الاستدلال بأنّ غايه التفقه وهو انذار المنذرين واجب، وعندما لا تكون الغايه واجبه فغايه الغايات وهى حذر المنذرين والعمل بقول المنذر لا تكون واجبه أيضا.

الجواب: إنّ الأمر بعد الحذر والمنع لا يدلّ على الوجوب فى صوره أن يكون متعلق الأمر والنهى واحدا، من قبيل الآيه الشريفه فى سوره التوبه التى تقول: «لا تقتلوا المشركين فى الأشهر الحرم» ثم تأمر بعد ذلك: «فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ

الْحُرْمِ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...» (٢). فهنا نرى أنّ متعلق النهى عن

١- سورة التوبه، الآيه ١٢٢.

٢- سورة التوبه، الآيه ٥.

القتل والجهاد، وكذلك متعلق الأمر بعد انسلاخ الأشهر الحرم هو القتل والجهاد، ففي مثل هذا المورد اتحد متعلق الأمر والنهي وحينئذٍ يمكن القول إنّ الأمر بعد الحذر لا يدلّ على الوجوب.

أمّا فيما نحن فيه فإنّ متعلق الأمر والنهي متعدد، فمتعلق النهي هو العموم:

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً...»، أى أنّها تنهى المؤمنين بشكل عام عن النفر للجهاد ولتعلّم الأحكام، وأمّا متعلق لولا والأمر بالتفقه طائفه وعدد من المؤمنين وعندما يتعدد متعلق الأمر والنهي فالأمر بعد الحذر لا يدلّ على

عدم الوجوب، فالشبهه مدفوعه، ووجوب التفقه بمقتضى كلمه «لولا» ووجوب الانذار محفوظ ووجوب الانذار مطلق أيضا، أى أنّ الأشخاص الذين يتفقهون فى الدين يجب عليهم الانذار، سواء حصل العلم من كلامهم لدى المنذرين أم لم يحصل العلم بذلك، وعليه فالانذار يدلّ بالدلاله الالتزاميه على حجّيه قول المفتى وقول الفقيه وعندما يدلّ على حجّيه قول الفقيه فيمكن القول بجواز تقليد المجتهد بمقتضى الدلاله الالتزاميه لآيه النفر وبمقتضى وجوب التحذر من انذار المنذر.

النتيجة: أنّ الفقهاء وبمقتضى اطلاق وجوب التفقه فى الآيه الشريفه استفادوا حجّيه فتوى المجتهد لا- حجّيه خبر الواحد، لأنّ المأخوذ فى الآيه المباركه عنوان التفقه وأنه يجب على الفقيه الانذار لا أنّ العنوان المأخوذ فى الآيه

عنوان الراوى المخبر، وخبر المخبر والراوى لا يدور مدار التفقه بل يدور مدار وثاقه وعدم وثاقه الراوى وأنّ حجّيه الروايه لا يعتبر فيها أن يكون الناقل ملتفت إلى معناها فضلاً أن يكون فقهيا لكفايه الوثاقه فى حجّيه نقل الألفاظ المسموعه عن المعصوم عليه السلام من غير أن

يتوقف على فهم المعنى بوجه، وعندما يكون مقتضى ظاهر الآيه وجوب انذار الأحكام على الفقيه فإنّه يدلّ بالالتزام على جواز بالتقليد، وأنه يجب على الناس التزام الحذر والعمل بانذار الفقيه وقول المفتى، هذا أولاً.

ثانياً: إنّ الآيه تدلّ على وجوب الانذار ووجوب الإفتاء للفقيه سواء كانت هذه الدلاله على وجوب الإفتاء والانذار هى الدلاله مطابقه أو الدلاله الالتزاميه، فعندما يجب على الفقيه الإفتاء وانذار الأحكام فى الحلال والحرام فحينئذٍ إذا لم يقبل المكلف انذار المنذر وفتوى الفقيه فإنّه يستحق

العقاب، وعندما يكون تارك فتوى الفقيه والمعرض عن انذار المنذر مستحقاً للعقاب فهذه الآيه تدلّ على حجّيه قول المنذر والمفتى، وعندما يكون قول المنذر أو المنذرين حجّيه فإنّه يدلّ على وجوب قبول المكلفين ووجوب تقليد

العامى للمجتهد.

ثالثاً: إذا لم يكن الانذار أو فتوى الفقيه حجّيه فإنّه لا يوجد مقتضى لوجوب الحذر، فلا بدّ أن يكون انذار الفقيه واجبا، وعندما يكون الانذار واجبا على الفقيه وقد تقدّم أنّ غايه الواجب واجبه، وغايه الانذار هى قبول قول المنذرين

وحذر المنذرين، والحذر يعنى الخوف والعمل بقول المنذر وهو واجب أيضا.

وبهذه الأوجه الثلاثة من الاستدلال بالآيه الشريفه (آيه النفر) استدلل آيه الله الخوئي رحمه الله على حججه قول المفتي وجواز التقليد في كتابه تنقيح عروه الوثقى (١).

ص: ٤٤

١- عروه الوثقى، ج ١، ص ٨٦.

الإشكال الثاني: ومن جملة الإشكالات الواردة على الاستدلال بآية النفر، أنّ هذه الآية تتضمن كلمة «لعل» «وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» وهذه الكلمة لا تدلّ على وجوب الحذر وعندما لا تدلّ كلمة «لعل»

على الالتزام وعلى الوجوب فلا يمكن القول أنّ هذه الآية تدلّ على جواز تقليد العامى للمجتهد.

الجواب: إنّ هذه الكلمة «لعل» وردت في القرآن الكريم للدلالة على الحتم وهذا المعنى يختلف عن معنى هذه الكلمة في استعمالات البشر، وبعبارة أخرى إنّ هذه

الكلمة عندما ترد في القرآن فإنّها تبين الحكم المتناس لمدخلها، وإذا كان مدخول هذه الكلمة حكما إلزاميا فإنّ «لعل» تدلّ على هذه المعنى، مثلاً- يقول الله تعالى لموسى عليه السلام: «اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ * فَقُولَا- لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ» (١). ولا- شك أنّ هذا الأمر حتمى، وأنّ الله تعالى أمر موسى وهارون عليهما السلام بشكل حتمى وقطعى أن يذهبا لفرعون ويدعواه للتوحيد واطاعه الله تعالى، لا أنّ كلمة «لعل» هنا بمعنى الترجى والتمنى كما هو المستخدم في العرف، فحينئذٍ فدعوه موسى وهارون عليهما السلام لفرعون إمّا لاتمام الحجّة عليه أو أن يكون ذلك تذكّر له.

وفي هذه الصورة فإنّ آية النفر ومن خلال ظهور كلمة «لولا» على وجوب التفقّه وأنّ الغاية الواجبه له وهو الانذار واجب أيضا وغاية الإنذار الحذر، ومن خلال اطلاق وجوب الانذار على الفقيه فإنّ قوله مفيد للعلم للمنذرين، أو أنّه

لا يفيد العلم للمنذرين ولكنّه يجب قبوله تعبدا مطلقا، وإلاّ ففي صورته أن يكون الانذار واجب القبول فيما إذا كان مفيدا للعلم للمنذرين، وإذا كان كذلك فإنّ الله تعالى في الآية الشريفه يبيّن الحكم بكيفيه مقيده أى «لينذروا قومهم فيعلموا فإذا علموا فيحذرون» والحال أنّ كيفيه وجوب الانذار مطلق، وحينئذٍ فالحذر والعمل بهذه الانذار مطلق أيضا

سواء حصل العلم من قول هؤلاء المنذرين بالحكم الشرعى أم لم يحصل العلم حيث يجب قبول كلامهم تعبدا وإلاّ سيقع التنافى مع اطلاق كلام المولى.

ولكن يمكن القول: إنّ مع كثره الدراسات والتحقيقات في هذه الآية الشريفه لاء ثبات قول المفتى وقول المجتهد فمع ذلك فإنّ هذه الآية الشريفه «آية النفر» لا تدلّ على حجّيه قول الفقيه.

ص: ٤٥

أولاً: إنّ متعلق وجوب التفقه في الآيه الشريفه هو التفقه في الدين لا أنّ متعلق الوجوب خصوص التفقه في فروع الدين والأحكام الفقيهيه، والدين أسم يقع على مجموع الاعتقادات والأخلاقيات وفروع الدين، ولا يختص بقسم خاص من الدين بأن يقال إنّه يختص بفروع الدين من العبادات، المعاملات، العقود واليقاعات، بل إنّ الدين يستوعب في مضمونه جميع الأصول العقائديه والقيم الأخلاقيه وفروع الأحكام الشرعيه، وأحد أقسام الدين الفقه المقصود في الآيه الشريفه تمام الدين لا أنّه خصوص الفقه، فمتعلق الوجوب في التفقه هو الدين بشكل عام.

ونقرأ في وصيه الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام لابنه الإمام الحسن المجتبي عليه السلام: «يا بني تفقه في الدين»^(١). وكذلك ما ورد في الروايه المعروفه والمشهوره عن أبي جعفر الإمام محمد الباقر عليه السلام قوله: «الكمال كل الكمال التفقه في الدين، والصبر في النائبه وتقدير في المعيشه»^(٢).

إذن فبمقتضى الآيات والروايات الشريفه فإنّ وجوب التفقه ناظر إلى الدين بشكل عام ولا يختص بمورد الفقه وفروع الدين. إذن فالآيه الشريفه تدلّ على وجوب الانذار في مورد مجموع أحكام الدين وتعاليمه، وتخصيص وجوب التفقه ووجوب الانذار في فروع الدين بلا- مخصص، فيجب أن تتوجه مجموعه من الناس وطائفه منهم يتعلموا أحكام الدين في جميع جهاته وأبعاده من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ومن الإمام المعصوم عليه السلام ويتعلموا أحكام المعاش والمعاد ثم يندرون الناس ويعلموهم هذه الأحكام.

وحيث إنّ فمورد الاستدلال بآيه النفر لإثبات وجوب التفقه في الفقه إمّا أن يكون من خلال التصرف في معنى التفقه في الدين أو التصرف في غايه التفقه ووجوب الانذار والحدز. فإذا تصرفنا في التفقه في الدين، بمعنى أن نقول إنّ المقصود من التفقه في الدين هو وجوب التفقه في الأحكام الفرعيه والفقيهيه فقط، فهنا لا يعتبر حصول العلم من قول المنذر للشخص الآخر، أي أنّه يجب على الفقيه التفقه في الدين، والمراد من التفقه في الدين هو المعنى الخاص الذي يختص بقسم الفروع من الدين، وبعد أن يتفقه هذا الشخص في الدين والفقه يقوم بانذار الناس ولكن لا يجب تحصيل العلم بالحكم الشرعي من انذار هذا الفقيه

المنذر، بل يجب قبول انذاره وفتواه تعبدًا حتى لو لم يحصل علم وجداني بالحكم الشرعي لهؤلاء المقلّدين والأشخاص المنذرين (بالفتح).

وإذا كان معنى التفقه في الدين هو المعنى العام كما هو ظاهر الآيات

١- أصول الكافي، ج ١، ص ٣٢.

٢- أصول الكافي، ج ١، ص ٣٢.

والروايات أى ما يشمل فروع الدين وأصول الدين والأخلاق، فلا شك أنّ الأدلة النقلية والعقلية تؤكد على ضروره العلم فى دائره أصول الدين ولا يكفى التعبّد فى هذا المورد، وعليه فأيه النفر لا تدلّ على حجّيه التعبديه لقول

المنذر و الفقيه الذى هو مورد البحث.

مضافا إلى أنّ معرفه أصول الدين واجبه عقلاً، وإلاّ سيستلزم الدور وهو محال، مثلاً مسأله النبوه من أصول الدين فإذا قيل إنّ معرفه النبى والنبوه ليست معرفه عقليه بل يمكن تحصيلها بواسطه الدليل النقلى والنصوص الروائيه، فحينئذٍ تتوقف معرفه النبى والنبوه على الدليل النقلى والروايات الوارده من النبى صلى الله عليه وآله ومن المعصوم عليه السلام، ولكن من جهه أخرى فإنّ حجّيه هذه الروايات وحجّيه الدليل النقلى متوقفه على أن يكون هذا الكلام قول النبى صلى الله عليه وآله وقول المعصوم عليه السلام، وإلاّ إذا لم يكن قول المعصوم فليس بحجّه.

إذن معرفه النبوه تتوقف على الروايه، لأنّه حسب الفرض أننا نتوصل إلى معرفه أصول الدين من خلال الدليل النقلى، وحجّيه النقل والروايه متوقفه على قول النبى، ولأنّه كان قول شخص آخر فغير حجّه وهذا هو الدور المحال. مضافا إلى أنّ معرفه أصول الدين يشترط فيها العلم ولا يكفى التعبّد.

وحيثئذٍ لا يمكن أن تدلّ هيئه واحده على وجوب التفقّه وجوبا تعبديا بحيث يجب على المتفقّه انذار الناس ويجب عليهم قبول قوله تعبدا ولولم يحصل لهم العلم من قول المنذر.

ومن جهه أخرى فالآيه ناظره إلى المعرفه بأصول الدين ولا تختص بفروع الدين وبيان الأحكام الفقيهيه، ومعلوم أنّه يشترط فى المعرفه بأصول الدين العلم الوجدانى والعقلى، ومن هنا لا يمكن أن تدلّ هيئه التفقّه فى هذه الآيه على

نوعين من الوجوب: فمن جهه تدلّ على الوجوب التعبدى والمولوى، ومن جهه أخرى تدلّ على الوجوب العقلى والإرشادى، ولذلك لا يمكن القول بأنّ هذه الآيه الشريفه تدلّ على حجّيه قول الفقيه تعديدا وكذلك تدلّ على وجوب المعرفه العقليه وتحصيل العلم الوجدانى بأصول الدين. فحينئذٍ إمّا أنّ نرفع اليد عن موضوعيه الانذار على الاطلاق، يعنى أنّ الإنذار لا يجب قبوله ولو تعبدا، بل يكون لازم القبول إذا كان مفيدا للعلم للمنذرين.

وإمّا أن نرفع اليد عن شمول آيه النفر عن أصول الدين، لأنّه إذا كان معنى الآيه عام ولا تدلّ على حجّيه قول الفقيه تعبدا، وكانت المعرفه بأصول الدين يفترض فيها العلم وليس لدينا قرينه فى الآيه الشريفه بأنّ المراد من التفقّه هو وجوب التفقّه فى الأحكام الفقيهيه فقط، إذن لا يمكن الاستدلال بهذه الآيه الشريفه على حجّيه قول الفقيه تعبدا بسبب اطلاق وجوب التفقّه.

ثانيا: أنّ الوارد فى الروايات أنّ الإمام الرضا عليه السلام استدلّ بهذه الآيه الشريفه معرفه أصول الدين ومعرفه الإمامه، ومعرفه الإمام والإمامه من أصول الدين وهذه الروايه معروفه: «من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهليه»⁽¹⁾، ومسأله الإمامه من أركان الدين وإذا فقد أى عمل ركنا من

أركانها فهو باطل، مثلاً الصلاة التي تعتبر مسألة فرعية وإذا لم يأتِ المكلف بأركان الصلاة ولم يكن يعرفها فعمله باطل.

والحقيقة أنّ الشخص إذا لم يعرف أنّ الإمامه من أركان الإسلام فإنّه جاهل بالدين واقعا، ومن هنا كان الخوارج والنواصب وبسبب مواجهتهم للإمام وتصديهم للإمامه خارجين من الدين.

على أيه حال فالإمام الرضا عليه السلام يستدل بآيه النفر لإثبات معرفه الإمام ويتساءل: لماذا لا ينفر الناس لمعرفة إمامهم، وإذا كان الإمام قدرحل من الدنيا فعليهم أن يتعرفوا على الإمام اللاحق، وهذه الروايه موجوده فى أصول الكافي (1)، ونرى أنّ تفسير نور الثقلين أيضا يستدل بهذه الآيه الشريفه لمعرفة أصول الدين ومعرفه الإمامه، وعليه فإنّ ظاهر الآيه الشريفه أنّها عامه وتشمل معرفه أصول الدين وتشمل فروع الدين، وفى معرفه أصول الدين

يفترض توفر العلم الوجدانى فلا يكفى العلم التعبدى وإلاّ فإنّه يستلزم الدور بالبيان المتقدم، وحينئذ لا يمكن القول إنّ آيه النفر تدلّ على حجّيه قول الفقيه أو تدلّ على حجّيه خبر الواحد تعبدا.

النتيجه: أنّه لا يمكن بآيه النفر إثبات حجّيه خبر الواحد ولا إثبات حجّيه قول الفقيه تعبدا، فالآيه الشريفه إنّما تدلّ على حجّيه قول المنذر إذا كان مفيد العلم الوجدانى، وأمّا حجّيه فتوى المجتهد أو الحجّيه التعبديه فهى خارجه عن

مدلول الآيه الشريفه، والحجّيه التعبديه لا ترتبط بقول المفتى والمتفقه والمنذر إذا كان المطلوب منه تحصل العلم الوجدانى فى المسأله. لأنّ العلم فى أى مورد حصل فإنّه يستبطن الحجّيه الذاتيه وهذا خارج عن مورد البحث، والكلام فيما نحن فيه حجّيه فتوى الفقيه تعبدا،

والحجّيه التعبديه لقول المفتى والفقيه لا تستفاد من الآيه الشريفه.

وعلى ضوء ذلك فإنّ آيه النفر لا تدلّ على حجّيه قول الفقيه ولا تدلّ على حجّيه خبر الواحد إلاّ فى مورد حصول العلم، وهذا يكفى فى الحكمه من دلالة الآيه الشريفه على وجود التفقه و الانذار.

وذهب البعض إلى أنّ آيه النفر تدلّ على حجّيه قول الواعظ لا- حجّيه قول المجتهد ولا حجّيه قول الراوى، لأنّ الواعظ عندما يتحدث مع الناس من موقع الوعظ والإرشاد فإنّ قوله يتضمن الانذار، أى أنّ الواعظ ينذر الناس بكلامه وأنكم فى

صوره المعصيه ومخالفه التكليف الإلهى فإنكم تستحقون العقاب وهذا المعنى غير متوفر فى كلام المجتهد الذى يقول هذا واجب أو حرام أو مستحب أو مكروه، لذلك

فإنّ آيه النفر تدلّ على حجّيه قول الواعظ.

ص: ٤٨

ولكنّ هذا الكلام بدوره غير تام لأنّه وإن كان قول المفتى لا يدلّ بالدلاله المطابقه على الانذار مثل آيه: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (١)، ولكن قول المفتى يدلّ على الانذار بالدلاله الالتراميه، أى أنّه عندما يقول المفتى: إنّ هذا الحكم واجب أو حرام فلازمه الانذار وأنّ الشخص الذى يخالف هذا الواجب أو الحرام فإنّه يبتلى بالعقاب.

النتيجه: أنّ آيه النفر لا تدلّ على حجّيه قول المفتى وحجّيه خبر الواحد بالبيان المتقدم إلّا أن يكون مفيدا للعلم، لأنّه أولاً: تقدّم أنّ النصوص والروايات الشريفه تستدل بهذه الآيه لإثبات أصول الدين ومعرفه الدين والإمامه من أصول الدين ويفترض منها المعرفه الوجدانيه والعلم اليقيني ولا

يكفى منها مجرد المعرفه التعبديه، وإلّا فإنّ يستلزم الدور المحال.

ثانياً: إذا قلنا بلزوم التصرف فى معنى التفقه فى الدين وحمل اطلاق وجوب التفقه فى فروع الدين فهذا يحتاج إلى قرينه ولا توجد مثل هذه القرينه فى الآيه الشريفه، ولذلك فالاستدلال بآيه النفر لإثبات حجّيه قول الفقيه وإثبات قول الراوى تعبدا غير تام.

هذا تمام الكلام بالنسبه لآيه النفر المباركه، بعد ذلك نبحت فى حجّيه قول المجتهد والاستدلال بآيه السؤال من أهل الذكر.

آيه السؤال من أهل الذكر:

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

ذهب بعض الفقهاء كالميرزا القمى رحمه الله والآخرين إلى جواز التقليد بالاستدلال بهذه الآيه الشريفه، وسياق الآيه يبيّن حكماً كلياً فى رجوع الجاهل إلى العالم وتقول الآيه: إذا كنتم لا تعلمون شيئاً فسألوا أهل الذكر لتعلموا بواقع الحال، والأمر بالسؤال فى الآيه الشريفه ظاهر على وجوب السؤال من العالم، ووجوب السؤال يدلّ بالملازمه على وجوب قبول قول المسؤول والعالم وإلّا فالأمر بالسؤال لا يبقى وجه له ويستلزم اللغويه حينئذٍ، وعليه فالآيه

الشريفه تدلّ بالملازمه على حجّيه قول العالم تعبدا للسائل سواء كان قول المسؤول والعالم مفيدا للعلم لدى السائل أو غير مفيد، فوجوب السؤال طريق للعمل بقول العالم والخير.

ويرى المرحوم الكمباني أنّ ظهور آيه السؤال على حجّيه قول المفتى والمجتهد

١- سورة النور، الآيه ٦٣.

٢- سورة الأنبياء، الآيه ٧.

تعبدا تام، غايه الأمر يرد إشكال هنا وهو أنّ مورد آيه السؤال لا يدلّ على الكبرى الكليه في رجوع الجاهل إلى العالم لأنّ شأن نزول آيه السؤال هو أهل الكتاب والمراد بأهل الذكر في هذه الآيه هم علماء أهل الكتاب، فعندما بعث رسول الله صلى الله عليه وآله بالرساله دعا رسول الله

صلى الله عليه وآله الناس إلى التوحيد وقبول رسالته ولكنهم استبعدوا أن يكون الوحي ينزل على بشر مثلهم وأنّ إنسانا مثلهم يبعث بالنبوه، لأنّ النبي لا بدّ أن يكون ملكا لا بشرا يمشى في الأسواق ويأكل الطعام. والآيه الشريفه تقرر هذه الحقيقه دفعا لهذا الاستبعاد وتقول: إنكم إذا شككتم في هذا الأمر فسألوا من علمائكم من أهل الذكر هل كان الأنبياء السابقون (موسى وعيسى) من

الملائكه أو كانوا بشرا، حتى تعلموا أنّ النبي لا بدّ أن يكون بشرا لا ملك «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ...» (١).

فالآيه مورد البحث تنقض عليهم استبعادهم أن يكون النبي من البشر، وتدعوهم للسؤال من علمائهم عن ذلك، فبحسب شأن نزول هذه الآيه الشريفه يكون المراد

من أهل الذكر هم أهل الكتاب، أمّا بحسب الروايات الوارده في هذه الشأن فالمراد من أهل الذكر الأئمه عليهم السلام، فعندما نطالع شأن النزول نرى أنّ الآيه الشريفه نازله في علماء أهل الكتاب وبحسب الروايات الشريفه فأيه

السؤال ترتبط بالأئمه المعصومين عليهم السلام وحينئذ لا يمكن القول إنّ الآيه الشريفه تقرر كبرى كليه في حجّيه قول المسؤول تعبدا للسائل وغير السائل حتى يمكن بمقتضى اطلاق الآيه أن يكون قول العالم حجّه مطلقا للسائل، ولا يستفاد من هذه الآيه الشريفه تلك الكبرى الكليه والحجّيه التعبدية لقول المسؤول والعالم للسائل وغير السائل، لأنّ خصوصيات شأن النزول وبحسب مقتضى التأويل لا تدلّ الآيه على المطلوب، نعم، إنّ الآيه في سياقها تدلّ على اللزوم السؤال، وإن لم تعلموا شيئا فاسألوا العالم لكي تعلموا جواب المجيب ومورد السؤال، وحينئذ لا يتنافى قبول قوله مع التعبد.

إذن الآيه الشريفه تدلّ على حجّيه قول المجتهد والعالم تعبدا ولكنها لا تثبت الكبرى والكليه بعنوان جواز رجوع الجاهل إلى العالم، وأنّه إذا أجاب العالم عن مسأله فيجب قبوله تعبدا، وذلك بلحاظ خصوصيات شأن النزول خصوصيات التأويل، بمعنى أنّ الآيه الشريفه في الحقيقه تقول إنّ على العوام من أهل الكتاب الرجوع إلى علمائهم ويجب عليهم قبول كلامهم في علائم النبوه أو الرجوع إلى الأئمه عليهم السلام ويجب قبول كلامهم في المسأله.

النتيجه: أنّ آيه السؤال تقرر أنّكم إذا لم تعلموا بشيء فاسألوا عنه العالم ليحصل لكم العلم بالجواب، وهذا المعنى لا يتنافى مع القبول التعبدى للجواب، أى يجب عليكم قبول جواب العالم، سواء كان هذا الجواب كاشفا عن الواقع أم لا، فالعمل بالجواب حجّه للسائل.

نقد ومناقشه:

يمكن القول إنّ كلام المرحوم الميرزا القمى وكذلك المرحوم الكمباني في هذه المقام مورد تأمل وإشكال لأنّه:

١- سورة يوسف، النحل آية ٤٣.

أولاً: أن آية السؤال لا تدلّ على وجوب قبول قول العالم تبعداً، لأنّ الآية الشريفه تقول: إنكم إذا لم تعلموا علائم ومشخصات النبوه فسألوا أهل الذكر لكي تعلموا بالمسؤول عنه، يعنى أن يحصل لديكم العلم بالمشخصات وعلائم النبوه والرساله فيكون وجوب السؤال مقدّمه لحصول العلم بالمسؤول عنه وهو علائم النبوه.

وطبعاً عندما يكون وجوب السؤال مقدّمه لحصول العلم بالمسؤول عنه فإنّ حجّيه علم ذاته لا تعبيديه، وعليه فإنّ آية السؤال لا تدلّ على وجوب قبول قول المجتهد

تبعداً، لأنّ الآية تقول إنكم إذا لم تعلموا بشيء فاسألوا حتى تعلموا، وعندما يحصل عندكم العلم فهذا العلم حجّيته ذاته لا تعبيديه وهذا خارج عن مورد البحث. إنّما البحث في مورد جواز تقليد العالم والمجتهد في صورته أن يكون قول

العالم حجّيه تأسيسه وتعبيديه، يعنى أنّ الشارع المقدّس جعل قول المجتهد تأسيساً حجّيه تعبيديه سواء كان قول هذا العالم مفيداً للعلم لدى السائل أو المقلّد أو غير مفيد للعلم كما هو حال البيئه، فالحجّيه في مورد البيئه تعبيديه سواء حصل العلم لدى القاضى من قول البيئه العادله أو لم يحصل العلم.

ثانياً: إنّ البحث في مورد آية السؤال «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». تاره يكون بحسب مقام الثبوت، وأخرى في مقام الإثبات، ففي مقام الثبوت يمكن أن يكون عدم علم السائل بالمسأله هو الموضوع لوجوب قبول قول

المسؤول والعالم تبعداً، حيث يقال إنّ جهلنا بالحكم هو الموضوع لحجّيه رأى وفتوى المسؤول تبعداً، ومثل هذا الأمر ممكن في مقام الثبوت حيث يقال بأنّ قول المسؤول والعالم حجّيه تعبيديه للسائل والجاهل.

أمّا بحسب مقام الإثبات فهل أنّ آية السؤال بصدده إثبات الحجّيه التعبيديه لقول المسؤول والمجتهد للسائل والجاهل، أم لا؟

الجواب: إنّ سياق الآية في مقام الإثبات ظاهر في مقدميه السؤال لغرض تحصيل العلم بالمسؤول عنه، فالآيه تقول إذا لم تعلموا بشيء فاسألوا عنه لكي تعلموا بالمسأله، فالآيه ليست ظاهره في وجوب قبول قول المسؤول تبعداً، فلا

يقال حينئذ أنّ السؤال واجب من أجل قبول الجواب تبعداً، لأنّ مورد هذه الآية الشريفه يتنافى مع القبول التعبدي لقول العالم لأنّ شأن نزولها هو مورد معرفه علائم ومشخصات الرساله والنبوه، ومسأله النبوه من أصول الدين ومعلوم أنّ المعبر في أصول الدين هو العلم الوجدانى لا العلم التعبدي والتقليدى، وعليه فإنّ هذه الآية الشريفه لا تدلّ على وجوب القبول التعبدي لقول المسؤول

والعالم مطلقاً، وبعبارة أخرى فإنّ آية السؤال تدلّ على ضروره حصول العلم بالواقعه والعمل به لا قبول قول المسؤول تبعداً والعمل به.

ثالثاً: إنّ الآية الشريفه لم تقل: فسألوا أهل العلم إن كنتم لا تعلمون، حتى يقال بأنّ قول العالم حجّيه تعبيديه للسائل، فقد ورد في هذه الآية: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». فحينئذ يجب التدقيق في معنى أهل الذكر

والمقصود بهم، فهل معنى الذكر مترادف لمعنى العلم فى اللغة والاصطلاح والفهم العرفى وفى بيان الروايات والنصوص الشريفه
أو أنّ أهل الذكر لا يرادف

ص: ٥١

رابعاً: على فرض أنّ الآية الشريفة ولولا تدلّ على القبول التعبدى لقول المسؤول مطلقاً فإنّ ذلك لا يستلزم اللغويه، لأنّ الآية تدلّ على لزوم قبول قول العالم فى مورد حصول العلم والاطمئنان بالمسؤول عنه وهذا يكفى فى بيان الحكمه لمدلول هذ الآية.

على أيه حال فالاستدلال بآيه السؤال لإثبات جواز تقليد العامى للمجتهد يواجه إشكالات متعدده:

أولاً: إنّ ظاهر الآية يدلّ على أنّكم إذا لم تعلموا بشيء فاسألوا أهل الذكر حتى تعلموا بذلك الشيء، فغايه السؤال تحصيل العلم بالمسؤول عنه المجهول،

فالسؤال مقدمه لتحصيل العلم بالمسؤول عنه وحجّيه العلم ذاتيه، إذن فظاهر الآية الشريفة فى الأمر بسؤال أهل الذكر لا تدلّ على لزوم قبول قول العالم مطلقاً، ولذلك لا يمكن الاستدلال بهذه الآية لإثبات الحجّيه التعبدية لقول المجتهد تجاه المقلّد، لأنّ الآية تقول إذا حصل علم وجدانى من قول المسؤول والعالم بالمسألة فحينئذٍ يجب العمل لا- أنّ الآية تقول بشكل مطلق أنّكم عندما تسألوا من العالم مسأله معينه ويجيبكم عليها فاعملوا بذلك الجواب.

ثانياً: إنّ البحث فى مورد آيه السؤال تاره يكون فى مقام الثبوت وتاره أخرى يكون فى مقام الإثبات، فبلحاظ مقام الثبوت يمكن أن يكون جهل السائل بالمسألة هو الموضوع لقبول قول المجيب مطلقاً ولو تعبداً، ولكن مقام الثبوت

خارج عن دائره البحث والكلام، فالبحث فى مورد الاستدلال بآيه السؤال لإثبات جواز التقليد وحجّيه قول المجتهد للمقلّد، أى البحث فى مقام الإثبات، وفى مقام الإثبات فإنّ آيه السؤال ظاهره فى خصوص العلم الوجدانى، وتحصيل العلم الوجدانى لا يرتبط بمسأله حجّيه قول العالم تعبداً.

ثالثاً: لو قلنا بأنّ الآية تدلّ على حصول مطلق العلم بالمسألة فهذه خلاف ظاهر الآية الشريفة ويحتاج إلى قرينه، فالآيه مورد البحث ولزوم السؤال من أهل الذكر تدلّ على حصول العلم الوجدانى بالمسؤول عنه.

رابعاً: إنّ سياق آيه السؤال يتنافى مع لزوم قبول قول العالم تعبداً، لأنّ سياق الآية الشريفة فى مقام بيان أصول الدين وإثبات رساله النبى الأكرم صلى الله عليه وآله ومعلوم أنّ المعرفة فى أصول الدين يفترض فيها الاعتقاد الجزم، فيجب على الإنسان فى أصول الدين تحصيل العلم الوجدانى ولا يكفى فى هذا المورد المعرفة التقليديه والتعبدية.

خامساً: إنّ آيه السؤال وردت فى القرآن الكريم فى موردين أحدهما فى سوره النحل، والأخرى فى سوره الأنبياء، ولا تكرار فى القرآن الكريم، فكل آيه وإن كانت بحسب الظاهر متكرره إلا- أنّها فى الواقع تؤسس لمفهوم جديد وتطرح معنى خاصاً وإن كانت على شكل تأكيد.

وعليه فإن آية السؤال لا- اطلاق لها ابدا حتى يقال بأنها في مقام بيان وجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فالآية الشريفه في مقام بيان حقيقه النبوه وخصوصيات الرساله. لأنّ الناس في عصر الجاهلي كانوا يستبعدون أن يبعث بشر بالنبوه وهذا النبي «يأكل الطعام ويمشى في الأسواق»، ومن جهه أخرى فهذا الإنسان مرتبط بالله تعالى وينزل عليه الوحي، فهناك تنافى بين هذين الأمرين كما يتوهم الجاهليون ويرون وجود تقاطع بين البشريه والنبوه، والنبي

يجب أن يكون ملكا لا بشرا.

والقرآن الكريم يرد هذه الشبهه ويقول: (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ...)(١).

وفى آيه أخرى يقول القرآن الكريم: (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَشِيرًا عَلَيْهِمْ مَا يُلْبِسونَ)(٢)، وهذا يعنى أنّ الله تعالى إذا أراد أن يرسل ملكا بالنبوه فمقتضى حكمته أن يرسل هذا الملك بهيئه إنسان وبشر ويعيش بين الناس.

وفى آيه أخرى يقول: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)(٣). وسياق هذه الآيه الشريفه سياق الحصر بأداه «إلا» حيث تفيد الحصر فتقول الآيه: إنّ كل المرسلين والأنبياء قبلك كانوا بشرا وكان يوحى إليهم ولم يكونوا ملكا فإذا كنتم لا تعلمون بالنبوه وخصوصياتها فاسألوا أهل الذكر هل أنّ الأنبياء السابقين (نوح وإبراهيم وموسى وعيسى و...) كانوا بشرا أم من الملائكه؟ ومن الواضح أنّ أهل الذكر كانوا يعلمون أنّ الأنبياء كانوا من البشر، فكذلك نبي الإسلام صلى الله عليه وآله بشر وليس ملكا.

وعلى هذه الأساس فالقرآن الكريم يدعو الناس للرجوع إلى أهل الذكر والسؤال منهم، لا أنّ القرآن الكريم يرجع الناس إلى السؤال من أهل العلم، فلم يقل، فاسألوا أهل العلم إن كنتم لا تعلمون حتى يقال بأنّ الآيه تدلّ على حجّيه قول

العالم والمجتهد تعبدا، فالآيه تقول: إذا لم تعلموا بشيء وبخصوصيات الرساله والنبوه فاسألوا أهل الذكر، فما معنى أهل الذكر فى هذه الآيه؟

معنى أهل الذكر فى القرآن الكريم:

لقد وردت ثلاثه معانٍ لأهل الذكر فى القرآن الكريم:

ص: ٥٣

١- سورة الكهف، الآيه ١١٠.

٢- سورة الانعام، الآيه ٩.

٣- سورة يوسف، الآيه ١٠٩.

١ - الذكر بمعنى «التوراه»: «لَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ - يعنى من بعد التوراه - أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (١)، بالرغم من أن أحبار اليهود وعلمائهم حرفوا التوراه وأزالوا ما ورد فيها من علائم وصفات نبي الإسلام صلى الله عليه وآله ولكن تلك العلائم يعرفها أهل الذكر، فاسألوا منهم عن هذه العلائم، وإن كان ممكن أن نقول إن المراد من الذكر (القرآن) والمقصود من كلمه «بعد» بعد الرتبي لا بعد الزمانى.

٢ - وردت كلمه الذكر فى القرآن الكريم بمعنى القرآن نفسه: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (٢)، ويستدل بهذه الآيه الشريفه على عدم تحريف

القرآن الكريم لأن الله تعالى قال بأننا نحفظ هذا القرآن، وحينئذ لا يمكن تناله يد التحريف والتغيير فلا يمكن عقلاً ونقلاً أن يكون الله حافظاً للقرآن ثم تمسه يد التحريف.

٣ - أن المراد من الذكر فى القرآن الكريم هو رسول الله

صلى الله عليه وآله وذلك فى الآيه الشريفه من سوره الطلاق: «قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَسُولًا - يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ...» (٣).

٤ - وبمقتضى الروايات الشريفه فإن المراد من أهل الذكر هم الأئمه عليهم السلام فالآيه الشريفه تقرر لزوم رجوع الناس لأهل الذكر، لا أنها تقرر كبرى كليه فى رجوع الجاهل إلى العالم والمجتهد تعبداً.

معنى أهل الذكر لغة واصطلاحاً:

ومما تقدم يتبين مايلى:

أولاً: إن هذه الآيه الشريفه خارجه تخصصاً عن بحث كبرى رجوع الجاهل إلى العالم ومسأله جواز التقليد، لأن مقتضى سياق الآيه ورد فى أصول الدين وبيان علائم نبوه رسول الله صلى الله عليه وآله وأنها خطاب لمشركى الحجاز بأن يسألوا عن علائم وخصوصيات النبوه من أهل الذكر، فالآيه لا ربط لها بجواز التقليد فى فروع الدين وقبول المجتهد تعبداً.

ثانياً: إن هذه الآيه لم تأمر بالسؤال من أهل العلم ولم تقل: فاسألوا أهل العلم إن كنتم لا تعلمون، حتى يقال إنه إذا لم تعلم بشيء فاسأل أهل العلم، وعنوان أهل العلم مطلق يشمل العالم الكتابى وغير الكتابى، والعالم المعصوم

(الأئمه عليهم السلام) وغير المعصوم، وشأن نزول هذه الآيه هو مورد السؤال عن علائم نبوه رسول الله صلى الله عليه وآله لم يخص، وهذا الكلام غير

ص: ٥٤

٢- سورة الحجر، الآية ٩.

٣- سورة الطلاق، الآية ١٠ و ١١.

تام، لأن الآيه الشريفه لا اطلاق لها أساسا فكيف يقال بوجود المخصص أو عدمه، لأن أهل الذكر الوارد في سياق الآيه الشريفه يختلف من جميع الجهات:

(لغه، اصطلاحا، كتابا، سنّه، وعقلاً) مع أهل العلم.

فآيه السؤال تقرر أنكم إذا لم تعلموا بشيء فاسألوا أهل الذكر، وأهل الذكر هنا لا يرادف أهل العلم في المعنى، فلا دليل لدينا لا من العرف ولا من أهل الخبره على أن أهل الذكر يرادف أهل العلم حتى يقال إن آيه السؤال تقرر كبرى

كلييه في لزوم رجوع أهل الذكر إلى العالم وبالتالي تطبيق أهل الذكر على أهل العلم، ففي العرف الخاص فإن أهل الذكر أخص من أهل العلم لا مترادف لأهل العلم.

وفي العرف العام أيضا لا- دليل لدينا على أن المراد من الذكر هو العلم، لأنّ الذكر في اللغه يقع في مقابل الغفله والنسيان، والذكر هو حاله من التوجه القلبي للأمر في مقابل حاله النسيان وحاله الغفله، إذن فالذكر لا يقع في مقابل الجهل وعدم العلم حتى نقول بأن معنى الذكر هو العلم، ومن هنا كان اطلاق العالم على الله تعالى صحيح كما تقول الآيه: «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (١).

والقرآن الكريم يذكر هذا المعنى في آيات متعدده «بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»، وفي سورة البقره الآيه ٢٨٢ يقول: «وَاتَّقُوا اللَّهَ - وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» وكذلك في سورة النور الآيات ٣٥ و ٦٤ يقول: «وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ».

فالقرآن الكريم يطلق بصراحه كلمه العالم والعليم على الله تعالى على نحو الحقيقه، والعقل أيضا يرى أن اطلاق كلمه العالم على الله تعالى صحيح لأن العلم صفه كماليه وصفه وجوديه والله تعالى عين الكمال وكل الكمال ولا يمكن

أن تكون هناك صفه وجوديه وكمال إلا وتوجد هذه الصفه الوجوديه في الله تعالى، فهو كل الكمال والكمال المطلق، ولذلك كان اطلاق العلم على الله تعالى صحيح عقلاً، فعلم الله هو علم الذاتى، يعنى أن علم الله هو عين ذات

البارى تعالى لا غير الذات، وعدم العلم وهو الجهل مسلوب بالذات عن الله تبارك وتعالى، فمن المحال أن تكون هناك شائبه الجهل في الله تعالى لأنّ الله تعالى كل الكمال والكمال المطلق ولا يمكن تصور علم الكمال في مرتبه

كل الكمال الغير المتناهى.

وأما اطلاق كلمه ذاكر «الله ذاكر» على الله تعالى فغير صحيح على نحو الحقيقه إلا- بالعنايه والقرينه، لأنّ الذكر يقع في مقابل النسيان الغفله، وتصور النسيان والغفله غير ممكن بالنسبه للذات المقدسه، ولذا لا يصلح اطلاق ذكر وذاكر على الله تعالى حقيقه، وإذا ورد في القرآن الكريم:

«فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ...» (٢)، فهنا توجد قرينه وهى تجانس الكلام، فالتعبير

١- سورة البقره، الآيه ٢٩.

٢- سورة البقره، الآيه ١٥٢.

هنا مجازى بعلاقه المجانسه ولا- يمكن إطلاق كلمه «ذاكر» على الله تعالى على نحو الحقيقه، وذلك من قبيل الآيه الشريفه
حكايه عن النبي عيسى عليه السلام

: «تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» (١)، فاطلاق النفس على ذات البارى تعالى من باب تجانس
الكلام وإلا فإنّ البارى تعالى ليس له نفس.

إذن فلا يجوز اطلاق أهل الذكر على أهل العلم إلا بقريته عند الاطلاق والاستعمال، لأنّ أهل اذكر أخص من أهل العلم، وأهل
العلم لا يرادف أهل الذكرو إثبات الترادف يحتاج إلى دليل وتناسب خاص، فعليه لا يمكن الاستدلال بآيه

السؤال على جواز تقليد أهل العلم، لأنّ مسأله جواز تقليد العالم خارجه تخصصا عن مدلول الآيه الشريفه من جهه مقتضى سياق
آيه السؤال الوارده فى بيان أصول

الدين ومعرفه أصول الدين حيث يشترط فيها العلم الوجدانى لا العلم التعبدى.

وكذلك فى كلمات أهل اللغه وأهل الاصطلاح العام والخاص فإنّ معنى أهل الذكر يختلف عن معنى أهل العلم كما هو الحال
فى الآيات الروايات فإنّ معنى أهل الذكر فيها يختلف عن معنى أهل العلم، ومن هنا فإنّ آيه السؤال لا تدلّ على
حجّيه خبر الواحد وحجّيه قول المفتى والمجتهد.

أهل الذكر فى الكتاب والسنة:

إنّ آيه السؤال لا تدلّ على أنّ المراد من أهل الذكر هم علماء أهل الكتاب وذلك من وجوه:

أولاً: إنّ الآيه الشريفه ليس لها اطلاق ليكون عنوان أهل الذكر مترادفا مع أهل العلم حتى يقال بأنّ أهل العلم عام يشمل العالم
الكتابى والعالم غيرالكتابى، فالآيه تقول: إذا لم تعلموا بشيء فاسألوا أهل الذكر، والمراد من

أهل الذكر هنا الأئمه المعصومين عليه السلام .

ثانيا: على فرض وجود اطلاق فى كلمه أهل الذكر بحيث يكون الإمام المعصوم عليه السلام المصدق الأكمل للعالم، فالآيه
منصرفه عن السؤال من غيرهم وناظره إلى السؤال من الفرد الأكمل والأعلم وهو الإمام المعصوم عليه السلام .

ثالثا: وجود قريته فى هذه الآيه الشريفه على أنّ المراد من أهل الذكر هم الأئمه عليهم السلام لأنّه ورد فى ذيل هذه الآيه: «فاسألوا
أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (٢). فهنا نرى أنّ
الله تعالى لم يرجع الناس إلى أهل الكتاب للسؤال منهم، بل يقول: إنّ أهل الذكر هم الأشخاص الذين يعلمون بالكتب السماويه
ويخاطب النبي بأننا قد أنزلنا عليك الذكر «القرآن» لتبين للناس الحقائق والتعاليم السماويه ولتفكروا فى الآيات الإلهيه وما جاء
به النبي من حقائق ومن علامات النبوه حتى يؤمنوا به.

١- سورة المائدة، الآية ١١٦.

٢- سورة النحل، الآية ٤٣ و ٤٤.

إذن فالآية تأمر الناس بالرجوع إلى أهل الذكر العلماء بالكتب

السماوية (التوراه، الانجيل، الزبور، صحف ابراهيم) ليفهموا الحقائق السماويه والحكمه فى الخلق ومسائل الدنيا والآخره وليؤمنوا بالتوحيد والنبوه، ولا شك بأن الأئمة المعصومين عليهم السلام عالمون بجميع الكتب

السماويه التى أنزلها الله تعالى على الأنبياء السابقين وهم خزان علم الله وكهفه الحصين.

يقول الإمام على عليه السلام: «والله لو ثبت لى الوساده لحكمت بين أهل الانجيل بالانجيل وبين أهل التوراه بالتوراه وأهل القرآن بالقرآن حتى ينادى كل كتاب: والله علىّ قضى بحكم الله» (١).

والآيه الشريفه تقول: «فاسألوا أهلَ الذِّكرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» أى ارجعوا إلى العالم بالكتب السماويه واسألوا منه لتعلموا الحقيقه.

رابعاً: على فرض أننا قلنا بأن سياق الآيه الشريفه ظاهر فى أنّ المراد من أهل الذكر هم علماء أهل الكتاب ولكن الروايات الصحيحه السند فى الكافى وفى عيون

أخبار الرضا عليه السلام تقرر أنّ المراد من أهل الذكر هم الأئمة المعصومين عليهم السلام، وهذه الروايات فضلاً عن كونها مفسره وشارحه لآيه السؤال، فإنها تخصص ظاهر الآيه الشريفه وتبين أنّ أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام

الروايه الأولى: قال أبو عبدالله عليه السلام: «الذكر محمّد

صلى الله عليه و آله ونحن أهله المسؤولون» (٢).

وحينئذ فإنّ الله تعالى أرجع الناس إلى أهل البيت عليهم السلام ليتعرفوا على حقائق دينهم ويسألوا منهم مسائلهم وأحكامهم لا أن يتوجهوا إلى الآخرين ويسألوا منهم ويبتلوا بالانحراف والضلاله.

الروايه الثانيه: محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، صفوان بن يحيى، عن العلاء بن وزين، عن محمّد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام قال: «إنّ من

عندنا يزعمون أنّ قول الله عزّ وجلّ «فاسألوا أهلَ الذِّكرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»، أنّهم اليهود والنصارى، قال عليه السلام: إذا يدعونكم إلى دينهم، قال الإمام عليه السلام: وأشار بيده إلى صدره، نحن أهل الذكر ونحن

ص: ٥٧

١- التكامل فى الإسلام.

٢- اصول الكافى، ج ١، ص ٢١١، ح ٢.

فهذه الروايه تصرح بأن أهل الذكر هم الأئمه المعصومين عليهم السلام ، أى أنّ الأئمه عليهم السلام المصداق التعيينى لأهل الذكر، لا أنّ الحكم الكلى للآيه

ورد على عنوان أهل العلم وأنّ الأئمه مصداق أكمل لأهل العلم من باب تطبيق الكلى على الفرد الخارجى.

الروايه الثالثه: ما نقله الشيخ الصدوق فى عيون أخبار الرضا عليه السلام أنه حضر الرضا عليه السلام مجلس المأمون بمرو، وقد اجتمع فى مجلسه جماعه من علماء أهل العراق والخراسان وعلماء أهل الكتاب مثل الجائليق عالم النصارى، رأس الجالوت عالم اليهود وهربز عالم الزرادشتيه ودار الحديث عن الكتب السماويه وسائر المسائل المتعلقه بأديان أهل الكتاب ودين الإسلام فأجاب الإمام عليه السلام عن جميع الأسئلة المطروحه كل حسب مذهبه ومن ذلك سئل عن أهل الذكر فى القرآن من هم؟ فقال الإمام عليه السلام: نحن أهل الذكر الذين قال الله عزّ وجلّ: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (٢) فنحن أهل الذكر فسألوا إن كنتم لا تعلمون.

فقال العلماء: إنّما عنى الله بذلك اليهود والنصارى. فقال أبو الحسن عليه السلام: سبحان الله فهل يجوز ذلك؟ إذ يدعوننا إلى دينهم ويقولون إنه أفضل من دين الإسلام «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ» (٣).

فقال المأمون: فهل عندك فى ذلك شرح بخلاف ما قالوه يا أبا الحسن.

فقال أبو الحسن عليه السلام: «نعم، الذكر رسول الله صلى الله عليه وآله ونحن أهله وذلك بين فى كتاب الله عزّ وجلّ حيث يقول فى سورة الطلاق «فَاتَّقُوا

اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ ءَامَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ ءَايَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ...» (٤). فالذكر رسول الله صلى الله عليه وآله ونحن أهله» (٥).

الروايه الرابعه: عن معاويه بن عمار الدهنى، عن محمد بن على بن الحسين عليه السلام فى قول الله عزّ وجلّ: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»، قال أبو جعفر عليه السلام: «نحن أهل الذكر» (٦).

الروايه الخامسه: عن أبى عبد الله عليه السلام فى قول الله عزّ وجلّ: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»، قال: «هم آل محمد صلى الله عليه

وآله فعليهم أن يسألوهم» (٧).

- ٢- سورة النحل، الآية ٤٣.
- ٣- سورة آل عمران، الآية ٨٥.
- ٤- سورة الطلاق، الآية ١٠ و ١١.
- ٥- عيون أخبار الرضا، ج ١، ص ٢٣٩.
- ٦- الارشاد، ج ٢، ص ١٦٢.
- ٧- بصائر الدرجات، ص ٣٩.

الروايه السادسة: عن علي عليه السلام أنه سئل عن أهل الذكر؟ قال: «نحن أهل الذكر».

وعن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام أنه سئل فقال مثل ذلك (١).

الروايه السابعه: عن ابن عباس في قوله تعالى: «فَأَسْبَأُوا أَهْلَ الذِّكْرِ...» قال: «هو محمّد وعلى وفاطمه والحسن والحسين عليهم السلام وهم أهل الذكر والعلم

والبيان وهم أهل بيت النبوه ومعدن الرساله» (٢).

فهذه الروايات تدلّ بأجمعها على أنّ المراد من أهل الذكر الأئمه المعصومين عليهم السلام ، ولا يوجد دليل معتبر على أنّ المراد من أهل الذكر في الآيه الشريفه هم علماء أهل الكتاب، بل قام الدليل والبرهان على خلافه، وعلى فرض أنّ مقتضى سياق آيه السؤال أنّ أهل الذكر هم علماء أهل الكتاب ولكنّ هناك روايات صحيحه السند تفسّر وتخصّص هذه الآيه الشريفه بأنّ المراد من أهل الذكر

هم الأئمه عليهم السلام ، وقد صرّح الأئمه المعصومون عليهم السلام في روايات متعدده بأنّ المراد من أهل الذكر «نحن».

معطيات آيه السؤال:

وحاصل البحث في مورد آيه السؤال أمور:

١ - إنّ آيه السؤال لا تدلّ على الحجّيه التعبديه لخبر الواحد وفتوى المفتى، لأنّ لآيه تقول إذا لم تعلموا بشيء فاسألوا أهل الذكر حتى تحصلوا على العلم بالمسؤول عنه، وبقرينه سياق الآيه الشريفه فإنّها ظاهره في تحصيل العلم الوجداني في مورد السؤال.

ص: ٥٩

١- دعائم الإسلام، ج ١، ص ٢٨.

٢- بحار الأنوار، ج ٢٣، ص ٨٥.

٢ - إن آية السؤال لا تدلّ على أنّ المراد من أهل الذكر هم علماء أهل الكتاب، أو المراد من الذكر هو خصوص التوراه، مضافاً إلى وجود روايات معتبره تفسّر في معنى أهل الذكر الوارد في هذه الآية بالأئمة المعصومين عليهم السلام وهناك قرينه في نفس هذه الآية الشريفه على أنّ المراد من أهل الذكر ليس هم علماء أهل الكتاب، لأنه ورد في ذيل الآية المذكوره: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»، فالمراد من الذكر في الآية الشريفه إمّا خصوص القرآن الكريم كما تقول الآية: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ...» أو تقول الآية الأخرى: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (١).

ولكن لماذا ورد التعبير عن القرآن الكريم بالذكر؟

الجواب: لوجود التناسب بين الذكر والتوجه القلبي في قولنا: إن فلان تذكّر بقلبه إلى هذه المسأله، وكذلك بالذكر اللساني حيث يقال عن حقيقه التهليل والتسبيح أن يذكر الإنسان بلسانه: الحمد لله، سبحان الله، لا إله إلاّ

الله. وهذا هو الذكر اللساني، وبما أنّ القرآن الكريم بيان لحقائق عالم الوجود وعالم المعنى، ولذلك اطلق عليه الذكر.

فالقرآن ذكر، أي أنّه مظهر ومبين حقائق عالم الخلقه ومبين لقوانين الشريعه الإلهيه، وعليه فالمراد من الذكر في هذه الآية الشريفه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ...» هو القرآن من أجل أن يبين النبي صلى الله عليه وآله الحقائق الإلهيه والتعاليم السماويه للناس، «...وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» لكي يتفكروا في حقائق المبدأ والمعاد وسائر حقائق الإيمان الأخرى.

أو أنّ المراد من الذكر مطلق الكتب السماويه، فعندما يأمر القرآن بالسؤال من أهل الذكر أي السؤال عن تلك الحقائق المذكوره في كتب السماويه، فالذكر هنا

مطلق، ويشمل جميع الكتب السماويه (القرآن، التوراه، الانجيل، الزبور، الصحف و...) وعلى هذه الأساس فإنّ السؤال من أهل الذكر يعنى السؤال من النبي

الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام الذين هم أهل الكتب السماويه والعالمون بجميع الكتب السماويه.

٣ - بالنسبه لمعنى أهل الذكر في اللغه والاصطلاح، سواء في اصطلاح العرف الخاص أم العام، فإنّ أهل الذكر ليس مترادفاً مع أهل العلم، وما ورد في الآية: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» فأهل الذكر هنا أخص من أهل

العلم، ويعنى العالم الحافظ والمتذكر بالمسائل والحقائق ولا يطرأ عليه نسيان، وهذه هو أهل الذكر، فالآيه الشريفه تأمر الناس بالرجوع إلى أهل الذكر ليلتفتوا للحقائق وهذا الكلام كناية عن الأئمة عليهم السلام لأنّ

علمهم علم حضوري بجميع حقائق التكوينيّه والتشريعيّه ولا طريق للسهو النسيان إلى علمهم.

٤ - إنّ شأن نزول آيه السؤال هو مورد أصول الدين ومسأله النبوه، وحينئذٍ فيشترط في مورد أصول الدين العلم الوجداني لا العلم المطلق الذي يشمل العلم

الوجدانى والعلم التبعدى التقليدى.

ص: ٦٠

١- سورة الحجرات، الآية ٩.

٥ - إن الآيه الشريفه لا اطلاق لها فى المسؤول من هو، فهنا ثلاثه أشياء:

السائل «الشخص الذى يريد أن يسأل المسأله» والمسؤول عنه «الشىء الذى يراد الاستفهام والسؤال عنه» والمسؤول «الشخص الذى يسأل منه» فالمسؤول فى هذه الآيه الشريفه هم الأئمه المعصومين عليهم السلام على نحو التعيين، فالأئمه هم المصداق التعيينى لأهل الذكر ويجب على الناس الرجوع إليهم فى مسائلهم لأنهم هم أهل الذكر.

٦ - الدليل على أن رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمه الهدى عليهم السلام هم أهل الذكر الروايات الوارده فى هذا الشأن وكذلك الآيه الشريفه فى آيه الطلاق حيث تبين أن الذكر هو رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمه هم أهل الذكر وأهل بيت النبى صلى الله عليه وآله، فإذا لم تعلموا بشىء من الأشياء فاسألوا أهل رسول الله صلى الله عليه وآله، ولذلك يجب على الناس اتباع النبى وأهل بيته عليهم السلام.

٧ - الدليل الآخر ما ورد فى الآيه الشريفه: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (١). حيث تقرر أن الذكر هو القرآن، ويجب على الناس السؤال من أهل الذكر، يعنى أهل القرآن، وأهل القرآن هم أئمه الهدى عليهم السلام، لأنهم هم المخاطبون الحقيقون للقرآن، وأهل البيت أدرى بما فى البيت.

٨ - المراد من الذكر عند الله هو القرآن والكتب السماويه، وقد ورد فى بعض الروايات أن الذكر عند الله، والمراد من ذلك هو الكتب السماويه (القرآن، التوراه، الانجيل، الزبور، الصحف وسائر الكتب السماويه) وعلى ضوء ذلك فآيه

السؤال تقول: إذا لم تعلموا بشىء فاسألوا أهل الذكر، أى العلماء بالكتب السماويه، ولا شك أن العلماء بالكتب السماويه ليسوا سوى أهل البيت عليهم السلام فهم المفسرون الحقيقون للقرآن الكريم.

والمراد من أن الأئمه عليهم السلام علماء بالكتب السماويه هو ما ورد عن الإمام على عليه السلام: «والله لو تبيت لى الوساده لحكمت بين أهل الانجيل بانجيلهم وبين أهل التوراه بالتوراه وأهل القرآن بالقرآن حتى ينادى كل كتاب والله على قضى بحكم الله» (٢).

وعلى آيه حال سواء قلنا إن المراد من الذكر هم الأئمه، أم قلنا إن المراد منه القرآن، أم الكتب السماويه، أم خصوص الإسلام، أم النبى الأكرم صلى الله عليه وآله فإن جميع هذه المعانى لا تتنافى فيما بينها، لأن الأئمه هم أهل الإسلام وأهل القرآن وأهل الكتب السماويه وأهل البيت وأهل

ص: ٦١

١- سورة الحجرات، الآيه ٩.

٢- التكامل فى الإسلام.

الذكر، فجميع هذه المصاديق للذكر تطبيقاً وتعييناً عليهما. وعليه فإن آية السؤال تبين للناس المرجعية الدينيه والعلميه للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام، وأن الله تعالى قد أمر الناس في هذه الآيه الشريفه بمراجعته القرآن والعتره في جميع الأمور وتحصيل الحقائق الدينيه من المنهل الصحيح والمفسر الحقيقي للقرآن وهم الأئمه عليهم السلام.

النتيجه: إن الاستدلال بالآيات الشريفه وآيه السؤال على حجيه فتوى المجتهد غير تام، لا بلحاظ الإقتضاء والدلاله فقط ليس بتمام كما تبين آنفاً، مضافاً إلى وجود المانع من الإقتضاء والدلاله لأنّ شأن نزول الآيه الشريفه يختص بمورد أصول الدين.

ويمكن التمسك بهذه الآيه لإثبات أصول الدين ومعرفه علائم النبوه لنبي الإسلام صلى الله عليه وآله وبديهي أنّ معرفه أصول الدين وعلائم النبوه تستدعي العلم الوجداني لا العلم التعبدي والتقليد، وكذلك النصوص الشرعيه الخاصه التي تقرر بأنّ المراد من أهل الذكر هم الأئمه عليهم السلام، وهي مانعه من التمسك بالاطلاق.

هذا تمام الكلام في موضوع الاستدلال بالآيات على جواز التقليد، وقد تبين أنّ الاستدلال بالآيات على جواز التقليد تعبداً غير تام إلا في مورد حصول العلم من قول المنذر.

قال الله تبارك وتعالى «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (١)

الفصل الحادى عشر

إشاره

الروايات الداله على جواز

الرجوع إلى العالم والفقيه عند التحير

ص: ٦٢

الاستدلال بالروايات على جواز التقليد:

أما بالنسبة للروايات التي تدلّ على جواز التقليد من المجتهد وتدلّ على حجّيته الفتوى فهي كثيرة وإن لم تكن هذه الروايات متواترة لفظاً ومعنىً فهي متواترة إجمالاً ويمكن القول إنّ هذه الروايات في مقام الإرشاد إلى حكم العقل والعقلاء في مورد جواز التقليد وتبعيه العالم.

ومعنى التواتر الإجمالى هو أن يكون لدينا قطع ويقين بصدور إحدى هذه الروايات أو بعضها عن المعصوم بوصفها حجّة شرعية، وهذه الروايات على طوائف متعددة:

منها: الروايات التي ورد فيها عنوان «ثقه» من قبيل ما ورد عن أبي الحسن عليه السلام حيث سئل عن الرجوع إلى العمري وابنه وأنه ثقه فقال الإمام: نعم ثقه، وهكذا ما ورد عن الإمام من أن يونس بن عبد الرحمن وزكريا بن آدم فارجعوا إليهما في معرفه أحكام الدين.

وبيان ذلك: ما وراه الكليني عن محمّد بن عبد الله الحميري ومحمّد بن يحيى جميعاً عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن اسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: من أعامل، أو عمن آخذ وقول من أقبل؟ فقال: «العمري ثقه، فما أدى إليك فعنى يؤدى وما قال لك فعنى يقول فاسمع له واطع فإنه الثقه المأمون».

أخبرني أبو علي أنه سأل أبا محمد (الإمام الحسن العسكري عليه السلام) مثل ذلك، فقال له: «العمري وابنه يقاتان فما أديا إليك فعنى يؤديان وما قال لك فعنى يقولان فاسمع لهما واطعهما فإنهما ثقتان المأمونان» (١).

وهذه الرواية صحيحة من حيث السند لأنّ أحمد بن اسحاق شيخ القميين ومن أصحاب أبي محمد الإمام الحسن العسكري عليه السلام، والمراد من العمري عثمان بن

سعيد العمري وابنه محمّد بن عثمان العمري، وكليهما من النّوّاب الخاصين للنّاحية المقدّسه في زمان الغيبة الصغرى، وحيث أنّ هذه الرواية في مقام جعل الحجّية التعبدية لرواية العمري وابنه كما ذكر البعض ذلك وأنّ هذه

الرواية في مقام بيان حجّية خبر الواحد ولا ترتبط بقبول فتوى المجتهد والرجوع إلى المفتي والمجتهد، لأنّ جملة «فما أديا إليك فعنى يؤديان» ظاهره في نقل الرواية عن الإمام ولا تدلّ على قبول الفتوى ولا الرجوع المفتي، أو أنّ هذه الرواية ليست في مقام جعل الحجّية التعبدية للفتوى؟

هذان احتمالان، والاحتمال الثالث أنّ هذه الرواية بمنزله تقرير وإمضاء لسيره العقلاء حيث إنّ العقلاء يتحركون بدافع إرتكازي للعمل بقول الثقة وقول الأمين، والأمر فيها معلل حيث يقول: إعمل بقولهما، فإنهما ثقتان ومأمونان،

فالإمام يعلل الرجوع إليهما لأنهما ثقتان ومأمونان وهذا الكلام يدلّ على إمضاء الأمر الارتكازي المذكور، وأنّ العمرى وابنه هما مصداق تلك الكبرى الكليه الارتكازيه وهى قبول قول الثقة.

وعلى أساس هذا الاحتمال فإنّ هذه الرواية تدلّ على إمضاء سيره العقلاء على العمل بقول الثقة وأنّ العقلاء يرون قوله حجّبه، وفي هذه الصورة هل تكون الرواية دليلاً على حجّبه روايه الثقة أو دليلاً على حجّبه فتوى هذين الشخصين (العمرى وابنه) أو أنّ الرواية دليل على حجّبه الرواية من جهه، وحجّبه فتوى الثقة من جهه أخرى؟

يمكن القول إنّ الرواية تعتبر دليلاً على حجّبه كل منهما، أى أنّها دليل على حجّبه الرواية ودليل على حجّبه فتوى الأمين والثقة، لأنّ الفتوى فى عصر المعصومين عليهم السلام كانت قليلة المؤنه ولم تكن مثل زمان الغيبه والمشكلات التى حدثت بسبب غيبه المعصوم عليه السلام أو بسبب تقطيع الروايات وأمثال ذلك.

وعلى ضوء ذلك فإذا نقل الراوى فى عصر المعصوم عليه السلام الرواية بقصد الحكاية عن الإمام وأنه ينقل كلام الإمام فقط، كانت روايه، وإذا كان الراوى ينقل الرواية بقصد فهم الحكم الشرعى من كلام الإمام فهى فتوى، وعليه يمكن إستظهار العموم من هذه الرواية وبالتالي فهى تدلّ على حجّبه خبر الواحد الثقة من جهه، وكذلك تدلّ على حجّبه فتوى المفتى الثقة من جهه أخرى.

ومنها: روايه اسحاق بن يعقوب فى كتاب اكمال الدين وتمام النعمه للشيخ الصدوق رحمه الله، عن محمّد بن محمّد بن عصام، عن محمّد بن يعقوب، عن اسحاق بن يعقوب

قال: سألت محمّد بن عثمان العمرى أن يوصل لى كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت علىّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «وأما ما

سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال - وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنهم حجّبتى عليكم وأنا حجّبه الله، وأما محمّد بن عثمان العمرى فرضى الله عنه وعن أبيه من قبل، فإنّه ثقتى وكتابه كتابى»(1).

وقد استدل بهذه الرواية الموقعه على حجّبه الفتوى وحجّبه ولايه الفقيه أيضا، ومن جهه السند فهذه الرواية تتضمن اسحاق بن يعقوب الذى لم يرد توثيقه، غايه

ص: ٦٤

الأمر أنّ الكليني في الكافي اهتم به، فإذا اكتفى البعض بهذه المقدار فالأمر سهل وإلاّ - فالرواية من جهة السند مورد تأمل وتوقف.

وأما من حيث الدلالة فأولاً: إنّ هذه الرواية مورد تأمل، لأنها تقول: «أما الحوادث الواقعة...» حيث يمكن استظهار أنّ الحوادث الواقعة هي أمور جزئية من قبيل المخاصمه وحفظ مال اليتيم وأموال القصر و...، وفي هذه الحوادث الجزئية

يتم الرجوع إلى رواه أحاديثنا وقبول قول الراوي في هذه الحوادث الجزئية ولا تدلّ على حجّيه قول الفقيه، لأنّ هذه الرواية تقرر، أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، لكنّها لا تدلّ على وجوب قبول بيان الأحكام

الكلية من رواي الحديث وأنكم ارجعوا في فهم الأحكام الشرعيه وأحكام الدين إلى الرواه، وأن فتواهم حجّه عليكم، فعندما يكون مورد الرواية الموقعه هو الرجوع إلى الرواه في الأحكام الجزئية فهي لا تدلّ على حجّيه قول الفقيه

وفتوى المفتى.

ثانياً: إذا كانت الحوادث الوارده في كلام الإمام عليه السلام واقعه ابتداءً وقال الإمام، بأنكم ارجعوا في الحوادث الواقعة إلى راوي الحديث فلا استدلال بهذه الرواية على حجّيه الفتوى تام، ولكن الأمر ليس كذلك، لأنّ العبارة مسبوقة برسالة من اسحاق بن يعقوب الذي كتب إلى إمام العصر عليه السلام بعض المسائل المشكله وحوادث الواقعة، وسأله إلى من يرجع فيها.

هنا يوجد احتمال بأن المراد من الحوادث الواقعة هي الأمور الكلية أعم من الأحكام وغير الأحكام، وأعم من تلك الحوادث المذكوره في ذلك الرساله أو تشمل الحوادث التي لم تذكر في الرساله فينبغي الرجوع فيها إلى رواه

أحاديثنا، وهناك احتمال أن تكون الألف واللام في «الحوادث» للجنس وتدلّ على مطلق الحوادث الكلية التي يجب الرجوع إلى رواه الحديث، ويحتمل أن تكون

الألف واللام في «الحوادث» للعهد، ويقصد منها المسائل المعلومه والمذكوره في رساله اسحاق بن يعقوب للإمام عليه السلام حيث أمره بالرجوع في هذه الحوادث إلى رواه الحديث.

النتيجه: مع وجود احتمال أن تكون الألف واللام في كلمه «الحوادث» للعهد فإنّه يشكل الاستدلال بهذه الرواية لإثبات جواز التقليد وإثبات ولايه الفقيه.

إنّ قلت: إنّ الإمام صاحب الزمان عليه السلام علل الرجوع بالقول: «يأنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّه الله عليهم» ولازم حجّيه العلماء والفقهاء هو حجّيه قولهم وفتاؤهم، ومن خلال الملازمه بين ارجاع الإمام لرواه الأحاديث في الحوادث

الواقعه وقول الإمام فإنّهم حجّتي عليكم يمكننا ومن خلال القرينه الحاليه استنباط أنّ المراد هو العمل بالفتوى ولازمه حجّيه قبول قول المفتى وحجّيه فتواه.

الجواب: إنَّ معنى الحجِّيَّة في الحقيقة ما يكون في مقام الاحتجاج والاستدلال ما يحتجُّ بها واستفاده حجِّيَّة قول العلماء على الناس من كلام الإمام عليه السلام

يعنى أنَّ الله تعالى يحتج بوجود الإمام صاحب العصر عليه السلام على

ص: ٦٥

العلماء، والإمام بدوره يحتج على الناس بوجود العلماء بينهم لأنّ العلماء هم ثقتي ومعتمدي والميئين لأحكام الشرع كما ورد في الروايه، فحينئذٍ ينبغي النظر إلى حدود دائره الوثاقه ودائرته مسؤوليه عمل هؤلاء الفقهاء والعلماء، وتكون حجّيه كلامه بحدود دائره وثاقتهم.

وأما أنّ كلامهم ووثاقتهم بشكل مطلق وفي جميع الحوادث حجّيه فهذا مشكل، لوجود شبهه أنّ تكون الألف واللام للعهد في «أما الحوادث الواقعة» وما لم يحرز دائره حجّيه وثاقه العلماء ولم يحرز الاطلاق والتعميم في كلام الروايه فالإستدلال بهذه الروايه لإثبات حجّيه قول الفقيه غير تام.

إنّ قلت: يمكن القول بأنّ المراد بالحوادث هنا هي الحوادث الجزئيه والمعهوده، ولكنّ هذا المعنى كما يقول علماء الأصول لا يكون مخصصا للمورد، ولذا يمكن القول إنّ المراد منه الرجوع في الحوادث الواقعة إلى العلماء بشكل مطلق حيث إنّ الرجوع معلل والمعلل عام، ولذلك يمكن استظهار أنّ دائره حجّيه قول العلماء في كل واقعه له اطلاق وعموم.

الجواب: نعم، إنّ المورد لا يخصص الوارد، ولكنّه في صورته أن يكون الدليل الوارد مطلق وعمام من البدايه، وأما إذا كان من أول الأمر مردد بين الجنسيه والعهديه، وهل أنّ الدليل الوارد هنا ناظر إلى مورد خاص أو أنّه مطلق ففي هذه الصوره لا يكون هذا الكلام تاما ولا يدلّ على أنّ المورد غير مخصص، بل يمكن القول في هذه الصوره بعدم وجود اطلاق أساسا، لأنّ الكلام مردد بين الجزئيه والكلية، ولذلك فعند الشك لا يمكن التمسك بالاطلاق، والتمسك بالاطلاق هنا

في مورد الفرد المردد هو تمسك بالعام في الشبهه المصادقيه.

إذن فالروايه الموقعه ضعيفه من جهه السند لأنّ اسحاق بن يعقوب مجهول وكذلك محل إشكال وتأمل من حيث الدلاله، فلا يمكن التمسك بها لإثبات جواز تقليد

المجتهد وإثبات ولاية الفقيه، وطبعا مسأله ولاية الفقيه تختلف عن مسأله جواز التقليد.

ومنها: روايه علي بن المسيب الهمداني حيث يسأل الإمام الرضا عليه السلام عن يأخذ معالم دينه، فقال له الإمام: من زكريا بن آدم القمي: «ما وراه علي بن المسيب الهمداني قال: قلت: للرضا عليه السلام شقتي بعيده ولست أصل إليك في كل وقت فممن أخذ معالم ديني؟ قال الإمام عليه السلام: «من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا»، قال علي بن المسيب: فلما انصرفت قدما إلى زكريا بن آدم وسألته عمّا احتجت إليه» (1).

وطبعا فهذه الروايه مورد إشكال من حيث السند ومن حيث الدلاله، وبالرغم من أنّ الروايه من حيث الدلاله سواء «أخذ» فيها بعنوان الروايه أو بعنوان الفتوى كلاهما مصداق للآخذ، ولكن لقائل أن يقول: إنّه على فرض تماميه سند

الروايه فإنّها تدلّ على حجّيه خبر الواحد ولا تدلّ على حجّيه الفتوى. وعليه فهذه الروايه قابله للمناقشه سندا ودلاله.

ومن الروايات التي تدلّ على جواز الإفتاء ما رواه الشيخ الطوسي عن أبي جعفر

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٠٧ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٧.

الباقر عليه السلام أنه قال لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة وافتي الناس فإنني أجب أن يرى في شيعتي مثلك» (١).

وهذه الرواية مرسله من حيث السند ولكنّه من حيث الدلالة جيدة، حيث إنّ الإمام عليه السلام يصرّح بذكر أشخاص معينين مثل أبان بن تغلب ويأمره بالافتاء للناس وبين الأحكام، وبالذلاله الالتزاميه على هذا الأمر

فإنّها تدلّ على حجّيه قول المفتي، وإلاّ فإنّ الأمر بالافتاء للناس مع عدم لزوم قبول الفتوى من قبلهم يستلزم اللغويه وهو محال.

ومنها: ما وراه الكشي بسنده ورواه الصدوق أيضا في علل الشرائع عن معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبدالله عليه السلام قال الإمام: «بلغني أنّك تقعد في

الجامع ففتي للناس؟ قلت: نعم وأردت أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إنني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما

يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بمودّتكم وحبّكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك، فقال لي الإمام عليه السلام: «اصنع كذا فإنني كذا اصنع» (٢).

وهذه الرواية من جهه السند مرسله إلاّ أن يقال بالاعتماد على رجال ابن أبي عمير فإنّه لا يروى ولا يرسل إلاّ عن ثقه.

ومنها: رواية الاحتجاج للطبرسي وكذلك الرواية المنقوله في التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن والعسكري عليه السلام حيث يقول: «من كان من الفقهاء صائنا

لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا على هواه، مطيعا لأمر مولاّه فللعوام أن يقلّدوه وذلك لا يكون إلاّ- بعض الفقهاء الشيعه لا جميعهم» (٣).

والرواية من حيث السند مرسله ومجهوله بالرغم من أنّها من حيث الدلالة مطلقه وتشمل حجّيه قول الفقيه مطلقا سواء كان قوله مفيدا للاطمئنان أو غير مفيد بمقتضى اطلاق الرواية يكون قول الفقيه حجّيه تعبدا، ومع ذلك فإنّ الرواية تواجه إشكالات متعدده من جهه الدلاله:

أولاً: أشكال البعض كالمرحوم الكمباني أنّها تدلّ على حجّيه نقل الفقيه الجامع للشرائط للرواية «من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا على

ص: ٦٧

١- الفهرست، للشيخ الطوسي، ص ٤١.

٢- وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ١٠٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٦.

٣- الاحتجاج، للطبرسي، ص ٢٢٥.

هو، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه» وهذا يدل على لزوم التبعية للفقهاء في مورد نقل الرواية، لأن الفتوى التي كانت سائده في عصر المعصومين عليهم السلام كانت على شكل نقل الرواية من المعصوم لا الإفتاء بالرأى ونقل الرأى، إذن فهذه الرواية لا تدل على حجته رأى وفتوى الفقيه بل تدل على حجته الخبر والرواية التي ينقلها الفقيه الجامع للشرائط عن الإمام عليه السلام .

ثانياً: إن التقليد ليس متقوماً بالتبعية للرأى، فكما يشمل التقليد للتبعية للرأى فكذلك يشمل التبعية للرواية، فهذا كانت شخص تابعاً للراوى فى مورد نقل الرواية فيصدق عليه أيضاً مفهوم التقليد، وعليه فجملة «فالعوام أن يقلدوه» تدل على التقليد فى الرواية لا قبول الفتوى.

وطبعاً فالجواب عن هذه الشبهة واضح لأن الراوى فى عصر المعصوم عليه السلام كما كان ينقل الرواية كذلك كان ينقل الفتوى، وقد صرح فى بعض الروايات بنقل الفتوى مثل رواية أبان بن تغلب عن الإمام حيث يأمر الإمام عليه السلام

أبان: «اجلس فى مسجد المدينة وافتى الناس...». وفى عصر المعصومين عليهم السلام كان النقل من قبل الرواه لا يختص بنقل الرواية بل يشمل نقل الفتوى أيضاً، وعليه فالتقليد أعم من التبعية للراوى فى مقام الرواية والتبعية للمفتى والفقيه فى مقام الفتوى.

ثالثاً: الإشكال الأساسى الوارد على هذه الرواية هو أن التقليد فى الرواية مطلق، وعليه فإطلاق الرواية على جواز التقليد، يشمل جواز التقليد فى أصول الدين أيضاً، لأن قوله «فالعوام أن يقلدوه». مطلق ويشمل جواز التقليد فى أصول الدين وفى فروع الدين، وبالضرورة العقلية لا يجوز

التقليد فى معرفه أصول الدين، ولذلك لا يمكن التمسك بهذه الرواية لإثبات جواز التقليد، لأن الرواية من حيث السند مرسله ومجهوله ومن حيث الدلالة غير تامه.

ومنها: ما رواه الرضا عليه السلام عن آبائه قال رسول الله

صلى الله عليه وآله: «اللهم ارحم خلفائى - ثلاث مرات - فقيل له: يا رسول الله ومن خلفائك؟ قال: «الذين يأتون من بعدى ويروون عن أحاديثى وسنتى فيعلمونها الناس من بعدى» (١).

والرواية من جهه السند مورد تأمل فبعض كالشيخ الصدوق فى من لا يحضره الفقيه يرى بأن سندها معتبر، وبعض آخر ذهب إلى عدم وثاقه الراوى، وعليه فإن هذه الرواية من حيث السند مجمله.

أمّا من حيث الدلالة فالرواية فى مقام تعريف خلفاء رسول الله صلى الله عليه وآله ، فلنقال أن يقول إن خلفاء رسول الله

صلى الله عليه وآله هم الأئمة المعصومون عليهم السلام ، والرواية لا ترتبط بجعل الحجته لقول الفقيه تعديداً، لأن الآية الشريفه فى جعل الخلافة الإلهية لآدم «إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (٢) ، تقرر أنّ المناط فى جعل الخلافة

هو العلم بحقائق الأشياء «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...»^{٥٣}.

وبعد أن علّم الله تعالى حقائق الأشياء لأدم وسأل الملائكة عن هذه الحقائق، لم يستطيعوا الجواب عنها وأجاب آدم عنها فقال تعالى: «قَالَ إِنِّي

ص: ٦٨

١- وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٥٣.

٢- سورة البقرة، الآية ٣٠.

٣- سورة البقرة، الآية ٣١.

أَعْلَمَ مَا لَا تَعْلَمُونَ» أى نحن نعلم من يصلح لمقام الخلفه والولايه، والملائكه فى بدايه الأمر إعترضوا على جعل الخلفه لآدم عليه السلام «قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ» وبعد ذلك انتبه الملائكه إلى أن الله تعالى أعلم حيث يجعل الخلفه لآدم: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ...» (١).

والمقصود من ذلك أن هذه الآيه الشريفه تقرر الحكمه فى جعل الخلفه الإلهيه لآدم عليه السلام بلحاظ علمه بحقائق الأشياء لا العلم بخصوص بيان الأحكام والفتوى، والعلم بحقائق الأشياء من امتيازات الأئمه عليهم السلام أيضا،

فعليه يمكن القول إن هذه الروايه فى مقام بيان معالم خلفاء رسول الله صلى الله عليه وآله وأن خلفاء رسول الله صلى الله عليه وآله عالمون بحقائق الأشياء وأمور العالم والإنسان وبيان الأحكام وحينئذ لا ربط لها بالحجيه التعبدية لفتوى الفقيه.

ومنها: خبر عبدالسلام بن صالح الهروى: قال سمعت الرضا عليه السلام يقول:

«رحم الله عبداً أحيا أمرنا»، قلت: وكيف يحيى أمركم؟ قال: «يتعلم علومنا ويعلمها الناس» (٢).

وهذه الروايه فى مقام بيان وتعليم وتعلم أمر الأئمه عليهم السلام وإحياء أمرهم، ولا تدل على حجيه قول المجتهد تعبداً.

ومنها: ما رواه الكشى بسنده عن سليمان بن خالد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ما أجد أحد أحيا ذكرنا وأحاديث أبى إلا زرارته، وأبوبصير ليث المرادى، ومحمد بن مسلم، وبريد بن معاوية العجلي، ولولا هؤلاء ما كان

أحداً يستنبط هذا، هؤلاء حفاظ الدين وأمناء أبى عليه السلام على حلال الله وحرامه» (٣).

وهذه الروايه من حيث السند صحيحه وأما من حيث الدلاله فيمكن القول: إن هذه الروايه ليست فى مقام جعل الحجيه التعبدية لخبر الثقة أو لفتوى الفقيه، بل فى مقام إمضاء السيره العقلانيه، وأن العقلاء يعملون بخبر الثقة، وكلام

ص: ٦٩

١- سورة الانعام، الآيه ١٢٤.

٢- وسائل الشيعة، ج ١٨٨، ص ١٠٢، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ١١.

٣- وسائل الشيعة، ج ١٨٨، ص ١٠٢، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٢١.

الإمام هنا في مقام تعيين خبر الثقة وهم الأصحاب الخاصون للإمامين الصادقين وأنهم حفاظ دين الله والأمناء على حلال الله وحرامه، وعليه فإن هذه الرواية لا تدل على حجّيته التعبدية لفتوى الفقيه.

هذه هي الطائفة الأولى من الروايات التي استدلت بها على حجّيه قول الفقيه وجواز تقليده سندا ودلاله فيهما، فتأمل.

الطائفة الثانية: ما ورد من أنّ الأئمة أمروا أصحابهم بصراحه بالإفتاء للناس، من قبيل أمر الإمام الباقر عليه السلام لأبان بن النغلب في المدينة «وافتي الناس...» ولازم الأمر بالإفتاء حجّيه فتوى الفقيه وقبول كلامه، وإلا فإنّ

الأمر بالفتوى بدون قبول فتوى الفقيه يستلزم اللغويه، وهكذا رواه معاذ بن مسلم كما سبق بيانها.

ومنها: ما في نهج البلاغه في كتاب علي عليه السلام إلى القثم بن عباس وهو عامله على مکه: «أما بعد فأقم للناس الحج وذكّرم بأيام الله واجلس لهم العصرين فافتي المستفتى وعلمّ الجاهل وذاكر العالم» (١).

النتيجة: أنّ المستفاد من مجموع هذه الروايات الداله على الإفتاء، جواز العمل بتلك الفتوى، وإلا إذا كان الإمام عليه السلام يأمر أصحابه وفقهاء ذلك الزمان بالإفتاء ولم تكن تلك الفتوى ملزمة للناس ولا يجب قبولها كان

ذلك خلاف الحكمه ويستلزم اللغويه وكلام الحكيم مصون عن اللغويه.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على حرمة الفتوى بغير علم إذ تدلّ بالمفهوم على جواز الإفتاء بالعلم.

منها: ما رواه الصدوق رحمه الله في معاني الأخبار بسنده عن حمزه بن حرمان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من استأكل بعلمه افتقر، قلت: إن في شيعتك قوما يتحملون علومكم ويثونها في شيعتكم فلا- يعدمون منهم البر والصله والإكرام. فقال: «ليس أولئك بمستأكلين إنّما ذاك الذي يفتى بغير علم ولا- هدى من الله تعالى، ليبتل به الحقوق طمعا في حطام الدنيا» (٢).

ومنها: ما رواه الكليني بسند صحيح عن أبي عبيده قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله تعالى لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه» (٣).

فهنا نرى أنّ هذه الروايات تنهى عن الفتوى بغير علم، ويستفاد من مفهومها جواز الفتوى عن علم وعن دليل وحجّه.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على أنّ الإفتاء كان متعارفا في عصر الحضور ولم يردع عنه الأئمة المعصومون عليهم السلام.

ص: ٧٠

١- نهج البلاغه، الفيض الكاشاني، ص ١٦٠٢.

٢- وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ٩، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ١٢.

فمنها: خبر علي بن اسباط قال: قلت: للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجديداً من معرفته وليس في البلد الذي أنا فيه أحد استفتيه من مواليك؟

فقال عليه السلام: «أنت فقيه البلد فاستفتيه من أمرك فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه فإن الحق فيه» (١).

فترى في هذه الرواية أنّ الإمام عليه السلام أمره بأن يأخذ بخلاف الفتوى لفقهاء البلد، ويتبين من ذلك أنّ فقيه البلد لم يكن من شيعه أهل البيت عليهم السلام وهذه الرواية وغيرها من الروايات تقرر إمضاء الإمام لأصل الإفتاء وجواز الأخذ به.

الطائفة الخامسة: ما دلّ على ارجاع أمر القضاء إلى الفقهاء من الشيعة ووجوب قبول قولهم.

فمنها: مقبولة عمر بن حنظله، محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن

حنظله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟ قال عليه السلام: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتا وإن كان حقا ثابتا له، لأنه أخذ بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به، قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى من كان منكم

ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما فإنني قد جعلته عليكم حاكما فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والرادّ علينا الرادّ على الله تعالى وهو على حدّ شرك

بالله» (٢).

ومنها: خبر أبي خديجه وفيه: «اجعلوا بينكم رجلاً ممن قد عرف حلالنا وحرامنا فإنني قد جعلته قاضيا» (٣).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية أنّ القضاء يلازم الفتيا، أي أنّ المجتهد لا

ص: ٧١

١- وسائل الشيعة، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٣.

٢- المصدر السابق، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

٣- وسائل الشيعة، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٦.

يكون قضاؤه نافذا ولا يجوز نقضه إلا مع كون افتائه نافذا أيضا.

ولكن الاستدلال بما ورد في هذه الروايات ومن الملازمه بين القضاء والإفتاء على حجيه الفتوى، مورد تأمل حيث يرد عليه:

أنه لا- توجد مثل هذه الملازمه بين حجيه القضاء وحجيه الفتوى، لأنه باب القضاء وباب الإفتاء يختلفان من حيث المناط والملاك، وكذلك من حيث الحكم، ومن حيث المورد.

فالمناط في باب القضاء فصل الخصومه وقطع النزاع، ولذلك لا يجوز الاحتياط في مورد القضاء، لأنّ القاضى يجب أن يحكم بحديّه ليتمكن من فصل النزاع والخصومه لا- أن يحتاط ويتردد بحيث يؤدي ذلك إلى استمرار الخصومه، وهذا خلافاً لباب الفتوى حيث المناط فيها الاستنباط وبيان الحكم الإلهي وأنّ المجتهد يخبر عن أنّ هذا العمل هل هو واجب أم لا، مستحب أم لا؟... الخ ومن جهه أخرى يختلف القضاء عن الفتوى من حيث الحكم، ففي باب القضاء هناك

إنشاء وإلزام للحكم يعنى أنّ القاضى يريد إلزام المقضى عليه بهذا الحكم ولذلك لا- يجوز نقض حكم القاضى، سواء كان المقضى عليه مجتهداً أم غير مجتهد، وهذا خلافاً لباب الفتوى التي هي إخبار عن الحكم الإلهي لا إنشاء وإلزام

للحكم، فالمجتهد يهتم في عمله بالإخبار عن حكم الله تعالى في أنّ الصلاة واجبه والصوم واجب والحج واجب، ولذلك فالمجتهد يمكنه أن يخبر عن الحكم الشرعي خلافاً للمجتهد الآخر، ويكون حكم هذا المجتهد حجّه فقط على مقلّده دون المجتهد، وهذا بخلاف الحكم في باب

القضاء فإنّ حكم القاضى نافذ على المقلّد وعلى المجتهد أيضاً ولذلك فلو أصدر القاضى المجتهد حكماً ضد مجتهد آخر أو لصالحه فيجب قبوله على ذلك المجتهد ولا يحق له نقضه، نعم يجوز له نقد أصل منشأ الحكم، وهذا شيء آخر حيث يمكن أن يقول إنّ مدارك الحكم غير تامه أو أنّ هذا الحكم مخالف للأدله الشرعيه، وهذا المعنى لا يساوق نقض أصل القضاء والحكم.

ومن جهه ثالثه، فإنّ القضاء والإفتاء يختلفان في المورد أيضاً، لأنّ القضاء عبارته عن إنشاء وإلزام الحكم ويدور نوعاً في الموارد الجزئيه، فالقاضى يقول إنّ هذا البستان لزيد وتلك الدار لعمرو وهكذا، خلافاً لما في الفتوى حيث إنّ

المجتهد يبيّن الحكم الشرعي الكلي.

وعندما يختلف باب القضاء عن باب الإفتاء في جميع الجهات المذكوره فحينئذ لا يمكن بعنوان الملازمه القول بأنّه إذا كان قضاء المجتهد جائزاً، فتوى المجتهد جائزه أيضاً وحجّه، لأنه لا توجد مثل هذه الملازمه بين حجيه ونفوذ القضاء

وبين حجيه الفتوى ونفوذها.

حاصل استدلال على مشروعيه التقليد:

تقدم الاستدلال على حجيه قول الفقيه بوجوه متعدده لفظيه ولييه، أمّا الأدله

اللفظية فتكون من الآيات والروايات الشريفة، فالآيات عبارته عن: آية النفرو آية السؤال وكذلك آيات أخرى تمت مناقشتها فيما سبق.

أما الاستدلال بآية النفرد عليه:

أولاً: إنها في مقام تعليم وتعلم الأحكام ونشر التعاليم الدينية لا في مقام جعل الحكم التعبدى والتأسيسى لخبر الواحد أو لقول الفقيه.

ثانياً: إن آية النفرد واردة في معرفه الإمامه في أصول الدين، ومعلوم أن المعرفة في أصول الدين يعتبر فيها العلم الوجدانى لا العلم التقليد والتعبدى.

ثالثاً: يمكن القول إن آية النفرد إنما تدل على حججه قول المنذر إذا كان انذاره مفيداً للعلم والاطمئنان، وأما حججه انذار المنذر مطلقاً سواء كان مفيداً للعلم والوثوق للآخرين أم غير مفيد لهم فإن مثل هذا الاطلاق لا يستفاد من الآيه الشريفه، لأن اطلاق الآيه يقول إن التفقه في الدين واجب،

ومعارف الدين أعم من أصول الدين وفروع الدين، وفي معرفه أصول الدين يعتبر توفر العلم الوجدانى، وهكذا في فروع الدين أيضاً فإذا كان قول المنذر مفيداً للعلم فحينئذ يجب قبوله وإلا فلا.

إذن فالاستدلال بآيه النفرد لا يمكنها إثبات الحججه التعبدية والتأسيسية لقول الفقيه للمقلد إلا في مورد حصول العلم من قول المنذر.

وهكذا الحال في آيه السؤال فإنها لا تدل على حججه قول خبر الثقة ولا تدل على حججه قول الفقيه والمفتى لأنه:

أولاً: إن هذه الآيه الشريفه تأمر بالسؤال من أهل الذكر في الأمور التي لا تعلمون بها، وهذا لا يدل على وجوب قبول قول المجيب والعالم تعبداً.

ثانياً: إن آيه السؤال تدل على أنكم إذا لم تعلموا بشيء فاسألوا من أهل الذكر حتى يحصل لكم العلم بذلك شيء، فوجوب السؤال مقدمه لتحصيل العلم بالمسأله،

وهذا لا يدل على وجوب قبول قول المجيب تعبداً ولو

كان على خلاف الواقع، لأن البحث في مورد حججه الفتوى هو أن يكون قول المجتهد حجه تعبدية شرعاً، سواء كان مطابقاً للواقع أم مخالفاً للواقع، ومثل هذه الحججه التعبدية المطلقة لقول المجيب والمفتى لا تستفاد من الآيه

الشريفه مورد البحث.

و على فرض أن الآيه تدل على حججه قول المجيب فإن ذلك في صورته أن يكون قوله مفيداً للعلم والاطمئنان للسائل وأن لا

يستلزم اللغويه، لأنّ فائده السؤال هو

أن يكون القول موجبا للوثوق الاطمئنان حتى يتحرك السائل للعمل به ويكون هذا القول حججه له، فإذا لم يكن قول المجيب باعثة للوثوق والاطمئنان بالمسأله فلا يجب العمل به ولا سيما إذا قلنا إنّ شأن نزول هذه الآيه الشريفه فى مورد السؤال من علماء أهل الكتاب عن علائم نبوه رسول الله صلى الله عليه و آله

ص: ٧٣

، فقول علماء أهل الكتاب ليس حجّة تعبدية بل لا بدّ في اعتباره من حصول العلم بمضمونه.

ثالثاً: إنّ آية السؤال تنحصر في مصداقها بالأئمة المعصومين عليهم السلام على نحو التعيّن لا مطلق العالم، فالآية تقول إنّكم إذا لم تعلموا بالحقائق والأحكام الإلهية فاسألوا من أهل البيت عليهم السلام ومن رواياتهم لتعلموا بتلك الحقائق ولا تبتلوا بالقياس والاستحسان كما ابتلى به الآخرون، إذن فحجّته قول الفقيه خارجه من هذه الآيه تخصصاً، لأنّ معنى ومصداق هذه الآيه منحصر بالأئمة المعصومين عليهم السلام فالآيه تقول: يجب عليكم إذا لم

تعلموا بشيء أن تسألوا من أهل الذكر، أى يجب عليكم الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام فى هذه المسألة، وعليه فهذه الآيات لا تدلّ على حجّته قول الفقيه تعبداً.

وهكذا بالنسبة للروايات المختلفه التى ذكرت فى المقام فإنّ استفاده الحجّيه التعبدية لقول الفقيه منها مشكل، لأنّ هذه الروايات إمّا فى مقام بيان حكم القضاء أو فى مقام بيان حكم خبر الثقة، حيث أنّ سيره العقلاء تقرر العمل بخبر الثقة ورجوع العقلاء إلى الثقات من الناس، وهذه الروايات تدلّ على إمضاء هذه السيره العقلانيه.

أو أنّ الروايات فى مقام بيان مصداق الثقات من الرواه حيث يقول الإمام عليه السلام : خذوا معالم دينكم من زكريا بن آدم، ويونس بن عبدالرحمن، ومحمّد بن مسلم، وزاره بن أعين لأنّ هؤلاء ثقات ومأمونون على الدين والدنيا.

والحاصل هذه الروايات أنّه إذا حصل للإنسان وثوق واطمئنان من قول المخبر وقول المفتى بالمسألة فحينئذٍ يجوز له العمل بقوله بحكم سيره العقلاء وهذه الروايات لا تدلّ على أنّ قول الفقيه حجّته مطلقاً وتعبداً ولو كان مخالفاً للواقع

أو لم يورث الوثوق والاطمئنان للمقلّد، فلا يوجد مثل هذا الاطلاق فى سياق الروايات الشريفة.

النتيجة: إنّ استفاده الحجّيه التعبدية من ظاهر الآيات الروايات يحتاج إلى قرينه، وإلاّ فإنّ سياق الأدله اللفظيه هو إمضاء العمل بخبر الثقة بلحاظ كونه مفيداً للاطمئنان للحكم الواقعي.

النتيجه:

ويتلخص ممّا تقدّم فى مسأله التقليد أمور:

١ - ما معنى التقليد لغه واصطلاحاً؟ وقد تفصيل الكلام فى ذلك.

٢ - إنّ التقليد فى اصطلاح الفقهاء له معانى متعدده، والمعانى التى يمكن قبولها أنّ التقليد عباره عن تبعيه الغير قولاً وعملاً، والدليل على ذلك العرف، ففى العرف إذا قال شخص أنّ فلانا يقلّد فلانا فى كلامه أو فى مشيه

فإن ذلك يعنى أنه يعمل مثل عمله ويتلفظ مثل تلفظه فى كلامه، والعوام عندما يقلدون العالم والمجتهد يعنى أنهم يتبعونه فى القول والعمل فيما يفتى به هذا المجتهد فى المسائل الشرعية.

٣ - يجب التقليد فى المسائل الشرعية بالنسبة للعامى بمقتضى أدله جواز تقليد العالم، وطبعا الجواز هنا بالمعنى الأعم حيث يتناسب مع الوجوب، فهل أن وجوب التقليد فى المسائل الدينية على العامى واجب شرعى تعبدى أو واجب تخيبرى عقلى؟ وفى صورته كونه وجوبا شرعيا فهل أن التقليد واجب نفسى، أو واجب طريقي، أو غيرى ومقدمى، أو واجب تخيبرى؟

وقد سبق الكلام فى مورد وجوب الاحتياط ووجوب الاجتهاد أن وجوب الاحتياط والاجتهاد واجب عقلى تخيبرى، فكذلك التقليد الذى هو عدل وقسيم الاحتياط والاجتهاد واجب تخيبرى وعقلى فى مقام إمتثال الأحكام وفراغ الذمه من

التكليف الإلهى، والجامع بين هذه الوجوبات الثلاثة وجوب الاحتياط ووجوب الاجتهاد ووجوب التقليد هو الوجوب التخيبرى العقلى، لأن الواجب على المكلف

إمتثال حكم الله تعالى من خلال الطريق الذى أمضاه الشارع وهو طريق الامتثال اليقينى والوجدانى فيما إذا كان للمكلف علم وجدانى وتفصيلى بالتكليف ومعلوم أن حججه العلم ذاتيه، فمن خلال هذا العلم الوجدانى يمتثل المكلف التكليف الإلهيه.

أو من طريق الاحتياط إذا لم يكن هناك عسر وحرَج، أو من طريق تقليد العالم بالنسبة للعامى، وكما أن أدله حججه خبر الواحد تعتبر أن خبرالثقه علم بالواقع، أى أنه علم عادى وتعبدى لا علم وجدانى، فإن أدله حججه فتوى المجتهد تعتبر أن هذه الفتوى بمنزله علم بالواقع وكاشفه عن الواقع، ونرى أيضا أن الشيعة فى عصر حضور الأئمه عليهم السلام كانوا يرجعون فى مسائلهم الشرعيه إلى فقهاء الشيعة وأصحاب الأئمه أمثال زراره، ومحمد بن

مسلم، وبريد العجلي، ويونس بن عبدالرحمن، وأبى بصير ليث المرادى و... فكان الرجوع إليهم فى زمان الأئمه أمر متعارف بلحاظ الوثوق والاطمئنان بقولهم وفتواهم حيث إن فتواهم فى مسأله معينه كاشفه عن الواقع.

وبعبارة أخرى، أن فتوى هؤلاء الفقهاء كانت مفيده للعلم والوثوق والاطمئنان النفسى ولذلك كانت حججه وممضاه شرعا، أى أن الاطمئنان حججه عقلايه، فالعقل

يحكم بأن الإنسان إذا اطمأن ووثق بشى فإنه يرتب عليه الأثر ويعمل على وفقه، والشارع أمضى هذا الاطمئنان العقلايى فى مورد الأحكام الشرعيه ولم يردع عن

هذا العمل فى الوثوق والاطمئنان فى المسائل الشرعيه، ولم يقلل أيها الناس لاتعملوا فى المسائل الشرعيه والدينيه بالوثوق الاطمئنان النفسى، وعدم الردع هذا يكشف عن إمضاء وتأيد الشارع وعلى أن الوثوق والاطمئنان النفسى حججه شرعيه كما أنه حججه عقلايه.

وهكذا في عصر غيبه الإمام صاحب الزمان عليه السلام فلو حصل الوثوق والاطمئنان من صحه قول الفقيه في مسأله دينيه وشرعيه فيجب العمل بها وهي حجه بلحاظ أنّها مفيده للوثوق والاطمئنان ومفيد للعلم العادى للعامى فى هذه المسأله الشرعيه، فالفتوى هذه الكاشفه عن الواقع وطريق إليه من قبيل روايات خبر الثقة حيث إنّ الملاك فى حجيتها حصول

ص: ٧٥

الاطمئنان والعلم العادى بالواقع من طريق خبر الثقة وهذا التقليد ليس تعبديا، فحينما نقول إنَّ الدليل الأصل على حجّيه قول المفتى وقول المجتهد هو سيره العقلاء ففى هذه السيره لا يوجد تعبد بخبر الواحد أو تعبد فى العمل بفتوى الفقيه.

إنَّ سيره العقلاء تدور مدار الوثوق وعدم الوثوق بالمسأله، فلو أنّ العقلاء حصل لديهم الوثوق والاطمئنان بصحه مسأله معينه من قول المخبر والعالم فإنَّهم يتحركون على مستوى العمل بها، وإن لم يحصل لديهم وثوق واطمئنان بالمسأله بل كان الظنّ على خلافها فإنَّ العقلاء لا يعملون بقول المخبر والعالم.

٤ - وتقدم بشكل إجمالى أنّ جواز التقليد أمر مسلم وارتكازى وأنه مورد إمضاء الشرع، والأدله الشرعيه قررت هذا الأمر إرشادى لذلك الأمر الوجدانى والعقلانى، بلحاظ أنّ تقليد أهل الخبره والعالم فى المسائل المختلفه يوجب

حصول العلم العادى للمقلد بتلك المسائل، والأدله الشرعيه من الآيات والروايات أمضت هذه السيره العقلانيه وتعتبر إرشادا لذلك الحكم العقلانى.

أما بالنسبه للأدله الشرعيه من الآيات والروايات فقد تقدّم أنّ إثبات الحجّيه التأسيسيّه والتعديده لقول الفقيه مشكل، بحيث إنّ قول المجتهد حتى لو كان لا يفيد الاطمئنان والوثوق للمقلد، فإنَّه حجّه تعبدى ويجب قبوله، لأنَّ الاستدلال بالآيات والروايات لإثبات حجّيه قول الفقيه بعضها يرتبط بتعليم وتعلم الأحكام ونشر الأحكام الإلهيّه مثل آيه النفر، و بعض يرتبط بحصول العلم بالأحكام مثل آيه السؤال، أو أنّ تلك النصوص تعتبر إرشادا لتلك السيره العقلانيه فى العمل بالخبر الثقه أو تقليد العالم، ولكن فى صوره حصول الاطمئنان من قول الثقه.

أو أنّ تلك النصوص الشرعيه فى مقام بيان مصاديق الثقه حيث ورد فى سياق الروايات بعض مصاديق الثقات والفقهاء، مثل زراره، محمّد بن مسلم، وأمثالهم من أصحاب الأئمه عليهم السلام .

والحاصل: أنّ التقليد حاله حال خبر الثقه فى كونه حجّه للعامى كما أنّ أدله حجّيه خبر الواحد وخبر الثقه تعتبر هذا الخبر بمنزله العلم بالواقع فكذلك أدله حجّيه الفتوى نقلًا وعقلًا، لأنَّ سيره العقلاء تعود إلى حكم العقل، حيث

يعتبر فتوى المجتهد علما بالواقع، ومفهوم التقليد هو التبعية للغير فى القول والعمل وعليه فإنَّ التقليد ليس تعبدى محضا لقول المجتهد.

إنَّ تقليد العامى للمجتهد فى المسائل الدينيه يعنى أنّ فتوى هذا المجتهد والمفتى مفيده للعلم العادى للمقلد ومفيده للوثوق والاطمئنان بالحكم الواقعى الإلهى بحيث تكون فتوى المجتهد طريقا وكاشفا عن الواقع فى المسأله

الشرعيه، وعندما يكون التقليد مفيدا للعلم العادى فإنَّ العلم حجّه ولو كان علما عاديا فإنَّه يملك نفس الأثر والتأثير للعلم

الوجدانى فى مقام الحجّيه والتنزيل وإمثال حكم المولى، وأدله حجّيه فتوى المجتهد الجامع للشرائط تعتبر أنّ هذه الفتوى طريقا إلى الواقع، وبسبب أن طريق الاجتهاد وطريق الاحتياط فى امثال الأحكام الإلهيه متعذر على العامى، فيجب عليه التحرك من موقع التقليد لامثال الأحكام الإلهيه الحقيقيه.

ص: ٧٤

هذا تمام الكلام فى مورد جواز التقليد.

٥ - وقد نسب فى الغنيه إلى ابن زهره أنه لا يرى جواز التقليد، لأن إجماع الإماميه قام على عدم جواز العمل بغير العلم، ولا يوجد أحد من فقهاء الإماميه يقول بجواز رجوع العامى والمستفتى إلى المفتى الذى يحتمل فى حقه الوقوع فى الخطأ ومخالفه الواقع. وعليه فإن تقليد العامى للمجتهد قبيح، لأن العمل بقوله ليس مفيدا للعلم بالمسأله، ويجب أن يكون العمل بالمسائل الشرعيه والحقائق الدينيه مستندا إلى العلم بالإجماع.

ولكن هذا الكلام واضح الخلل والإشكال، لأنه:

أولاً: إن تقليد العامى للمجتهد وكذلك الجاهل للعالم أمر فطرى وارتكازى، فالعقلاء فى الموارد التى لا يعلمون بها يرجعون فى تلك المسائل إلى قول أهل الخبره وذلك بالارتكاز العقلاى ويعملون بقوله، وهذه السيره غير مردوعه بل مورد تقرير وإمضاء المعصوم وبالتالى فهى حجه.

ثانياً: إن تقليد العامى للعالم ليس تعبدا محضاً فالعامى يحصل لديه من قول العالم الوثوق والاطمئنان والعلم العادى بالمسأله، وعندما يحصل الوثوق والاطمئنان بالمسأله من قول العالم فهذا الوثوق والاطمئنان فى نفسه يعتبر

علما عاديا بالواقع وحجه عقلاييه وهى حجه شرعيه بامضاء الشارع أيضا.

ثالثاً: إن ادعاء الإجماع على عدم جواز تقليد العامى للمجتهد غير تام، بل إن الإجماع على خلافه، وعلى فرض أن يكون هناك إجماع على عدم الجواز فإن مثل هذا الإجماع فى الأمر العقلى غير معتبر، لأنه إجماع مدركى، والإجماع المعتبر هو الذى يكون كاشفا عن قول المعصوم.

ومن جمله الأدله التى استدلت بها على عدم جواز التقليد، الآيات الناهيه عن العمل بالظن وأن مقتضى هذه الآيات هو أن الظن الحاصل من قول المفتى والمجتهد غير حجه، «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ -عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (١). «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (٢).

والنتيجه: إنه بمقتضى هذه الآيات الناهيه عن العمل بالظن، فالظن الحاصل من قول المجتهد للمقلد ليس بحجه.

الجواب: أولاً: إن الآيات الناهيه تنهى عن تقليد الجهلاء كما هو الحال فى زمان الجاهليه حيث كانوا يقلدون ويتبعون آباءهم وأجدادهم فى أعمالهم وعبادتهم للأوثان وفى خرافاتهم الأخرى، فالآيه الشريفه تنهى عن مثل هذا

التقليد وعن مثل هذه الظن الحاصل من قول الجهلاء وعمل الجهلاء، لا تقليد الجاهل للعالم فى مورد الأحكام الشرعيه.

١- سورة يونس، الآية ٣٦.

٢- سورة الإسراء، الآية ٣٦.

ثانياً: إن الآيه الشريفه خارجه عن محل البحث، لأن محل البحث هو جواز تقليد العامي للمجتهد فى فروع الأحكام، وأما هذه الآيه فإنها تنهى عن العمل بالظن فى مورد أصول الدين وتقرر أن معرفه أصول الدين أمر عقلى، فالآيات

الناهيه إرشاد لحكم العقل بأن الظن فى مورد اصول الدين لا- اعتبار له ولا حجيه، لأن الظن مقترن باحتمال الخلاف، وعندما يكون كذلك لا يطابق الواقع، فتكون المعرفه بأصول الدين من طريق هذا الظن غير مصيبه للواقع وبالتالي

يرتكب المكلف أمورا خلاف الواقع ويبقى احتمال العقاب موجودا، فهذا الظن غير حججه، وأما محل البحث فهو التقليد والظن الحاصل من قول المجتهد فى مورد فروع الدين

والأحكام الفقيهيه، فبمقتضى أدله جواز التقليد يكون تقليد العامي للمجتهد فى صورته عدم تمكنه من الاجتهاد والاحتياط أو يكون الاحتياط حرجيا عليه، فالتقليد يعتبر طريقا شرعيا لإمتثال الأحكام الإلهيه.

ثالثا: الاستدلال بآيات الناهيه عن العمل بالظن يستلزم بالتالى من وجوده عدمه وهذا ممتنع.

ثمره البحث:

الموضوع الآخر فى المقام هو: هل أن مفهوم التقليد عبارته عن الالتزام به فتوى الفقيه أو عبارته عن العمل بقول الفقيه، وما هى ثمره هذه الاختلاف؟

الجواب: ذكرنا سابقا معانٍ متعدده للتقليد فى اللغه والاصطلاح، ومن جمله المعانى الاصطلاحيه والفقيهيه للتقليد معيان، هما:

١ - أن التقليد هو الالتزام بقول الفقيه من أجل العمل به.

٢ - التقليد عبارته عن العمل بفتوى الفقيه.

ويترتب على كل من هذين التعريفين ثمرتان فى مقام العمل.

أحدهما: فى مورد جواز البقاء على تقليد الميت وعدم جوازه.

والأخرى: جواز العدول من المجتهد الحى إلى مجتهد حى آخر.

فإذا كان التقليد عبارته عن الالتزام بالفتوى للعمل، فبمجرد الالتزام وتعلم الفتوى يتحقق التقليد، فلو مات المجتهد فإن البقاء على تقليده لا يكون من قبيل التقليد الابتدائى للميت ويشمله جواز البقاء على تقليد الميت، وإذا كان التقليد عبارته عن العمل بالفتوى، ففى تحقق التقليد

يشترط العمل بالفتوى وبعد العمل بفتوى المجتهد لا- يجوز العدول إلى مجتهد حى آخر، وإذا كان هذا هو معنى التقليد فالشخص الذى إلتزم بالفتوى فقط ولم يعمل

بها فلا يصدق عليه التقليد، فلو مات المجتهد فإنّ تقليده له سيكون من باب التقليد الابتدائى للميت، وقد ادعى الإجماع على عدم جواز التقليد بالابتدائى للميت، وطبعاً فإنّ هذا الإجماع مورد تأمل.

أما لو كان مفهوم التقليد عبارته عن الإلتزام بأن يلتزم المقلد بالعمل بقول الفقيه حتى وإن لم يعمل لحدّ الآن، فحينئذٍ لا يجوز له العدول من الحى إلى حى آخر فيم لو لم يعمل بفتواه. وعليه فإنّ النسبه بين التقليد بمعنى الإلتزام

وبين معناه بأنّه عمل، عموم مطلق، أى أنّه فى كل مورد يتحقق العمل فى الخارج فالإلتزام متحقق، ولكن ربّما يلتزم المكلف ولكنّه لا يعمل بالفتوى.

وحينئذٍ إذا قلنا بأنّ معنى التقليد فى اللغة هو جعل القلاده فى عنق الغير فى هذه الصوره فإنّ المعنى الاصطلاحى للتقليد يتناسب مع العمل، لأنّ المقلد يضع مسؤوليه عمله فى عنق المجتهد، وهكذا إذا قلنا إنّ معنى التقليد عبارته عن التبعيه للغير كما تقرر ذلك وقامت بعض الشواهد لتأييد أنّ مفهوم التقليد عبارته عن التبعيه للغير قولاً وعملاً وعرفاً، ففى نظر العرف فالشخص الذى يقلد غيره فى صوته ونطقه أو فى مشيه بأن يمشى مثله فإنّ العرف يقول بأنّ هذا الشخص يقلد فلانا فى كلامه ومشيه، وعليه فإنّ مفهوم التقليد عبارته التبعيه العمليه لقول الغير، وهذا المعنى يتناسب أيضا مع العمل.

وذهب بعض إلى أنّ التقليد عبارته عن الإلتزام بفتوى الغير بلحاظ أنّه مصحح لعمل المقلد، فلو لم يكن هناك التزم بفتوى المجتهد فإنّ العمل الذى يأتى به المقلد لا يكون صحيحاً، وهذا كلام يواجه بعض الإشكال والنقد، فهل أنّ

المقصود من الصحه، الصحه الواقعيه أو الصحه الظاهريه؟

إذا كان المراد الصحه الواقعيه فى مورد العمل فالصحه الواقعيه تقتضى مطابقه العمل للواقع وموافقته له، وإذا كان المراد من الصحه، الصحه الظاهريه فالصحه الظاهريه هو أن يقع العمل مطابقاً للحجّه الشرعيه للمولى، والإلتزام

وعدم الإلتزام بفتوى الغير لا دخل له، لا فى الصحه الواقعيه للعمل ولا فى الصحه الظاهريه للعمل حيث قلنا بأنّها تقتضى موافقه لحجّيه المولى.

ولكن يمكن القول: إنّ معنى التقليد مهما كان فإنّ الإلتزام أو العمل أو التبعيه أو اسناد صحه العمل وأمثال ذلك لا ربط لها بحجّيه الفتوى، وعند ما يكون مقتضى الأدله الشرعيه النقليه والعقليه جعل الشارع المقدّس الحجّيه لفتوى المجتهد فهذا مطلق ويشمل حال حياه المجتهد وموته، ففتوى المجتهد مطلقاً حجّه سواء كان معنى التقليد هو الإلتزام أو العمل بالفتوى فهو صحيح على الإطلاق، وإذا كانت حجّيه فتوى المجتهد مقيده ومشرطه بحال الحياه أو

بحالات أخرى فالتبعيه له تكون مقيده أيضاً بهذا القيد سواء قلنا إنّ معنى التقليد هو الإلتزام بفتوى الغير أو العمل بالفتوى.

النتيجة: إنَّ المعيار في جواز العدول وعدم جواز العدول والبقاء وعدم البقاء هو اعتبار حجّيه الفتوى من حيث الاطلاق والتقييد بقيود معينه، ولا يختلف معنى التقليد فيما يرتبط بحجّيه فتوى المجتهد.

ص: ٧٩

بعد إثبات مشروعيه التقليد، فإذا أفتى جميع الفقهاء بفتوى واحده في مسأله معينه فبحكم أدله حجيه الفتوى فإن فتوى جميع الفقهاء تكون حجه على السواء، لأن أدله حجيه الفتوى تشمل جميع فتاوى المجتهدين في صورته عدم الاختلاف في مسأله معينه، فلا ترجيح لأحدهم على الآخر، فتكون فتوى كل واحد منهم حجه بالاستقلال، لأن كل واحد من هذه الفتوى مشموله لأدله حجيه الفتوى.

وبتعبير آخر إن الشارع المقدس جعل الحجيه للكلية الطبيعي لفتوى المجتهد في مورد بيان الأحكام، وهذا الكلي الطبيعي صادق على فتوى كل فرد فرد من هؤلاء

المجتهدين، فتقليد كل واحد منهم مشمول لأدله حجيه الفتوى.

ولكن إذا كان المجتهدون مختلفين في الفتوى في مسأله معينه فإذا لم يكن هناك مرجح لأحدهم على الآخرين في الأعلمية والموافقه للاحتياط، ففي هذه الصوره

تكون وظيفه المقلد الاحتياط، مثلاً يقول أحد المجتهدين: إن قراءة السوره في الصلاه واجبه ويقول المجتهد الآخر: يستحب قراءة السوره في الصلاه، فالاحتياط يقتضى هنا أن يصلّى المكلف مع الإتيان بالسوره، وإذا لم يكن

الاحتياط ميسوراً فالتخيير، فإذا كان مرجح في المقام لبعض هذه الفتاوى فإنه يأخذ بذلك المرجح، ويقلد تلك الفتوى.

هذا تمام الكلام في مسأله جواز التقليد بعد ذلك نبحت في من يجب تقليده ومن تتوفر فيه شروط جواز التقليد بحيث يجوز للعامى تقليده، ولذلك فالبحث، اللاحق إن شاء الله يرتبط بشروط المجتهد من الحياه والأعلميه والعداله والعقل والبلوغ والرجوليه والإيمان والمروه والحريه

والاجتهاد المطلق وطهاره المولد ...

قال الله تبارك وتعالى «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (١)

ص: ٨٠

موضوع البحث هنا فى شروط جواز تقليد المجتهد وتنفيذ اجتهاد المجتهد، ومن جمله الشروط حياه المفتى، وهذا البحث له أثر مهم فى الفقه سواء على المستوى

العلمى أم على المستوى العملى، وفى اشتراط حياه المجتهد هناك ثلاثه أقوال:

١ - ذهب مشهور الفقهاء إلى اشتراط حياه المجتهد مطلقا.

٢ - ذهب المحدثون والميرزا القمى وكذلك أهل السنّه إلى عدم اشتراط حياه المجتهد مطلقا (١).

٣ - وذهب جمع من المحققين المتأخرين إلى القول بالتفصيل، ففى التقليد الابتدائى يشترط حياه المجتهد، ولكن فى التقليد الاستمرارى والبقاء على التقليد لا يشترط حياه المجتهد (٢).

وبشكل عام فالبحث فى هذه المسأله من جهتين:

إحداها: من جهه جواز وعدم تقليد الميت ابتداء.

والأخرى: من حيث جواز تقليد استمرارا، والجواز هنا يراد منه المعنى الأعم الذى يتجانس مع الوجوب أيضا، لا الجواز بالمعنى الأخص وهو الاباحه فى مقابل الوجوب الاستحباب والكراهيه وهو أحد الأحكام التكميليه الخمسه.

أما بالنسبه للجهه الأولى فالبحث يقع فى مرحلتين:

إحداها: ما هى وظيفه المقلد فى مرتبه تقليد الميت مع غض النظر عن فتوى المجتهد والمفتى فى المسأله؟

ص: ٨١

١- جامع الشتات، ج ٢، ص ٤٢٠.

٢- مصباح الأصول، ج ٤، ص ٥٤٨.

والأخرى: ما هي وظيفة المجتهد بالنسبة لاستنباط أدله جواز تقليد الميت؟

وبالنسبة للمرحلة الأولى فلنقول: إنَّ المقلِّد وبحكم عقله يرى نفسه مخيراً بين التعيين والتخير في الحجية ويحتل جواز تقليد الحي تعييناً، وأمَّا جواز تقليد الميت فليس على نحو التعيين، لاحتمال اشتراط الحياه في حجته رأى المجتهد، وحينئذٍ يقال إنَّ أصالة التعيين حاكمه على التخير، إذن ففي دوران الأمر بين مقطوع الحجية، وهو فتوى المجتهد الحي ومشكوك الحجية وهو فتوى

الميت، فالمتعين بلا شك ترجيح مقطوع الحجية عند دروان الأمر بين مقطوع الحجية ومشكوك الحجية.

نقد ومناقشه:

ولكنَّ هذا الكلام فيه تأمل، فتقدم المجتهد الحي إنَّما يكون له وجه فيما إذا كان المجتهد الحي والميت متساويين من جميع الجهات ولا أرجحيه وأفضليه لأحدهما على الأخرى، ولكن إذا قلنا بأنَّ المجتهد الميت أعلم وأفضل فحينئذٍ

يكون احتمال الحجية التعيينية في فتوى الميت أرجح من الحي بسبب الأعلمية، ومقتضى القاعده في المقام أنَّ المجتهد يحتاط ولا يقلد المجتهد الحي.

النتيجة: بالنسبة للجهد الأولى فوظيفته المقلِّد التفصيل، فإن لم يكن هناك أى ترجيح بين المجتهد الحي والميت فالعقل يحكم بأنَّ أصالة التعيين الحي في هذا المورد لحاكمه، وإلا فإن كانت هناك جهه أفضليه للميت على الحي فإنَّ وظيفته المقلِّد الاحتياط في المسائل الشرعية، بل يمكن القول: إذا كان المعيار هو الأعلمية فقول الميت أرجح حينئذٍ وأصالة التعيين تؤيد قول الميت.

أمَّا بالنسبة للجهد الثانيه وبيان وظيفه المجتهد وفتواه بالنسبة لجواز تقليد الميت، فلا بدَّ من ملاحظه هذا الأمر وهو أنَّ اشتراط الحياه لجواز التقليد وصل إلى حدِّ الإجماع كما ادعاه بعض الأكابر كالشهيد الأول في كتاب الذكري، وأنَّ

التقليد الابتدائي للميت غير جائز إجماعاً.

ولكنَّ انعقاد مثل هذا الإجماع في المقام مورد تأمل ولا يمكن القول بأنَّ هذه المسأله الخلافية قد وصلت إلى حدِّ الإجماع، بل يمكن القول بالشهره فيها لأنَّ

الإخباريين والميرزا القمي وأهل السنه يخالفون هذا القول ويرون جواز تقليد الميت اطلاقاً، وفي مثل هذه الحال ومع وجود المخالف من الأكابر من الفقهاء فكيف ينعقد الإجماع؟

أمَّا من ذهب إلى جواز التقليد الميت ابتداءً فإنَّ هذا القول يمكن بحثه من جهات ثلاث:

فتاره: من جهه مبنايه من قبيل رأى الإخباريين والميرزا القمي.

وأخرى: من جهه إطلاقات أدله جواز التقليد.

وآلته: من جهه استصحاب الحجّيه، حيث إنّ المجتهد عندما كان حيّا كانت فتواه حجّه يقينا، ونشك بعد موته فى الحجّيه فيجرى استصحاب حجّيه الفتوى، وسيأتى

الكلام فى هذه الوجوه لاحقا ومورد النقد والمناقشه فيها.

ص: ٨٢

أما قول الميرزا القمى رحمه الله فيمكن البحث فيه من جهتين:

أولاً: فى مبناه من أنّ باب العلم والعلمى مسدود فى عصر الغيبة، ويقول: فى ظرف الإسداد المطلق يكون الظنّ حجّه سواء حصل هذا الظنّ من قول المجتهد الحى أو

حصل الظنّ من قول المجتهد الميت، وهذه الحجّيه للظنّ ثابتة عقلاً. وشرعا على مستوى الحكومه أو على مستوى الكشف، فعندما يحصل الظنّ من قول الميت فهو حجّه،

وحينئذٍ يجوز التقليد الابتدائى للميت.

ثانياً: إنّ الميرزا القمى يرى حجّيه ظواهر القرآن لمن قصد افهامه بالخصوص وهو حجّه للمشافهين فى مجلس خطاب رسول الله صلى الله عليه وآله «إنّما يعرف القرآن من خوطب به» وأمّا لمن لم يقصد افهامه ولغير المشافهين فى زمان

الخطاب فالظنّ الحاصل من ظاهر القرآن هو من باب الظنّ المطلق والظنّ الإسدادى وهو حجّه لا من باب الظنّ الخاص.

ولكن هذا المبنى بدوره محل إشكال وتأمّل أيضاً.

القول الثانى، لعدم اشتراط حياه المجتهد وجواز تقليد الميت قول الإخباريين الذى ينكرون رجوع العامى إلى فتوى المفتى واستنباط المجتهد، ولا يرون حجّيه لقول المجتهد من باب القاعده العقلية العقلانيه فى رجوع الجاهل إلى العالم بل يرونه بدعه.

إذن فتقليد العامى للمجتهد إنّما يصحّ فى نظر الإخباريين إذا كان المجتهد راوياً بالحديث، فالفقيه الذى يروى أحاديث الإمام المعصوم عليه السلام فكلامه حجّه، والشاهد على هذا الأمر التوقيع الشريف لاسحاق بن يعقوب حيث يقول

الإمام عليه السلام فيه: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنّهم حجّتى عليكم وأنا حجّه الله عليهم» (1).

وحينئذٍ لا فرق فى حجّيه الروايه بين الحى والميت، فإذا كانت الراوى ينقل الروايه عن الإمام كان قوله حجّه سواء كان الراوى حياً أم ميتاً، إذن فلا مانع من الرجوع إلى فتوى الميت ابتداءً.

النتيجه: على أساس كلام الميرزا القمى وكلام الإخباريين لا يشترط حياه المجتهد فى حجّيه الفتوى بل يجوز تقليد المجتهد الميت ابتداءً.

ونوقش فيه أنّ قول الميرزا القمى رحمه الله مردود سواء من جهه المبنى أو البناء، فمن حيث المبنى فكلامه غير تام، لأنّ مبناه يقوم على إسداد العلم

والعلمى ويبتنى على انكار حجّيه ظاهر القرآن لمن لم يقصد افهامه، والحال أنّ باب العلم والعلمى مفتوح وباب الاجتهاد مفتوح وكذلك فإنّ ظاهر القرآن حجّه مطلقاً سواء لمن قصد افهامه أم لم يقصد افهامه.

والدليل على ذلك السيره العقلائيه غير المردوعه التي تقرر أنّ الظنّ الحاصل من الظواهر حجّه مطلقاً، وعندما يكون المبني باطلاً
يعنى عدم صحه انسداد باب

ص: ٨٣

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

العلم والعلمى، فمن الطبيعي أن يكون البناء باطلاً أيضاً، أى القول بأن فتوى المجتهد حجّه للمقلد من باب الظنّ المطلق ولذلك فإنّ تقليد الميت إنتدأءً جائز، لأنّ حصول الظنّ فى مسأله شرعيه كافٍ مطلقاً فى الحجّيه سواء حصل هذا الظنّ من قول المجتهد الحى أو من قول المجتهد الميت.

المهم أنّه مع انفتاح باب العلم والعلمى وحجّيه الظنّ الخاص لا وجه لحجّيه الظنّ المطلق. هذا أولاً...

وثانياً: على فرض صحه مبنى الإنسداد والقول بأنّ مقدمات الإنسداد تامه فمع ذلك يمكن للمجتهد أن يحصل على الظنّ بالحكم الشرعى من أدله الظنّ المطلق وهذا

الظنّ يكون حجّه بالنسبه له، وأمّا بالنسبه للمقلد فحصول الظنّ المطلق غير ممكن، وفى صورته أن تكون فتاوى المجتهدين الحى والميت مختلفه ومتعارضه، فمع

وجود هذا التعارض فى الفتوى لا يحصل الظنّ المطلق للمقلد من قول الميت، ولا سيما وجود مخالفه المجتهد الحى الأعلم فى المسأله، ففى هذه الصوره كيف يحصل

للمقلد الظنّ الإنسدادى من فتوى المجتهد الميت؟ والقول بأنّ فتوى الميت طريق إلى الحكم الواقعى؟

النتيجه: على أساس أنّ المجتهد الحى أو المجتهدين الأحياء أعلم من الميت كلهم أو بعضهم، ففى مورد اختلاف الفتوى لا يحصل الظنّ للمقلد بأنّ فتوى المجتهد

مطابقه للواقع، ومن هنا يتبيّن وجه الخلل فى كلام الميرزا القمى فى مورد جواز تقليد الميت ابتداءً من حيث المبنى ومن حيث البناء.

أمّا كلام الإخباريين فهو أيضاً يواجه الإشكال من حيث المبنى ومن حيث البناء أيضاً، فمن حيث المبنى فالإخباريون يرون بأنّ قول المجتهد فى نقل الروايه حجّه، وهذا المبنى باطل لأنّ هناك فرق بين حجّيه الروايه وحجّيه الفتوى، فالشرط فى حجّيه الفتوى هو التفقه والفقاهاه بمقتضى أدله حجّيه الفتوى «من الآيات والروايات» كما يه نفر ومقبوله عمر بن حنظله من أنّ الفقيه ناظر إلى الحلال والحرام فى بيان الحكم الإلهى، إذن فلسان أدله الفتوى تشترط التفقه فى المفتى لبيان الفتوى، مضافاً إلى أنّ الإجماع قائم على أنّ حجّيه الروايه لا تسقط بموت الراوى، لكن ربّما تسقط حجّيه الفتوى بموت المفتى.

النتيجه: إنّ حجّيه الفتوى يشترط فيها فقاهاه المفتى والمجتهد، ولكن لا يشترط فى حجّيه الروايه سوى وثاقه الراوى لا فقاهاه كما ورد العبارة المعروفه «ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه» أى ربّما ينقل الشخص روايه إلى شخص أفقه أعلم منه، لا يعتبر فيها أن يكون الناقل فقيها الكفيايه الوثاقه نقل الألفاظ المسموعه عن المعصوم عليه السلام من غير أن يتوقف على فهم المعنى بوجه.

إذن فمبنى حجّيه المفتى للعامى يقوم على القانون العقلائى وسيره العقلاء وأدله إمضاء هذه السيره شرعا وهو جواز رجوع الجاهل إلى العالم لا بلحاظ رجوع الجاهل إلى راوى الحديث.

أمّا من حيث البناء فقول الإخباريين باطل أيضا، لأنّه على فرض أن يكون رجوع العامى إلى العالم من باب رجوعه إلى رواه الحديث ففى مقام تعارض الفتوى وتعارض روايه الحى مع روايات الميت فإنّه فى حال التساوى من جميع الجهات يتعين التساوت لا أن يتعين الأخذ بقول الراوى الميت، وفى هذه الصورة ينبغى الأخذ بمرجحات الروايه وهو مقتضى القاعده فى المقام.

ومقتضى القاعده أنّه إذا كانت الروايتان أو الفتويان مستاويتين من جميع الجهات فمقتضى القاعده هو التساوت أو التخيير لا أن تكون فتوى الميت حجّه مطلقا على المقلّد.

النتيجه: إنّ كلام الميرزا القمى مردود من حيث المبنى ومن حيث البناء وكذلك قول الإخباريين فى جواز تقليد الميت ابتداءً فإنّه باطل على مستوى المبنى وعلى مستوى البناء (1).

ولكن يمكن التأمل فى هذه الأجوبه والردود، لأنّ كلام الميرزا القمى وكلام الإخباريين كلام مبنائى وفى صورته أن يكون الجواب عن قول الميرزا القمى والإخباريين فيما إذا كان المبنى المشهور لدى الأصوليين مقبولاّ لديهم، وإلاّ

فإن كانوا (الميرزا والاعباريين) لا يقبلون بنقد مشهور الأصوليين على مبناهم فربّما يسلكون طريقا آخر ويتمسكون بوجه آخر لإثبات جواز تقليد الميت

ابتداءً.

إذن فما لم يحرز موافقتهم على بطلان مبناهم لا يمكن توجيه النقد للميرزا القمى والإخباريين فى مورد جواز تقليد الميت ابتداءً. وحينئذٍ لا يوجد اتفاق وتسامح على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً فتصير المسأله مبنائيه، فعلى المبنى الميرزا القمى ومبنى الإخباريين يجوز تقليد الميت ابتداءً، وعلى مبنى مشهور الأصوليين لا يجوز تقليد الميت ابتداءً.

التمسك بالاطلاق:

الدليل الثانى على حجّيه قول الميت مطلقا، اطلاقات الكتاب والسنة من قبيل آيه النفر وروايه عمر بن حنظله وكذلك باقى الروايات حيث تدلّ على حجّيه قول المفتى بشكل مطلق على المستفتى، ولسان أدله حجّيه الفتوى لم تقيد حجّيه قول المجتهد بالحياه، وعليه فبمقتضى الأدله فإنّ فتوى المجتهد حجّه للمقلّد سواء كان المجتهد حيا أم ميتا.

ص: ٨٥

والجواب على هذا الاستدلال:

أولاً- إن أدله حججه الفتوى كآيه النفر والروايات الواردة في المقام ليست مطلقة، وهي قاصره عن شمولها للمفتى الحى وغير الحى، لأن لسان أدله الفتوى من الآيات والروايات أخذ فيها عناوين ظاهره في السؤال لمعرفة الحلال والحرام من الفقيه الحى والمفتى الحى، مثلاً فى آيه النفر نرى عنوان وجوب إنذار الفقيه للآخرين، وفى مقبولة عمر بن حنظله عنوان العارف بالحلال

والحرام لإحراز منصب القضاء وبيان الأحكام وهذا ظاهر فى المجتهد الذى تلبس بالمبدأ بالفعل وهو مبدأ الفقيه والانداز، مثلاً إذا قال شخص، أكرم العلماء، فلا شك فى أنّ هذا الكلام ظاهر فى وجوب إكرام العلماء الأحياء ولا

يشمل العلماء الأموات، فعليه فإنّ هذه العناوين المأخوذة فى سياق الأدله تقرر حججه فتوى المفتى المتلبس بمبدأ الإنذار ومبدأ الفقيه بالفعل لا أنّها مطلقة تشمل الفقه المتلبس بالمبدأ والفقيه الذى انقضى عنه مبدأ الإنذار

والفقيه، وعندما لا تكون هذه العناوين صادقة على المجتهد الميت لأنه غير متلبس بمبدأ الإنذار والتفقه بالفعل، فإنّ مطلقاً أدله الفقيه المنذر لا

تشمل من انقضى عنه المبدأ.

مضافاً إلى وجود روايات خاصه عن الإمام المعصوم عليه السلام تبين أنّ المكلف لا بدّ له من الرجوع إلى الفقيه الحى، كتراره ومحمد بن مسلم وزكريا بن آدم

ويونس بن عبد الرحمن، ولا تدلّ على لزوم الرجوع إلى الفقيه والعالم بشكل مطلق سواء كان حياً أو ميتاً، إذن فهذه الاطلاقات بنفسها لا تشمل التقليد الابتدائى للمجتهد الميت ومنصرفه عنه.

ثانياً: على فرض شمول الأدله للتقليد الابتدائى للميت، ولكن فى مسأله تقليد الميت ابتداءً لا يمكن التمسك بالاطلاق، لأنّ فتاوى المجتهدين الأحياء تتعارض مع فتاوى الأموات، وعلى هذا الأساس فإنّ اطلاق أدله الفتوى لا يشمل الفتاوى المتعارضة لأنّ الجمع بين المتناقضات محال

ذاتاً، وفى هذا المورد فإنّ مقتضى القاعده إمّا التساقت أو التخيير.

النتيجة: على فرض شمول مطلقاً أدله حججه الفتوى بحسب مقام الثبوت لفتوى الميت، إلاّ أنّه فى مقام الإثبات هناك مانع من شمول هذه الاطلاقات لفتوى الميت، حيث لا تشمل هذه المطلقات الفتاوى المتعارضة (1).

إلاّ أنّ هذه الجواب محلّ تأمل وإشكال.

الجواب أخص من المدعى:

إنّ هذا الكلام لا يمكنه نفي جواز تقليد الميت ابتداءً بشكل كلى، بل ينفى الجواز فى مورد المتعارض فحسب، وأمّا فى مورد

اتّفاق فتاوى الأحياء مع فتاوى الأموات، فلا يمكن لهذا البيان والجواب نفي حجّيه قول الميت، ففي حال أن تكون الفتوى متوافقه فإنّ كان أحد القولين أرجح من الآخر من جهه الأعلّميه أو من جهه مطابقه أحد الفتويين للاحتياط فهو مقدم، وإلا فمقتضى القاعده إمّا التخيير أو الاحتياط. هذا أولاً.

ثانياً: إنّ هذا الجواب أخص من المدعى، والدليل الخاص لا يمكنه إثبات المدعى

ص: ٨٦

١- التنقيح في شرح عروه الوثقى، ج ١، ص ٩٩.

العام، لأن المدعى هو جواز تقليد الميت ابتداءً مطلقاً سواء كان التقليد للميت ابتداءً أو استمرارياً، وسواء كانت فتوى الميت مخالفه لفتوى الحي أو غير مخالفه، وهذا الجواب ينفي تقليد الميت ابتداءً فقط، وفي صورته أن تكون فتوى الميت متعارضه مع فتوى الحي وهو مورد الاختلاف، فمطلقات أدله حججه الفتوى لا تشمل هذا المورد، وأما في صورته التوافق فلا تنفي هذا المورد. إذن فهذا الجواب أخص من المدعى ولا يمكنه إثبات المدعى العام، وينبغي التحقيق في أدله حججه الفتوى من حيث الاقتضاء.

بيان ذلك: تاراه تكون فتوى المجتهد الحي والمجتهد الميت متوافقه، وتاراه أخرى تكون مجهوله من جهه الموافقه والمخالفه وثالثه تكون مخالفه.

أمّا بالنسبه للشق الأول في توافق فتوى الحي مع الميت، فمقتضى القاعده العمل بقول الميت تخبيراً، لأنه لا يوجد اختلاف في المسأله هنا وحينئذ يمكن التمسك باطلاق حججه الفتوى وهذه الأدله تثبت قول العالم سواء كان العالم حياً أو ميتاً، لأنه لا كلام في شمول أدله حججه الفتوى لفتوى الحي، ومن جهه أخرى فإن فتوى الميت لا تخالف فتوى الحي، ولذلك فإنّ مطلقات الأدله كما أنها تشمل

فتوى الحي فكذلك تشمل فتوى الميت لعدم وجود الخلاف بينهما.

وفي صورته الثانيه وفي حال عدم العلم بالمخالفه، فما لم يتم احراز مخالفه فتوى الميت لفتوى الحي، ومع الشك في المخالفه وهل أنّ فتوى الميت في هذه المسأله مخالفه لفتوى الحي أو غير مخالفه، فيجوز استصحاب عدم المخالفه، وعندما يكون أصل الاستصحاب جارياً وهو أصل محرز حيث يقرر عدم مخالفه الحي للميت فلا مانع من التمسك باطلاقات أدله جواز تقليد المجتهد الميت، وليس هناك فرق بين فتوى الميت وفتوى الحي، فكما يجوز تقليد الحي ابتداءً فكذلك يجوز تقليد المجتهد الميت

ابتداءً أيضاً.

الصوره الثالثه، أن تكون فتوى المجتهد الحي مخالفه لفتوى المجتهد الميت، في هذا المورد لا تشمل أدله حججه الفتوى من الآيات والروايات والأدله العقلية وسيره العقلاء الفتويين المتعارضتين لأنّ الجمع بين الفتويين محال، وفي هذه الصوره يتعين ترجيح أحدهما فإن حصل الترجيح فنعم المطلوب، وإلا فإن لم يمكن ترجيح أحدهما المعين فمقتضى القاعده التسايط، لأنّ أدله حججه الفتوى لا تشمل الفتويين المتعارضتين والجمع بينهما محال وتعيين أحدهما ترجيح بلا مرجح، وعليه فمقتضى التسايط أو التخبير.

قد يقال: إنه يمكن التمسك باطلاق أدله التخبير حيث يمكن القول إنّ مطلقات أدله جواز التقليد من حيث الإقتضاء تشمل تقليد الميت ابتداءً، وكذلك تقتضى حججه قول الفقيه المتلبس بالانذار، ولا يلزم بقاء التلبس بالانذار بالفعل

إلا إذا كان هناك مانع من المقتضى، والمانع فى هذه المسأله دعوى الإجماع، وحينئذٍ يلزم التحقيق فى هذا الإجماع هل هو تام أو غير تام. هذا أولاً...

وثانياً: مع أنّ الأدله ظاهره فى فعله العناوين، ولكنّ هذه الأدله لا يوجد فيها مفهوم حصر الانذار وحجّيه الفتوى بفتوى الحى، فلسان الأدله مطلق من قبيل: أكرم العلماء، وفى مثال أكرم العلماء فالقرينه الحالیه تستدعى ظهور

هذا الكلام فى احترام خصوص الأحياء.

استصحاب حجّيه الرأى:

الدليل الثالث على حجّيه فتوى الميت مطلقاً: الاستصحاب. ويمكن بيان الاستصحاب فى هذا المورد فى ثلاث صور:

١ - إنّ فتوى المجتهد قبل الموت كانت حجّيه يقينا ونشكك بعد الموت هل أنّها حجّيه أم لا؟ فنستصحب بقاء الحجّيه.

٢ - إنّ المجتهد كان يجوز تقليده فى حياته، وبعد موته نشكك هل يجوز تقليده أم لا؟ فهنا نجرى استصحاب بقاء جواز التقليد.

٣ - إنّ فتوى هذا المجتهد كانت طريقاً شرعياً إلى الواقع فى حال حياته، وبعد موته نشكك هل بقيت الفتوى على طريقته إلى الواقع أم لا؟ فنستصحب بقاء الطريقه، والحقيقه فإنّ محور حجّيه فتوى هذا المجتهد يكمن فى هذه الطريقه، لأننا نتبع فى تحديد الحكم الشرعى الأدله الشرعيه ويجب أن نرى ما هو موضوع الحكم المأخوذ فى لسان الأدله.

إنّ الموضوع المأخوذ فى لسان الأدله فى مورد جواز التقليد ليس هو رجوع الجاهل إلى العالم، فهذا هو حكم العقل والعقلاء إذ يرجعون إلى العالم وأهل الخبره فى الأمور التى لا يعلمون بها، حيث يعبرون عن ذلك بالسيره الارتكازيه العقلانيه، ولكن ما أخذ فى لسان الأدله فى جواز الرجوع إلى الغير هو اعتبار كاشفيه خبر الثقة فى باب الروايات وكاشفيه خبر الفقيه فى باب الإفتاء عن الواقع.

فتاره يكون خبر الثقة كاشفاً عن الواقع فى مورد الحكم وأخرى تكون فتوى المجتهد كاشفه عن الواقع، وفى مؤدى الروايات لم يجعل شىء آخر سوى الحكم الواقعى، فالشارع فى هذا المورد جعل خبر الثقة حجّيه أى أنّه جعل له الطريقه إلى الواقع وفى مورد حجّيه الفتوى فإنّ الشارع جعل فتوى المجتهد طريقاً إلى الحكم الواقعى، وعندما تكون الفتوى طريقاً إلى الواقع فيجب ترتيب الأثر على هذا الطريق والعمل بالفتوى.

فإنّ كان هذا الطريق مصيباً للواقع فنعم المطلوب، وإذا أخطأ الواقع فالعبد معذور عند المولى لأنّه غير مقصّر، إذن فمحور البحث فى مورد حجّيه الفتوى، كاشفيه الفتوى عن الحكم الواقعى، فعندما كانت الفتوى فى المجتهد الحى حجّيه

للعامى وكاشفه للواقع فبعد الموت نشك في بقاء طريقه فتوى المجتهد فنستصحب بقاء الطريقه، ولذلك يجوز تقليد الميت ابتداءً.

ولكن يرد على هذا الاستصحاب إشكالات متعددة:

أولاً: إنَّ الإستصحاب هنا استصحاب تعليقى، وإنَّما يكون الاستصحاب له وجه فيما إذا كانت فتوى المجتهد بعد الموت حجّه مطلقاً سواء للأشخاص الذين كانوا يقلدون هذا المجتهد في حياته وفعلاً نشك في بقاء حجّيه الفتوى فنستصحب بقاء الحجّيه، أو للأشخاص الذين لم يكونوا من مقلّديه أو لم يكونوا موجودين في حياه المجتهد وفد ولدوا بعد ذلك أو قلّدوه بعد موته، ففي هذه الصوره تكون

فتواه حجّه فعلاً ويكون التقليد الابتدائي جائزاً وفي هذه الصوره يكون للاستصحاب وجه.

أمّا إذا كانت حجّيه فتوى المجتهد محدوده في حياته، ولمن يقلّده في حياته، ونشك في بقاء حجّيه الفتوى وطريقتها إلى الواقع بعد موته فنستصحب، أمّا الأشخاص الذين لم يكونوا موجودين في زمن حياته، أو الأشخاص الذين لم تقلّده يقلّدوه في حياته فنشك في حدوث حجّيه فتوى الميت لا- أن نشك في بقاء حجّيه الفتوى، فيكون الشك هنا هل أنّ فتوى الميت حجّه حدوثاً حتى يمكن تقلّده أو أنّ فتوى الميت غير حجّه حدوثاً فلا يجوز تقلّده ابتداءً، ومع وجود الشك في حدوث حجّيه الفتوى فلا يمكن التمسك

بالاستصحاب، لأنّ الشك هو في أصل في حدوث حجّيه الفتوى لا في بقاء الحجّيه.

مضافاً إلى أنّ المقدار المتيقن من حجّيه من فتوى المجتهد هو ما كان في زمان حياته، أمّا حجّيه الفتاوى بعد موته فمشكوكه مطلقاً، ومع الشك في حجّيه الفتوى

حدوثاً فلا يجرى الاستصحاب لأنّه لا يوجد يقين سابق بحدوث حجّيه الفتوى وفعلاً يوجد شك في بقاء الحجّيه بل الشك في حدوث الحجّيه.

الجواب: إنّ اعتبار القضايا الشرعيه يقوم على أساس القضيّه الحقيقيه لا بعنوان القضيّه الخارجيه، فالحكم الذى يجعله الشارع فى مسأله معينه يجعلها على الأفراد المفروض وجودهم فعلاً ويعتبر حجّيه فتوى المجتهد شرعاً لكل مكلف وكل المقلّدين الذين يفترض وجودهم فى الخارج، فكل شخص يوجد فى الخارج ينطبق عليه

الحكم الشرعى وحجّيه الفتوى، وهذا يختلف عن قولنا إنّ اعتبار حجّيه فتوى المجتهد بوصفها قضيّه خارجيه، لأنّه حينئذٍ لا يشمل الجاهل الآخر الذى سيوجد بعد ذلك لأنّه غير موجود فعلاً، واعتبار القضيّه الحقيقيه يكفى فيها فرض

الوجود بالفعل ولو أنّ المكلف ليس له وجود خارجى فعلاً، ولكنّ الحكم ينطبق عليه بعد أن يوجد فى الخارج.

إذن فلا ترد شبهه الاستصحاب التعليقى، فإنّ فتوى المجتهد على سبيل الاطلاق حجّه للعوام، سواء كان المجتهد حياً ومورد تقليد

العوام أو سيوجد بعد ذلك،

لأنّ المسأله تدخل في إطار القضيّه الحقيقيه «كل من

تحقق في الخارج تكون فتوى المجتهد حجّه في حقّه».

ص: ٨٩

ثانياً: ما ذكره المرحوم الشيخ الأنصاري في «رساله الاجتهاد والتقليد»، حيث قال بأن جواز التقليد وإن كان يشمل حياه وموت المجتهد ومقتضى الاستصحاب

حجيه فتواه بعد موته لقوله «ولا تنقض اليقين بالشك» حيث يشمل بقاء حجيه فتوى الميت بالاستصحاب، ولكن هذا المقتضى يواجه المانع وهو الإجماع المعتضد

بالشهره على خلافه فإن تقليد الميت ابتداءً غير جائز باجماع الفقهاء، ولذلك فإن إثبات حجيه قول الميت بعد الموت بالاستصحاب غير تام.

الجواب: أنه يمكن القول إن هذا الإجماع غير تام، فهناك من أكابر الفقهاء يخالفون هذا القول غايه الأمر يمكن القول إن عدم جواز تقليد الميت ابتداءً مشهور لا أنه مجمع عليه، وعلى هذا الأساس فإن مقتضى حجيه الاستصحاب تام

ويشمله عموم لا تنقض اليقين بالشك حيث تقتضى بقاء حجيه فتوى الميت بعد موته، والمانع المذكور وهو ادعاء الإجماع على الخلاف لا- يصلح للمانعيه، لأن هذا المانع يصل إلى حد الشهره فقط، ولا دليل لدينا على حجيه الظن الحاصل من الشهره الفتوائيه، وحينئذ فهذا المانع لا يمكنه معارضه دليل الحجيه الاستصحاب. إذن فادعاء الإجماع لإثبات مانعيه جواز تقليد الميت ابتداءً ليس له وجه.

ثالثاً: ما ذكره المرحوم الآخوند في مباحث الاجتهاد والتقليد على استصحاب حجيه فتوى الميت، حيث قال: بما أن موضوع حجيه الفتوى هو رأى المجتهد والرأى متقوم بالحياه، ومع انعدام الحياه تنعدم حجيه الفتوى رغم أن حياه المجتهد عقلاً باقيه بعد الموت وأنه بالموت لا تنعدم النفس الناطقه والموت يعتبر انتقالاً من هذه النشأه إلى نشأه أخرى لا انعداماً.

ولكن موضوع الاستصحاب عرفياً، ففي نظر العرف فإن الموت إعدام وإزاله للحياه ولذلك يرى العرف أن المعاد بمنزله اعاده المعدوم وهو محال، وحينئذ ففي نظر

العرف لا يوجد اتحاد بين القضية المتيقنه والمشكوكه، ولذلك لا يجرى استصحاب بقاء حجيه الرأى بعد الموت، لأن موضوع الحجيه هو حياه المجتهد، ورأى المجتهد قطعي العدم لا مشكوك العدم.

إن قلت: إن حدوث الرأى والفتوى في حال حياه المجتهد كافٍ في جواز تقليد المجتهد بعد موته، كما في مورد حجيه الروايه فإن حدوث الروايه في حال حياه الراوى كافٍ في حجيتها ولو بعد وفاه الراوى.

الجواب: فرق بين حجيه الروايه والفتوى، ففي مورد الروايه يمكن القول إن الروايه عبارته عن نقل كلام الإمام عليه السلام فحينئذ فحدوث الروايه كافٍ في

حجيتها واستمرار الحجيه حتى بعد وفاه الراوى، خلافاً لفتوى المجتهد حيث تدور مدار بقاء رأيه وعدمه، فإذا كان رأيه باقٍ فهو حجيه وإلا فلا، ولذلك فالمجتهد الذي تبين له خطأ فتواه وعرض عليه الجنون والنسيان والهيم أو تبدل رأيه في المسأله فإن تقليد هذا المجتهد الخاطيء والمجنون لا يجوز، لأن رأيه قد زال وانتهى وبالتالي فإن حجيه الفتوى تنتفى من أساسها، وهكذا الحال

فى زوال رأى

المجتهد بعروض الموت، فبزوال رأى تزول الحجية عنه، ولذلك لا يجرى استصحاب بقاء حجيه فتوى المجتهد بعد موته ولكن هذا الكلام غير تام بوجه.

نقد ومناقشه:

أولاً: لا شك فى اتحاد القضييه المتيقنه والمشكوكه فى المقام لأن موضوع حجيه

ص: ٩٠

الرأى ولو كان النفس الناطقه وأنها باقيه بعد الموت،

إذن فالموضوع والمحمول متحد وأركان الاستصحاب تامه فيجربى الاستصحاب.

ثانيا:على فرض أنّ النفس الناطقه تنعدم بعد الموت عرفا، إلا أنّ حدوث الرأى فى زمان حياه المجتهد يكفى لبقاء حجّيته بعد ذلك، مثل حجّيه الروايه والبيّنه حيث يكفى نقل الروايه لإيجاد الحجّيه لها ابتداءً وبقاء حجّيتها بعد ذلك، وهكذا بالنسبه للبيّنه.

ثالثا:إنّ العناوين الوارده فى سياق الدليل الشرعى قد أخذ فيها موضوع الحكم بشكل مختلف، فتاره يدور الحكم الشرعى مدار ذلك العنوان حدوثا وبقاءً، من قبيل جواز الاقتداء فى الصلاه خلف إمام العادل حيث يدور جواز الاقتداء فى الصلاه مدار بقاء عنوان العداله حدوثا وبقاءً، فإذا كانت العداله موجوده حدوثا فيجوز الاقتداء بهذا الإمام العادل فإذا انتفى بقاء العداله فينتفى الحكم بجواز الاقتداء به بلحاظ انتفاء عدالته.

وتاره أخرى يدور الحكم حدوثا وبقاء مدار حدوث العنوان فقط وبمجرد حدوث العنوان فإنّ الحكم سيطرب عليه إلى الأبد حتى لو زال ذلك العنوان بعد ذلك، من قبيل عدم جواز إقامة الصلاه خلف المحدود فوقوع الحدّ على شخص فى زمان معين يكفى لعدم جواز الاقتداء به أبداً، وفى المقام فإنّ حدوث حجّيه فتوى المجتهد فى زمان حياته يكفى لبقاء الحجّيه بعد موته أيضا حدوثا وبقاءً، وعلى هذا يجرى استصحاب بقاء حجّيه الفتوى.

أمّا ما استظهره المرحوم الآخوند بالنسبه لعروض الجنون والهزم والخطأ والنسيان على المجتهد وأنّ حجّيه فتوى المجتهد تدور مدار الرأى حدوثا وبقاءً، قياس مع الفارق، لأنّ حجّيه فتوى المجتهد فى مورد لا يتبين بطلانها، أمّا فى مورد تبدل رأيه أو خطئه أو زوال ملكه الاجتهاد

فبطلان الفتوى فى مثل هذه الموارد واضح ولا تكون حجّه على أحد من الناس، سواء كان المجتهد حيّا وتبدّل رأيه أو أخطأ أو كان ميتا.

أمّا بالنسبه للجنون العارض فتقليد المجنون غير جائز لأنّ مقام المرجعيه من شؤونات منصب الإمامه، والشخص المجنون لا قابليه له عقلاً لمقام المرجعيه لكى يتبعه ويقلده الناس، مضافا إلى وجود إجماع على عدم تقليد المجنون والفاسق، وهكذا فى مورد الروايه أيضا فالراوى إذا أخطأ فى روايته أو كذب فى نقله عن الإمام وأخبر بخلاف الواقع فإنّ روايته لا تكون حجّه سواء كان الراوى حيّا أم

ميتا.

ثالثاً: أنَّ العرف يرى أنَّ موضوع حجّيه الرأى والفتوى متنّفٍ بعد الموت وأنَّ النفس الناطقه زائله، وهو واضح البطلان، لأنّه لا شكَّ أنَّ عرف المتشرعه يرى أنَّ من ضروريات الآيات والروايات الشريفه أنَّ الموت لا يعنى انعدام الإنسان كما أخبر به الوحي السماوى، بل الموت أمر وجودى ويعتبر انتقالاً من حياه دانيه إلى حياه أكمل ومن نشأه إلى نشأه أخرى، والقرآن الكريم يقرر هذه المعنى فى آيات متعدده وأنَّ الإنسان يبقى حيّاً بعد الموت:

ص: ٩١

١ - «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...» (١).

٢ - «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...» (٢). ففي هذه الآية الشريفه نسب الحياه والموت إلى الأمر الإلهي والقدرة الإلهية وهذا يعنى أنه ليس أمرا عديميا.

٣ - «وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ سوره * قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ...» (٣) وفي هذه الآية الشريفه نسب توفى النفس الإنسانيه إلى الملائكه، ومعلوم أن التوفى يرتبط

بشيء موجود لا بأمر عديمى وشيء معدوم.

٤ - «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ...» (٤)، فهل يعقل أن المعدوم يمكن السلام عليه، أو أن السلام إنما يكون على الموجود؟

٥ - «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِي * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (٥)، فالقرآن الكريم فى هذه الآية يصرح بوجود الحياه البرزخيه بعد الموت ويبيّن بوضوح وجود حياه بعد هذه الدنيا إلى يوم القيامة وهى الحياه فى عالم البرزخ.

٦ - إن الآيات والروايات الشريفه تدلّ على أن قدره الإنسان وبصيرته ستكون أقوى وأكمل بعد الموت، حيث ورد فى الحديث النبوى أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا» (٦)، وقد تكلم

رسول الله صلى الله عليه وآله مع المشركين من قتلى بدر بقوله: «فإنى قد وجدت ما وعدنى ربي حقاً فهل

ص: ٩٢

١- سوره الزمر، الآية ٤٢

٢- سوره الملك، الآية ١ و ٢.

٣- سوره السجده، الآية ١٠ و ١١.

٤- سوره النحل، الآية ٣٢.

٥- سوره المؤمنون، الآية ٩٩ و ١٠٠.

٦- بحار الأنوار، ج ٤، ص ٤٣.

وجدتم ما وعدكم ربكم حقًا، فقليل له: أنك تكلم الموتى، فقال: «هم أسمع منكم» (١).

٧- إذا رجع أمير المؤمنين عليه السلام من صفين فأشرف على القبور بظهر الكوفة، قال: «يا أهل الديار الموحشه والمحال المقفره أنتم لنا فرط سابق ونحن لكم تبعًا لاحق، أما الدور فقد سكنت، وأما الأزواج فقط نكحت، وأما

الأموال فقد قسمت. هذا خبر ما عندنا فما خبر ما عندكم، ثم التفت عليه السلام إلى أصحابه فقال: أما لو أذن لهم في الكلام لأخبروكم إن خير الزاد التقوى» (٢).

٨- ويتفق جميع المسلمين في شرق العالم وغربه على أن المحتضر يتحول وجهه إلى القبلة ويدفن باتجاه القبلة ويكفن ويلقن الشهادتين وأركان الإسلام والإيمان بعد الموت وأنه ينبغي الصدقه عنه وبذل الخيرات وارسال ثوابها له، فهل أن المسلمين في جميع العالم يعملون هذه الأعمال تجاه الأموات ويرسلون لهم الخيرات والمبررات والصدقات وفي ذات الوقت يعتبرون هؤلاء الأموات معدومين أو أنهم لازالوا موجودين وأحياء؟

وعلى أية حال فإن الآيات والروايات المتواتره وكذلك عرف المتشرعه واعتقادهم تقرر أن الإنسان لا يفنى بعد الموت بل ينتقل إلى حياه أكمل، ويصل إليه ثواب الأعمال الصالحه وعقوبه الأعمال الشريره بعد الموت.

النتيجه: أن استصحاب حججه الرأي والفتوى بعد الموت بلا مانع، وأن أدله حججه استصحاب تقتضى شمول حججه فتوى بعد الموت، إنما الكلام في المانع وتقدم أن مانعيه الإجماع غير تامه.

اصاله التعيين:

ومن جهه أخرى فإن مقتضى الأصل العقلي في مورد تقليد الميت ابتداءً في دوران الأمر بين التعيين والتخير، عدم حججه قول الميت، لأن قول المجتهد الحي حججه مطلقاً، سواء كان قول الميت حججه أم لا، وأما قول الميت فإنما يكون حججه على أساس التخير، أي أن حججه تخيريته لاحتمال اشتراط الحياه في حججه الفتوى،

وعليه فنشك في حججه فتوى الميت بلحاظ عدم توفر الحياه، وعلى فرض أن يكون حججه فإنه حججه تخييراً، وفي دوران الأمر بين الحججه التخييريته والحججه التعيينيه فالعقل يرجح الحججه التعيينيه.

وبعباره أخرى، إن مقتضى جواز أدله التقليد هو أن قول الحي مسلم الحججه وخارج عن وادي حرمه العمل بالظن، وقول الميت مشكوك الحججه وداخل في وادي العمل بالظن، ومقتضى القاعده عند الشك في الحججه عدم الحججه.

الجواب: سبق أن أشرنا أن أدله حججه الاستصحاب تشمل بقاء طريقه وحججه قول

٢- نهج البلاغه، كلمات القصار، الرقم ١٢٥.

الميت بعد الموت، وذكرنا عدّه وجوه لهذا المعنى، وعليه فإنّ جريان الاستصحاب في مورد طريقه الحجّيه لفتوى الميت بعد الموت حاكم على أصاله التعيين، لأنّ

أصاله التعيين ترد في مورد يكون قول الميت مشكوك الحجّيه، وعلى فرض وجود قول الحي يكون قول الميت حجّيه تخيرا، واستصحاب حجّيه قول الميت يزيل الشكّ تعبدامن حجّيه قول الميت، وعندما يزول الشكّ تعبدًا فلا- يبقى موضوع لجريان أصل التعيين، غايه الأمر في صورته تساوى المجتهد الحي والميت في العلم تجرى أصل التخيير.

المهم أنّه مع جريان استصحاب طريقه وحجّيه الميت بعد الموت لا يبقى موضوع أصل التعيين حتى يقال في مورد دوران الأمر بين التعيين والتخيير أنّ العقل يرجح أصل التعيين.

سيره العقلاء على عدم اشتراط الحياه:

الدليل الرابع على حجّيه قول الميت مطلقا جريان سيره العقلايه على عدم اشتراط الحياه في حجّيه قول المفتى، لأنّ السيريه تقرر رجوع الجاهل إلى العالم مطلقا بلا- فرق بين العالم الحي والعالم الميت، ولذلك فالأطباء يراجعون في علاج الأمراض آراء العلماء والأطباء قبل مئات السنين، وهذا يعنى أنّ الأطباء يراجعون نظريات وآراء الأطباء السابقين والذين ماتوا قبل مئات السنين ويعملون بها، مثلاً- ابن سينا الذى كتب كتاب «القانون» لعلاج الأمراض قبل ألف سنه والأطباء المعاصرون يراجعون كتاب القانون لابن سينا لعلاج الأمراض ويعلمون أنّ آراء ابن سينا فى هذه الواقعه وفى علاج هذا المرض كاشف عن الواقع وأقرب إلى الواقع.

بيان ذلك: إنّ السيريه العقلايه فى هذا المورد ليست تعبديه، وفى هذا الرجوع، أى رجوع العقلاء فى موارد الجهل بالمسأله إلى العالم والخبير بتلك المسأله، له جذور عقليه وارتكازيه، فعندما يعمل العلماء بقول السابقين لأنّه يرون أنّ

هذا الرأى كاشف عن الواقع، وفى مجال الكاشفيه عن الواقع لا ربط للحياه وعدمه، وحتى لو كان العالم بتلك المسأله قد كتب كتابه قبل ألف سنه ورحل عن الدنيا فإنّ كتابه صالح للتطبيق والعمل به لدى العقلاء حيث يرجعون إلى كتابه، إلاأن ينكشف أنّه خلاف الواقع، فمادام لم

يحرز بطلاين ذلك الرأى فالعقلاء يرجعون إلى آراء ونظريات الأموات ويعملون بها كما يعملون برأى الخبير الحي، إذن فعمل العقلاء بقول الخبير وقول الثقه من باب كاشفيه هذا القول عن الواقع، والأدله الشرعيه قد أمضت سيره العقلاء

فى العمل بقول الثقه وذلك فى مورد العمل بقول المجتهد الجامع للشرائط بلحاظ كاشفيتها عن الواقع.

إن قلت: نعم إنّ سيره العقلاء إنّما تكون معتبره شرعا إذا لم يردع عنها الشرع، وكان هناك دليل على امضائها من قبل الشارع، ولكنّ ظهور الآيات والروايات تدلّ على حجّيه قول الفقيه بالفعل والعارف بالحلال والحرام بالفعل، وهذا الظهور

فى الآيات والروايات يختص بحجته قول المجتهد الحى وبالتالى ىردع عن سيره

ص: ٩٤

العقلاء فى مورد كاشفيه قول الميت عن الواقع، وعندما يردع الشارع عن سيره العقلاء بالنسبه للعمل بفتوى الميت، فهذا يعنى أنّ فتوى الميت غير كاشفه عن

الواقع وليست بحجّه.

الجواب: إنّ رادعيه الآيات والروايات فى المقام غير تامه، فما يقال بأنّ هذه الآيات والروايات ظاهره فى اختصاص الحجّيه والكاشفيه بقول الحى، ليس له وجه.

وشبهه الرادعيه إنّما تتمّ إذا كانت الآيات والروايات ظاهره فى اختصاص الحجّيه والكاشفيه بقول الحى، والحال أنّ الآيات الروايات ليس فيها مثل هذا الظهور والاختصاص، وعندما لا يكون مثل هذا الظهور والاختصاص فى الآيات والروايات فلا يمكن تقييد سيره العقلاء بمورد حياه المجتهد، ولذلك فالآيات والروايات لا صلاحيه لها فى الردع عن سيره العقلاء، لأنّ المستفاد من الآيات والروايات الرجوع إلى خبر

الثقه وإلى فتوى المجتهد بلحاظ معيار الكاشفيه عن الواقع لا بلحاظ التعبد، ومعيار الكاشفيه عن الواقع مطلق.

اطلاق أدله التعليم والتعلم من العالم:

إنّ الآيات والروايات فى باب جواز رجوع الجاهل إلى العالم على قسمين:

أحدهما: طائفه من الآيات والروايات كآيه النفر وآيه السؤال فى مقام بيان وجوب تعلم الأحكام الإلهيه وتعليمها، وذلك بأن يتحرك الناس لتعلم ونشر العلوم والمعارف الإلهيه، وبالتالي فإنّ نشر العلوم والمعارف الإلهيه واجب

على الفقيه والعالم سواء كان وجوبا عينيا أو كفاييا، ويجب على الناس الاستفاده من علم العالم، وهذه الاستفاده من علم العالم مطلقه وليست مقيده بقيد الحياه، فالعالم سواء كان حيا أم ميتا، فإنّه يجب على الناس الاستفاده

من علمه وكتبه وآثاره، بل ورد فى بعض الروايات أنّ الإمام عليه السلام قال لأصحابه: «سيأتى زمان لا يأنس العلماء إلا بكتبهم وأعطاهم الله بكل حرف نورا يوم القيامة»^(١) والشاهد على هذا المعنى روايه عبدالمؤمن الأنصارى

التي وردت فى تفسير آيه النفر.

عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله عليه السلام ليتعلموا ثم يرجعوا إلى قومهم يعلموهم»^(٢)، أى أنّ الله تعالى أمر الناس أن ينفروا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله ويتعلموا

الأحكام منه ثم يأتوا ويعلموا الناس.

إذن فهذه الروايات تدلّ على وجوب نشر المعارف الدينيه والأحكام الإلهيه، ومعلوم أن نشر المعارف والأحكام الدينيه تاره يتمّ من خلال بيان الأحياء، وأخرى من خلال فتوى الميت فى الكتب.

- ١- وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٢، الباب ٨ أبواب صفات القاضي، ح.
- ٢- وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ح ١٠.

الطائفة الأخرى وفيها يوصى الإمام عليه السلام بالناس بالرجوع إلى أصحابه لاقتباس معالم الدين وأخذ الأحكام من : زكريا بن آدم، محمد بن مسلم، يونس بن عبد الرحمن، وبشكل عام فإن الإمام عليه السلام في هذه الروايات يأمر

الناس بالرجوع إلى هؤلاء الفقهاء والأصحاب لأخذ معالم دينهم، وكما نعرف أن المبين لأحكام الشريعة في هذه الروايات مطلق، ولذلك فالإمام الرضا عليه السلام يقول في إحدى هذه الروايات : «رحم الله عبداً أحيا أمرنا، قلت

: كيف يحيى أمركم؟ قال عليه السلام : «يتعلم علومنا ويعلمها الناس» (١).

وفي روايه أخرى عن جميل بن دراج قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«بشر المختبين بالجنة، بريد بن معاوية العجلي، وأبوبصير ليث البختری المرادي، ومحمد بن مسلم، وزراره أربعه نجباء أمناء الله على حلاله وحرامه، لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست» (٢)، في إشاره لأصحابه، ونرى في

هذه الروايه أن الإمام عليه السلام يأمر الناس بأخذ معالم الدين من الثقات والرواه المبينين لأحكام الدين.

النتيجه: إنَّ الوارد في سياق هذه النصوص أخذ معالم الدين من الثقات والمبينين للأحكام الإلهية بشكل مطلق، فلم يرد في هذه الروايات لزوم الأخذ بفتوى المجتهد الحي فقط، بل ورد أخذ معالم الدين من الثقة والعالم بشكل

مطلق، غايه الأمر أنه يمكن القول أن أدله حجته الفتوى سواء الأدله اللفظيه أم العقليه أم سيره العقلاء، لا تشمل موارد تعارض الفتاوى لأن ذلك من قبيل الجمع بين الضدين والنقيضين، وفي مورد الاختلاف في الفتاوى إذا كان هناك مرجح لأحد الفتويين كأعلميه أحدهما أو المطابقه

للاحتياط فترجح هذه الفتوى سواء كانت صادرة من الحيّ الأعلم أم الميت.

وإذا لم يكن هناك مرجح في هذه الفتاوى فمقتضى القاعده التسايط أو التخيير، وعلى هذا الأساس فالاشكالات المذكوره على الاستدلال بالآيات والروايات وبسيره العقلاء التي تدلُّ على جواز تقليد الميت ابتداءً غير وارده ولا تشير

إلى موضوعيه وسببيه جواز تقليد الحيّ فيها، إنما الكلام في المانع وهل هناك مانع في جواز تقليد الميت ابتداءً كالإجماع مثلاً وهل أنَّ الإجماع يصلح للمانع أم لا ؟

مانعيه الإجماع:

إنَّ المانع المذكور لجواز تقليد الميت ابتداءً هو الإجماع، ومن جملة العلماء الذين تعرضوا لهذا الإجماع صاحب معالم الأصول، وكذلك الشهيد الأول رحمه الله في كتاب الذكري، والشيخ الأنصاري رحمه الله في رساله الاجتهاد والتقليد، ولكن تقدّم مرّات عديده أن هذه الإجماع غير تام لوجود الخلاف بين العلماء من الاخباريين والأصوليين في هذه المسأله فلا- ينعقد مثل هذا الإجماع وإنما يصل إلى حدّ الشهره فقط.

- ١- وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ح ١١.
- ٢- اختيار معرفة الرجال، الشيخ الطوسي، ج ٢، ص ٣٥٨، ح ٢٨٦.

إذن فأولاً: إن عدم جواز تقليد الميِّت ابتداءً غير متفق عليه.

وثانياً: على فرض وجود الإجماع فإنَّ الإجماع المنقول ليس بحجِّه.

ثالثاً: إنَّ الإجماع في مورد المسائل العقلية والسيره العقلانيه غير معتبر وهو اجماع مدركي - ومدركه السيره - لا يكشف عن قول المعصوم. والنتيجه ممَّا

تقدّم أمور :

١ - إنَّ أدله جواز التقليد العقلية والنقلية لا تختصّ بتقليد المجتهد الحيّ فهي أدله مطلقه ولا تنحصر بجواز تقليد المجتهد الحيّ وحجّيه فتواه، والعقلاء في سياق هذه الأدله يرون جواز رجوع الجاهل إلى العالم بدون اشتراط الحياه في الرجوع إليه، وأدله الرجوع ليس لها مفهوم في عدم جواز الرجوع إلى فتوى العالم الميِّت.

٢ - إنَّ العمده في أدله جواز التقليد، سيره العقلاء وذلك من باب لزوم كبرى رجوع الجاهل إلى العالم، ومعلوم أنّ سيره العقلاء لا تقتضى التعبد بقول المخبر أو قول المفتي، بل هذه السيره تمتد في جذورها إلى الحاله الارتكازيه

لدى العقلاء، فبما أنّ العقلاء يحصل لديهم الوثوق والاطمئنان من قول المخبر أو من قول المفتي في اخباره عن واقعه معيّنه أو مسأله شرعيه، فلذلك يعمل

العقلاء بقول المخبر وقول المفتي من باب الوثوق به وكاشفيه قول المجتهد عن الحكم الواقعي وكاشفيه قول الراوى عن الواقعه.

ومن هنا فإنَّ قول العالم وخبر الثقه حجّه بحكم سيره العقلاء، لأنهما طريق إلى الواقع وكاشفان عنه، ومن حيث الكاشفيه عن الواقع لا دخل لموت أو حياه المخبر أو المفتي، فكما أنّ فتوى المجتهد الحيّ كاشفه عن الواقع فكذلك فتوى المجتهد الميِّت كاشفه عن الواقع أيضاً، والأدله اللفظيه الشرعيه وكذلك سيره العقلاء الممضاه من قبل الشارع تقرر في المقام أن قول المخبر وقول المفتي

كاشف عن الواقع بحكم ذلك الارتكاز العقلي والسيره العقلانيه.

إن قلت: إنّ الأدله اللفظيه الامضائيه كآيه النفر وآيه السوءال والروايات في المقام ظاهره في طريقه وكاشفيه قول المفتي الحيّ، وليس فيها إمضاء لطريقه وكاشفيه قول المفتي الميِّت.

الجواب: تقدّم أنّ سياق الأدله اللفظيه لا يختصّ بخصوص الحيّ وكذلك فإنَّ الأدله اللفظيه في المقام لم تردع عن سيره العقلاء في إثبات الكاشفيه لقول المفتي على الاطلاق، وعدم الردع المطلق هذا يكشف عن إمضاء السيره في مورد رجوع الجاهل إلى المجتهد والمفتي مطلقاً سواءً كان المفتي أو المجتهد حيّاً أو ميِّتاً، فهذه الفتوى تعتبر طريقاً إلى الواقع.

٣ - إنّ الحياه ليست موضوعاً وسبباً لجواز التقليد، لأنّ معيار الرجوع إلى المخبر الثقه والمجتهد الجامع للشرائط هو طريقه

الواقع، وفي هذا المعيار لا فرق بين فتوى الحَيِّ وفتوى المَيِّت، فالعقلاء يتحركون على مستوى الرجوع إلى فتاوى الأموات وكتبهم فيما إذا لم يتبين بطلانها، أو يتبين عدم كونهم من أهل الخبره، وهذا يعنى أنّ العقلاء يعتبرون فتوى وخبر المَيِّت حجّه كما هو الحال في فتوى وخبر الحَيِّ.

٤ - لا - مانع من استصحاب بقاء حجّيه وطريقه قول المفتى بعد الموت، لأنّ أركان الاستصحاب في هذا المورد - وهي اليقين السابق والشك اللاحق - تامه، ومن حيث

اقتضاء الأدله فإنّ حجّيه الاستصحاب وقوله: لا تنقض اليقين بالشك، يشمل هذا المورد، والمانع مفقود، ومع جريان الاستصحاب يتمّ رفع الشكّ تعبدًا، فجريان أصل عدم حجّيه قول المَيِّت أو أصل تعيين فتوى الحَيِّ لا موضوعيه له، لأنّه لا يوجد هناك شكّ حتّى يجرى موضوع هذا الأصل، غايه الأمر إنّ المانع الذي يدعى في المقام أمران:

أحدهما، الإجماع على عدم جواز تقليد المَيِّت، والذي تبين فيما سبق أن هذا الإجماع غير تام بل هو شهره.

وحينئذٍ هل أنّ هذه الشهره فتوائيه أو شهره عمليه؟ فإذا كانت شهره فتوائيه فالظنّ الحاصل من الشهره الفتوائيه ليس بحجّه، وإذا كانت شهره عمليه فعلى المبني وبالتالي تخرج عن مورد البحث.

الأمر الآخر، ادعاء انصراف أدله جواز التقليد عن تقليد المَيِّت ابتداءً.

والجواب: أوّلاً: لا يوجد مثل هذا الانصراف بل إنّ سياق أدله جواز التقليد مطلقه.

وثانياً: إنّ الظنّ الحاصل من غلبه الانصراف غير معتبر.

إذن يمكن القول: لا مانع من تقليد المَيِّت ابتداءً بنفس الدليل الذي قام على جواز تقليد الحَيِّ ابتداءً، والموانع المذكوره من قبيل الإجماع أو ادعاء انصراف الأدله إلى تقليد الحَيِّ ابتداءً غير تامه، غايه الأمر إنّ تقليد المَيِّت يتمّ ضمن شروط معيّنه وهو أن يكون قوله موافقاً لقول الأعلّم أو يكون قوله مطابقاً للاحتياط، فمع توفر هذه الشروط يمكن القول بجواز تقليد المَيِّت ابتداءً في باب الاحكام إلّا في موارد القضاء مثلاً لأنّ باب القضاء إنّما يكون في مقام فصل الخصومات، فيجب أن يكون القاضي مجتهداً حيّاً، وكذلك في باب المسائل المستحدثه وفي باب الوكاله حيث لا بدّ من الرجوع إلى الحَيِّ، ولا ملازمه بين باب الفتوى وباب القضاء، لا ملازمه شرعيه ولا ملازمه عقليه ولا ملازمه عرفيه.

النتيجه: لا مانع من تقليد المَيِّت ابتداءً بمقتضى القواعد وكما يستفاد من سياق الأدله النقليه والعقليه بتلك الصوره المتقدمه، وبنفس الأدله التي تجيز تقليد المجتهد الحَيِّ ابتداءً، فهذه الأدله تكفي لاثبات جواز تقليد المَيِّت

ابتداءً، لأنّ المعيار في جواز التقليد عبارته عن كاشفيه رأى المجتهد عن الواقع لا أن معيار جواز التقليد هو المجتهد بما هو مجتهد، وفي معيار الطريقه والكاشفيه عن الواقع لا يختلف الحال بين فتوى المجتهد الحَيِّ وفتوى

المجتهد الميِّت ولا يوجد مثل هذا التفاوت بينهما في سياق الأدلة النقلية والعقلية.

والشاهد على ذلك أمر الإمام الصادق عليه السلام لأبان بن تغلب في الجلوس في المسجد والإفتاء للناس، وفي هذه الرواية يتبين بوضوح أن ما له موضوعه في ذلك هو افتاء أبان بن تغلب للناس، لا أنّ الموضوع هو جلوس أبان بين الناس، إذن فالموضوع في هذه الرواية هو الفتوى وبيان الأحكام الإلهية للناس.

وكذلك ما ورد عن الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام في قوله لثم بن العيَّاس بأن يجلس للناس في أيام الحجّ ويبيِّن لهم الأحكام الإلهية، إذن فالمعيار في حجّيته فتوى المجتهد هو بيان الأحكام الإلهية، سواءً كانت تلك الفتوى صادرة من مجتهد حيّ أو من مجتهد ميِّت، فهي حجّيه.

٥ - إنّ جواز تقليد الميِّت ابتداءً ليس من باب الإسداد أو من باب نقل الروايات، أمّا عدم كونه من باب الإسداد فلأنّ صغرى الإسداد وكبراه غير تامه بالنسبة للمقلد، أمّا كون الصغرى غير تامه فلأنّ باب العلم والعلمى وباب الاجتهاد غير مسدود، وأمّا الكبرى فإنّ مقدّمات الإسداد غير تامه للمقلد العامى حتّى يمكن القول بأنّ الظنّ الحاصل من قول الميِّت وبسبب الإسداد حجّيه، لأنّ باب تقليد المجتهد الانفتاحى مفتوح أمام المقلد.

٦ - إنّ مبنى الاخباريين في مورد جواز تقليد باطل، لأنّ فتوى المجتهد ليست بمنزلة نقل الرواية، بل هو بيان واستنباط للحكم الشرعى، ومن هنا لا يمكن التمسك بحجّيه الفتوى بأدله حجّيه الخبر الواحد، لأنّ أدله

حجّيه الخبر الواحد اخبار عن حسّ حيث ينقل الراوى ما سمعه من الإمام المعصوم عليه السلام وبالتالي فهو حجّيه، لا الإخبار عن حدس كما هو الحال في فتاوى المجتهد.

٧ - إنّ مبنى أهل السنّه في مورد تقليد الميِّت ابتداءً باطل أيضاً حيث أنهم يقولون بانسداد باب الاجتهاد وضروره تقليد الميِّت ابتداءً، لأنّ باب الاجتهاد غير مسدود ولا يوجد أى دليل شرعى وعقلى يثبت الحجّيه المطلقة لفتوى الإنسان

العادى، لأنّ رأى الإنسان العادى مقترن عادة باحتمال خلاف الواقع.

مضافاً إلى أنّ الواجب عقلاً تقليد الأعلّم على نحو التعيين، وما أكثر أن يكون الفقيه المتأخر أعلّم من المتقدم، ففي هذه الصورة لا يعقل أن تكون فتوى المتقدم غير الأعلّم مطلقه وثابته على امتداد الزمان، فما هو ثابت وغير قابل

للتغيير هو كلام ورأى المعصوم لا- رأى الإنسان العادى في مسأله شرعيه أوواقعه معيّنه، وعليه فما يدعى من وجود موانع فى مقابل جواز تقليد الميِّت ابتداءً إمّا من طريق الإسداد أو من طريق نقل الرواية أو من طريق انسداد باب

الاجتهاد، ليس له وجه.

والدليل على جواز تقليد الميِّت ابتداءً هو تلك الأدله اللفظيه والعقلية وكذلك ما يفهم من سيره العقلاء وسياق الأدله العقلية على حجّيه وطريقيه فتوى المجتهد الميِّت بعد الموت، فعندما تكون سياقات الأدله شامله لجواز تقليد

المّيت ابتداءً مع مراعاة الشروط المذكورة فبمقتضى القواعد ليس هناك مانع من تقليد المّيت ابتداءً، والموانع المذكورة كالإجماع وانصراف الأدلة اللفظية غير تامه.

ص: ٩٩

جواز البقاء على تقليد الميِّت:

موضوع البحث جواز البقاء على تقليد الميِّت، فمن جملة الأدلة التي استدلت بها على جواز البقاء الاستصحاب، وذلك بالأنحاء الثلاثة المذكورة في جواز تقليد الميِّت ابتداءً:

١ - أن تقليد المجتهد كان جائزاً في زمان حياته، والآن يشك المقلد في جواز التقليد بعد موت المجتهد، فيستصحب بقاء الحكم بالجواز.

٢ - كانت فتوى المجتهد في زمان حياته حجّة على المقلد، ونشك في الحجّية بعد وفاته، فنستصحب بقاء الحجّية.

٣ - إنّ فتوى المجتهد كانت في زمان حياته طريقاً إلى الواقع، والآن نشك في طريقه هذه الفتوى فنستصحب بقاء الطريقه والكاشفيه عن الواقع، وفي هذه

الصوره فالإجماع المدّعى على عدم جواز تقليد الميِّت ابتداءً وأنه مانع من تقليده، غير تام، لأنّ أكابر الأصحاب ذهبوا إلى جواز البقاء على تقليد الميِّت، ومن ذلك ما ذكره في تحرير الوسيله المسأله ١٣ حيث يقول بجواز البقاء

على تقليد الميِّت مطلقاً، سواءً بالنسبه للمسائل التي عمل بها المقلد أو التي لم يعمل بها.

وذهب السيّد الحكيم في المستمسك إلى القول بالتفصيل، فإذا كان المجتهد الميِّت أعلم من الحيّ، فحينئذٍ يجب البقاء على تقليده، وإذا كان المجتهد الحيّ أعلم

فيجب العدول من الميِّت إلى الحيّ، وإذا كانا متساويين ففي هذه الصوره يتخير المقلد بين البقاء والعدول.

على أيّ حال فإنّ هذه المسأله مورد خلاف بين العلماء من سالف الزمان، ومع وجود مثل هذا الخلاف لا ينعقد الإجماع ولا يكون مانعاً من جواز البقاء.

ثانياً: على فرض ثبوت الإجماع فإنّه إجماع منقول، ولا دليل على حجّية الإجماع المنقول لا على أساس الحجّية العلميه ولا الحجّية التعبدية، أمّا كونه ليس بحجّيه علميه لأنّ الإجماع لا يفيد العلم الوجداني بالمسأله، وكذلك ليس بحجّيه

تعبدية، لأنّ أدله حجّيه الخبر الواحد تشمل الاخبار عن الحسّ لا الاخبار عن الحدس، والإجماع المنقول هو إخبار عن حدس.

أمّا الأدله اللفظيه في المقام فتاره يكون المجتهد الحيّ والميِّت متفقين في الفتوى.

وتاره تكون الفتويان مختلفتين.

وثالثه لا يعلم وجود الموافقه والمخالفه بينهما.

فى الصورة الأولى فمقتضى القاعده العمل بفتوى الميت، لأنه لا اختلاف فى المسأله، وحينئذ يكون قول الميت حججه بشكل مستقل بمقتضى مطلقات الأدله أو يكون مصداقاً لفتوى الحى لأنها موافقه لفتوى الحى وحينئذ تنطبق عليها حججه فتوى الحى، وعلى آيه حال فالعمل بفتوى الميت فى هذه الصورة حججه.

وأما إذا لم يحرز الموافقه أو المخالفه بينهما فيمكن التمسك باطلاقات الأدله التى تقرر جواز رجوع الجاهل إلى العالم من قبيل آيه النفر وآيه السوءال وكذلك الروايات الواردة فى المقام وذلك على فرض القول بأن الآيات تدل على حججه قول الفقيه، بالرغم من وجود إشكالات على دلاله هذه الآيات لاثبات حججه قول الفقيه، إذن فاطلاقات هذه الأدله تشمل حججه خبر الواحد

وحججه فتوى العالم وتدل على جواز رجوع الجاهل إلى العالم سواء كان ذلك العالم حياً أم ميتاً.

إن قلت : إن الأدله تدل على أن قول المنذر إنما يكون حججه بعد الإنذار، والمجتهد الميت لا يعتبر مندرأ، وعندما لا يكون مندرأ فلا يكون قوله حججه.

الجواب : إن هذا المجتهد كان قد انذر الناس فى زمان حياته، وحدث الإنذار يكفى فى وجوب الحذر ووجوب قبول قوله حتى بعد زمان موته، وعليه فإن اطلاقات

الأدله تدل على لزوم قبول قول الميت أيضاً، كما هو الحال فى بيان رسول الله وبيان الله تعالى حيث إن كلام الله ورسوله يحقق مفهوم الإنذار مطلقاً القرآن منذر رسول الله صلى الله عليه وآله منذر وإلى الأبد، وطبعاً فإن قياس المفتى العادى على كلام الله ورسوله قياس مع الفارق، ولكن الكلام فى اطلاق الأدله فى المقام.

إن قلت : إن أدله جواز التقليد، كما استظهر ذلك صاحب الكفايه، تبين أصل جواز ومشروعيه التقليد وأنه يجوز للعامة تقليد المجتهد شرعاً وليست فى مقام بيان

خصوصيات التقليد وهل يجوز البقاء على تقليد الميت أم لا، وحينئذ فأدله جواز التقليد إما نقله أو عقله، والدليل العقلى عبارته عن سيره العقلاء ورجوع الجاهل إلى العالم حيث يوجب العقل على الجاهل الرجوع إلى العالم لتحصيل

العلم بالمسأله ولا يحكم العقل بأكثر من ذلك وليس ناظراً إلى أن هذا العالم حى أم ميت، فالعقل يحكم هنا بلزوم الرجوع إلى الأعلم فى أى مورد، سواء كان

الأعلم حياً أم ميتاً فقله هو المتعين وهو الحججه، فإذا كان العالم الحى والميت متساويين فى العلم فالعقل يحكم بالتخير وأن الجاهل مخير فى الرجوع إلى أى منهما.

أما الأدله اللفظيه فبشكل عام تجعل الحججه لقول الفقيه بعنوان القضيهِ الحقيقيه بدون التعرض لشروط الفقيه من الأعلميه والعدليه والذكوريه وأمثال ذلك، وحينئذ فإن الدليل النقلى مجمل والقدر المتيقن الخارج من ذلك الإجمال هو قول المجتهد الحى، ولا

دليل لدينا على خروج جواز تقليد الميت.

الجواب: إنَّ هذا المدعى بلا دليل، لأنَّ ظاهر الآيات والروايات تدلُّ على جواز تقليد المجتهد في مورد الوظيفة الفعلية والعملية للناس، من قبيل الروايات

ص: ١٠١

التي يسأل فيها الراوى الإمام المعصوم عليه السلام : عن من يأخذ معالم دينه ؟

فيجيب الإمام عليه السلام : من يونس بن عبدالرحمن، زكريا بن آدم، محمّد بن مسلم، زراره، أبان بن تغلب و... فهنا نرى أنّ سوءال الراوى ناظر لمقام تعيين الوظيفة الشرعيه، والأدله فى مقام بيان تعيين وظيفه المقلد وتعيين وظيفه السائل ولا تنحصر فى مقام بيان مشروعيه جواز السوءال وفى مقام مشروعيه جواز التقليد والرجوع إلى العالم.

ومن جمله الأدله التي استدل بها على عدم جواز تقليد الميت انصراف الآيات والروايات إلى تقليد الحيّ، وقد تقدّم أنّه لا وجه لهذا الانصراف، فلسان الأدله اللفظيه من الآيات والروايات وكذلك سيره العقلاء على فرض أنّها تدلُّ

على اثبات الحجّيه لقول المجتهد، فسياق هذه الآيات والروايات مطلق والأدله الامضائيه وهى حكم العقل والعقلاء بلزوم رجوع الجاهل إلى العالم مطلقه أيضاً وتشمل الرجوع إلى العالم الحيّ والميت، لأنّ ذلك هو مقتضى تناسب الحكم والموضوع فى اطلاق الأدله، لأنّ موضوع جواز التقليد الخبرويه والبصيره لدى العالم ولا دخل لحياته وموته فى موضوع جواز التقليد أو البقاء على التقليد ولا سيّما عندما نرى أنّ العقلاء يقررون أنّ تمام الملاك فى رجوعهم لأهل الخبره هو العلم والخبرويه.

النتيجه: إنّ الخبير أو العالم هو المرجع لدى العقلاء سواءً كان حيّاً أم ميتاً، وهذا الرجوع والعمل بقول العالم مطلق ويشمل تقليد المجتهد الحيّ أو العمل بفتوى المجتهد الميت، ويشمل ما إذا قلنا إنّ التقليد هو الالتزام بفتوى

المجتهد أو العمل بفتوى المجتهد، ويشمل ما إذا كان المقلد قد عمل بفتوى المجتهد أو لم يعمل، فالاختلاف فى معنى التقليد لا يوجب الاختلاف فى جواز الرجوع إلى العالم والعمل بقول الخبير ولا يوجب الاختلاف فى حجّيه فتوى

الفقيه، فمقتضى اطلاق جواز رجوع الجاهل إلى العالم يجيز البقاء على تقليد الميت مطلقاً أعمّ من أن يكون المقلد قد عمل بفتوى المجتهد أم لا، وأعمّ من أن يكون معنى التقليد هو الالتزام أو العمل.

التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه:

قد يقال فى المقام أنّه لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه، لأنّ أدله حجّيه الفتوى لا تشمل موارد الاختلاف فى الفتاوى وإلا فلا يمكن للأدله أن تجعل الحجّيه لفتاوى المجتهدين المتناقضه لأنّ اجتماع المتناقضين محال

ذاتاً، ولا- تشمل الواحد المعين منها لأنه ترجيح بلا مرجح، وأما أحدها غير المعين فليس له وجود خارجى، وعليه فإنّ حجّيه الفتوى مقيّده عقلاً- بعدم الاختلاف فى الفتوى، وفى صورته احتمال الاختلاف فلا يجوز التمسك باطلاق الأدله لأنه من قبيل التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه.

الجواب: إنّ هذه الشبهه مبنايه، فعلى مبنى الشيخ وبعض الفقهاء الآخرين لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، وأمّا بناءً على مبنى المرجوح الآخوند فلا مانع من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه إذا كان المخصص

اللبى منفصلاً، وحينئذٍ فعندما يكون المخصص لبياً وعقلياً ففي هذه الصورة لا مانع من التمسك بالعام في الشبهات المصدقيه والتمسك بعموم الأدله لعدم وجود الخلاف في الفتوى.

مضافاً إلى ذلك يمكن التمسك بالاستصحاب لإثبات عدم وجود الاختلاف في الفتوى، فعندما لم يكن هذان الفقيهان مجتهدين لم يكن هناك خلاف في الفتوى، ونشك

فعلاً في الخلاف فنستصحب عدم الخلاف في الفتوى، وطبعاً فإن استصحاب عدم الخلاف في الفتوى مورد تأمل، لأنه إذا كان موضوع الأدله حجتيه فتوى المجتهد

نفسه فهناك وجه لاستصحاب عدم الخلاف، ولكن موضوع الأدله حجتيه فتوى المجتهد، وكذلك عند العقلاء فإن موضوع الحجتيه هو الخبره والمعرفه بالحلال والحرام، وعليه فإن اختلاف الرأيين أو عدم اختلافهما من لوازم الذات والماهيه للرأى، ولا يجرى الاستصحاب في لوازم الذات لأنه من قبيل الاستصحاب المثبت والأمر العقلي.

على أيه حال فقد استدلووا لإثبات جواز البقاء على تقليد الميِّت بدليلين :

أحدهما: الاستصحابات الثلاثه وكذلك بسيره العقلاء أيضاً، فالعقلاء يرون أن تمام الملاك في حجتيه الفتوى هو خبرويه لدى العالم سواء كان هذا العالم حياً أم ميِّتاً ولا سيما في المقام حيث يدور البحث في جواز البقاء على تقليد الميِّت لا في تقليد الميِّت ابتداءً.

مضافاً إلى أن العقلاء لا يهتمون في مورد احتمال الخلاف ولا يرتبون الأثر على ذلك، فما لم يتم احراز وجود الخلاف، فإنه يجرى العمل بقول الخبير، مثلاً إذا راجع العقلاء إلى خبير وعالم في مسأله معينه واحتملوا وجود خبير آخر

يخالفه في هذه المسأله فإنهم لا يطرحون قول الخبير الأول، لأن تمام الملاك عند العقلاء في حجتيه رأى الخبير هو خبرويته وعلمه ولو مع وجود احتمال الخلاف لخبير آخر فالعقلاء لا يهتمون بهذا الاحتمال.

ولكن هذا الكلام بدوره مورد تأمل وإشكال ويمكن القول في خصوص جواز البقاء على تقليد الميِّت أن العقلاء يرون تمام الملاك والمناطق في الحجتيه هو خبرويه الخبير.

ولكن العقلاء لا يتحركون في جميع الموارد وخاصه في الأمور المهمه بهذه الصوره، مثلاً في مورد العمليه الجراحيه للقلب فإذا راجعوا لطبيب جراح في اجراء هذه العمليه واحتملوا أن يكون رأى جراح آخر مخالف له، فهنا يلتزم

العقلاء بالاحتياط في هذا المورد لا أنهم يتمسكون برأى الطبيب الأول ويطرحون نظر الطبيب الآخر، ولا شك أن أهميه الحياه الدينيه أعلى وأشد من أهميه الحياه الماديه، وعلى هذا الأساس فمع وجود احتمال الخلاف يمكن القول

إن بناء العقلاء يقوم على أساس الاحتياط والتوقف للتحقيق في المسأله واستجلاء القول المورث للاطمئنان، ولا أقل من الشك في مورد الخلاف بين الحى والميِّت نشك في تحقق سيره العقلاء، ومع وجود الشك في تحقق سيره العقلاء لا يمكن الاعتماد

على هذه السيره فى مورد احتمال الخلاف فى حجته قول الميت.

ص: ١٠٣

بالنسبة لمورد احتمال الخلاف بين فتوى الحيّ والميّت ما هو مقتضى الأصل العملي ؟

وقد استدلّ في المقام بجريان استصحاب حجّيه فتوى الميّت، ببيان أنّ حجّيه فتوى العالم تقوم على أساس القضية الحقيقيه، وكلما تحقّق أن هذا الشخص عالم فإنّ

كلامه حجّه للجاهل سواءً كان ذلك العالم موجوداً في الفعل أو غير موجود، لأنّ القضية الحقيقيه متقومه بفرض وجود الموضوع لا الوجود الخارجي للموضوع، وعليه ففي زمان حياه المجتهد كانت فتوى المجتهد حجّه للمقلد يقيناً، ونشك فعلاً في زمان موته في الحجّيه فنستصحب بقاء الحجّيه.

بيان ذلك: إنّ الحجّيه في اللغه بمعنى الغلبه وما يحتج به الإنسان في مقام التخاطب والاحتجاج، وأمّا في اصطلاح الأصوليين فالحجّيه لها أربعة معان :

١ - الحجّيه بمعنى المنجزيه والمعدريه العقليه، مثلاً خبر الثقة حجّه، أي أنّ العقل يعتبر المنجزيه له عند الاصابه والمعدريه عند الخطأ.

٢ - الحجّيه بمعنى المنجزيه والمعدريه الشرعيه، فالبيّنه حجّه شرعيه لأنّ الشارع جعل لها الحجّيه بمعنى المنجزيه والمعدريه.

٣ - الحجّيه بمعنى الطريقيه والكاشفيه عن الواقع، فخير الثقة حجّه، يعني أنّه طريق شرعي إلى الواقع وكاشف عن الحكم الواقعي ومقام الثبوت.

٤ - الحجّيه بمعنى الأمر الاعتباري والجعلي، فهذا الشيء مثلاً حجّه شرعاً أي أنّ الشارع جعل له الحجّيه، ففي موءدى خبر الثقة فالشارع يعتبر الحكم

الظاهري مماثلاً للواقع، مثلاً عندما ينقل زراره عن الإمام الصادق عليه السلام قوله : تجب صلاه الجمعه في زمان الغيبه، فالشارع في هذا المورد قد اعتبر موءدى خبر زراره وهو الوجوب الظاهري لصلاه الجمعه مماثلاً للواقع،

إذن فالحجّيه تعنى ما يقبل الجعل والاعتبار شرعاً، فوجوب صلاه الجمعه مماثل للواقع وقابل للاعتبار الشرعي.

وحيث إنّ إذا قلنا إنّ المراد من الحجّيه معنى الأوّل وهو المنجزيه والمعدريه العقليه فهي غير قابله للاستصحاب، لأنّ هذه الحجّيه جزء من الأحكام العقليه والأحكام العقليه غير قابله للشك حتّى يمكن اجراء الاستصحاب ويقال بأنّ هناك يقين سابق وهو مشكوك فعلاً فنستصحب، لأنّ الشك في مورد الأحكام العقليه مساوق لعدم ذلك الشيء، وعليه فإنّ أركان الاستصحاب غير تامه في المقام فلا يجرى الاستصحاب.

وإذا أخذنا بالاستصحاب بمعنى المجعول الشرعي للحجّيه فهنا يجرى الاستصحاب عند الشك من قبيل حجّيه شهاده الشاهد وحجّيه إخبار ذي اليد ومن قبيل حجّيه فتوى المجتهد وحجّيه خبر الثقة، لأنّ هذه الحجيات قابله للجعل والاعتبار الشرعي، وعندما

تكون كذلك فهي قابله للاستصحاب، ففي زمان حياه المجتهد كانت

فتواه حجه شرعيه والآن نشك في ذلك فنستصحب.

يقول الإمام عليه السلام: «إنهم حجّتي عليكم» فقد جعل الإمام الحجّيه لقول

ص: ١٠٤

الفقيه، وعندما تكون الحجية مجعوله شرعاً فعند الشك في بقائها يمكن اجراء الاستصحاب.

وأما لو كانت الحجية بمعنى الطريقيه والكاشفيه عن الواقع ولو أن هذاالكشف في مورد الدليل الظنى بمعنى تتميم الجعل والكشف الناقص، فمثل هذه الحجية قابله للجعل والاعتبار، وهنا أيضاً يجرى الاستصحاب عند الشك، فرأى

المجتهد حجه من باب الطريقيه وقد جعله الشارع حجه وطريقاً إلى الواقع كما أن خبر الثقة طريق إلى الواقع فكذلك الفتوى طريق إلى الواقع، غايه الأمر أن

الروايه طريق إلى الواقع في الأمور الحسيه كالاخبار عن موت أو حياه زيد، والفتوى طريق إلى الواقع في الأمور الحدسيه وبما يراه المفتى.

والدليل على هذا المدعى وأن فتوى المجتهد حجه أى أنها طريق وكاشف عن الحكم الإلهي الواقعي، سيره العقلاء، فالعقلاء يرون أن الفتوى طريق إلى الواقع مثل رأى الطبيب فى علاج المريض وبيان الدواء الذى ينبغى على المريض تناوله، فكلام الطبيب لدى العقلاء كاشف عن الواقع، ولذلك فالشخص الذى لا يعمل بقول الطبيب ولا يهتم لنظره ورأيه فإنه يبتلى بزياده المرض ويقع مورد ذم العقلاء

فى تركه للعمل بقول الطبيب، وإذا عمل المريض بقول الطبيب ولم ينفعه الدواء فحينئذ يكون معذوراً لدى العقلاء، غايه الأمر أن الفتوى لها كاشفيه عن الواقع من حيث الجعل والاعتبار، أى أن كاشفيتها ليست ذاتيه بل جعليه

واعتباريه، وعندما تكون كاشفيه الفتوى قابله لجعل واعتبار الشارع، فحينئذ تكون قابله للاستصحاب فى مورد الشك.

الحيثه التعليليه والتقيديه:

هنا يطرح هذا السؤال: هل يمثّل حدوث رأى المجتهد حثيه تعليليه للحجيه بأن يكون حدوث الفتوى علّه وواسطه لثبوت الحجيه لرأى المجتهد، أو أنّها حثيه تقيديه بحيث إنّ الحجيه حدوثاً وبقاءً تدور مدار وجود الرأى والفتوى ؟

يرى الآخوند فى الكفايه فى بحث الاجتهاد والتقليد أنّ رأى المجتهد بالنسبه للحجيه هو حثيه تقيديه ولها موضوعيه لحجيه رأى المجتهد حدوثاً وبقاءً، ومن جمله الأدله التى استدل بها فى المقام، انتفاء الحجيه عند انتفاء الرأى

والفتوى، مثلاً إذا عرضت على المجتهد عوارض بسبب كهوله السنّ من قبيل المرض والجنون وفقد علمه واجتهاده، فإنّ حجيه رأيه ستزول عنه بالإجماع، وكذلك عند

الموت، فبالرغم من أنّ النفس الناطقه باقيه عقلاً، ولكنها عرفاً معدومه بعد الموت، والرأى متقوم بالنفس الناطقه وعندما تنعدم النفس الناطقه فإنّ الرأى ينعدم أيضاً، وهكذا تنتفى حجيه رأى الميت ولا يجرى حينئذ استصحاب بقاء

الحجيه لأنّ ذلك من قبيل السالبه بانتفاء الموضوع كما تقدّم بيانه.

ولكن سبق وأن أوردنا بعض الإشكالات على نظر الآخوند منها:

أولاً: إنَّ استصحاب حجّيه رأى الميّت يجرى بعد الموت، لأنَّ شروط وأركان

ص: ١٠٥

الاستصحاب متوفره وهى اليقين السابق بالحجيه والشك اللاحق.

ثانياً: بالنسبه لعروض الهرم والنسيان والجنون على المجتهد فإن ملكه الاجتهاد ستعرض للزوال وفى هذه الصوره لا يكون رأيه حجّه لأنه غير مجتهد فعلاً وحكمه حكم العامى لا حكم العالم.

والنتيجه: لا توجد ملازمه بين عدم حجّيه زوال الرأى بالعوارض وعدم حجّيه فقدان الرأى بالموت.

أمّا القول المقابل لقول الآخوند المتقدّم فهو أنّ حجّيه الفتوى تعليليه لثبوت حجّيه رأى المجتهد، كما فى الحجّيه التعليليه فى الروايه لثبوت الحجّيه لقول الراوى، ومن هنا فإنّ حجّيه الخبر لا- تدور مدار بقاء حياه المخبر، فكذلك حجّيه الفتوى لا تدور مدار حياه المجتهد.

الجواب: إنّ الدليل على حجّيه رأى المجتهد أمّا دليل نقلى أو عقلى، أمّا بالنسبه للدليل العقلى فإنّ العقلاء يرون أنّ الفتوى كاشفه عن الواقع وحالها حال كاشفيه خبر الثقة عن الواقع، والعقلاء لا يرون أنّ موت المخبر يوجب سقوط

حجّيه خبره، وكذلك بالنسبه للفتوى فإنّ موت المفتى لا توجب سقوط حجّيه وكاشفيه الفتوى عن الواقع. لأنّ مناط الحجّيه عند العقلاء هو الكاشفيه عن الواقع وهذا

المناطق متوفر فى فتوى المجتهد سواء فى زمان حياته أم بعد موته، والقائل بوجود الفرق بين كاشفيه الخبر وكاشفيه الفتوى يحتاج إلى دليل لاثبات مطلوبه.

والشاهد على أنّ رأى المجتهد الميّت كاشف عن الواقع ما نراه من تعليم وتعلّم الناس من خلال مطالعه آراء الأموات وكتبهم، فإذا لم يكن رأى الميّت كاشفاً عن الواقع وكان مخالفاً للواقع فلماذا يرجع الأطباء لحدّ الآن إلى كتاب القانون لابن سينا والذى ألفه قبل ألف سنه ويعملون بما ورد فيه من آراء ونظريات؟

وهكذا بالنسبه للعمل بفتوى المجتهد فالعقلاء يرجعون إلى فتوى المجتهد ويعملون بها لأنّهم يعتقدون بأنها كاشفه عن الحكم الشرعى الواقعى ولا يختلف الأمر فى نظرهم فى أن يكون المجتهد حيّاً أو ميّتاً من حيث توفر المناطق

والكاشفيه عن الواقع، إلاّ- إذا توفرت بعض العوارض المانعه من حجّيه فتوى الميّت من قبيل أعلميه الحيّ أو كون فتوى الحيّ مطابقه للاحتياط، ففى هذه الصوره يرجحون العمل بفتوى الحيّ من باب العمل بالاحتياط، لأنّ العمل

بالاحتياط يضمن للمكلّف فراغ الذمّه اليقيني بينما العمل بالفتوى يتضمن فراغ الذمّه الظنى.

النتيجه: إنّ سيره العقلاء جاريه على عدم اشتراط حياه المجتهد فى جواز التقليد، فالعقلاء يرون أنّ رأى العالم كاشف عن الواقع وعن الحكم الإلهي مطلقاً.

وأما بالنسبه للدليل النقلى من الآيات والروايات الشريفه فكذلك نرى أنّ الرجوع لنظر رواه الحديث مطلق وليس مشروطاً بحياه

المرجوع إليه، ولذلك عندما يسأل الراوى الإمام عليه السلام عمّن يأخذ معالم دينه، فيجيبه الإمام : خذّ

ص: ١٠٦

من يونس بن عبدالرحمن، زكريا بن آدم، محمّد بن مسلم و... وأنهم مأمنون في الدين والدنيا. وهذا الكلام للإمام المعصوم عليه السلام ظاهر في طريقه أخذ معالم الدين والعمل بقول الراوى مطلقاً.

إن قلت: إذا عرضت بعض العوارض للمجتهد كالهرم والجنون والنسيان فلا يجوز تقليده بالإجماع، وبطريق أولى إذا عرض له الموت فإنّ رأيه يسقط عن الحجّيه، لأنّ عوارض الكهولة والنسيان تجمد جميع قواه الإدراكية، وفي حال الموت فإنّ

جميع مشاعر الإنسان وأحاسيسه ستبطل عن الفاعليه، فعندما لا تكون فتوى المجتهد حجّه بعروض الكهولة والنسيان، فإنّ سقوط الحجّيه بعروض الموت يكون

بطريق أولى.

الجواب: أولاً: إنّ هذا الإجماع غير تام، لأنّ هذه المسأله لم تبحث في كتب قدماء الأصحاب وأنّه إذا عرض على المجتهد النسيان والكهولة فإنّه يخرج بذلك عن صلاحيه التقليد فهذه المسأله طرحت في كتب المتأخرين فقط، ولذلك فإنّ

انعقاد صغرى الإجماع مورد تأمل.

ثانياً: على فرض ثبوت الإجماع فلا يمكن إثبات الأولويه القطعيه في المقام، لأنّ الإنسان الناسى والمجنون ليس له صلاحيه التقليد، لأنّ التقليد يجب أن يكون للمجتهد، ومن زالت عنه ملكه الاجتهاد فليس بمجتهد فعلاً ولا

تشملة أدله جواز التقليد حيث إنّ موضوعها رجوع الجاهل إلى العالم لا رجوع الجاهل إلى الجاهل، وعليه فإنّ هذه المسأله خارجه عن مورد البحث تخصصاً.

إن قلت: إنّ ملكه العالميه لا تزول عن العالم بطرو عوارض الهرم والنسيان، لأنّ ذلك لا ينسجم مع لطف البارى تعالى بحيث إنّ الإنسان الذى قضى عمره فى متراس العلم والتعلم وبذل الجهود المضنيه حتّى صار مجتهداً ولكن فجأه تزول عنه ملكه الاجتهاد.

الجواب: إنّ جميع عالم الوجود يعتبر من فيض الله تعالى وكلّ ما فى الكون من الملك والملكوت بيده وملكه وأنّ الفيض الإلهي لا ينقطع لحظه واحده عن الكائنات، وفى ذات الوقت فإنّ هذا الفيض قابل للزوال عن بعض المخلوقات لأنّ الله تعالى حكيم على الاطلاق وعالم بعواقب الأمور، فلو سلب فيضه من بعض الأشخاص بسبب وجود حكمه فى ذلك فإنّه ليس خلاف اللطف بل هو عين اللطف وعين

اقتضاء الحكمه الإلهيه.

إن قلت: مع الشك فى بقاء حجّيه قول الميّت فإنّ استصحاب الحجّيه غير تام، لأنّ الاستصحاب يجب أن يكون له أثر شرعى أو حكم شرعى أو موضوع شرعى حتّى يترتب عليه الأثر الشرعى، وفى المقام فإنّ رأى المجتهد يسقط بالموت عرفاً ولذلك لا يقبل الشك فيه وفى بقاء الحجّيه.

وعلى فرض جريان الاستصحاب فإنّ الحكم الذى يستصحب فى هذا المقام إمّا أن يكون حكماً واقعياً أو حكماً ظاهرياً، ولكن الشك فى الحكم الواقعى إمّا أن يكون بلحاظ

نسخ ذلك الحكم كما فى مورد نسخ الشرائع السابقه، أو الشك فى بقاء الحكم بلحاظ انتفاء قيد وشرط فى الحكم، وإلاّ

ص: ١٠٧

إذا لم ينسخ الحكم وكانت الشروط متوفرة فلا معنى للشك في الحكم حينئذٍ، وعلى ضوء ذلك فلا يوجد احتمال النسخ في رأى المجتهد حتى يقال بوجود الشك في

حجتيه ويستصحب بقاء الحجته.

وكذلك لا- يجرى استصحاب الحكم الظاهري، لأن أدله حجته الفتوى ليست ناظره إلى جعل الحكم الظاهري في مورد رأى المجتهد، بل إن هذه الأدلة إمضاء لطريقه

وكاشفيه الفتوى وفي مقام إمضاء سيره العقلاء برجوع الجاهل إلى العالم وكاشفيه الرأى والفتوى عن الواقع. وعندما لا تكون الفتوى مجعوله للحكم الظاهري فإنه عند الشك لا يجرى استصحاب بقاء الحكم الظاهري أيضاً.

الجواب : أولاً: إن استصحاب بقاء رأى المجتهد بعد الموت هو موضوع الحكم الشرعى وهو جواز تقليد العامى، بمعنى أن العامى كان يجوز له تقليد المجتهد قبل موته، وبعد الموت نشك في الجواز ونستصحب جواز تقليد العامى برأى الميت.

ثانياً: يمكن القول في المقام بأن الحجته بمعنى المنجزية والمعدريه الشرعيه، فعندما يكون رأى الفقيه منجزاً شرعاً عند الإصابه ومعدراً عن الخطأ، فحينئذ تكون لحجته الرأى منجزيه ومعدريه شرعاً وقابله للجعل والاعتبار الشرعى،

والشئ القابل للجعل والاعتبار الشرعى فإنه عند الشك يجرى استصحاب ذلك الحكم والأثر الشرعى المترتب عليه.

النتيجه : فى مورد اتفاق فتوى الميت والحي وكذلك فى مورد عدم احراز مخالفه فتوى الحي لفتوى الميت فإن رأى الميت حجه وذلك لوجوه متعدده :

أولاً: بحكم استصحاب الحجته.

ثانياً: بحكم سيره العقلاء فى رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً سواء كان العالم حياً أم ميتاً، فالعقلاء يرون جواز الرجوع إلى رأيه.

ثالثاً: إن النصوص الشرعيه مطلقه فى هذا الشأن وفى أخذ معالم الدين من العالم.

رابعاً: إن الأدله اللفظيه كآيه النفر وآيه السوءال التى ادعى أنها رادعه عن سيره العقلاء فى الرجوع إلى قول الميت غير تامه، لأنه:

أولاً: إن هذه الأدله لا تدل على اثبات حجته فتوى الفقيه.

وثانياً: على فرض دلالتها على حجته قول الفقيه فإن هذه الآيات والروايات ليست أوامر مولويه بل هى ارشاديه، أى ارشاد لحكم العقل وسيره العقلاء، وهذه الأدله فى مقام إمضاء الحكم الشرعى.

خامساً: لم يرد فى سياق الأدله اللفظيه أن حجته الفتوى مشروطه بحياه المجتهد، فلا يوجد مفهوم لهذه الأدله بأن فتوى المجتهد الميت لا- طريقه لها للواقع، وعليه فى صورته تساوى الفتويين وتساوى الفضيله العلميه للمجتهدين فإن فتوى المجتهد حجه

وإمكان المقلد اختيار فتوى الميِّت للعمل بها، أي أنه مخيّر عملاً بين تقليد الحيّ أو الميِّت.

ص: ١٠٨

هذا تمام الكلام فى مورد توافق الفتويين للمجتهد الحى والميت فى حال تساويهم فى الفضيله العلميه، والنتيجه: الحكم بالتخير العملى للمقلد وأن كلا هاتين الفتويين حجّه بمقتضى أدله حجيه قول الفقيه.

اختلاف الفتاوى فى المسأله:

أما فى صورته اختلاف الفتاوى فمقتضى حكم العقل التساقت، لأن أدله حجيه الفتوى لا تشمل مورد الاختلاف لأن ذلك يوءدى إلى الجمع بين النقيضين.

وأما الأخذ بأحدهما المعين فهو ترجيح بلا- مرجح، وأخذ واحد لا- بعينه فليس له وجود خارجى، فعندما تكون جميع طرق الامتثال الشرعى والعقلى فى المقام مسدوده فلا يبقى إلا التخير بينهما والاكتفاء بالامتثال الظنى والامتثال الاحتمالى.

الجواب: إن الوجوب التخييرى فى المقام لا ينحصر بالوجوه المذكوره آنفاً، أولاً: إذا كان لأحدهما مرجح على الآخر كأعلميه أو الموافقه مع الاحتياط فالمتعين عقلاً هو العمل بقول الأعلم.

ثانياً: إذا لم يكن هناك مرجح فى المقام فمقتضى القاعده عقلاً التساقت كما تقدم.

ثالثاً: بالنسبه للفتويين المختلفين لا يوجد تسالم واجماع عند الأصحاب على التخير، وهذا الكلام إنما طرح فى كتب المتأخرين ولا يوجد فى كلام قدماء الأصحاب.

وأما ما يستدل به على التخير فى مورد الخبرين المتعارضين فى صورته عدم وجود مرجح، فالتخير بين الفتويين المتعارضتين يستند على وحده المناط، فمناط

حجيه الخبر الظن الخاص، وهكذا فيما نحن فيه من المناط فى الفتوى، ولذا يمكن القول بمقتضى وحده المناط فى مورد الفتويين المتعارضتين العمل بالتخير فى الفتوى أيضاً.

ولكن وحده المناط غير تامه فى المقام لأن المناط فى مورد الخبرين المتعارضين هو النص وهو الدليل على التخير حيث يقول الإمام إذا لم يكن هناك مرجح إذن فتخير.

وأما فى مورد الفتويين المتعارضتين فلا- يوجد نص على التخير، ثم إنه لا يوجد اطلاق فى الروايات المتعارضه حتى يمكن التمسك به فى مورد الفتوى أيضاً، لأن مورد السوءال من الإمام فى خصوص الروايات المتعارضه وما هى وظيفه المكلف فى هذه الصوره، لا أن السوءال فى مورد الفتويين

المتعارضتين.

يقول الإمام: إذا لم يكن لأى منهما مرجح على الآخر بلحاظ الافقيه، والاعدليه، والاورعيه، والأوثقيه، والشهره، إذن فتخير.

والتمسك بهذا

ص: ١٠٩

المضمون في غير مورد الروايه يحتاج إلى وحده المناط وإثبات قطعيه المناط حتى يمكن القول بأن الروايه بما أنها مفيده للظن الخاص فهي حجّه وهكذا في مورد الفتوى بما أنها تفيد الظن الخاص فهي حجّه، في حين أنه يحتمل أن

الروايات إنما صارت حجّه من باب التعيّد لا من باب إفاده الظن الخاص. وعليه فإنّ هذا المناط في مورد تعارض الفتويين ليس بقطعي.

إن قلت: إن مقتضى القاعده في مورد تعارض الفتويين هو الاحتياط وهذا الاحتياط ساقط بلحاظ العسر والجرح، وحينئذٍ فإنّ وظيفه العامى في مورد اختلاف الفتاوى هو التخيير.

الجواب: إذا كان معيار قاعده الحرج هو الحرج النوعى فنقول إنّ اختلاف الفتوى يمكن أن يتسبب في الحرج لنوع الناس فهذا الكلام له وجه، لأنّ نوع الناس وغالبه الأفراد الذين يتلون بتلك الفتاوى يكون الاحتياط بالنسبه لهم حرجى ولذلك فهو ساقط.

وأما إذا كان المعيار هو الحرج الشخصى فالاحتياط في المسائل المبتلى بها لا يورث الحرج للأشخاص، مثلاً الشخص الذى لا يتلى بمسأله الحجّ والجهاد والطلاق

و... فهذه الموارد لا يكون الاحتياط فيها حرجى عليه ما لم يتبل بها، والمقدار الذى يتلى به من هذه المسائل لا يكون الاحتياط حرجيا عليه.

وعليه فمع وجود امكان الاحتياط لا وجه للتخيير والامتثال الاحتمالى، لأنّ الاحتياط يتضمن الامتثال اليقيني وفراغ الذمّه اليقيني، وفي التخيير هناك امتثال احتمالى لفراغ الذمّه، ولاشك أنّ اليقين بفراغ الذمّه أرجح من احتمال فراغ الذمّه.

النتيجه: في مورد الفتويين المتعارضتين إذا كان لأحدهما مرجح فنعم المطلوب وهو مقدّم على الآخر، وإذا لم يكن هناك مرجح فمقتضى القاعده التساقط عقلاً
وفي هذه الصوره فإنّ وظيفه المكلف العمل بالاحتياط.

مثلاً- إذا افتى أحد المجتهدين بوجوب قراءه السوره فى الصلاه، وافتى المجتهد الآخر باستحباب قراءه السوره فى الصلاه، فمقتضى الاحتياط الإتيان بالسوره فى الصلاه، أو إذا افتى أحدهما بوجوب الإتمام فى الصلاه فى مسافه أربعه فراسخ وافتى المجتهد الآخر بجواز القصر فى هذه المسافه، ففي هذا المورد يكون مقتضى الاحتياط الجمع بين التمام والقصر فيجب عليه أن يصلى قصرًا وتامًا.

إذن يمكن القول أن مقتضى القاعده في مورد الفتويين المتعارضتين التساقط مع عدم وجود المرجح، وحينئذٍ فإنّ وظيفه

المكلف هي العمل بالاحتياط لا التخيير.

سيره المتشرعه على جواز تقليد الميت:

الدليل الآخر على جواز تقليد الميت سيره المتشرعه، فلا شك أن كبار الأصحاب في زمان حضور الأئمه عليهم السلام مثل زراره، محمّد بن مسلم، أبي

ص: ١١٠

بصير و...، كانوا مرجعا للناس وكان الناس يرجعون إليهم في تعلم المسائل الشرعيه، وكذلك لم يتوقف العمل بفتواهم بعد موتهم حيث كان الناس يعملون بفتواهم في حال حياتهم وبعد موتهم حيث كانوا يرجعون إلى رواياتهم التي

دونها في كتبهم، فإذا لم يكن البقاء على فتوى المجتهد جائزاً فيجب على الناس في ذلك الوقت ترك العمل بفتوى أصحاب الأئمة عليهم السلام بعد موتهم، ولكن لم يرد في كلام المعصوم منع الناس عن ذلك في زمان حضورهم، ولو صدر مثل هذا المنع لوصل إلينا، فعدم وصول المنع يكشف عن أنّ مسلك الأصحاب والمشرعه هو العمل بفتاوى الأصحاب بعد موتهم أيضاً وأن سيره المشرعه هذه مستوحاه من الشارع نفسه، فمن عدم منع الشارع نكشف ونحرز أن هذه السيره مستوحاه من الشارع نفسه، وعليه يمكن القول على أساس هذه السيره للمشرعه بأن فتوى الميّت حجه.

ولكن أشكل على هذا البيان من وجوه :

نقد ومناقشه:

أولاً: يمكن أن يقال إنّ حجّيه سيره المشرعه ليست دليلاً مستقلاً في مقابل سيره العقلاء، وسيره العقلاء تقوم على العمل بالخبر سواء كان المخبر حيّاً أم ميّتاً، فالعقلاء لا يشترطون حياه الخبير للعمل بقوله، إذن فسيره المشرعه ليست دليلاً مستقلاً ومنفصلاً عن سيره العقلاء.

ثانياً: إنّ الناس كانوا يعملون بقول الأصحاب في زمان الأئمة عليهم السلام بلحاظ نقل الأصحاب لقول الإمام المعصوم عليه السلام فالناس كانوا يعملون بالروايه وبقول المعصوم لا بقول الأصحاب وما يستنبطونه من أحكام شرعيه، ومورد البحث العمل برأى الأصحاب بعد الموت لا بروايه الأصحاب، وسيره المشرعه جاريه على العمل بروايه الأصحاب لا برأى الأصحاب.

ثالثاً: على فرض القول بأنّ سيره المشرعه جاريه على العمل بقول الأصحاب من باب الرأى والفتوى، ولكن ذلك بلحاظ كون رأيه مفيداً للقطع والاطمئنان، وهذا

القطع والاطمئنان حجّه عقليه وعقلائيّه، والبحث في مورد جواز التقليد وأنّ التقليد عبارته عن تبعيه قول المفتى تعبداً ولو لم يكن مفيداً للقطع والاطمئنان بل كان يورث الظنّ بالواقع بل ولو كان الظنّ على خلافه فهو حجّه.

بل إذا أحرز أنّ فتوى الأصحاب في زمان الأئمة لا يحصل منها القطع ولا الاطمئنان فإنّه مع ذلك ينبغي عليه العمل برأيه تعبداً، فإذا كانت سيره المشرعه على هذا المنوال فالاستدلال بها له وجه، ولكن مثل هذا الاحراز مشكل.

رابعاً: إنّ المشرعه يعملون بفتوى الأصحاب من باب أنّ فتوى الميّت موافقه لفتوى الحيّ، وأدله حجّيه الفتوى كافيّه للدلاله على الجواز ولا يحتاج إلى التمسك بسيره المشرعه، والإشكال في جواز البقاء على تقليد الميّت في

المسائل الخلافيه واثبات سيره المشرعه في هذا المورد وارد.

ومن جمله ما استدلل به على حجّيه فتوى الميّت، اطلاق روايه محمّد بن يعقوب حيث يسأل عدّه مسائل من الإمام صاحب الزمان

عليه السلام ، فيقول الإمام في جوابه

: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجّتي عليكم

ص: ١١١

وأنا حجّه الله عليهم». فمفاد هذه الروايه مطلق حيث يتضمن لزوم الرجوع إلى المجتهدين والفقهاء فى المسائل الحادّته ويشمل المجتهد الحىّ والميت، حيث يصدق على المسأله «أما الحوادث الواقعه فأرجعوا فيها إلى رواه حديثنا».

ومن جهه الموضوع فإنّ كلّ مجتهد هو راوٍ للحديث وليس العكس فليس كلّ راوٍ مجتهد.

المهم أنّ المرجوع إليه فى هذه الروايه مطلق ويشمل الراوى والفقيه، الحىّ والميت، ولو كان فى الابتداء اسناد الحجّيه فى هذه الروايه للراوى نفسه ولكن فبمقتضى القرينه الحاليه والعقليه فإنّ ذلك يعنى حجّيه الروايه نفسها لا حجّيه الراوى.

وكذلك بالنسبه للمجتهد فالمراد حجّيه الفتوى لا حجّيه المجتهد نفسه. والمقصود من الروايه التعليل بشكل مطلق حيث يقول الإمام عليه السلام: «وأما الحوادث الواقعه فأرجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنّهم حجّتى عليكم»، والمراد من الحجّيه هنا موضوعيه الروايه وفتوى الراوى لا حجّيه الراوى نفسه.

الجواب: إنّ هذه الروايه من حيث السند ضعيفه ومرسله وكذلك من حيث الدلاله مورد تأمل واجمال، إذن فلا يمكن التمسك بهذه الروايه لإثبات حجّيه قول الراوى وحجّيه قول الفقيه.

النتيجه: توصلنا لحدّ الآن فى هذا البحث لأمر:

أولاً: فى صورته تساوى علمى المجتهدين وتوافقهما فى الفتوى فإنّ مقتضى أدله حجّيه الفتوى شمولها للفتويين المتساويين سواءً كان كلا المجتهدين حيّين أو كان أحدهما حياً والآخر ميتاً، وكذلك فى مورد الشكّ فى توافق الفتويين، فما لم يحرز مخالفه أحدهما للأخرى فإنّ كلا الفتويين حجّيه بمقتضى استصحاب عدم المخالفه وبحكم سيره العقلاء الممضاه من قبل الشارع، فسيره العقلاء جاريه على الرجوع إلى كلّ واحد من الخبيرين ما دام لم يحرز اختلافهما.

الثانى: إن فتوى المجتهد الميت حجّيه لاستصحاب بقاء الحجّيه.

الثالث: إن سيره العقلاء الممضاه شرعاً حاكمه برجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً سواءً كان حياً أم ميتاً.

الرابع: إن توهم أنّ النصوص الشرعيه كآيه النفر وآيه السوءال رادعه عن سيره العقلايه فى المقام ليس له وجه، لأنّها أولاً: أنّ هذه الأدله لا تدلّ على اثبات حجّيه فتوى المجتهد، وثانياً: على فرض دلالتها فإنّها ليست بياناً

مولوياً وتعبدياً للشارع بل هى ارشاد لحكم العقل وسيره العقلاء فى جواز رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً.

الخامس: إنّ الأدله اللفظيه لا تتضمن بأنّ حجّيه فتوى المجتهد مشروطه بحياه المجتهد وليس لهذه الأدله مفهوم، ففى صورته تساوى الفتويين يكون كلاهما حجّيه

والمقلد مخير في العمل بالرجوع إلى فتوى المجتهد الحي أو الرجوع إلى فتوى المجتهد الميت.

السادس: في صورته اختلاف الفتويين فإن أدله حجته الفتوى لا تشملهما لأن ذلك من الجمع بين المتناقضين وهو محال، وشمول أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح،

وشمول أحدهما لا بعينه ليس له وجود خارجي، إذن فمقتضى القاعدة التساقط عقلاً والمرجع الاحتياط إن لم يكن لأحدهما ترجيح من خلال الأعلمية أو

المطابقه للاحتياط وإلا فهو المتعين عقلاً وشرعاً.

السابع: الحكم بالتخير في صورته اختلاف الفتويين ليس مورد تسالم واجتماع، لأن الحكم بالتخير لم يكن له وجود في كلام قدماء الأصحاب وإنما طرحت هذه المسألة في كلام المتأخرين.

استدل للتخير في المقام بما ورد من التخير في الخبرين المتعارضين وذلك بوحده المناط، فمناط الحجته في الخبرين المتعارضين حصول الظن الخاص بالحكم وهذا المناط موجود في الفتويين المتعارضتين، وحينئذٍ نحكم بالتخير في باب الإفتاء.

الجواب: إن الحكم بالتخير في الخبرين المتعارضين إنما هو بسبب وجود النص حيث يسأل الراوي الإمام عن الوظيفة في الخبرين المتعارضين، فيقول الإمام:

لولم يكن لأحدهما مرجح كالأفقيه والأعدليه والاصدقيه في الحديث والأورعيه والشهره، إذن عليك بالتخير بالعمل بأحدهما، ولا يوجد مثل هذا النص في مورد تعارض الفتويين، فالقدر المتيقن من العمل بالتخير إنما هو في مورد الروايتين المتعارضتين هذا أولاً....

وثانياً: يحتمل حجته الروايات تعييناً أو تخييرياً لأجل التعبد الشرعي لابلحاط حصول الظن، وحينئذٍ لم يثبت المناط في مورد الفتويين المتعارضتين.

الثامن: لقائل أن يقول في مورد اختلاف الفتويين أن مقتضى القاعدة العمل بالاحتياط، ولكن بما أن الاحتياط حرجي فتكون النتيجة التساقط وحينئذٍ تكون وظيفه العامى العمل بالتخير وكفايه الاطاعه الاحتماليه. نقول: إن كان

معيار الحرج في الاحتياط هو الحرج النوعى فله وجه إذ إن غالبية أفراد المكلفين المبتلين بالمسائل الشرعية هو أن يكون الاحتياط حرجياً عليهم، وأما إذا قلنا بأن معيار الحرج في الاحتياط هو الحرج الشخصى فربما لا يكون المكلف مبتلياً بأغلب المسائل الشرعية كمسائل باب الحج والنكاح والطلاق والعتاق والجهاد و...، وفي بعض المسائل التي يتلى بها المكلف فإن الاحتياط ليس بحرجي عليه.

التاسع: وخلاصه البحث في مورد اختلاف الفتويين إن لم يكن لأحدهما مرجح فمقتضى القاعدة التساقط عقلاً ووظيفه المكلف حينئذٍ العمل بالاحتياط.

العاشر: وقد استدل على حججه فتوى الميِّت بسيره المتشرعه، ولا ريب أنّ الناس

ص: ١١٣

كانوا في عصر الأئمة عليهم السلام يعملون بفتوى زرارته ومحمد بن مسلم وأبي بصير وأمثالهم، وهذا العمل لم يكن منحصرًا في عصر حياتهم ولم يكن مشروطًا بحياتهم، والأئمة عليهم السلام لم يردعوا عن العمل بعد موت الأصحاب وإلا لوصل إلينا، إذن فمن عدم الردع ثبت حججه فتوى الأصحاب بعد موت المفتي، ومن عدم الردع نكتشف حججه فتوى الأصحاب والفتوى بعد موت المفتي.

الجواب : أولاً: إن سيره المتشرعه ليست مستقلة عن سيره العقلاء، وعلى فرض أنها مستقلة فهي موعده للسيرة العقلانية وحكم العقل.

ثانياً: إن الناس كانوا يعملون في عصر المعصوم بفتوى الأصحاب باعتبارهم ناقلين لكلام الإمام عليه السلام لا باعتبار أنهم كانوا مفتين للحكم الشرعي وكانوا يستنبطون الحكم من الروايات، وحججه الروايات ليست مشروطة بحياته الراوي فهذا الكلام خارج عن البحث في حججه فتوى الميت.

ثالثاً: إن العمل بقول الأصحاب باعتبار كاشفيته عن الواقع وعن الحكم الواقعي وحدوث القطع والاطمئنان بالحكم الواقعي من قول الأصحاب ولذلك فهو حجه مطلقاً.

أمّا الكلام في حججه الفتوى وجواز التقليد فهو حجه تعبدية حتى لو لم يحصل للمقلد القطع والاطمئنان بالحكم الواقعي من فتوى الفقيه، فليس المناط في حججه قول الأصحاب هو المناط في حججه الفتوى.

رابعاً: يحتمل أن يكون عمل المتشرعه بفتوى الأصحاب بعد موتهم باعتبار توافق فتوى الميت مع فتوى الحي، وصححه العمل حينئذٍ ليست بسبب سيره المتشرعه بل إن

أدله حججه الفتوى كافي له لصححه العمل بقول الميت لأن فتواه موافقه لفتوى الحي وهي مشموله لاطلاق أدله حججه الفتوى.

الحادي عشر: يمكن التمسك بروايه محمد بن يعقوب في حججه فتوى الميت : «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجه

الله عليهم»، واطلاق هذه الرواية يدل على حججه روايه الراوي مطلقاً، سواء كان حياً أم ميتاً.

الجواب: إن هذه الرواية مورد مناقشه سنداً ودلاله ولا يعتمد عليها في المقام، وحينئذٍ نعتد على اطلاق حججه فتوى الميت بسيره العقلاء الممضاه وأصل عملي الاستصحاب واطلاق أدله التنفيذ والإمضاء، وأمّا مانعيه الإجماع والشهره فهي غير تامه كما تقدمت الاشاره إليه، وسيأتي تفصيل الكلام عن ذلك إن شاء الله.

قال الله تبارك وتعالى

«إِنَّمَا وَدَّعْتُمُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ

يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (١)

ص: ١١٤

١- سورة المائدة، الآية ٥٥.

أحكام العدول:

بعد أن انتهينا من البحث في تقليد المجتهد، فهل يجوز العدول من المجتهد الحي إلى مجتهد حي آخر، أو لا يجوز؟

وفي هذا المقام ثلاثة أقوال:

١ - المشهور ذهبوا إلى عدم جواز العدول إلا أن يكون المعدول إليه أعلم، أو يكون هناك مرجح آخر.

٢ - القول بجواز العدول، وهو ما ذهب إليه المحقق الثاني والشهيد الثاني رحمهما الله .

٣ - القول بالتفصيل بين المسائل التي عمل بها المقلد والمسائل التي لم يعمل بها، ففي المسائل التي عمل بها لا يجوز العدول، وفي المسائل التي لم يعمل بها أو نسي أنه عمل بها فيجوز العدول.

أما أدله القائلين بالجواز فاستدلوا بدليلين:

أحدهما: إطلاقات الأدلة، لأنّ الدليل يقول: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه وحافظاً لدينه ومطيعاً لأمر مولاه ومخالفاً على هواه فللعوام أن يقلدوه».

إنّ أدله حجّيه فتوى المجتهد وجواز رجوع العامي إلى العالم مطلقه ولم تقيده بعدم رجوع المقلد إلى مجتهد آخر، فأدله جواز التقليد تشمل ما إذا كان المقلد قد مجتهداً سابقاً أو أنه يريد الرجوع إلى المجتهد ابتداءً.

الثاني: استصحاب التخيير، لأنّ المكلف قبل اتخاذ فتوى أحدهما كان مخيراً في التقليد بين هذين المجتهدين، وطبعاً مع فرض تساوى المجتهدين وتوفر شروط

الحجّيه في كلا- الفتويين، فعندما يرجع إلى أحدهما ثم يشك في أنّ الحجّيه باقيه لكليهما تخيراً أم لا-؟ فيستصحب التخير الاستمراري وتجري حجّيه بقاء التخير.

النتيجه: أنّ المقلد مخير بين البقاء على تقليد المجتهد الأول وبين العدول والرجوع إلى المجتهد الثاني.

نقد ومناقشه:

أمّا الإشكال الوارد على أدله القائلين بالجواز:

أولاً: إنّ الوجه الأوّل ساقط، لأنّه إذا كان كلا- المجتهدين أو أكثر من المجتهدين متفقين في الفتوى فإنّ اطلاق أدله اعتبار الفتوى تشمل جميع هذه الفتاوى ولا مانع من جواز العدول والرجوع إلى كلّ واحد منهم.

وأما إذا كان المجتهدان مختلفين في الفتوى ففي هذه الصوره لا- تكون أدله حجّيه الفتوى مطلقه، لأنّ أدله حجّيه الفتوى إما بحكم العقل ودليل الإنسداد أو بسيره العقلاء على جواز الامتثال الظني للحكم الإلهي، وحكم العقل لا يشمل حاله الاختلاف في الفتاوى، لأنّ الجمع بين المتناقضات عقلاً محال، وهكذا بالنسبه لسيره العقلاء في مورد اختلاف الآراء والفتاوى حيث تقوم سيره على

التوقف والاحتياط لا على التخير.

إذن فالأدله العقليه ليست مطلقه في مورد اختلاف الفتويين بحيث تشمل كلّ منهما بنحو التخير ابتداءً واستمراراً.

وأما الأدله اللفظيه لحجّيه الفتوى من الآيات والروايات كآيه النفر وآيه السوءال فهي أيضاً لا تشمل مورد الاختلاف في الفتوى، لأنّه لا يمكن الجمع بين المتناقضات، مثلاً إذا كان الدليل على جواز الفتوى الأدله الخاصه وأنّ الإمام

يعين أشخاصاً معينين للفتوى كأبان بن تغلب، وزكريا بن آدم، ومحمّد بن مسلم، فهذه الروايه لا- اطلاق لها، لأنّها تقرر جواز الرجوع إلى افراد خاصين ومعينين وليس لها اطلاق شامل لكلّ فقيه وعالم.

وكذلك إذا كانت أدله الجواز عامه وتوصى بالرجوع إلى العارف والفقيه فهي أيضاً لا تشمل باطلاقها مورد الخلاف لأنّه جمع بين المتناقضات وهو محال، فهذه الأدله (أدله جواز الرجوع إلى الفقيه العارف بالحلال والحرام) لا تشمل

أحدهما المعين لأنّه ترجيح بلا مرجح وقبيح، ولا تشمل أحدهما لا بعينه لأنّه ليس له وجود خارجي. وعليه فالدليل الأوّل على جواز العدول غير تام لاطلاقه.

وهكذا بالنسبه للدليل الثاني وهو التمسك بالاستصحاب حيث يرد عليه إشكالات متعدده :

الاستصحاب:

أولاً: إنّ الشرط في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنه والمشكوكه، وهذا الشرط إنما يتحقق فيما إذا كانت هناك وحده في الموضوع في القضية المتيقنه

والمشكوكه، وفي المقام فإنّ هذا الشرط غير محرز، لأنّ موضوع القضية المتيقنه هو التخيير لمن لم تكن له حجّه فعليه على الحكم، وهذا الموضوع يرتفع باختيار

ص: ١١٦

أحد الفتويين، لأنَّ أخذ أحد الفتويين والرجوع إلى أحد المجتهدين يكون حجّه فعليه بالنسبه للمكلف، وعليه

فإنّه لا يبقى موضوع للاستصحاب التخييري بل إنّ الموضوع مقطوع الارتفاع.

إن قلت: إن مورد تعارض الفتويين حاله حال تعارض الخبرين، وفي تعارض الخبرين فموضوع التخيير باق على حاله حيث يقول الإمام: إذا لم يكن هناك مرجح للروايتين المتعارضتين وكانتا متساويتين من جميع الجهات إذن فتخير. وهكذا

الحال في مورد الفتويين المتعارضتين حيث يبقى موضوع التخيير.

الجواب: إنّ موضوع استصحاب التخيير في مورد الروايات المتعارضه له وجه، حيث إنّ الموضوع هو الأخذ بأحدهما قبل الأخذ وبعده فالروايه تدلُّ باطلاقها على التخيير (إذن فتخير) خلافاً لما نحن فيه، فالموضوع دائر بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء فإذا أخذ بأحدهما فالتخيير قطعاً مرفوع، ولذلك فلا يبقى الموضوع بعد الأخذ بأحد الفتويين حتّى يقال بأنّ أركان الاستصحاب تامه.

وعلى فرض جريان استصحاب بقاء جواز التخيير، فإنّه معارض مع استصحاب الحجّيه الفعلية وهو القول المأخوذ به، لأنّه قبل الرجوع لأحدهما كان قول كلّ منهما

حجّه تخيريّه، وبعد الرجوع لأحدهما نشك في قول المعدول إليه هل أنّه حجّه تخيريّه أم لا؟ فيجرى استصحاب بقاء التخيير ولكنه معارض مع استصحاب بقاء

الحجّيه الفعلية في فتوى المعدول عنه لأنّه عندما يتم الأخذ بفتوى من قلده فالحجّيه فعليه، فلو رجع من هذه الفتوى وأخذ بفتوى الآخر، فهل تسقط فتوى من قلده عن

الحجّيه الفعلية أم لا؟ الأصل عدم السقوط عن الحجّيه ويبقى استصحاب الحجّيه الفعلية جارياً، وهذا هو التعارض بين استصحاب حجّيه العقلية وبين التخييريّه.

مضافاً إلى أنّ استصحاب التخيير بنفسه أمر شأني، لأنّ حجّيه التخييريّه معناها بالفرض أخذ التخيير المكلف في مقام العمل وفي أمر الشأني والتعليقي لا يجرى الاستصحاب.

النتيجه: إنّ المتعين عدم جواز العدول لأنّ حجّيه الاستصحاب في قوله: ولا تنقض اليقين بالشك، لا تشمل التعارض وعليه لا يمكن القول بجريان الاستصحاب

في مورد التعارض بأدله حجّيه الاستصحاب والقول باستصحاب بقاء جواز التخيير بعد الأخذ بأحد الفتويين المتعارضتين.

ثانياً: إنّ الاستصحاب حجّيه تخيريّه تعليقيه لأنّ هذا هو معنى الحجّيه التخييريّه في المقام والشارع أمضى هذه الحجّيه، فلو أنّ المكلف اختار أياً منهما في مقام العمل فهو حجّه، وعليه فحجّيه الاستصحاب تخيريّه تعليقيه ولا يجرى في المقام لعدم احراز الحاله السابقه وعدم توفر أركان الاستصحاب.

ثالثاً: مع غصّ النظر عن التعارض والتمانع نشك في اقتضاء جريان الاستصحاب وهل أنّ الاستصحاب التخييري مع وجود الحجية الفعلية يجري في المقام أم لا ؟

والصحيح عدم جريان الاستصحاب، لأنّ بعد التعيين ليس موضوع للتخيير.

ص: ١١٧

رابعاً: بعد تعيين الحجّة الفعلية نشك في بقاء الحجّة التخيريّة وعدم بقائها، والشك في الحجّة عقلاً مساوق مع عدم الحجّة.

كلام الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله :

كان البحث في مورد وجود فتويين للمجتهدين تتوفر فيهما شروط الحجّة وأنّ المقلد مخير في الأخذ بأى واحد منهما، إنّما الكلام بعد الأخذ بفتوى أحدهما هل يبقى التخير على حاله ويمكن للمقلد أن يرجع إلى المجتهد الآخر ويأخذ

بفتواه أم لا ؟

وقد تبين سابقاً أنّ المكلف قبل الأخذ بأحد الفتويين كان مخيراً، وبعد الأخذ بأحدهما نشك في بقاء التخير وعدمه، فنستصحب بقاء التخير. وقلنا أن هذا الاستصحاب معارض مع استصحاب الحجّة التعيينية الفعلية لقول المجتهد الأول

الذي قلده المكلف.

وقد أجاب الشيخ الأنصاري رحمه الله عن هذا التعارض بأنّ استصحاب التخير حاكم على استصحاب التعيين، لأنّ الشك في بقاء حجّة قول المجتهد الذي قلده

سابقاً مستفاد من الشك في بقاء التخير وعدمه، فقبل الأخذ بفتوى المجتهد الذي قلده كان العامى مخيراً بين تقليده وتقليد المجتهد الآخر، وبعد التقليد

فإنّ فتوى المجتهد الأول تكون حجّة فعلية للمقلد ويحتمل بواسطة ثبوت الحجّة الفعلية للمقلد زوال التخير، فإذا زال التخير أو لم يكن التخير موجوداً منذ البداية فلا يمكن استصحاب تخير فتوى من قلده، وإن كان التخير باقياً

فيمكن استصحاب تخير من قلده.

إذن نشك في الحجّة التخيريّة لقول المجتهد الذي قلده وبقاء التخير وعدمه، ومع وجود الاستصحاب السببي والتخير قبل من مقلده فلا تصل النوبة للاستصحاب

التخيري المسببي (1).

نقد ومناقشه:

أولاً: إن قاعده الشك السببي والمسببي في المقام غير تامه، لأنّ استصحاب الحجّة التخيريّة متعارض مع استصحاب الحجّة التعيينية، ولا يوجد ضدّ يكون سبباً

لضدّ آخر.

ثانياً: إن عدم الحجّة التعيينية لازم عقلي للحجّة التخيريّة ولا أثر شرعي لها لأنّ اللازم العقلي لاستصحاب التخير عدم الحجّة

والمقلد، وعندما لا يوجد أثر شرعى للاستصحاب فلا يجرى.

ثالثاً: فى مورد الفتوى المتعارضتين فإنّ كلاهما حجّه وطريق إلى الواقع، والحجّيه هنا بمعنى المنجزيه والمعدريه، والمنجزيه والمعدريه أمر عقلى لاحكم شرعى، وعندما لا يكون هناك حكم شرعى فى مورد الفتوى فلا وجه للحاكم والمحكوم بينهما.

النتيجه: مع وجود هذه الإشكالات على كلام المرحوم الشيخ الأنصارى فإنّ الاستصحاب الحاكم والمحكوم لا وجه له.

كلام المرحوم الكمباني:

وثمه كلام للمرحوم الكمباني فى المقام وهو أن أدله حجّيه الفتوى لا تخرج عن ثلاث حالات :

١ - إمّا أن تكون أدله حجّيه الفتوى بمثابه جعل للحكم المماثل للواقع لفتوى المجتهد، غايه الأمر أن هذا الحكم ظاهرى ومماثل للحكم الواقعى.

٢ - أو أن أدله حجّيه الفتوى يوءخذ فيها اعتبار الموضوعيه لا اعتبار الطريقيه والكاشفيه عن الواقع.

٣ - إن مدلول أدله حجّيه الفتوى تجعل الطريقيه للفتوى.

وهذه الحالات الثلاثه وارده فى مورد أدله حجّيه خبر الواحد حيث إنّ أدله حجّيه خبر الواحد إمّا أن تجعل الحكم المماثل للواقع على طبق موءدى خبر الواحد، أو تجعل الطريقيه والكاشفيه عن الواقع من موءدى خبر الواحد، أو تعتبر الموضوعيه والسببيه لخبر الواحد.

فإن كان مفاد أدله اعتبار الفتوى جعل الحجّيه بمعنى الطريقيه فإنّ الحجّيه حكم وضعى، وأدله اعتبار الفتوى تقرر أنّ الفتوى حجّه، وهكذا فى مورد خبر الواحد

حيث يعتبر حجّه، والحجّيه حكم وضعى ويترتب عليها أمران

أحدهما: التنجيز، والآخر، التعذير.

وجهه التنجيز مترتب على الحجّيه لأنّ ذلك الشىء أعم من الفتوى أو خبر الواحد طريق إلى الواقع وحيثئذٍ فهو منجز للحكم من جهه المولى على العبد عقلاً، لأنّه طريق منصوب إلى الواقع من قبل المولى، فإذا ارتكب العبد مخالفه لهذا الطريق فإنّه يستحق العقاب.

وكذلك يترتب عليه جهه التعذير، فلو أنّ العبد امتثل حجّه المولى فإنّه يكون له عذر أمام المولى فى صورته مخالفته للواقع، لأنّه عمل بأمر المولى وسلك فى الطريق المنسوب من قبل المولى إلى الواقع، فإذا أخطأ الواقع ولم يكن هذا

الحكم حكماً إلهياً فإنّ عدم البيان من ناحيه المولى وارد فى المقام وحيثئذٍ تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ثم إن جعل المنجزيه للفتويين المتخالفتين غير ممكن لأنه جمع بين النقيضين

ص: ١١٩

ومحال. نعم، يمكن جعل عذرین فی المقام، وعندما يكون جعل عذرین ممكناً فعند الشك يجرى الاستصحاب معذريه كل واحد منهما، أى يجرى استصحاب معذريه الفتوى

الأولى عند الشك وكذلك استصحاب معذريه الفتوى الأخرى عند الشك.

وعندما يجرى استصحاب المعذريه سواءً كان قبل الأخذ بفتوى أحدهما أو بعد الأخذ بفتوى أحدهما فالتخيير باق، ولذلك يجوز العدول، ولو أخذ بفتوى أحدهما

فإنه يشك حيث إنه كان قبل الأخذ مخيراً يقيناً بين الأخذ بفتوى هذا المجتهد والأخذ بفتوى ذلك المجتهد، وبعد الأخذ بفتوى أحدهما يشك ببقاء التخيير وعدمه، فيستصحب بقاء التخيير ويمكنه حينئذ العدول من هذا المجتهد إلى مجتهد آخر.

وإذا كان المجعول فى مورد حجته الفتوى هو الحكم المماثل للواقع، ففي البدايه يكون الحكم المجعول هو التخيير بين الفتويين، وبعد الأخذ بفتوى أحدهما فالحكم تعيينى، لأنَّ الحجة قد تعينت للمقلد بأن يأخذ بأحدهما الذى قلده، ومثل هذا الانقلاب للحكم التخييرى إلى التعيينى غير ممكن أى لا يمكن انقلاب الحكم التخييرى الذى كان قبل الأخذ بفتوى أحدهما إلى حكم تعيينى بعد

الأخذ بفتوى أحدهما، وعليه فإنَّ جريان استصحاب التخيير ممكن أيضاً.

النتيجة: إنَّ التخيير استمرارى فكما أنَّ العامى كان مخيراً قبل الأخذ بفتوى أحد المجتهدين بين الأخذ بفتوى الأول أو الأخذ بفتوى الثانى، فبعد الأخذ بفتوى أحدهما نشك فى بقاء التخيير وعدمه، فنستصحب بقاء التخيير ولا مانع من

جريانه فكما أن موضوع جواز التخيير كان موجوداً قبل تقليد أحدهما، فبعد تقليد أحدهما يبقى موضوع جواز التخيير وجواز تقليد أحدهما.

وكذلك فى مجال ثبوت التخيير يمكن التمسك باطلاق الأدله اللفظيه، فكما أنَّ موضوع التخيير فى مورد تعارض الخبرين هو من جاء بالخبرين المتعارضين وهذا الموضوع متوفر فى المقام حيث يقول الإمام: إذن فتخير، فالتخيير يبقى قبل الأخذ بخبر زراه وكذلك بعد الأخذ بخبره.

وهكذا فى المقام فإنَّ موضوع التخيير هو من جاء بالفتويين المتعارضتين، وهذا الموضوع موجود فى المقام والمقلد مخير بين الأخذ بأحدهما حيث إنه كان قبل الأخذ بأحد الفتويين مخيراً بين الأخذ بالأول والثانى فبعد الأخذ بقول أحدهما يبقى التخيير لبقاء موضوعه.

إن قلت: فى الخبرين المتعارضين فإنَّ موضوع التخيير هو الحيره، فعندما تصل روايتين متعارضتين من الراوى أحدهما تقول: تجب صلاه الجمعه فى زمان الغيبه، والروايه الأخرى تقول: تحرم صلاه الجمعه فى زمان الغيبه، فالمكلف

ففي هذه الصورة يعيش الحيره في هذه المسأله، وفي مورد التحير يجرى التخيير عندما لا يوجد مرجح لأحد الخبرين على الآخر ويكونان متساويين من جميع الجهات.

فالإمام يقول : إذن فتخير، وأما بعد الأخذ بأحد الروايتين والعمل بها فإنّ

ص: ١٢٠

موضوع التخيير وهو الحيره والتخير سيزول، وعندما يزول موضوع التخيير بعد الأخذ بأحد الروايتين فلا يبقى التخيير، وهكذا في مورد الفتويين المتعارضتين حيث لا يبقى تخيير بعد زوال موضوعه.

الجواب: إنَّ التحير من العناوين الانتزاعيه العقلية حيث نتزع الحيره والتخير في مورد الخبرين المتعارضين، ومناطق جريان الاستصحاب ليس هو العناوين الانتزاعيه بل العناوين المأخوذه في لسان الأدله الشرعيه، والمأخوذ في لسان الأدله الشرعيه هو عنوان: من جاء بالخبرين المتعارضين،

أو من جاء بالفتويين المتعارضتين وعندما يكون مناط الاستصحاب هو العناوين المأخوذه في لسان الأدله، فحينئذ يكون الشخص مختيراً في اختيار أحد الفتويين المختلفتين، فعباره من جاء برأيين مختلفين مطلقه وتشمل ما قبل الأخذ بفتوى أحدهما وما بعد الأخذ، ولذلك يمكن

القول بالتخيير بأنَّ التخيير استمرارى وبعد العمل بفتوى أحدهما يبقى التخيير ويمكن للمكلف العدول عن فتوى الأول والعمل بفتوى المعدول إليه.

مستند التنجيز والاعذار في الإفتاء:

إنَّ الفتوى حالها حال خبر الواحد في التنجيز والتعذير، غايه الأمر أن مستندالتنجيز والتعذير في الفتوى يعود إلى أمرين: أحدهما سيره العقلاء، والآخر الأدله الخاصه من الروايات الشريفه في المقام.

فالعقلاء يرون بأنَّ فتوى العالم كاشفه عن الواقع ويترتب عليها المنجزيه والمعذريه، ففي صورته إصابتها للواقع تكون منجزه، وفي صورته الخطأ وانكشاف الخلاف يترتب عليها المعذريه، لأنَّ المولى نفسه أمر بسلوك هذا الطريق والعمل به ويكون حججه على المكلف، وعليه فإن جعل المنجزيه والمعذريه في موردالإفتاء لا يكون بصوره مباشره، فالعقلاء ينتزعون المنجزيه والمعذريه من الحججه الشرعيه والطريق الذى أمر المولى بسلوكه، ويرون أن هذا الطريق منجز في صورته إصابتها للواقع ومعذر في صورته الخطأ. إذن فالأدله الشرعيه في موردالفتوى لا تؤسس الحكم الشرعى.

وهكذا في مورد حججه الخبر فالشارع لا ينشئ ولا يؤسس الحكم الشرعى بأدله اعتبار الخبر، فالشارع في هذه الموارد يمشى سيره العقلاء وعملهم لا أنه

يؤسس الحكم الشرعى، فعندما يسأل الراوى من الإمام:

ممن آخذ معالم ديني؟ يقول الإمام: من يونس بن عبدالرحمن، ومن زكريا بن آدم، وهنا يعلل الإمام هذا الأخذ بقوله: لأنه ثقته.

النتيجه: إنَّ كاشفيه الفتوى وكاشفيه خبر الواحد عن الواقع تنتهى إلى ما فى الذات فى الأدله الأوليه التى تقرر اعتبار الخبر والفتوى، وحينئذ لا يمكن أن يعتبر الشارع فتويين متعارضتين على أساس الطريقيه والكاشفيه للواقع لأنَّ

هذا الاعتبار للنقيضين محال، ولذلك لا يمكن وجود تعبدين في مورد الفتويين المتعارضتين وفي اعتبار الكاشفيه لهما، وعندما لا يمكن التعبد بالحجيه بكلا الفتويين في مسأله واحده فالعقل حينئذ يحكم بالتخير.

ص: ١٢١

ومن جمله الإشكالات المطروحة على بقاء التخيير أنه في مورد الامارتين المتعارضتين أو في مورد الفتويين المتعارضتين فإنّ موضوع التخيير لأحدهما ليس بمرجح على الآخر ولو احتمالاً، ولكن بعد الأخذ بأحد الفتويين فإنّ الحجّة

للمقلد تكون متعيّنه وعليه فإنّ التخيير القبلي متنفّ قطعاً، لأنّ المكلف أخذ بأحد الفتويين، والتخيير الحدوثي وهو التخيير الجديد الحادث بعد ذلك مشكوك الحدوث وليس له حاله سابقه وحينئذٍ فلا موضوع لاستصحاب بقاء التخيير بعد الأخذ بأحد الفتويين.

النتيجة: في هذه الصورة يدور الأمر بين التعيين والتخيير، وأصالة تعيين الحجّة الفعلية مرجح على أصالة التخيير.

الجواب: بالنسبة للخبرين المتعارضين فإنّ موضوع التخيير هو الخبرين المتساويين الذي لا يرجح أحدهما على الآخر ولو احتمالاً، فالتخيير هنا له وجه، وأمّا في التخيير بين الفتويين المتعارضتين المتساويتين فلا دليل على وجود موضوع التخيير، وحينئذٍ ينبغي حساب موضوع تخيير في دوران الرأيين، وهما أربعة احتمالات لتعيين موضوع التخيير في المسألة:

١ - إنّ موضوع التخيير مأخوذ من الأدلة الأوليه.

٢ - إنّ موضوع التخيير مأخوذ من الأدلة الواردة في مورد الخبرين المتعارضين من باب تنقيح المناط.

٣ - إنّ الموضوع قد أخذ من سيره العقلاء.

٤ - إنّ الموضوع قد أخذ من طريق الإجماع.

فإن كان المرجع في تعيين الموضوع هو الأدلة الأوليه كآيه السوءال وآيه النفر فإنّ الموضوع هو عدم العلم، أي أنّ العامى الذي لا يعلم بالمسألة فإنه يجب عليه أن يسأل من العالم، أو أنّ الموضوع عدم التفقه للشخص الجاهل

بالمسألة وعليه تحصيل التفقه في الدين، وعلى هذا الأساس فالأدلة الأوليه لا تشمل الفتويين المختلفتين لأنه جمع بين الضدين، ولا تشمل أحدهما المعين لأنه ترجيح بلا مرجح، ولا تشمل أحدهما لا بعينه لأنه لا وجود خارجي لها.

إذن فالمستفاد من الأدلة الأوليه هو الحجّيه التعيينيه وأن قول كلّ فقيه حجّيه على نحو التعيين لا حجّيه على نحو التخيير، والحجّيه التخييريّه مجعوله بجعل آخر ثبوتاً، وفي مقام الاثبات نحتاج إلى دليل آخر ويجب اثباته من غير طريق الأدلة الأوليه.

وإذا كان موضوع التخيير في الصورة الثانيه من باب تنقيح المناط في الفتويين المتعارضتين فبالرغم من أن أدله الترجيح والتخيير وارده في باب الخبرين المتعارضين إلا أنّ كلام الإمام عليه السلام لا يعين أحد الخبرين

بالخصوص، فنظر الإمام عليه السلام هو تعيين الحجّ للوسائل في مورد تعارض الخبرين، فعندما يسأل الراوى من الإمام عن وظيفته فيما إذا كان الخبران متعارضين، فالإمام يقول: خذ بما وافق القرآن واترك ما خالف القرآن.

ويسأل الراوى الإمام: إذا كان كلا الخبرين موافقين للقرآن أو مخالفين للقرآن وكان كلا الراويين للخبرين من الثقات والعدول فيقول الإمام: إذا لم يكن هناك مرجح إذن فتخير. وبالنسبة للمقلد في باب التقليد يوجد أمامه فتويين وحجتين متعارضتين، وعندما تكون كلتا الحجّتين متكافئتين فإنّ وظيفه المقلد التخيير.

إذن فمن باب تنقيح المناط في مورد الفتويين المتعارضتين نحكم بالتخيير كما هو الحال في الخبرين المتعارضين، فكما أن مناط الخبرين المتعارضين تعيين الحجّ وكذلك في مورد الفتويين المتعارضتين، حيث يقول الإمام عليه السلام في

مقبوله عمر بن حنظله: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر. وكذلك ما ورد في مرفوعه زواره قال: سألت أبا جعفر... فقال عليه السلام: إذن فتخير أحدهما فتأخذه وتدع الآخر.

ولكن اثبات المناط مشكل لأنه من الممكن أن تكون حجّيه الروايه تعييناً أو تخييراً من باب التبعّد الشرعى.

وإذا كان موضوع التخيير عقلياً وعقلائياً فإنّ حكم العقل لا يقبل الشك حتى يقال بجريان استصحاب التخيير، فالشك في حكم العقل مساوق لعدم ذلك الحكم، وهكذا بالنسبة إلى الإجماع فلا يوجد إجماع على التخيير، وعلى فرض وجوده فإنه إجماع مدركى.

التخيير الابتدائى والاستمرارى:

كان البحث في جواز العدول من مجتهد لآخر أو عدم جوازه، ففي صورته أن يكون للمجتهد المعدول إليه أرجحيه في المقام كالأعلميه أو الموافقه مع الاحتياط فلا شك في جواز العدول. وكذلك في صورته أن يكون المجتهدان متساويين من حيث العلم والفضل، حيث يجوز أيضاً العدول من المجتهد الذى قلده إلى مجتهد آخر، لأن أدله حجّيه الفتوى تشمل مورد الفتويين المتساويين وفي عرض واحد.

إنّما الكلام في صورته اختلاف الفتويين بأن يقول أحد المجتهدين بوجوب الصلاه قصراً في مسافه أربعه فراسخ، ويقول المجتهد الآخر بوجوب اتمام الصلاه في هذا

الحدّ والمسافه، ففي البدايه يكون المقلد مخيراً في تقليد أىّ منهما، فإذا قلّد أحدهما فهل يجوز له العدول إلى مجتهد آخر أم لا؟ هذه المسأله وقع الخلاف والبحث فيها.

القائلين بالجواز استدلووا لذلك بوجهين:

أحدهما: إطلاقات أدله جواز التقليد من قبيل: من كان من الفقهاء صائناً لنفسه وحافظاً لدينه ومطيعاً لأمر مولاه ومخالفاً على هواه فللعوام أن يقلدوه.

وهكذا الآيات الشريفه فى المقام كآيه السوءال وآيه النفر الداله على وجوب

ص: ١٢٣

التفقه حيث إنها مطلقة وتشمل مورد جواز التقليد الابتدائي من أحدهما وجواز تقليد الآخر في صورة العدول.

ثانيهما: استصحاب التخيير، حيث إنّ المقلد قبل الأخذ بأحد بالفتويين كان مخيراً في تقليد أحدهما، وبعد أن قلّد أحدهما يشك في بقاء التخيير وعدمه وأنه هل يجوز له العدول إلى مجتهد آخر أم لا؟ فيستصحب بقاء التخيير.

ولكن كلا هذين الدليلين محل تأمل وإشكال بعد أخذ أحد الفتويين.

عدم جواز العدول:

أمّا القائلون بعدم جواز العدول فيقولون: إنّ المكلف مخير في البدايه في تقليد أي واحد من المجتهدين، ولكن عندما يقلد أحدهما فلا يحقّ له العدول إلى مجتهد آخر. وبعبارة أخرى إنّ التخيير ابتدائي لا استمراري، لأنه :

أولاً: إذا كان التخيير الاستمراري جائز فإنه يستلزم المخالفة القطعية تفصيلاً أو اجمالاً، لأنه عدل عن المجتهد الأول إلى المجتهد الثاني، والتخيير مستمر وبإمكانه العدول من المجتهد الثاني إلى المجتهد الأول وهذا يستلزم

المخالفة القطعية، مثلاً إذا قلّد زيداً وعمل بفتواه وصلى صلاه الظهر قصراً في أربعة فراسخ، ثم عدل إلى تقليد عمرو وكانت فتوى عمرو وجوب التمام في أربعة

فراسخ فبمقتضى فتوى عمرو يجب عليه الصلاه في هذه المسافه وقد أتى هذا المكلف تماماً، ففي هذه المورد نعلم بأن أحد الصلاتين مخالفه للواقع ومخالفه للترتيب وباطله قطعاً، لأنه في الواقع إما أن تجب الصلاه قصراً أو تماماً ولا

يمكن أن تكون الصلاه في وقت واحد واجبه قصراً وتاماً.

ولقائل أن يقول: إذا قلنا في هذا المورد بطريقيه الاماره فإنّ المخالفة القطعية لها وجه، لأن فتوى المجتهد اماره وكاشف عن الواقع كما هو الحال في خبر الواحد وأنه اماره وكاشف عن الواقع.

وأما على القول بسببيه الاماره فلا تحدث مخالفه قطعيه، لأنّ كل واحد من هاتين الفتويين يعتبر في موردها وجود المصلحه، إما بلحاظ نفس الحكم الواقعي في مورد الاماره والسبب أو بلحاظ بدل أو مثل الحكم الواقعي في مورد الاماره.

سببيه الاماره:

وفي هذه الصوره فإنّ كلاً من صلاه القصر وصلاه التمام واجده للمصلحه، ولا مانع من وجود مصلحتين طوليتين ولا تعارض بينهما، ولذلك لا يمكن القول في هذه الصوره بأنّ جواز العدول يستلزم المخالفة القطعية. لأنّ معنى السببيه هو أنّ الاماره ليست طريقاً إلى الواقع، بل بمثابة جعل الحكم المماثل للواقع، إذن فإذا عمل بالواقع أو عمل بما يماثل الواقع ففي صورته الخطأ توجد هناك مصلحه الواقع، ولا تتحقق مخالفه الواقع.

وعليه فإنَّ العمل بفتوى المجتهد إمَّا أن توءدى إلى العمل بالواقع نفسه أو العمل بما يماثل الواقع والذي يتضمن المصلحه. فإن كان المكلف قد عمل بالفتوى الأولى ثم عدل عنها إلى فتوى المجتهد الثاني فإنَّ هذه الفتوى واجده

للمصلحه أيضاً وقابله للجمع، فالمقلد عندما عمل بفتوى زيد وصلى صلاة الظهر قصرًا فإنَّ هذه الصلاة واجده للمصلحه، وبعد أن عدل عن هذه الفتوى إلى فتوى

عمره وصلى تماماً فإنَّ هذه الصلاة واجده للمصلحه أيضاً ولا تمانع بينهما، لأنَّ فتوى المجتهد الثاني حين تقليده كانت ذات مصلحه ولا تتعلق بالماضى، ولا يوجد تعارض وتمانع فى مصلحتين طويلتين وبالتالي لا يستلزم المخالفه القطعيه.

وهكذا يمكن القول بالنسبه لطريقه وكاشفيه الاماره عن الواقع أيضاً، فالعمل بفتوى أى منهما لا يستلزم المخالفه القطعيه، لأنَّ فتوى كلَّ منهما حجّه وعندما يعمل المكلف بأى واحده منهما فهو عمل بالحجّه الشرعيه، فإذا قال المجتهد الأول بوجوب الصلاة قصرًا فى مسافه أربعة فراسخ فإنَّ المكلف الذى يعمل بهذه الفتوى إنّما يعمل بالحجّه، وهكذا بالنسبه للمجتهد الثانى الذى يرى وجوب

الإتمام فى الصلاة عند أربعة فراسخ فالعمل بهذه الفتوى يعتبر عملاً بالحجّه، وعندما يكون عمل المكلف بالفتوى عملاً بالحجّه فلا وجه للمخالفه القطعيه.

النتيجه: إنّ جواز العدول من فتوى مجتهد إلى فتوى مجتهد آخر فى مورد اختلاف الفتوى لا- يستلزم المخالفه القطعيه ولا الترخيص فى المعصيه سواءً كانت الاماره والفتوى على مستوى الطريقه أو السببيه.

الجواب: نتساءل: ما هى الأدله على مشروعيه جواز التقليد؟

بيان المسأله: إنّ كلّ إنسان ملتفت للشريعه الإسلاميه يحصل لديه علم اجمالى بوجود أحكام الزاميه فى عهده المكلف فى الشريعه الإسلاميه، وهذا العلم

الاجمالي منجز للواقع على المكلف واشتغال الذمّه اليقيني بالتكاليف الإلهيه يحتاج إلى الامتثال اليقيني وفراغ الذمّه، وحينئذٍ فطريق الامتثال تاره يكون من خلال العلم الوجدانى بالتكليف من قبيل ما ورد فى نصوص القرآن من أنّ

الخمير حرام، أو قول الإمام المعصوم عليه السلام بأنَّ صلاة الظهر أربع ركعات، بلحاظ أنّ كلام الإمام المعصوم عليه السلام عين الواقع ومن كلامه يحصل العلم

الوجدانى والتفصيلى بالواقع وأن تكليف العبد هو وجوب صلاة الظهر، وبمقتضى تنجز العلم التفصيلى يجب على العبد الامتثال وافراغ الذمّه والعلم الوجدانى بفراغ الذمّه من ذلك التكليف.

فتاره يكون طريق افراغ الذمّه العمل بالاحتياط.

وتاره أُخرى يكون طريق افراغ الذمه من تكليف المولى العمل بالامارات العلميه وظواهر النصوص والروايات.

وثالثه، من خلال العمل بالاجتهاد والاستنباط، فالشخص غير القادر على الاجتهاد ولا على العمل بالاحتياط فإنَّ الطريق لفراغ الذمه بالنسبه له ينحصر فى تقليده للمجتهد الجامع للشرائط.

ص: ١٢٥

إذن فالدليل على وجوب التقليد هو العلم الاجمالي بالتكاليف الشرعيه، وحينئذٍ مقتضى قانون العبوديه وكذلك مقتضى العلم الاجمالي بتكاليف المولى هو وجوب

اطاعه العبد لهذه التكاليف وامثالها، إمّا من طريق العلم الوجدانى أو من طريق العلم التعبدى أو من طريق الاحتياط أو من طريق الاجتهاد أو من طريق التقليد.

وعندما يقلد العامى المجتهد الأوّل ويصلّى صلاه الظهر تماماً فى مسافه أربعه فراسخ، ثم يقلد المجتهد الثانى فى حال قولنا بجواز العدول ويصلّى صلاه الظهر

فى آخر الوقت قصراً، فالمكلّف حينئذٍ يحصل لديه علم بأنّ أحدهما خلاف الواقع، وعلى فرض كاشفيه الاماره فلا يمكن أن يجعل المولى الكاشفيه لأمرين متضادين، وهكذا فى صوره عدم اصابه الاماره للواقع فلا- يمكن أن يجعل المولى عذرين متضادين يعلم المكلّف بأنّ أحدهما خلاف الواقع.

النتيجه: إنّ مقتضى القاعده والأصل على مبنى طريقيه الفتوى، عدم جواز العدول من المجتهد الأوّل إلى المجتهد الثانى، لأنّ مقتضى العلم الاجمالي هو فراغ الذمّه اليقيني، وفراغ الذمّه اليقيني إنّما يتحصل فى صوره ما إذا كان الطريق للعمل بالتكليف متعيناً، وأمّا فى صوره عدم

تعيين تقليد أحدهما فإنّ ذلك يستلزم الوقوع فى المخالفه القطعيه ولا- يتحصل منه فراغ الذمّه، مضافاً إلى أنّه إذا كان قول المجتهد الأوّل حجّه عليه يشك فى حجّيه قول المعدول إليه، والشك فى الحجّيه عقلاً يساوق عدم حجّيه المشكوك.

ثالثاً: إنّ قول المعدول عنه (الأوّل) معلوم الحجّيه، وبعد تقليده يكون الرجوع إلى الثانى مشكوك الحجّيه تخيراً. وأصالة التعيين حاكمه عقلاً على أصاله التخير.

على أيّه حال ففى صوره أن يكون المجتهدان متساويين من حيث الفضيله والعلم مع اختلافهما فى الفتوى، فقد ذكرت وجوه لعدم جواز العدول من المجتهد الأوّل إلى

المجتهد الثانى، منها :

١ - الإجماع على عدم جواز العدول كما صرّح بذلك الميرزا القمى.

٢ - استصحاب الحجّيه التعيينيه لفتوى المعدول عنه عند الشك فى بقاء حجّيته.

٣ - استصحاب بقاء الحكم الوجوبى أو التحريمى الذى افترى به المجتهد الأوّل عند الشك فى بقاءه.

٤ - وجوب التقليد بشكل عام يقرر لزوم البقاء على تقليد المجتهد الأوّل، والعدول عنه يستوجب نقض حكم المجتهد الأوّل وهو غير جائز.

٥ - إن جواز العدول يوءدى إلى الوقوع فى المخالفه القطعيه والترخيص فى المعصيه كما تقدّم ذكره.

٦ - إن الأصل العقلى فى مورد التعيين والتخير هو ترجيح اصاله التعيين، لأنه عندما يقلد العامى المجتهد الأوّل فيكون قوله حجّه فعليه وتعيينه، فلوقلنا بجواز العدول إلى المجتهد الثانى فإنّ حجّيه قول

ص: ١٢٦

المجتهد الثاني تعتبر حججه تخيرييه حيث يكون المقلد مخيراً في البقاء على فتوى الأول أو الرجوع لفتوى الثاني، وفي مورد دوران الأمر بين الحججه التعيينيه والحججه التخيرييه فإن الحججه التعيينيه مرجحه، وبذلك يتقدم قول المجتهد الأول عقلاً، لأن قول المجتهد الأول مقطوع الحججه بعد تقليده وقول المجتهد الثاني مشكوك الحججه، والشك في الحججه مساوق لعدم الحججه، لأن الحججه لا تجتمع مع الشك.

النتيجه: على أساس طريقه فتوى المجتهد، فبعد تقليد المجتهد الأول لا يجوز العدول عنه إلى المجتهد الثاني بالوجه المتقدمه.

أما على أساس سببيه الأماره والفتوى فهل يجوز العدول أم لا ؟

الجواب : في مورد توافق الفتويين يجوز العدول كما تقدم الكلام في ذلك، وفي صوره اختلاف الفتويين فعلى مبنى السببيه يدخل المورد في باب التراحم، فالمتراحمان واجدان للملاك والمصلحه كليهما، وحينئذ إذا كان أحدهما مقطوع

الأهميه من قبيل أن يكون أحد الغريقين معصوماً أو موءمناً فإنّه يرجح قطعاً، وهكذا إذا كان أحدهما محتمل الأهميه، وإلا فمقتضى القاعده في المتراحمين التخيير.

أما فتوى المجتهد الأول فإنها محتمله الأهميه، فإن فتواه حتى لو لم يكن لها مرجح فإنها حججه فعليه لأن المقلد قد قلده في هذه الفتوى، ومن هنا كانت فتواه أهم من فتوى المجتهد الثاني دون العكس فإن فتوى المجتهد الثاني لا

تكون في مستوى حججه فتوى الأول، وبذلك فمع وجود احتمال الأهميه فإن هذا الاحتمال مانع من فعليه فتوى غير محتمل الأهميه، وبما أنّ فتوى المجتهد الأول يحتمل فيها الأهميه حينئذ لا يجوز العدول عنه إلى فتوى المجتهد

الثاني التي لا يحتمل فيها الأهميه، لأن احتمال الأهميه مانع من الرجوع إلى فتوى المجتهد الثاني غير محتمل الأهميه.

قد يقال : في المقام لا يوجد قطع ويقين بمانعيه محتمل الأهميه عن غير محتمل الأهميه، لأنه يحتمل بحسب الواقع أن تكون الفتويان متساويتين، غايه الأمر أن مانعيه محتمل الأهميه فعليه ومانعيه غير محتمل الأهميه غير فعليه، ولكن ذلك لا يمنع من إمكان مانعيه غير محتمل الأهميه.

النتيجه: مع وجود تساوي الفتويين نشك في مانعيه محتمل الأهميه فتجربى البراءه، يعنى أننا نشك في أنّ محتمل الأهميه هل يمنع من الرجوع إلى فتوى

المجتهد الثاني أم لا يمنع من ذلك، ومقتضى القاعده عدم المانعيه نقلاً وعقلاً.

الجواب : إنّ البراءه إنّما تجرى فيما إذا لم يكن هناك دليل اجتهادي في المقام، ومع وجود الدليل الاجتهادي لا مورد لجريان البراءه. بيان ذلك : في مورد الدليلين المتراحمين يكون لكل منهما اطلاق، مثلاً دليل أقم الصلاه يدل

على وجوب الصلاه سواء كانت إزالة النجاسه من المسجد واجبه أم لا، ومن جهه أخرى فإن دليل وجوب إزالة النجاسه عن

المسجد يدلّ على أنّ وجوب الإزالة واجب مطلق، سواءً كانت الصلاة واجبه في هذا الوقت أم غير واجبه، والمكلف غير قادر

ص: ١٢٧

فى آن واحد على إمتثال كلا التكللفين، فعلى فرض تساوى هذفن الأمرفن المطلقفن فإنّ كلّ واحد منهما مقفد بعدم إمتثال الآخر بلحاظ عدم قدره المكلف على إمتثال كلا التكللففن فى آن واحد.

وحنئذ نعلم يقفناً بتقففد إطلاق غير محتمل الأهمفئه، لأنّ غير محتمل الأهمفئه إمّا مساوٍ لمحتمل الأهمفئه فىجب أن يقفد كلّ منهما بإطلاق الآخر، وعندما يفئار المقلد فتوى المجهئد الأوّل وهو المحتمل الأهمفئه فإنّ إطلاق غير

محتمل الأهمفئه يكون مقفداً، أو أنّ إطلاق غير محتمل الأهمفئه مرجوح وىكون ساقطاً فى مقابل إطلاق محتمل الأهمفئه.

أمّفا بالنسبه لسقوط إطلاق محتمل الأهمفئه فنشك فى صوره التساوى فإنّ إطلاقه عندما يفئارض مع إطلاق غير محتمل الأهمفئه فإنّه يفحكم بالتساقط، ولكن عند عدم

التساوى فإنّه ىرجح على الآخر ولا يسقط إطلاقه، فنشك فى سقوط وعدم سقوط إطلاق محتمل الأهمفئه ومقتضى القاعده عدم السقوط.

النتفجه: إنّ أصاله الإطلاق فى المقام حاكمه على جرفان البراءه، ولذلك فى مورد إئتمال مانعفه محتمل الأهمفئه لا تجرى البراءه بمقتضى حكومه أصاله الإطلاق على البراءه، ولذلك فى المقام ىرجح فتوى المجهئد الأوّل المحتمل

الأهمفئه وعدم جواز العدول إلى المجهئد الثانى بالوجه المذكوره آنفاً.

مضافاً إلى أنّ التفففر الاستمرارى يستلزم الوقوع فى المخالفه القطعفه والترفىص بالمعصفه وهو ممنوع عقلاً، وعلى هذا الأساس وبسبب هذا المحظور العقلى ىنبغى رفع الفد عن القول بالتفففر الاستمرارى.

وذهب البعض إلى التفففر وجواز الرجوع إلى المجهئد الثانى بعد الأخذ بفتوى المجهئد الأوّل، ومن جمله القائلفن بجواز العدول المرحوم الشفخ الأنصارى حىث ذهب إلى استصحاب الحجفئه التفففرفه.

بيان ذلك: إنّ المقلد مخير في البدايه في الأخذ بأحد الفتويين، ويكون كلّ واحد منهما حجّه تخيريّه عند اختياره لها، وبعد أن يقلد أحدهما يأخذ بأحد الفتويين نشك في أنّ فتوى المجتهد الآخر باقيه على حجّيتها التخييريّه حتّى يمكن القول بجواز الرجوع إليه أو أنّ الحجّيه التخييريّه غير

باقيه وبالتالي لا- يجوز العدول من المجتهد الأول إلى المجتهد الثاني؟ هنا يجرى استصحاب الحجّيه التخييريّه، والنتيجه جواز العدول.

إن قلت: إنّ استصحاب الحجّيه التخييريّه معارض مع حجّيه فتوى المجتهد الأوّل الفعليه ويتساقطان.

الجواب: وقد أجاب المرحوم الشيخ الأنصارى عن هذا الإشكال بأنّ استصحاب الحجّيه التخييريّه حاكم على استصحاب الحجّيه التعينيّه الفعليه، لأنّ استصحاب الحجّيه

التعينيّه مسبب عن استصحاب الحجّيه التخييريّه، فعندما يجرى الاستصحاب التخييري فلا يبقى مورد لاستصحاب الحجّيه الفعليه والتعينيّه.

إلا أنّ كلام الشيخ الأنصارى في جريان استصحاب الحجّيه التخييريّه يواجه إشكالاً وتأملاً من جهات عديده :

أولاً: عندما يأخذ المقلد بفتوى المجتهد الأوّل وتتعين عليه الحجّيه فلا يبقى حينئذٍ مورد للتخيير حتّى يقال باستصحاب الحجّيه التخييريّه في مورد الرجوع إلى فتوى المجتهد الثاني.

ثانياً: على فرض جريان استصحاب التخيير فإنّه معارض مع استصحاب الحجّيه الفعليه والتعينيّه، لأنّهما في عرض واحد والجمع بين الضدين غير معقول ولا يعقل أن يكون الضد سبباً للضد الآخر، فالنتيجه التساقط لا السببيه والمسببيه.

ثالثاً: إنّ استصحاب الحجّيه التخييريّه لا يجرى في المقام لأنّه أصل مثبت ولا أثر شرعى له، لأنّه عندما يجرى استصحاب الحجّيه التخييريّه فاللازم العقلى له عدم الحجّيه الفعليه والتعينيّه لقول المجتهد الآخر، وعدم الحجّيه

الفعليه ليس حكماً شرعياً حتّى يترتب على استصحاب الحجّيه التخييريّه.

رابعاً: على أساس الطريقيه والكاشفيه للإماره في مورد الفتويين فلا يوجد حكم شرعى في المقام حتّى يصل الأمر إلى أصل الحاكم والمحكوم والقول بأنّ استصحاب

التخيير حاكم على استصحاب التعيين، فعندما تكون الفتويين (الإمارتين) كاشفيتين عن الواقع فاللازم العقلى لذلك هو المنجزيه عند الاصابه والمعذريه عند الخطأ، وعليه ففيه مورد الإمارة لا يكون هناك حكم شرعى مجعول حتّى نقول بأنّ أحدهما حاكم على الآخر كما ورد في كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله .

خامساً: على فرض أنّ المجعول في مورد الإمارة هو الحكم الظاهرى الشرعى المماثل للواقع وعلى القول بجريان الاستصحاب

تخييراً أو تعييناً فإنّ ذلك أمر مبنائي وعلى أساس المبنى يكون جعل الحكم المماثل في مورد الإماره على هذا الموءدى فإنّ الاستصحاب له وجه ولكن لا على الاطلاق، لأنّه على المبنى المذكور بأنّ موءدى الاماره ليس حكماً شرعياً فإنّه لا يكون طريقاً وكاشفاً عن الواقع، وعليه فإنّ استصحاب الحكم الشرعى ليس له وجه لأنّ المجعول ليس حكماً شرعياً.

سادساً: إنّ استصحاب الحجّه التخيريّه تعليقي، أى أنّ كلّ واحده من الفتويين حجّه على تقدير أخذ المقلد بأى واحده منهما لا مطلقاً، لأنّ معنى الحجّه التخيريّه هو أن تعيين الحجّه قد فوض لانتخاب المكلف، ومعلوم أنّ جريان الاستصحاب التعليقى يواجه إشكالاً ولا تشمله أدلّه

حجّيه الاستصحاب فى : ولا تنقض اليقين بالشك، لأنّه ليس له حاله سابقه متيقنه.

والحاصل إنّ جريان استصحاب الحجّه التخيريّه بعد الأخذ بأحد الفتويين غير تام من وجوه متعدده، فهو غير تام من حيث الاقتضاء لأنّ أركان الاستصحاب غير محرزّه، وكذلك من حيث المانع حيث إنّه يتلى بالمعارض فلا يجرى.

النتيجة: في مورد كون المجتهدان متساويين من حيث الفضيله والعلم إذا اتفق عدول المقلد من المجتهد الأول إلى المجتهد الثاني لا مانع من ذلك باقتضاء اطلاق أدله حجيه الفتوى الشامله لمورد التوافق في الفتوى سواءً على نحو التخيير الابتدائي أم على نحو التخيير الاستمراري، وإذا كان المجتهدان متساويين في الفضل والعلم ومختلفين في الفتوى فهنا المقلد مخير ابتداءً في الأخذ بفتوى أيّ منهما بمقتضى أدله حجيه الفتوى التي تدلّ على حجيه فتوى كلّ واحد منهما، ولكن بعد الأخذ بفتوى أحدهما لا وجه للتخيير الاستمراري لأنّ الأخذ بأحد الفتويين يعتبر حجّه فعلية للمقلد ولا يبقى موضوع للتخيير حينئذٍ،

وفي هذه الصورة يدور الأمر بين الحجّه التعيينيه والحجّه التخييريّه، والحجّه التعيينيه حاكمه عقلاً.

وطبعاً فإنّ التحكيم لهذا الأصل العقلي وتقديم الحجّه التعيينيه على الحجّه التخييريّه إنّما يكون في صوره عدم جريان استصحاب التخيير، وإلاّ- فإن قلنا بجريان استصحاب الحجّه التخييريّه فإنّ ذلك يعنى بيان شرعي، ومع وجود الدليل التعبدي الشرعي فلا يبقى مورد ولا- موضوع للأصل العقلي، ولكن بمقتضى الوجوه المتقدمه فإنّ استصحاب الحجّه التخييريّه لا يجرى سواءً بلحاظ عدم المقتضى، أي

عدم تماميه أركان الاستصحاب، أم بلحاظ وجود المانع المعارض. وعليه فلا- مسوغ لجواز العدول الاستمراري في صوره الاختلاف إلاّ بأن يكون المعدول إليه أعلم أو يكون قوله

مطابقاً للاحتياط، وفي هذه الصورة يكون للعدول وجه لأجل الترجيح.

النتيجه :

تبيين ممّا تقدّم في أحكام العدول أمور :

١ - على المشهور لا- يجوز العدول من المجتهد الحيّ إلى مجتهد حيّ آخر إلاّ- أن يكون المعدول إليه أعلم أو تكون فتواه موافقه للاحتياط.

٢ - وفي مقابل ذلك ذهب بعض الفقهاء كالشهيّد الثاني والمحقّق الثاني إلى جواز العدول بدليلين :

الأوّل : إن مقتضى اطلاق أدله حجيه الفتوى كالمقبوله : «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه وحافظاً لدينه ومطيعاً لأمر مولاه ومخالفاً على هواه فللعوام أن يقلده»، فإنّ هذه الروايه لم تقيّد جواز تقليد الفقيه بشرط عدم الرجوع إلى مجتهد آخر، فالروايه تدلّ باطلاقها على جواز التقليد.

الثاني : الاستصحاب، لأنّ المقلد قبل الأخذ بأحد الفتويين كان يجوز له تقليد أيّ منهما، وبعد الأخذ بأحد الفتويين نشك في جواز الرجوع إلى الآخر وعدمه، فنستصحب بقاء التخيير.

إلاّ أنّ الدليل الأوّل وكذلك الدليل الثاني يواجهان بعض الإشكالات، فالدليل الأوّل يرد عليه أنّه إذا كان المجتهدان متفقين في الفتوى فإنّ أدله حجيه الفتوى تشملهما ولا مانع من الرجوع إلى كلّ واحد منهما على الاطلاق، ولكن

إذا كان مختلفين في الفتوى فإنّ أدله حجّيه الفتوى لا

ص: ١٣٠

تشمل الفتاوى المتعارضة، والتعبد بالنقيضين غير ممكن.

وكذلك فإن سيره العقلاء في هذا المورد جاريه على التوقف والاحتياط، المهم أن استصحاب التخيير لا موضوع له، لأنّ العامى كان مخيراً ابتداءً في اختيار أى واحد منهما، ولكن عندما يختار فتوى أحدهما فإنّ موضوع التخيير وهو تحير المقلد سيزول في المقام، وإن قلنا إنّ موضوع التخيير من لم يحم عنه حججه فعلية أيضاً فلا شبهه في أنّ ذلك يرتفع بالأخذ باحدى الفتويين لأنها صارت حججه فعلية بأخذها فلا- موضوع لاستصحاب التخيير وهو ظاهر، إذن فأركان الاستصحاب في هذا المورد وهى اتحاد القضية المشكوكة والتميقنه غير تامه، ولذلك لايجرى الاستصحاب. مضافاً إلى أنّ استصحاب بقاء التخيير يواجه المانع من جريانه

ويتعارض مع استصحاب الحججه الفعلية والتعيينيه وبالتالي يتساقطان.

إن قلت: إنّ استصحاب التخيير وكما قال المرحوم الشيخ الأنصارى، حاكم على استصحاب التعيين.

قلنا: أولاً: إنّ استصحاب بقاء التخيير في المقام مثبت، والأصل المثبت ليس بحججه.

ثانياً: إن معنى حججه الفتوى أنّها طريق إلى الواقع، واللازم العقلى لها هو منجزيه الفتوى عند الإصابه ومعدريتها عند الخطأ، إذن ليس في مورد الفتوى والاماره مجعول لحكم شرعى لكى يستصحب عند الشك في البقاء.

ثالثاً: لا يبقى موضوع التخيير بعد أخذ العامى بأحد الفتويين فكيف يستصحب بقاء التخيير؟

أدله القول بعدم جواز العدول:

٣- وأما أدله القائلين بعدم جواز العدول، فيمكن بيانها في سته أوجه:

١- إنّ التخيير يستوجب الوقوع في المخالفه القطعيه والترخيص في المعصيه وهو حرام شرعا وممنوع عقلاً.

٢- إنّ الإجماع قام على عدم جواز العدول كما صرح بذلك الميرزا القمى.

٣- جريان استصحاب حججه فتوى المعدول عنه عند الشك في بقائها.

٤- جريان استصحاب حكم المجتهد الأول الذى افتى بوجوب التقليد أو بعدم وجوب التقليد عند الشك.

٥- إنّ الأصل العقلى في مورد دوران الأمر بين الحججه التعيينيه والحججه التخييريّه هو ترجيح الحججه التعيينيه، لأنه بعد الأخذ بأحد الفتويين فإنّ الفتوى المأخوذه ستكون معلومه الحججه، وبما أنّ المقلد إمّا أن تكون لديه حججه

تعيينيه أو حججه تخييريّه، وعلى كلّ حال فهو مقطوع الحججه، وأمّا الرجوع إلى فتوى المجتهد الثانى فهو مشكوك الحججه، والشك في الحججه يساوق عدم حججه

المشكوك.

ص: ١٣١

٦ - إن مقتضى أدله حجّيه الفتوى الوجوب الكلي الطبيعي للتقليد على العامي، وبعد تقليده للمجتهد الأوّل يكون الرجوع إلى المجتهد الثاني نقضاً لتقليد

الأوّل ولا يجوز.

النتيجة: على أساس طريقه الإمامه والفتوى وبمقتضى هذه الوجوه الستة لا يجوز العدول من المجتهد الأوّل إلى الثاني.

أمّا على مبنى سببه الإمامه والفتوى فإنهما من قبيل المتزاحمان وتدخل هذه المسألة في باب التزاحم، ومقتضى القاعده في باب التزاحم تقديم من يملك المرجح على الآخر، فإذا كانت الفتوى المأخوذه محتمله الأهميه

فإنها ترجح على فتوى الثاني ولا- يجوز العدول حينئذٍ، وإن لم تكن محتمله الأهميه بل كانت الفتويان متساويتين فمقتضى القاعده التساوط، ثم تكون وظيفه المقلد العمل بالاحتياط، فإن لم يمكن الاحتياط فللتخير وجه لأجل الامتثال الاحتمالي.

٤ - إن استصحاب الحجّيه التخييريّه لا- يجرى في المقام سواء من حيث المقتضى، لأنّ أركان الاستصحاب وهي اليقين السابق والشك اللاحق غير تامه، أم لوجود

المعارض والمانع وهو استصحاب الحجّيه التعيينيه، وعليه فلا مسوغ لجواز العدول والتخير الاستمراري إلا بأن يكون للمعدول إليه مرجح كالأعلميه أو موافقه الاحتياط.

٥ - إذا كان المعدول إليه أعلم من الأوّل سواء ابتداءً أو صار أعلم بالتدريج، فإنّ العدول من غير الأعلم إلى الأعلم واجب، ومستند العدول إلى الأعلم ثلاثه أمور:

١ - سيره العقلاء، حيث ان العقلاء يرجحون في مورد الفتويين المتعارضتين قول الأعلم.

٢ - حكم العقل في مورد دوران الأمر بين التعيين والتخير حيث إنّ قول الأعلم مقطوع الحجّيه، لأنّه في هذا المقام إمّا أن تكون الحجّيه تخيريّه والقول بأنّ المكلف مخير في حجّيه قول العالم، أو تكون الحجّيه تعيينيه ومع وجود قول

الأعلم فإن قول العالم ليس بحجّيه، وعلى أيّه حال فإن قول الأعلم مقطوع الحجّيه وقول العالم مشكوك الحجّيه، ولاشك بأنّ مقطوع الحجّيه مرجح عقلاً على مشكوك

الحجّيه الذي يساوي القطع بعدم الحجّيه.

٣ - أن مستند الأدله اللفظيه الوارد في الروايات عند تعارض الخبرين قول الإمام عليه السلام: خذّ بأعدلهم وأفقههما و...، وحينئذٍ بتفويض مناط الحجّيه يمكن القول في مورد الفتويين أنّ فتوى الأفقه مرجحه على فتوى غير الأفقه.

إن قلت: بالنسبه للفتويين المتعارضتين فإنّ الاستصحاب التخييري يعتبر بياناً شرعياً، ومع وجود البيان الشرعي فلا مورد للأصل العقلي واصاله التعيين.

وأما ما هو مناط التخيير؟ إمّا أن يكون مناط التخيير هو تنقيح المناط أو أن مناط التخيير هو الإجماع، فإن كان مناط التخيير تنقيح المناط، فإنّ الشخص الذى لديه روايتين وكلّ منهما حجّة فإنّه شرعاً مخيّر فى الأخذ بأحدهما، وهذا

المناط يجرى فى مورد الفتويين إذا كانت كلّ واحده منهما حجّة على المقلد، ولذلك فالمكلف مخيّر شرعاً فى هذا المورد فى الأخذ بأحدهما.

الجواب: إنّ تنقيح المناط إمّا يكون فى مورد لا يكون هناك ترجيح لأحد الحجّتين على الأخرى، ولكن عندما يكون هناك ترجيح لأحد الحجّتين فبعد الأخذ بأحد الحجّتين والفتويين فإنّ المقلد يكون ذا حجّة فعلية، وحينئذٍ لا يشمل

إطلاق أدله التخيير فى مورد يكون المقلد ذا حجّة فعلية.

مضافاً إلى أنّ التخيير الشرعى إمّا يكون فى مورد تكون الحجّتان متساويتين من جميع الجهات، وفيما نحن فيه فإنّ الأعلمية مرجح، ومع وجود ترجيح أحد الحجّتين لا يبقى مورد للتخيير.

وأما إذا كان مستند التخيير هو الإجماع، فمثل هذا الإجماع على التخيير إمّا يكون فى صورته ما إذا كانت الفتويان متساويتين، وإلاّ فإن كان أحدهما أعلم فإنّ الإجماع لا يدلّ على التخيير، لأنّ الإجماع دليل لئبى، والقدر

المتيقن منه فيما إذا كان الدليلان متساويين.

والحاصل: إن مستند وجوب تقليد الأعلّم سواء كان على أساس الأصل العقلى أم سيره العقلاء أم الأدله اللفظية فإنّه مع وجود ترجيح أحدهما لا يبقى تخيير شرعى.

هذا تمام الكلام فى مورد الشرط الأوّل لتنفيذ الاجتهاد وهو شرط حياه المجتهد.

النتيجة: إنّ اشتراط حياه المجتهد فى مسأله التقليد فيه تأمل.

قال الله تبارك وتعالى

«هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (١)

ص: ١٣٣

الكلام في اشتراط الأعلمية، فهل يجب تقليد الأعلّم تعييناً أو لا يجب؟ ذهب المشهور إلى اشتراطه كما قال في العروه: يجب تقليد الأعلّم مع الإمكان على

الأحوط.

وفي هذه المسألة فروع متعددة (١):

١ - هل يجب تقليد الأعلّم أم لا؟

٢ - هل يجب الفحص عن الأعلّم أم لا؟

٣ - إذا كان المجتهدان متساويين من حيث الفضيله والعلميه إلا أن أحدهما

أعدل وأورع، فهل تكون الأعدليه والأورعيه مرجحه لقوله أم لا؟

٤ - إذا لم يعرف العامى الأعلّم فإنّ وظيفته التخيير إلا أن يكون أحدهما أعدل وأورع.

٥ - إذا احتمل الأعلمية في أحدهما فهل أنّ المتعين في مقام التقليد هو هذا الشخص أم لا؟

٦ - إنّ هذه المسألة مطروحه بين أهل السنّه أيضاً حيث يوجد فيها قولان: فذهب أحمد بن حنبل وأصحاب الشافعي وجماعه من الأصوليين والغزالي إلى وجوب تقليد الأعلّم، وذهب القاضي أبو بكر وجماعه من الأصوليين والفقهاء منهم إلى التخيير والسوءال ممّن شاء من العلماء سواءً تساوا أم تفاضلوا (٢).

بيان ذلك: إنّ تقليد الأعلّم لم يكن في البدايه واجباً تعييناً، لأنّ المكلف في البدايه له علم إجمالي بوجود تكليف المولى في ذمته، وهذا العلم الإجمالي منجز للتكليف الواقعي بل إنّ احتمال التكليف منجز أيضاً، وحينئذٍ فبمقتضى العلم الإجمالي يعلم المكلف باشتغال ذمته بالتكليف الإلهي وهو مخير في مقام امتثال التكليف بين الاجتهاد والاحتياط، فإن عجز عن الاجتهاد والاحتياط

فوظيفته التقليد.

ص: ١٣٤

١- العروه، المسألة ١٢.

٢- المستصفي، ج ٢، ص ١٢٥، و الآمدى في إحكام الأحكام، ج ٣، ص ١٧٣.

إذن فالتقليد واجب تخيري عقلي في البدايه، غايه الأمر مع وجود الأعلّم يتعين عليه التقليد، وبالنسبه لقبول فتوى الأعلّم فيما أن مخالفه قول الأعلّم يحتمل فيها العقاب، ودفع العقاب المحتمل والضرر المحتمل واجب عقلاً، فلذلك يجب قبول فتوى الأعلّم.

إن قلت: إنّ الواجب على المكلف هو إمتثال التكليف الواقعي، والتكليف الواقعي إمّا أن يكون ضمن قول الأعلّم أو ضمن قول العالم، وعليه فما يستلزم العقاب هو مخالفه الواقع وذلك يكون فيما إذا لم يقلد العامي أى واحد منهما، ولكن إذا ترك تقليد الأعلّم واحتمل ترتب العقاب وعدم ترتبه، ففي مورد الشك تجرى البراءة.

والنتيجه: إنّ قول الأعلّم ليس متعيناً قطعاً فالمكلف مخير بين الأخذ بقول الأعلّم وقول العالم، وعليه لا يمكن القول بأن تقليد الأعلّم متعين.

الجواب: نعم إنّ العلم الاجمالي بالتكليف أو احتمال التكليف منجز للواقع على العامي، ولكن قول الأعلّم يعتبر طريقاً تعيينياً للواقع، لأنّ ذمّه المكلف مشغوله بتكليف المولى بمقتضى العلم الاجمالي بالتكليف أو بمقتضى احتمال

التكليف الواقعي، وحينئذٍ يكون قول الأعلّم متيقن الحجّيه ومفرغ للذمّه قطعاً، وأمّا قول العالم فغير متيقن الحجّيه بل مشكوك الحجّيه، والعمل بمشكوك الحجّيه

ليس مفرغ للذمّه، لأنّ قول الأعلّم حجّه مطلقاً سواء كان قول العالم حجّه أم غير حجّه، وأمّا قول العالم فمشكوك الحجّيه، ومع وجود قول الأعلّم فإن قول العالم

لا يكون حجّه أو يكون حجّه تخيريّه، أى أن قول الأعلّم حجّه مطلقاً أو حجّه تعيينيه.

وعلى فرض أن يكون قول العالم حجّه فإن قول الأعلّم يكون فرداً من الحجّه التخيريّه، وفي دوران الأمر بين الحجّه التعيينيه والحجّه التخيريّه فالمرجح هو الحجّه التعيينيه، لأنّ قول الأعلّم معلوم الحجّيه وقول العالم فى المقام

مشكوك الحجّيه، والشك فى الحجّيه مساوق لعدم الحجّيه، لأنّ العقل فى مورد الشك ليس له حكم، فحكم العقل دائمي ومعلوم وعندما لا يكون له حكم فى مورد الشك فإن قول العالم حينئذٍ يكون كعدم.

الحاصل: إنّ فى مورد تعيين حجّيه قول الأعلّم ووجوب تقليد الأعلّم فقد استدللّ لذلك بحكم العقل بلحاظ ترجيح أصاله التعيين على أصاله التخير وترجيح معلوم الحجّيه على مشكوك الحجّيه.

الدليل الثانى، على وجوب تقليد الأعلّم: الإجماع، كما ذكره المحقق الثانى والشهيد الثانى رحمهما الله واعتمد عليه المرحوم الشيخ الأنصارى (1).

ولكن يمكن القول: إنّ هذا الإجماع غير تام لا صغرياً ولا كبروياً، أمّا من حيث الصغرى فإنّه غير تام لأنّ المسأله خلافه بين

الفقهاء، وأما عدم تمامه

ص: ١٣٥

١- مستمسك العروه، ج ١، ص ١٣٤.

من جهة الكبرى فلائذ هذا الإجماع منقول بخبر الواحد وليس بحجّه، هذا أولاً.

ثانياً: على فرض وجود تسالم واجماع فى هذه المسأله فإنّ هذا الإجماع اجماع مدركى وذلك بمدرك أصله تعيين قول الأعلم عقلاً، وكذلك فهذا الإجماع مدركى

عقائياً لأنّ العقلاء فى مورد دوران الأمر بين قول الأعلم والعالم يرون أن قول الأعلم أرجح من قول العالم، فالإجماع مدركى بلحاظ الروايات أيضاً، وعليه فمثل هذا الإجماع لا يكون إجماعاً تعدياً وليس كاشفاً عن قول المعصوم وبالتالي ليس بحجّه.

الدليل الثالث : على وجوب تقليد الأعلم، الروايات. والعمده منها ثلاث روايات :

١ - مقبوله عمر بن حنظله التى رواها المشايخ الثلاثة (الكلىنى، الصدوق،

الشيخ الطوسى) قال عمر بن حنظله سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث فتحاكما... وكلاهما اختلفا فى حديثكم فقال عليه السلام : «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر» (١).

وقد استدل بهذه الروايه بكلمه : أفقههما، الوارده فى هذه الروايه حيث تقرر أنّ الرجوع إلى الأعلم واجب.

٢ - الروايه الأخرى لعمر بن حنظله، قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاء أيحل ذلك (٢) ؟

والبحث فى هاتين الروايتين يتم من جهتين : من جهة السند ومن جهة الدلاله.

أمّا من جهة السند فالروايه الأولى ضعيفه لأنّ عمر بن حنظله لم يوثق فى كتب الحديث، بالرغم من أنّ الأصحاب تلقوا هذه الروايه بالقبول، فغايه ما نستفيده من توثيق الروايه فى أبواب مواقيت الصلاه فى الوسائل الباب ٥ أن يزيد بن خليفه نقل عن الإمام الصادق عليه السلام أنه سأله : هل أنّ عمر بن حنظله نقل عنكم هذا الحديث إلينا.

فقال الإمام عليه السلام : «إذن لا يكذب علينا» (٣) ، وهذا الكلام يدلّ على وثاقه عمر بن حنظله، إلا أنّ هذا الكلام يواجه إشكالاً وهو أن يزيد بن خليفه بدوره لم يوثق فى كتب الحديث، ولذلك فإنّ نقله لا يوجب وثاقه عمر بن حنظله.

وأمّا من حيث الدلاله فالاستدلال بالروايه تام لأنّها تصرّح بأنّ حكم الأفقه هو المتعين ولا يلتفت إلى حكم غير الأفقه وغير الأعلم، إلا أنّ الروايه أجنبيه عن المقام، لأنّ الروايه وارده فى باب القضاء وأنّ حكم الأفقه متعين فى باب

القضاء ولا ملازمه بين القضاء والفتوى، لأنّ فى باب

- ١- وسائل الشيعة : ج ١٨ أبواب صفات القاضى باب ٩.
- ٢- وسائل الشيعة : ج ١٨ الباب ١١، من أبواب صفات القاضى، ح ١.
- ٣- وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى، ح ٣٠.

القضاء لا يعقل التخيير في الحكمين، لأنّ القضاء يستدعى حسم وقطع ماده النزاع والخصومه، والتخيير بين المتحاكمين بحيث يقال لهما أنتما مخيران في

قبول هذا الحكم أو ذاك يوجب استمرار النزاع لا قطع النزاع. ولذلك فالأفقه في مورد القضاء عندما يحكم بحكم يتعين قبوله لأنّه يفصل الخصومه، والتخيير يتنافى مع القضاء وحسم ماده النزاع.

بخلاف باب الفتوى حيث يكون تخيير المقلد بين الفتويين معقول، والنتيجه هي أنّه على فرض أن مقتضى روايه عمر بن حنظله ناظره إلى قول الأعلام فإنّهم منحصره في موردها الخاصّ وهو باب القضاء، والتعدى من باب القضاء لباب الفتوى بلا وجه، ولكن استفدت من درس سماحه آيه الله العظمى وحيد (دام ظلّه) يرى أن هذه الروايه تامه سنداً ودلاله، وعليه فلاشكال الوارد على المقبوله إنّما يرد على المبني، أي أن من لا يرى هذه الروايه تامه سنداً ودلاله فإنّ الاستدلال بهذه الروايه لا يكون سليماً ولا ينطبق على باب الفتوى بل ينحصر في مورد القضاء.

أمّا على مبني أن تكون الروايه معتبره سنداً ودلاله فيمكن القول: إنّ هذه الروايه من جهه السند لا إشكال فيها، ولكن من حيث الدلاله فهل يمكن التعدى من باب القضاء إلى باب الفتوى أو لا يمكن؟ فيه تأمل.

ثالثاً: إنّ البحث في باب الفتوى يدور حول الأعلاميه المطلقه، ولكن هذه الروايه تدلّ على الأعلاميه النسبيه والإضافيه وذلك بأنّ حكم الأفقه نافذ في

باب القضاء ويعتبر أحد المرجحات، فهذه الروايه ناظره إلى الأعلاميه الإضافيه والأفقيهيه النسبيه في باب القضاء وهو خارج عن بحث باب الفتوى.

أمّا الروايه الثانيه لعمر بن حنظله فقد نقلت بطريقتين: أحدهما، من طريق الصدوق وفي هذا الطريق داود بن حصين وهو محل تأمل حيث كان من الواقفيه، والثاني أن هذه الروايه نقلت من طريق الشيخ حيث ينتهي سندها إلى علي بن محبوب وبالتالي فهي صحيحه السند.

الروايه الثالثه: داود بن حصين عن أبي عبدالله عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهم في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضى الحكم؟ قال عليه السلام: «ينظر

إلى افقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر» (١).

وهذه الروايه ورد الإشكال في سندها لأنّ في طريقها داود بن حصين وهو محل تأمل، مضافاً إلى أنّ الإشكالات الوارده على روايه عمر بن حنظله ترد على هذه

ص: ١٣٧

الروايه أيضاً وذلك فى مسأله الملازمه وعدم الملازمه بين باب القضاء الإفتاء.

توضيح ذلك:

كان البحث فى كيفيه الاستدلال بالروايه الثالثه على وجوب تقليد الأعلم وذلك بما ورد فى الروايه من عباره (ينظر إلى أفقهما وأعلمهما فينفذ حكمه) والحكم على قسمين : فتاره يكون المراد من الحكم ما يشمل الفتوى والقضاء،

مثلاً فى قوله تعالى : «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (١).

وكذلك قوله تعالى : «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (٢).

وفى الآيه الثالثه : «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفٰسِقُونَ» (٣).

ويستفاد من هذه الآيات الشريفه أنّ الحكم ورد فيها بعنوان القضيّه الحقيقيه، يعنى كلّ ما يحكم به سواءً كان حكماً افتائياً أو حكماً قضائياً.

وتاره أخرى يكون الحكم بمعناه الاصطلاحى وهو عبارته عن خصوص القضاء، فالحكم القضائى فيه اعتبار وانشاء لقضيّه شخصيه فى مورد خاصّ بأنّ هذه الدار ملكك لزيد وهذا البستان ملكك لعمرو، فالحاكم فى هذه القضيّه الشخصيه يعتبر وينشئ حكماً جزئياً، أو أنه ينشئ حكماً فى باب القضاء ويعمل على تطبيقه على الجزئيات، وهنا يقول المرحوم الشيخ الأنصارى أنّ الحكم فى هذه الروايه هو الحكم بمعناه الاصطلاحى أو بمعنى القضاء فى مقابل الفتوى، ولكن الإجماع المركب فى مورد اختلاف الفتوى يدلُّ على اعتبار الأعلميه ولا يقبل بالتفكيك بين باب القضاء

والفتوى.

والجواب هو ما تقدّم، أولاً: إنّ مثل هذا الإجماع المركب الذى يعتبر الأعلميه فى مورد القضاء وفى مورد الفتوى غير متحقق أى أن صغرى الإجماع غير موجوده، لأنّ هذه المسأله مورد خلاف بين العلماء.

ثانياً: على فرض تحقق صغرى الإجماع فإنه إجماع منقول خبر الواحد وليس بحجّه، وهذه المسأله من المسائل المستحدثه فى : هل أنّ تقليد

ص: ١٣٨

١- سورة المائده : الآيه ٤٤.

٢- سورة المائده : الآيه ٤٥.

٣- سورة المائده : الآيه ٤٧.

الأعلم واجب، أو أنّ تقليد الأعم من باب الاحتياط؟ وهكذا في التساؤلات الأخرى في هذا المقام التي لا يوجد بحث تفصيلي في كلام القدماء فيها وإنما هناك إشاره في كلام القدماء إلى أن تقليد الأعم واجب من دون بحث واستدلال

حتى يمكن ادعاء الإجماع على ذلك، بل كان هناك خلاف في هذا المورد أيضاً، إذن فهذا الإجماع يواجه إشكالاً في الصغرى والكبرى أيضاً.

ثالثاً: على فرض تمامية الإجماع صغرياً وكبروياً في المقام فإنه اجماع مدركي عقلاً وعقلائياً وشرعاً، يعني أن هذا الإجماع له مدرك عقلي وهو دوران الأمرين معلوم الحجته ومشكوك الحجته، ومعلوم الحجته يرجح عقلاً على مشكوك الحجته أي يرجح فتوى الأعم.

وكذلك له مدرك عقلائى وهو سيره العقلاء في دوران الأمر بين قول العالم والأعلم فالعقلاء يرجعون إلى الأعم.

وكذلك له مدرك شرعى وهى روايات عمر بن حنظله وباقي الروايات الأخرى ومثل هذا الإجماع غير كاشف عن قول المعصوم وليس اجماعاً تعبدياً.

قد يقال: إنّ هذه الروايه مطلقه وتشمل الحكم الاصطلاحى (القضاء) والحكم غير الاصطلاحى (الفتوى) لأنه ورد في الروايه أنه لو صدرت فتويين أو حكمتين مختلفتين فما هى وظيفه المكلف؟ فيقول الإمام: خذ بأعدلهما وأفقههما، أى خذ بفتوى من كان أعدل وأفقه من الآخر، ولا يلتفت إلى فتوى الآخر حينئذٍ، وعليه ففى مورد الاختلاف يرجح قول الأعم فى مورد الحكم مطلقاً سواء كان الحكم فى

مورد الإفتاء أو فى مورد القضاء.

الجواب: أولاً: إنّ الوارد فى الروايه كلمه (المترافعين) حيث يسأل الراوى من الإمام عن شخصين متنازعين ومترافعين يرجعون إلى رجلين ليحكم بينهما وأن هذين الرجلين يصدران حكمتين مختلفتين، فما هى وظيفه؟

فيقول الإمام عليه السلام: فليترم بأعلمهما وأفقههما، وهذه الكلمه تتناسب مع الترافع والحكم فى باب القضاء ولا تتناسب مع الحكم فى باب الإفتاء.

ثانياً: ورد فى هذه الروايه أنّ الإمام عليه السلام يقول: جعلته عليكم حاكماً، وفى هذا المورد عندما يرجع المتخاصمان إلى الحاكم فيقول الإمام:

فليظر من كان ناظراً فى حلالنا وحرامنا فإنى قد جعلته عليكم حاكماً، والجعل والنصب للحاكم يتناسب مع باب القضاء لا باب الإفتاء، ففى باب الإفتاء لا اعتبار للجعل، ووظيفه المفتى والمجتهد فى باب الإفتاء الاخبار عن حكم الله تعالى مستنداً إلى الحجّه ولا يحتاج إلى جعل خاص من الشارع.

ولكن مع وجود هذه الإشكالات فى الروايه وأنها وارده فى باب القضاء، فمع ذلك يمكن القول بوجود اطلاق فى مورد الروايه،

لأنّ السوءال في هذه الرواية ناظر إلى اختلاف الحاكمين في الحكم، فيقول الإمام عليه السلام : خذ بحكم افقهما وأعلمهما، وفي هذا المورد لا يوجد تفصيل في المقام حيث إنّ الإمام لم يفصل الكلام في اختلاف هذين الشخصين وهل أنهما من الفقهاء أو ليسا من الفقهاء،

ويستفاد من ترك التفصيل في الرواية الاطلاق بحيث يشمل مورد الاختلاف في الفتوى أيضاً وبالتالي تثبت هذه الرواية لزوم الرجوع إلى الأعلّم مطلقاً.

ص: ١٣٩

وسياتى تفصيل أكثر فى هذا البحث لاحقاً إن شاء الله.

السيره العقلانيه:

الدليل الرابع: على وجوب تقليد الأعلّم، سيره العقلاء، فلا شك أنّ العقلاء يرجعون فى أمور الصناعات والحرف إلى الأعلّم والأخبر ولا سيما فى الأمور المهمه حيث نرى بوضوح رجوع العقلاء إلى الأخبِر والأعلّم، مثلاً بالنسبه للمسائل العاديه كمرض الزكام والأمراض السطحيه الأخرى التى تحدث للإنسان فإنّ العقلاء يرجعون فيها إلى الطبيب العمومى ولا يهتمون بمسأله الأعلّم والأخبر، وتاره أخرى يكون المرض مهماً من قبيل مرض القلب أو مرض السرطان، ففى هذه الصوره يهتم العقلاء فى الرجوع إلى الأخبِر والمتخصص فى هذا المرض، ومع وجود المتخصص والأخبِر فإنّ العقلاء لا يرجعون إلى غير المتخصص وغير الأخبِر.

وهذه السيره العقلانيه كانت مستمره بين العقلاء منذ زمان الأئمه ولم يردع عنها الشارع، فعندما لا يكون هناك ردع عن هذه السيره فى المسائل المهمه، فبلاشك أنّ المسائل الدينيه أهم وأخبِر من جميع المسائل الدنيويه ولذلك يمكن القول بأنّ مقتضى سيره العقلاء الرجوع إلى الأعلّم، والدليل المهم على وجوب الرجوع إلى الأعلّم هو السيره العقلانيه.

إن قلت: إذا كانت سيره العقلاء تقضى بالتبعيه للأعلّم فلازمه أنّ الناس يرجعون إلى عالم واحد لأنّ الأعلّم ينحصر بفرد واحد لا أكثر وهذا المعنى يستلزم الحرج وذلك فى رجوع جميع الناس فى جميع مسائلهم الدينيه إلى شخص واحد والحرج مرفوع فى الإسلام.

الجواب: إن مورد البحث فى هذه المسأله ليس هو وجوب الرجوع إلى الأعلّم فى المسائل المتفق عليها بين الأعلّم والعالم، ففى مورد المسائل الاتفاقيه يجوز الرجوع إلى الأعلّم والعالم على سواء، فإنّ قول العالم بمقتضى

اطلاق أدله حججه الفتوى حججه بنفسه أو من باب أن قول الأعلّم حججه وأنه ينطبق على فتوى العالم أيضاً بلحاظ أنّ فتوى العالم مصداق الحججه لأنّه يتفق مع الأعلّم فى هذه المسأله، ولذلك ففى مورد الاتفاق يجوز الرجوع إلى العالم ولا خصوصيه لقول الأعلّم.

وكذلك فى مورد أن يتمكن المقلد من تحصيل الأعلّم، ولكن فى الموارد التى لا يمكن تحصيل الأعلّم ويكون حرجياً على المكلف فهذا المورد أيضاً خارج عن البحث حيث تكون وظيفه المقلد هنا إما الاحتياط أو الرجوع إلى العالم.

ويبقى مورد واحد وهو المسائل خلافيه بين العالم والأعلّم وفى هذه الصوره يجب الرجوع إلى الأعلّم، وهذه المسائل قليله ولا تستلزم الحرج على المكلف.

النتيجه: إنه بمقتضى سيره العقلاء يجب الرجوع إلى الأعلّم إلاّ أن يستلزم الحرج على المكلف أو يكون قول العالم مطابقاً للاحتياط.

الملازمه بين القضاء والإفتاء:

الوجه الآخر الذى استدلل به على وجوب تقليد الأعلّم، الملازمه بين القضاء والإفتاء، ففى مورد الاختلاف فى القضاء يجب الرجوع إلى القاضى الأعلّم، لأنّ القضاء يهتم بموارد الفروج والدماء والنواميس الناس وحقوق الأفراد، وديدن الشارع الاهتمام والاحتياط فى هذه الموارد حيث يجب الرجوع فيها إلى القاضى الأعلّم، وهناك ملازمه بين الرجوع إلى الأعلّم فى باب القضاء والرجوع إلى الأعلّم فى باب الإفتاء والنتيجه أنّه يثبت من هذه الملازمه ترجيح قول الأعلّم.

الجواب: إنّ دعوى الملازمه ممنوع، لأنّ الحكم الاصطلاحى فى القضاء يختلف عنه فى باب الفتوى، ففى باب القضاء يمكن أن يرجع مجتهد إلى مجتهد آخر ويعمل بفتواه وقضائه. وأمّا فى باب الفتوى فالمجتهد لا يحقّ الرجوع إلى فتوى مجتهد آخر وتقليده، ونفس هذا التفاوت يأتى فى عدم إمكان تسريه جواز الحكم فى مورد القضاء إلى باب الإفتاء، هذا أولاً.

ثانياً: فى باب القضاء لا تجوز مخالفه حكم الحاكم حتّى بالنسبه للمجتهد، لأنّ مخالفه الحكم فى القضاء يتنافى مع حكمه القضاء التى تهدف لفصل النزاع والخصومه بين المتخاصمين، فإذا كانت مخالفه جائزه فليس بالإمكان فصل الخصومه، خلافاً لباب الفتوى حيث يجوز للمجتهد مخالفه فتوى مجتهد آخر.

ثالثاً: فى باب القضاء القاضى ينشئ الحكم سواءً فى الشبهات الحكيمه وتطبيقها على الموارد الجزئيه أم فى الشبهات الموضوعيه حيث يحكم بأنّ هذا البستان ملك لزيد وهذه الدار ملك لعمر، خلافاً للفتوى التى هى عبارته عن

إخبار عن الحكم الإلهى، فالمجتهد يخبر عن الحكم الإلهى الشرعى بأنّ هذا واجب أو حرام أو مكروه أو مستحب أو مباح طبقاً للحجّه التى استنبطها من النصوص ولا

ينشئ الحكم.

رابعاً: إنّ المناط فى باب الفتوى يختلف عن المناط فى باب القضاء، فالمناط والحكمه فى باب القضاء هو فصل النزاع والخصومه، ولذلك لا يجوز للقاضى فى باب القضاء الاحتياط فى الحكم، وكذلك لا يجوز له التخيير فى مقام القضاء،

لأنّ الاحتياط والتخيير فى مورد القضاء مخالف للحكمه من القضاء وهى قطع النزاع، فالاحتياط والتخيير يوجبان

استمرار النزاع والخصومه، وهذا على خلاف باب الإفتاء ففى مورد الفتوى يمكن للمجتهد الاحتياط فى الحكم الإلهى أو القول بالتخيير، والمناط فى باب الاختيار وهو أيضاً حكم إلهى مستندا بالحجّه.

خامساً: على فرض القول فى مقبوله عمر بن حنظله بسرايه الحكم للأعلّم من باب القضاء إلى باب الإفتاء ومعلوم أن مورد الروايه ناظر إلى المنازعه فى مورد

الدين والميراث حيث يقول الإمام: خذّ بقول أعدلهما وأفقهما، فعلى فرض إمكان التعدى وتسريه الحكم إلى سائر موارد القضاء وأنّ الرجوع إلى الأعلّم فى القضاء هو المرجح سواءً كان القضاء فى مورد الروايه وهو مسأله الدين

والميراث أو في غيرها من الموارد الأخرى، ولكن لا يجوز تسريه الحكم هنا من باب القضاء إلى باب الإفتاء، لأنه لا توجد ملازمه بين القضاء والفتوى لاعرفاً ولا شرعاً ولا عقلاً.

الوجه الآخر الذى استدل به على ترجيح قول الأعلّم هو أنّ روايه عمر بن حنظله وردت فى مقام بيان الفتويين المتخلفين حيث يقول الإمام عليه السلام فى تشخيص الوظيفه فى الفتويين المختلفين : خذّ بأعدلها وأفقههما، وعندما يكون قول الأعلّم مرجح فى مورد اختلاف الفتوى فإنّه سيكون هو المتعين والحجّه.

النتيجه: إنّ المستفاد من مقبوله عمر بن حنظله أن موردها هو مورد الفتوى فيما لو كانت هناك فتويان مختلفتان لا فى مورد القضاء، وعندما يكون مورد الروايه هو الفتويين المختلفين فإنّ الإمام يأمر الراوى بأن يأخذ بقول الأعلّم والأفقه، وحينئذٍ يرجح قول الأعلّم فى مقام تعارض الفتوى مع العالم.

وبيان ذلك: أن هذا الوجه من الاستدلال يمكن تصويره على ثلاثة أنحاء :

١ - إن المترافعين عندما يتنازعان فى الدين والميراث يرجعون إلى حاكمين وكلّ واحد من هذين الحاكمين يحكم بحكم معين فى المسأله.

٢ - يحتمل رجوعهما إلى حاكمين أحدهما يحكم بشيء والآخر يعينه على ذلك الحكم.

٣ - أن يحكم أحدهما بحكم معين ويكون حكم الآخر ناظراً للحكم الأوّل ولا يعمل على تخطئه.

إن حمل الروايه على القسم الأوّل بحيث يكون رجوع المترافعين إلى حاكمين يحكم كلّ واحد منهما بحكم معين يختلف عن الآخر هو حمل على الفرد النادر حيث يقال

أنّ المراد من الروايه هو ذلك الفرد النادر الذى يكون فيه حكمان مختلفان، وتبقى الاحتمالات الأخرى على حالها، فحينئذٍ سيكون موضوع الروايه قهراً الرجوع فى فتوى المترافعين إلى أعدلها وأفقههما.

النتيجه: أن مورد الروايه هو الرجوع إلى فتوى الأعلّم لا- الرجوع إلى الحكم الاصطلاحى فى باب القضاء، ولكن هذا البيان خلاف ظاهر الروايه حيث إنّ الروايه ظاهره فى الحكم الاصطلاحى فى باب القضاء لأنه:

أوّلاً: وردت فى الروايه كلمه المترافعين، وهذان يرجعان إلى رجل وحاكم يصدر حكماً مختلفاً فى هذا المورد، فالترافع إنّما يكون فى باب القضاء لا- فى باب الفتوى، فالروايه تقول: أنّ المترافعين يترافعان إلى حاكمين وعليهما الرجوع إلى أفقههما وأعدلها، والمرافعه غير معقوله فى باب الفتوى للمقلد.

ثانياً: إنّ الإمام عليه السلام فى هذه الروايه يقول: عليهما الرجوع إلى رجل نظر إلى حلالنا وحرامنا فإنى قد جعلته عليكم حاكماً، أى أنّ الإمام عليه السلام فى هذا المورد جعل ونصب حاكماً فى باب القضاء ومثل هذا الجعل

والنصب لا- يكون فى باب الفتوى لأن الفتوى لا تحتاج إلى جعل ونصب فكلّ عالم يجب عليه أن يعمل بوظيفته الشرعيه ويبين للناس مسائل الدين وأحكامه سواءً

راجعه شخص أم لا، وعليه فالمراد من الحكم فى الروايه هو الحكم الاصطلاحى فى باب القضاء.

وطبعاً سبق وأن أشرنا إلى إمكان استفاده اطلاق الروايه فى المقام من ترك الإمام عليه السلام للتفصيل، وهنا يدور الأمر بين التعيين والتخير وأيضا بين معلوم الحجّيه ومشكوك الحجّيه فقول الأعلم معلوم الحجّيه وقول العالم مع

وجود الأعلم مشكوك الحجّيه، فالعقل يحكم بترجيح معلوم الحجّيه، وكذلك على المشهور يمكن التمسك باطلاق روايه عمر بن حنظله فى شموله لترجيح الأعلميه فى باب القضاء وفى باب الإفتاء أيضاً، وعليه فالواجب تقليد الأعلم وترجيح قوله بهذه الوجوه الخمسه المذكوره.

وسياتى فى البحوث اللاحقه إن شاء الله كلام القائلين بعدم وجوب تقليد الأعلم.

عدم اشتراط الأعلميه:

بالنسبه للمسائل المتفق عليها فإنه يجوز تقليد العالم مع وجود الأعلم، وهذا ممّا لا مناقشه فيه، إنّما الكلام فى المسائل الخلافيه فقد استدّلوا لعدم اشتراط الأعلميه بوجوه.

الوجه الأوّل: استدل لذلك باطلاق أدله جواز التقليد حيث تدلّ على حجّيه رأى الفقيه مطلقاً من قبيل آيه النفر: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» (1)

وهكذا ما ورد فى الروايات من الأمر بجواز أخذ معالم الدين من يونس بن عبدالرحمن وزكريا بن آدم، وهكذا سائر أدله التقليد حيث تدلّ على جواز تقليد الفقيه مطلقاً ولم يرد قيد فى هذه الأدله باشتراط أن يكون الفقيه أعلم من الآخرين أو بشرط أن تكون الفتاوى متساويه وغير مخالفه لفتوى الآخرين، فمثل هذه القيود لم ترد فى لسان أدله جواز تقليد الفقيه، ومقتضى الاطلاق جواز الرجوع إلى كل من الأعلم وغيره، لأنه ينطبق على كلّ واحد منهم عنوان الفقيه.

نقد ومناقشه:

ويمكن المناقشه فى هذا الوجه بما يلى:

أولاً:- إنّ حجّيه أدله الفتوى لا- تشمل الفتاوى المتعارضه لأن ذلك يوءدى إلى الجمع بين الضدين، ولا يمكن أن يأمر الشارع بالتعبد بحكمين مختلفين فى مورد واحد. والتعبد بأحدهما ترجيح بلا مرجح، والتعبد بأحدهما لا بعينه لا وجود

خارجى له.

ثانياً: ما ورد فى كلمات المرحوم الكمباني الذى أورد على هذا الاطلاق أن نقل الفتاوى فى زمان الأئمه عليهم السلام يختلف

عن زمان الغيبه، فالأدله والروايات التي تقرر وجوب أخذ معالم الدين من يونس بن عبدالرحمن ومن زكريا بن آدم تدلُّ على أنَّ الراوى فى زمان حضور الأئمه عليهم السلام كان يفتى الناس بكلام الإمام وينقل إليهم ما قاله الإمام عليه السلام،

ص: ١٤٣

١- سورة التوبه : الآيه ١٢٢.

حيث يقول الإمام لزراره ومحمد بن مسلم وأبان بن تغلب : إفت للناس، أى بين لهم الحكم الذى ذكره الإمام فى الروايه لا أن يستنبط الراوى الحكم الشرعى من الروايه ويبينه للناس، إذن فجواز الإفتاء فى هذه الروايات يختص بزمان حضور الأئمه، وبيان كلام الإمام للناس ولا يشمل فتوى المجتهد فى زمان الغيبه.

ولكن يمكن القول أن هذا الكلام غير تام وأنّ القول باختصاص الفتوى فى زمان حضور الإمام خلاف للمعنى اللغوى والعرفى للإفتاء، فالإفتاء فى اللغه عباره

عن بيان المسائل المشكله للناس سواءً كان المفتى ينقل الروايه أو ينقل نظره ورأيه الشخصى، لأنّ الأحكام الشرعيه قد جعلت بعنوان القضيه الحقيقيه، فالإمام يأمر أبان بن تغلب : اجلس فى المدينه وإفت للناس، وهذا المضمون عام ويشمل الفتوى بمضمون الروايه أو الفتوى بأدوات الاستنباط والرأى.

وهكذا بالنسبه لآيه النفر حيث إنّ مضمونها عام ويقرر وجوب الإنذار على المنذر بعد التفقه، وهذا المعنى يشمل الإنذار على شكل نقل الروايه أو الإنذار على شكل نقل الرأى والاستنباط، غايه الأمر أنّ المشكل هنا ماورد فى

صحيحه أبى عبيده حيث يقول الإمام عليه السلام : «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته الله ملائكه الرحمه وملائكه العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»(١).

فهذه القضيه وردت بنحو عام وأن كل من يفت الناس بدون علم وبدون هدى من الله فإنه يستحق لعنه الله، وهذه الفتوى لا تختص بنقل الروايه.

النتيجه: إنّ إشكال المرحوم الكمباني على اطلاق أدله جواز التقليد غير وارد.

الوجه الثانى :وقد استدل على المطلوب باطلاق الأفراد فى هذه الروايات حيث ورد الأمر بالافتاء للناس، فحتى لو قلنا بأنّ الروايات لا يوجد فيها اطلاق أحوالى فى بيان كيفية الروايه وكيفية النظر والاستنباط، ولكن هناك اطلاق

افرادى فى هذه الروايه، فبمقتضى أصاله البيان وقول الإمام عليه السلام فى هذه الروايه : إفت للناس، فإنّ هذا الأمر يشمل جميع أفراد المفتى أعم من الأعلم والعالم.

الجواب :إذا كانت أصاله البيان تقتضى شمول الاطلاق لجميع أفراد العالم، فإنّها من جهه الاطلاق الاحوالى تقتضى أيضاً شمول جميع الحالات، لأنّ الاطلاق الاحوالى تابع للاطلاق الافرادى، إذن فالاطلاق بهذه الكيفيه أى الاطلاق

ص: ١٤٤

الافرادى غير تام، هذا أولاً.

وثانياً: إذا كان قول العالم وقول الأعلّم حجّة في مورد الاختلاف فإنّ ذلك يستلزم اجتماع النقيضين، ولو قلنا بشموله لأحدهما فإنّه ترجيح بلا مرجح، وكذلك أحدهما لا بعينه فإنّه لا وجود خارجي له، وعليه فإنّ شمول أدله حجّيه الفتوى لقول العالم يلزم منه سقوط حجّيه قول العالم، لأنّه يستلزم اجتماع النقيضين وهو محال.

ولكن يجب التأمّل في كيفية حجّيه الاماره والفتوى، فهل أنّ حجّيه الاماره والفتوى على نحو الطريقيه والكاشفيه عن الواقع، أو على نحو السببيه؟ فعلى مسلك السببيه يكون كلّ طريق منهما واجدا للملاك فطريق فتوى العالم واجد

للمالك والمصلحه وكذلك طريق فتوى الأعلّم، وعليه فلا مانع من شمول الأدله لكلّ منهما لأنّ كلّ واحد من الفتويين

واجد للملاك، إذن فمن حيث المقتضى والملاك فإنّ كلّ واحد من الفتويين المختلفين يملك الحجّيه، وحينئذ إذا كانت فتوى الأعلّم تتضمن الملاك فإنّها مرجحه، وإلا فإنّ اقتضاء الحجّيه يشمل كلا الفتويين على نحو سواء، وبالتالي يصل الأمر إلى التخيير.

وعلى هذا الأساس فعلى مسلك طريقيه الامارتين والفتويين يحصل هناك تمانع بلحاظ أصل حجّيه الفتوى والاماره أو تمانع بلحاظ اطلاق حجّيه الاماره والفتوى، والتمانع ليس بلحاظ أصل اقتضاء حجّيه فتوى العالم وفتوى الأعلّم فكلّ منهما في الجملة يقتضى الحجّيه على أساس أدله حجّيه الفتوى، إنّما المحذور والتمانع في اطلاق حجّيه كلّ منهما فإنّ اطلاق الحجّيه في كلّ منهما ينفي حجّيه

الآخر في مورد الاختلاف، والتعبّد باطلاق كلّ واحد منهما يعنى التعبّد بالمتناقضين وهو محال، وحينئذ فمقتضى القاعده التخيير، النتيجة أنّه في مورد اختلاف حجّيه قول العالم والأعلّم يكون الحكم هو التخيير.

دليل الإنسداد:

الوجه الثالث: على جواز تقليد العالم وعدم اشتراط الأعلّميه، دليل الإنسداد حيث تمسك به الميرزا القمي على أساس أنّ باب العلم والاجتهاد في المسائل

الشرعيه مسدود للعامي، والاحتياط بدوره يفضى إلى الحرج، وحينئذ فالمتعين على العامي تبعيه قول الفقيه مطلقاً سواء حصل الظنّ الإنسدادى للمقلد بالحكم

الشرعي من فتوى العالم أو من فتوى الأعلّم.

الجواب: أولاً: إنّ هذا المبنى في الإنسداد في المسائل الشرعيه باطل، لأنّ باب الاجتهاد مفتوح والاحتياط لا يستدعي الوقوع في الحرج.

ثانياً: إنّ أدله جواز التقليد لا تنحصر بدليل الإنسداد، فالآيات والروايات وسيره العقلاء غير المردوعه تدلّ على جواز التقليد في المسائل الشرعيه.

ثالثاً: على فرض تماميه دليل الإنسداد فى المقام فإنما يصحّ التمسك به فيما

ص: ١٤٥

إذا لم يحصل للمقلد التردد والشك في حجّيه قول العالم مع وجود قول الأعلّم، فمع وجود قول الأعلّم يكون هو الحجّج المتعيّن ولا أقل من احتمال أن يكون قوله حجّج تعيينه، ومع وجود الحجّج التعيينه لا وجه للقول بالانسداد.

سيره المتشرعه:

الوجه الرابع: الذى استدل به على حجّيه قول العالم، سيره المتشرعه، فالمتشرعه يرجعون فى المسائل التى لا يعلمون بها إلى العالم وهذا الرجوع غير مشروط بأن يكون هذا العالم أعلّم من الآخرين، فالمتشرعه يرجعون إلى الفقيه فى هذه المسائل على الاطلاق.

الجواب: إنّ سيره المتشرعه لا تخرج عن حالتين: إمّا أن تكون هذه السيره هى سيره العقلاء نفسها أو أن تكون هذه السيره للمتشرعه دليلاً مستقلاً، فإذا

قلنا بإنها دليل مستقل فيحتاج ذلك إلى إثبات ولا يوجد دليل لا ثبات هذا المعنى، لأنّ عمل المتشرعه يستند إلى حيثيتهم العقلانيه وتقدّم أنّ سيره العقلاء فى مورد اختلاف العالم والأعلّم فى الفتوى أنهم لا يرجعون إلى العالم مع وجود الأعلّم بل بالعكس، فالعقلاء يرجعون فى هذا المورد إلى الأعلّم تعييناً، أو أنّ سيره العقلاء لا تشمل أساساً مورد التعارض. وعليه فلا يمكن التمسك بسيره العقلاء لجواز تقليد العالم فى مورد الاختلاف مع قول الأعلّم.

الوجه الخامس: الذى استدل به على جواز تقليد العالم، نفى الحرج، لأنّ تشخيص الأعلّم حرجى لعامة الناس والحرج منفى فى الإسلام، ولذلك يجوز تقليد العالم.

بيان ذلك: فى مورد تشخيص الأعلّم تارة تكون الشبهه مفهوميه والاستفهام عن معنى الأعلّم، وتارة أخرى تكون الشبهه مصداقيه أى من هو الأعلّم؟

وتشخيص مصداق الأعلّميه يتضمن الحرج للعامة والحرج منفى فى الإسلام، ولذلك فالعامة مخير بين تقليد العالم والأعلّم.

الجواب: إنّ الأعلّميه فى كلّ فن من الفنون تقتضى أمرين:

أحدها: أن يكون العالم محيطاً بكبريات المسائل ويملك دقّه النظر فى القواعد والكبريات من المسائل.

الثانى: أن يعمل على تطبيق الكبريات والقواعد على مصاديقها، مثلاً الطيب الحاذق هو الشخص الذى لديه علم بكبريات مسائل الطبّ من القوانين والقواعد والأدويه والتغذيه، ثمّ يتحرك على مستوى تطبيق هذه الكبريات على مصاديقها ومعرفة أن هذا الدواء من مصاديق تلك الكبرى فى العلاج، ويعلم بالتالى هل أنّ هذا المرض من مصاديق تلك الكبريات فى المسائل الطبيه أو لا.

وهكذا بالنسبه للفقيه فى المسائل الشرعيه فيجب عليه أن يعلم بقواعد علم الأصول وما هى قاعده الترتب مثلاً، وقاعده التراحم والتعارض، وقاعده لا ضرر ولا حرج، وقاعده التجاوز والفراغ، ودوران الأمر بين

المحدورين وبين المتباينين وهكذا فى قواعد باب العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات، ثم يتحرك على مستوى تطبيق تلك القواعد الكليه الاستنباطيه على مواردها ومصاديقها وهل أنّ هذا المورد مثلاً من مصاديق قاعده الترتب أو لا، وهل أنّ هذا المورد من موارد قاعده لا ضرر أو لا؟

إذن فمفهوم الأعلم واضح وأنه مركب من هاتين الجهتين، أحدهما: معرفه كبريات المسائل الأصوليه والفقيهيه، والثانيه تطبيق تلك الكبريات والقواعد على مصاديقها ومواردها الجزئيه. وحيثُذِ فإذا كان العامى فى مفهوم الأعلم مجتهداً أو كان يعلم بأن مفهوم الأعلميه مركب من هذين الأمرين فحيثُذِ لا- يكون معرفه الأعلم حرجياً عليه، لأنه يعرف معنى الأعلم وأنه مركب من هاتين الجهتين،

وأما الأشخاص السذج والبسطاء فمن العسير عليهم فهم مفهوم الأعلم، وحيثُذِ يمكنهم تقليد الآخرين فى هذه المسأله والسؤال من البيئه وأهل الخبره عن

معنى الأعلم إذن فتعيين معنى الأعلم ليس بحرجى عليهم.

وأما فى مقام تطبيق معنى الأعلم على مصداقه ومن هو الأعلم؟ فإنّ عين تطبيق معنى المجتهد على مصداقه ومن هو المجتهد والخبير حتى يمكن الرجوع إليه ومن هو الذى يملك إحاطه بالمسائل الشرعيه أو لا يملك، ففى هذه المورد يتمكن العامى من تشخيص المجتهد من خلال السؤال وبالاستعانه بالبيئه وبواسطه الرجوع إلى أهل الخبره وسوء الهم: هل أنّ زيدا أو عمرا يملكون قدره تطبيق

الكبريات واستنباط المسائل الشرعيه أم لا؟ فإنّ تشخيص المجتهد سيكون أمراً يسيراً مع الواسطه ولا يكون هناك حرج على العامى لتشخيص مصداق الأعلم أيضاً من خلال السؤال من أهل الخبره والبيئه.

وعلى فرض وجود حرج وأصل فإنّ قاعده نفى الحرج تنفى الحرج الشخصى والجزئى لا- النوعى والكلى، وحيثُذِ إذا كان تشخيص الأعلم حرجياً عليه فإنّ هذا الحرج منفى

عنه، وعلى من لا يكون تشخيص الأعلم حرجياً عليه يبقى الوجوب على حاله، وعليه فهذا الوجه مخدوش أيضاً وغير تام.

الخلاصه: استدلّوا لإثبات جواز الرجوع إلى قول العالم فى مقابل الأعلم بوجوه خمس:

١ - اطلاقات الأدله.

٢ - دلالة الروايات على أنه مع وجود الإمام المعصوم عليه السلام الذى هو أعلم ما فى الكون يجوز الرجوع إلى فتوى الأصحاب (زراره، محمّد بن مسلم، زكريا بن آدم، يونس بن عبدالرحمن) ولذلك يجوز الرجوع إلى قول العالم مع وجود الفقيه الأعلم.

٣ - سيره المتشرعه حيث يرجعون إلى العالم مع وجود الأعلم فى المسأله.

٤ - دليل الإسداد.

٥ - دليل نفى العسر والحرج.

ص: ١٤٧

ولكن تقدّم أنّ جميع هذه الوجوه محل نقد ومناقشه، ويكفى نفس بطلا تلك الوجوه لإثبات عدم جواز تقليد العالم في مورد الخلاف مع قول الأعلّم.

الأصل العملي:

وقد رأينا أن أدله الطرفين غير تامه والأدله اللفظيه من الآيات والروايات لا تدلّ بوضوح على تماميه مدّعى الطرفين، فحينئذٍ فإنّ مقتضى القاعده هو الرجوع إلى الأصل العملي، ففي دوران الأمر بين التعيين والتخير هل ترجح أصاله

التعيين أم لا-؟ وهل أنّ مقتضى الأصل العقلي والعملي في المقام هو تعيين حجّيه قول الأعلّم أم لا؟ وتفصيل الكلام في هذا البحث سيأتي إن شاء الله.

وقد تبين أن اطلاق الأدله اللفظيه كتاباً وسنّه لا- يدلّ على تعيين وجوب تقليد الأعلّم في مورد الاختلاف مع قول العالم، لأنّ شمول هذه الأدله مورد اختلاف بين العلماء وأنها متعارضه فيما بينها والتعبد بالجمع بين الضدين والنقيضين

محال، وفي صوره القول بتضاد الأحكام الخمسه والقول بأنّ هذه الأحكام أمور اعتباريه فلا استحاله في الجمع بين المختلفين في مورد واحد، ولكن الاستحاله في مقام العمل والامثال عقلاً فلا يمكن للمكلّف أن يمثل تكليفين متناقضين في مورد واحد في آن واحد.

وهكذا بالنسبه لاطلاق أدله وجوب تقليد العالم في مورد الاختلاف فإنّ هذا الاطلاق غير تام، السؤال إذن: ما هو مقتضى الأصل العملي في هذا المورد؟

وكيف يمكن تصوير الحجّيه في مورد دوران الأمر بين التعيين والتخير؟

الجواب: إنّ دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجّيه يمكن تصويره على ثلاثه أنحاء:

١ - دوران الأمر بين الحجّيه التعيينيه والتخيريه في مقام الامثال.

٢ - دوران الأمر بين التعيين والتخير في مقام الجعل والثبوت، وهذا بدوره ينقسم إلى قسمين:

تاره يكون دوران الأمر بين التعيين والتخير في مقام جعل الأحكام الواقعيه، وتاره أخرى يكون دوران الأمر بين التعيين والتخير في مقام جعل الأحكام الظاهريه.

أمّا في مقام الامثال فإنّ الحجّيه التعيينيه تقدّم على الحجّيه التخيريه لأنّ أصل التكليف مسلم في مقام الامثال بمقتضى العلم الاجمالي بالتكليف، ولا يوجد شك في التكليف وإنما الشك في الامثال، فهنا مورد أصاله الاشتغال لامورد أصاله البراءه، لأنّ كلا الفتويين في مقام الامثال واجدان للملاك، وحينئذٍ يكون المورد من موارد قاعده باب التراحم، غايه الأمر أنّ المكلّف غير

قادر على امتثال كلا الفتويين في آن واحد، وحينئذٍ إذا أتى المكلّف بغير

محتمل الأهميّه وامثل قول العالم، ففي صورته الخطأ لا يرى العقل هذا الاتيان معذراً لدى المولى، لأنّ المكلف ترك محتمل الأهميّه وهو قول الأعلّم، ومع وجود محتمل الأهميّه فإنّ امتثال غير محتمل الأهميّه لا يكون معذراً للمكلف.

ولكن لو انعكس الحال وأتى المكلف بمحتمل الأهميّه واتفق خطأه فإنّ العقل يرى في هذا الامتثال معذراً للمكلف، لأنّه أتى بالأهم ولا- شك أنّ العقل يرى أنّ الأهم مقدم على المهم ويرى أنّه معذر في صورته الخطأ، وبلحاظ لسان الخطاب أيضاً فإنّ إمتثال المكلف غير الأهم فسوف يبقى سقوط دليل الأهم مشكوكاً لاحتمال تعيين الأهم في مقام الامتثال، وأما بالعكس إذا أتى بالأهم وترك المهم فإنّ سقوط دليل المهم بالاتيان بالأهم سيكون قطعياً، لأنّ اطلاق حجّيه قول الأعلّم حاكم على اطلاق حجّيه قول العالم وغير الأهم لأجل احتمال الأعلّميه.

النتيجه: في مقام دوران الأمر بين مقطوع الامتثال ومشكوك الامتثال لا شكّ في تقدّم مقطوع الامتثال على مشكوك الامتثال، لأنّه مع الاتيان بالأهم لا يبقى

وجه للإتيان بالمهم وليس المهم فعليه.

أمّا في صورته دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الجعل والثبوت للأحكام الواقعيه فهذا المورد خارج عن البحث، لأنّ البحث في مقام جعل وثبوت الحكم عند الشكّ في الأحكام الظاهريه وهل جعلت الحجّيه لقول العالم مع وجود قول الأعلّم أم لا؟ وهل أنّ قول الأعلّم حجّه تعيينيه؟ فمقتضى الأصل العملي هنا تعيين الحجّيه أو التخيير.

الجواب: إنّ مقتضى القاعده عقلاً أصاله التعيين بالوجه المتقدّم.

وذهب بعض إلى الحاق مورد دوران الأمر بين حجّيه قول الأعلّم والعالم بدوران الأمر بين المحذورين، مثلاً إذا دلّت روايه على وجوب صلاه الجمعه في زمان الغيبه ودلت روايه أخرى على حرمة صلاه الجمعه في زمان الغيبه أي أنّها

اشترطت في وجوب صلاه الجمعه حضور المعصوم، فأحد الروايتين حجّه والأخرى ليست بحجّه، غايه الأمر اشتبه علينا الحكم، فهنا مورد دوران الأمر بين الحجّيه واللا حجّه، وفي المقام على فرض أن لا يكون لدينا دليل على حجّيه قول الأعلّم على التعيين فإنّ مقتضى الأصل التوقف والاحتياط، ولكن الإجماع قام على خلاف الاحتياط، فعندما لا يكون الاحتياط ممكناً لعدم إمكان أن تكون كلتا

الروايتين حجّه فحينئذٍ تكون أحدهما حجّه والأخرى لا- حجّه وعلى المبني فإنّ الأصل في دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير.

الجواب: أوّلاً على فرض عدم إمكان الاحتياط في المقام بعد تعارض الدليلين نصل إلى التساقت، ومع ذلك لا يمكن الحكم بالتخيير لأنّ الروايه صادرة عن المعصوم وأحدهما متعينه الحجّيه والأخرى غير حجّه تعييناً، غايه الأمر اشتبه

الحال علينا في أيهما حجّه تعيينيه، فهنا ما هو ملاك الحكم بالتخيير؟ لأنّ التخيير إنّما يكون في مورد أن يكون كلّ من الدليلين يقتضى الحجّيه، وفي المقام لا يوجد هذا الملاك لأنّ أحدهما حجّه تعييناً والآخر غير حجّه تعييناً،

وغير الحجّج لا يقتضى الحجّجه.

ثانياً: عندما لا يكون الاحتياط ممكناً فى المقام فمن عدم إمكان الاحتياط نكشف هل أنّه فى الواقع جعلت الحجّجه التعيينيه لقول الأعلّم، أو الحجّجه التخيريّه؟ ونفس هذا الاحتمال يكفى فى عدم اندراج المقام فى الموارد التى

تشبه فيها الحجّجه مع عدم الحجّجه لأنّ احتمال الحجّجه التخيريّه وارد فى مورد قول العالم أيضاً.

ثالثاً: إنّ الحاق المقام بدوران الأمر بين المحذورين أخصّ من المدعى، لأنّ تعارض قول العالم مع قول الأعلّم لا يندرج فى خصوص دوران الأمر بين المحذورين حتّى يمكن جريان القاعده فى المقام، مثلاً إذا افتى أحد المجتهدين

بوجوب ثلاث تسيّحات فى الصلاه والآخر بكفايه تسيّحه واحده فى الصلاه، فهنا لا يوجد دوران الأمر بين المحذورين حيث يمكن العمل بالاحتياط.

تناهى الاطلاقين:

يمكن القول فى مورد اختلاف قول الأعلّم والعالم أن قول الأعلّم متعين الحجّجه لوجود تضاد بين الفتويين وأدله حجّجه الفتوى لا تشمل هذا المورد لأنّه من باب الجمع بين الضدين ولا يمكن أن يأمر المولى بالتعبد بالمتناقضين، فهل أن هذا التضاد بينهما ظهر من أصل حجّجه الفتويين أو أنّ

التضاد والتعارض نشأ من اطلاقهما؟

لا- شك ولا ريب فى أنّ هذا التعارض ليس فى أصل حجّتيهما فأصل حجّجه قول الأعلّم لا يتعارض مع أصل حجّجه قول العالم، والدليل على عدم وجود التعارض بينهما فى

أصل الحجّجه أنّه إذا جعل المولى الحجّجه لأحدهما مشروط بعدم الأخذ بالآخر فلا مانع من ذلك. إذن فالتعارض إنّما يكون فى اطلاق حجّجه قول الأعلّم واطلاق حجّجه قول العالم لا فى أصل حجّتيهما، وثبوت اطلاق قول الأعلّم مشكوك فى مقام التعارض، ومع الشك فى سقوطه فالأصل عدم سقوط الحجّجه.

النتيجه: أوّلاً- فى مقام أصله الاطلاق يكون قول الأعلّم حاكماً على اطلاق حجّجه قول العالم لأجل احتمال الأعلّميه، ولا يوجد دليل على رفع هذه الحاكميه.

ثانياً: إنّ مقتضى العلم الإجمالى بالتكليف الإلهى لدى المكلف اشتغال الذمّه اليقيني وذلك يقتضى فراغ الذمّه اليقيني من تكليف المولى، والعمل بقول العالم فى المقام لا يقتضى فراغ الذمّه يقيناً بل هو مشكوك الفراغ للذمّه من التكليف الإلهى مع الشك فى الفراغ ليس للمكلف عذر للواقع وبينما يكون العمل بقول الأعلّم مفرغ للذمّه يقيناً.

إن قلت: ينبغى التخير، لأنّ ما هو غير جائز ترك قول الأعلّم وترك العمل بقول العالم، لأنّ ترك كلا القولين يوءدى إلى الوقوع فى المخالفه القطعيه ويستلزم العقاب، وأمّا فى خصوص ان تكون موافقه قول الأعلّم واجبه فلا- دليل لدينا على التعيين،

ومع الشك في ذلك تجرى البراءة، ولذلك

ص: ١٥٠

فإن مقتضى القاعده التخيير.

الجواب: إن الغرض فى مقام التكليف ليس تحصيل وتنجز الواقع بحيث إن كل واحد محتمل المنجزيه ويأتى به المكلف فله وجه، الغرض أن يتحرك المكلف فى مقام امتثال التكليف ليكون معذراً له فى الواقع، لأنّ الواقع وبمقتضى العلم الاجمالي فى التكليف منجز على المكلف والخروج من هذا التكليف واجب، وحينئذ فإنّ العمل بقول العالم لا يستدعى فراغ الذمه يقيناً بل يشك فى فراغ الذمه،

ومع الشك فى فراغ الذمه فإنّ المكلف ليس له عذر فى الواقع، وحينئذ يتعين العمل بقول الأعلم لتحصيل العذر فى الواقع، لأنّه أقرب إلى الواقع.

وطبعاً فهذا الكلام والجواب محل تأمل وإشكال، لأنّه أولاً: إنّ احتمال التكليف فى مورد قول العالم لا يمكن نفيه، ومع وجود احتمال التكليف فى مورد قول العالم لا يمكن القول بأنّ العمل بقول الأعلم يعتبر عذراً قطعياً.

ثانياً: إنّ الأقربيه للواقع لأحد الخبرين أو أحد الفتويين ليس مرجح فى باب تعارض الخبرين ولا فى باب تعارض الفتويين، لأنّ نفس أقربيه أحدهما للواقع مشكوك وغير متعين، وعلى فرض تعيين أقربيه قول الأعلم فإنّ الأقربيه ليست

بخارجه عن حالين، إمّا أن يكون المراد من ترجيح الأقربيه بشكل مطلق بأن يكون مطلق الأقربيه للواقع مرجح، أو ترجيح الأقربيه بشكل خاصّ ومرتبّه مخصوصه من

الأقربيه، وترجح مطلق الأقربيه غير معقول لأنّه فى هذه الصوره فإنّ كلّ خبر بالنسبه لخبر آخر وكلّ فتوى بالنسبه لفتوى أخرى يحتمل فيها الأقربيه، مثلاً

خبر الثقة أقرب بالنسبه لخبر الأورع، وخبر الأورع يحتتمل أن يكون أقرب بالنسبه لخبر غير الأورع، والخبر القليل الواسطه يحتتمل كونه أقرب بالنسبه للخبر كثير الواسطه... وهكذا فى باب الفتوى أيضاً.

إذن الأقربيه المطلقه لا يمكن أن تكون مرجحه فى المقام لأنّه يستلزم الإجمال وبالتالى السقوط عن الاعتبار.

أمّا الأقربيه الخاصّه بأن تكون مرتبه خاصّه من الأقربيه راجحه غير معلوم، يعنى لا يعلم ترجيح مرتبه خاصّه من الأقربيه وما هى هذه المرتبه الخاصّه، هل هى الأقربيه بمقدار خمسين بالمئه، أو الأقربيه باحتمال ستين بالمئه، أو الأقربيه باحتمال مئه بالمئه، فهذا غير معلوم.

النتيجه: إنّ أقربيه أحد الخبرين وأحد الفتويين للواقع لا يمكن أن تكون ملاكاً للترجيح مطلقاً لا فى باب تعارض الأخبار والروايات ولا فى باب تعارض الفتاوى، فيبقى ترجيح قول الأعلم فى مقام التعارض بين اطلاقين ويكون اطلاق

حجّيه قول الأعلم حاكماً على اطلاق حجّيه قول العالم لأجل احتمال الأهميه فى مورد قول الأعلم.

النتيجة: في مورد دوران الأمر بين قول الأَعلم وقول العالم إذا كان قول الأَعلم وجداناً محتمل الأهميّه فإنّ اطلاق قول الأَعلم حينئذٍ حاكم على اطلاق قول العالم غير محتمل الأهميّه، واطلاق أدله حجّيه قول العالم مقيد باطلاق

أدله قول الأَعلم المحتمل الأهميّه، وإذا قلنا بإمكان الترتب في هذا المورد فحينئذٍ يزول التنافي والتعارض بين اطلاق الأهم واطلاق المهم، لأنّ اطلاق المهم سيكون مقيداً باطلاق الأهم ويزول التنافي بينهما.

أمّا في مورد توافق فتوى العالم مع فتوى الأعلّم وكذلك مورد الشك في الاختلاف فيبقى هذا المورد تحت اطلاقات الأدله، إذن فإذا كانت هذه المطلقات تامه فإنّها ستكون حاكمه على الأصل العقلي والاحتياط، ولذلك ففي مورد توافق فتوى العالم مع الأعلّم يجوز الرجوع لفتوى العالم بمقتضى اطلاقات الأدله.

قد يقال: في مورد الشك في المخالفه نشك في أنّ فتوى العالم مخالفه لفتوى الأعلّم أم لا، وهذه شبهه مصداقيه ولا يمكن التمسك بعموم الاطلاق في مورد الشك في المخالفه، لأنّه من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه لأنّه يحتمل أن تكون كلا الفتويين مخالفتين للواقع ولا يمكن بواسطه التمسك بالاطلاق تعيين المصداق وعدم المخالفه.

بيان ذلك: إنّ اطلاقات الأدله كآيه النفر وآيه السوءال والروايات الوارده في المقام لا تشمل كلا الفتويين لأنّ ذلك يعني التعبد بالمتناقضين وهو محال، ولا تشمل أحدهما المعين لأنّه ترجيح بلا مرجح، ولا تشمل أحدهما لا بعينه

لأنّه الفرد المردد لا- هويه له ولا ماهيه. وحينئذٍ فإنّ اطلاقات الأدله تخصص بمورد عدم المخالفه، يعني أن أدله حجّيه الفتوى مطلقه وتشمل حجّيه فتوى الأعلّم وحجّيه فتوى العالم، وذلك في مورد عدم المخالفه بينهما، ومع الشك في المخالفه نقول أنّه بمقتضى اطلاقات الأدله فإنّ فتوى العالم لا- تخالف فتوى الأعلّم، وهذا تمسك بالعام في الشبهات المصداقيه لاثبات عدم المخالفه، والتمسك بالعام في الشبهات المصداقيه لا يجوز.

الجواب: إذا كان المخصص والمقيد لهذا الدليل العام لفظي، فحينئذٍ لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه، وأمّا إذا كان المخصص دليلاً لبيّاً فلا مانع من التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه كما هو مسلك صاحب الكفايه.

ولكن يمكن القول على المبنى أنّ المخصص والمقيد يمنح الدليل المخصص عنواناً، يعني إذا تمّ تخصيص الدليل العام وتمّ تقييد الدليل المطلق فإنّ هذا التخصيص والتقييد يعطى للدليل العام والدليل المطلق عنواناً ويعين مراد المولى من:

اكرم العلماء، عندما يقول المولى بعد ذلك: لا تكرم العالم الفاسق، فيتبين أنّ المراد الجدى والنفس الأمرى للمولى من أوّل الأمر هو العالم العادل، غايه الأمر أنّ بيان المولى في قوله: لا تكرم العالم الفاسق، قد تأخر صدوره عن ذلك العام.

إذن عندما يعطى الدليل المخصص عنواناً بالدليل العام ويتبين من ذلك المراد الجدى للمولى وأنّه كان يقصد من أوّل الأمر العلماء العدول، فحينئذٍ سواء كان المخصص لفظياً أم لبيّاً فلا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه، لأنّه بعد أن علمنا بأنّ العام قد تمّ تخصيصه وأنّ المطلق تمّ تقييده فحينئذٍ يتبين أنّ العام أو المطلق ليس هو المراد الجدى للمولى بل المراد الجدى هو المقيد وتبقى الموارد الأخرى غير مشموله ثبوتاً، لأنّ مورد العام في الواقع وفي عالم الثبوت إمّا مجملاً أو مطلقاً أو مقيداً، ولا يمكن أن يكون مهملاً لا مطلقاً ولا مقيداً، وعندما يأتي الدليل المخصص فإنّه يعين المراد الجدى للمولى في مورد الدليل العام ويجعله في دائره الخاصّ (أى العالم العادل)، وعندما يأتي

الدليل المقيد فإنه يعين المراد الجدى للمولى من ذلك المطلق حيث يقول :

اعتق رقبه موءمنه، فعندما تأتي صفه (موءمنه) فإن المراد الجدى للمولى من اطلاق كلمه رقبه يتعين فى الرقبه الموءمنه، وعندما نشك فى عنوان العام أو المطلق هل يصدق على هذا الفرد المشكوك أم لا، فإن التمسك بالعام لتعيين المصداق لا يجوز.

وما نحن فيه من هذا القبيل فإن تعيين المصداق فى مورد اختلاف الفتويين هو تمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، لأن اثبات الموضوع والمصداق لا- يمكن من خلال الدليل والحكم، إلا بأن نقول فى المقام بوجود الأصل الموضوعى وهو الاستصحاب، يعنى أن الأصل الموضوعى أن يكون المصداق العام أو مصداق المطلق معيناً، وعندما يجرى الأصل الموضوعى وهو استصحاب عدم المخالفه فإن ذلك يعين مصداق الدليل ولا يكون من باب التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه، لأن كلا الفتويين أمران حادثان، وعند الشك فى حدوث المخالفه بين الفتويين يمكن استصحاب عدم المخالفه، لأنه عندما لا يكون هناك أى من هذين المجتهدين ولا تكون هناك أى واحده من الفتويين فى المسأله فإنه لا يوجد موضوع للمخالفه فى السابق،

وفعلاً عندما ظهرت فتوى المجتهدين نشك فى المخالفه فنستصحب عدم المخالفه الإزليه، وبركه هذا الأصل الموضوعى نحرز عدم المخالفه، وعندما لا تكون هناك مخالفه بين الفتويين تبقى كلا الفتويين تحت عموم واطلاق أدله حجيه الفتوى، وعندما تكون كلا- الفتويين أى فتوى الأ-علم وفتوى العالم، باقيه تحت اطلاق أدله حجيه الفتوى، ففى هذه الصوره يمكن الرجوع لقول العالم.

الأصل الموضوعى واستصحاب عدم الازلى:

إن جريان الأصل الموضوعى للاستصحاب من أجل تعيين مصداق العام فى المقام يمكن تصويره بنحوين :

أحدهما: استصحاب عدم الازلى المحمولى.

والآخر: استصحاب عدم الازلى النعتى.

وطبعاً لا يوجد فى الخارج عدمان بل عدم واحد، غايه الأمر يختلفان فى اللحاظ، فإذا لوحظ فى المقام اختلاف الفتويين بنفسهما فهذا يعنى عدم الازلى المحمولى، وإذا لوحظ عدم اختلاف الفتويين بلحاظ الموضوع الخارجى فإنه يسمى استصحاب عدم الازلى النعتى.

وعلى أيه حال ففى الانزل عندما لم يكن هناك وجود للعالم والأعلم فلم يكن بينهما اختلاف، ولكن نشك فعلاً فى حدوث الاختلاف بينهما، فنستصحب عدم الاختلاف الازلى السابق، وعندما نحرز تعبداً عدم الاختلاف فإن هذا الإحراز

التعبدى يكفى فى المقام وحاله حال العلم الوجدانى بعدم الاختلاف.

أما استصحاب عدم النعتى فيتبين عندما لم يكن هذان الشخصان متصفاً

بالعالمية فلم يكن بينهما اختلاف في الفتوى ونشك فعلاً. في حدوث الاختلاف فنستصحب عدم الاتصاف بالاختلاف في الفتوى السابق.

النتيجة: عند استصحاب العدم الازلي للاختلاف يرتفع الشك في اختلاف الفتوى بين العالم والأعلم وتكون فتوى العالم وفتوى الأعلم مشمولتين لإطلاقات أدله حجيه الفتوى وبالتالي تكون كلاهما حجه.

إن قلت: إذا كان الموضوع في لسان أدله حجيه الفتوى نفس العالم والأعلم، فحينئذٍ يجرى استصحاب العدم الازلي النعتي، ولكن موضوع الحجيه في لسان الأدله هو رأى العالم والأعلم، وعليه لا يجرى الاستصحاب في المقام، لأنه

عندما يكون الموضوع هو الرأى فليست له حاله سابقه نعتيه، لأنّ الصفه لا يمكن أن تكون بدون موصوف، سواءً في زمان كان العالم والأعلم متصفين بعدم اختلاف

الفتوى والتي نشك فيها فعلاً فجرى استصحاب عدم الاختلاف في الفتوى وذلك ليس له حاله سابقه وفي أى زمان كان العالم والأعلم متصفان بعدم اختلاف الفتوى،

ولكن الآن نشك ونستصحب، وليست هذا الاتصاف حاله سابقه.

وعليه فالاستصحاب ينحصر بالكيفيه الأولى وهو استصحاب العدم الازلي المحمولي الذي لازمه عدم اختلاف الفتوىين وهو أصل مثبت وليس بحجه ولا أثر شرعى له.

ثالثاً: إنّ الاختلاف أو الاتفاق في الفتوى يعتبر من ذاتيات الفتوى، والاستصحاب لا يجرى في الأمور الذاتيه وجريان الاستصحاب إنّما يكون في الأوصاف العرضيه لا الذاتيه.

النتيجة: إنّ استصحاب العدم الازلي النعتي ليس له حاله سابقه فلا يجرى، وأما استصحاب العدم الازلي المحمولي فإنه يجرى لكنه أصل مثبت ولا زمه العقلي عدم

اختلاف الفتوىين وأمر عقلي ولا- أثر شرعى له، لذلك لا- يمكن التمسك باستصحاب العدم الازلي في مقام رفع اختلاف الفتوىين.

الفحص في الشبهه الحكيمه:

الإشكال الآخر في المقام أنّ التمسك باطلاق أدله حجيه الفتوى قبل الفحص لا يجوز، وذلك لوجوه:

أولاً: احتمال أن تكون فتوى الأعلم مخالفه في الواقع لفتوى العالم، ولذلك يجب الفحص والتحقيق ليتبين أنّ فتوى العالم مخالفه لفتوى الأعلم حيث تكون غير مشموله لمطلقات أدله حجيه الفتوى، لأنّ ذلك يستلزم اجتماع المتناقضين وهو محال، أو أن تكون فتوى العالم موافقه لفتوى الأعلم فتكون حينئذٍ مشموله لمطلقات أدله حجيه الفتوى، إذن يجب الفحص والتحقيق حتّى يتبين الأمر.

ثانياً: لدينا علم إجمالي بأن الكثير من العمومات في الشريعة الإسلامية قد خصّصت والكثير من المطلقات قد قيدت (وما من عام إلا وقد خصّص)

ص: ١٥٥

وهذا العلم الاجمالي مانع من التمسك بالعام قبل الفحص، فيجب الفحص عن وجود معارض أو مقيد أو مخصص أو عدم وجوده وحينئذ يمكن التمسك بالعام والاطلاق وإلا فلا.

ثالثاً: نعلم أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يعيشون في عصر التقيه وكان بناء الأئمة عليهم السلام على عدم ذكر خصوصيات ومقيدات الحكم الشرعى فى مجلس

واحد لأجل حفظ النفوس والدماء ولذلك فقد عملوا على بيان الأحكام بالتدرىج، وبعبارة أخرى أنّ العام كان فى معرض التخصيص دائماً، ولذلك نرى أنّ الإمام فى روايه يصدر حكماً معيّنًا وبعد ذلك يأتى الإمام الآخر ويعمل على تخصيص أو تقيد ذلك الحكم، وعليه لا يمكن التمسك باطلاقات أدله حجّيه الفتوى لإثبات حجّيه قول العالم فى مورد الشك فى الاختلاف قبل الفحص.

الجواب: نعم يجب الفحص فى مورد العموم والاطلاق بمقتضى ذلك العلم الاجمالي للعثور على المقيدات والمخصصات لذلك العموم والاطلاق فى الشبهه الحكميه لكن يخرج مورد الشبهه فى طرفى العلم الاجمالي بالتخصيص والتقيد وبذلك ينحل العلم الاجمالي بعروض المخصصات .

وأما فى الشبهه الموضوعيه فلا- يجب الفحص، لأنّه أولاً: إنّ وجوب الفحص فى الشبهه الموضوعيه لا مورد له والقضيه سالبه بانتفاء الموضوع، لأنّه ما دام لم يثبت حجّيه عموم واطلاق الدليل العام والمطلق بواسطه الفحص فإنّ العام ليس له موضوع ومصداق، فالدليل الذى لا يوجد له صغرى ومصداق فما معنى الفحص عن موضوع ومصداق الحكم، ولذلك لا يجب الفحص فى الشبهه المصداقيه، لأنّ اثبات

الموضوع محال بنفس دليل الحكم، حيث لا يمكن تقدم الحكم على نفسه.

ثانياً: إنّ الإجماع قام على عدم لزوم الفحص فى الشبهه الموضوعيه، مثلاً لو قامت البيّنه العادله على أن هذه المدار ملك لزيد، فالتعبد بالبيّنه حجّه بدون فحص ولو كُنّا نحتمل وجود بيّنه عادله أخرى تقول أن هذه المدار ملك لعمرو،

فالفحص هنا غير واجب بالإجماع.

وفى مقام الشبهه الموضوعيه نشك أنّ فتوى الأعلام مخالفه لفتوى العالم أو أنّهما متفقتان فى الفتوى، فكلاهما مشمولان لاطلاقات أدله حجّيه الفتوى، ولا

يجب الفحص لتعيين الموضوع، بذلك الوجه المذكور لعدم لزوم الفحص فى الشبهات المصداقيه وهى سالبه لانتفاء الموضوع، مضافاً إلى أنّ الإجماع قائم على عدم لزوم الفحص فى الشبهات المصداقيه.

ثالثاً: إنّ المقلد أساساً لا يعلم باختلاف الفتوى بين الأعلام والعالم حتّى يقال بوجود الفحص عليه، لأنّه بالرغم من أن قول العالم فى الواقع مخالف لقول الأعلام، ولكن يحتمل أن يكون قول العالم مطابق للاحتياط أو أن قول العالم

موافق للواقع وقول الأَعلم مخالفاً للواقع، وهذا الاحتمال موجود في البين، إذن مع وجود احتمال موافقه قول العالم للاحتياط فكيف يعلم المكلف بالمخالفة؟

رابعاً: على فرض وجود العلم الاجمالي في المخالفة وأنه لا بد من وجود اختلاف في المسائل الفقهيه بين قول العالم والأَعلم فإنّ مثل هذا العلم الاجمالي غير منجز، لأنّ العوام كثيراً ما لا يتلون بمسائل شرعيه من قبيل مسائل باب

الديّات والقصاص حتّى يقال بلزوم الفحص

ص: ١٥٦

والتحقيق فى هذه الموارد والبحث فى هل أنّ فتوى الأعلّم مخالفه لفتوى العالم أم لا.

وأما مسائل العبادات والمعاملات التى تقع مورد الابتلاء فلو لم تكن جميع أطراف العلم الاجمالى فى مورد العبادات والمعاملات مورد ابتلاء المكلف فإنّ العلم الاجمالى غير منجز لكن يفحص فى الشبهه المصداقيه وهل أنّ قول الأعلّم مخالف لقول العالم أو غير مخالف؟

النتيجه: فى مورد الشك فى مخالفه فتوى العالم مع فتوى الأعلّم لا يمكن التمسك بعموم واطلاقات أدله حجّيه الفتوى للرجوع إلى العالم، لأنّ التمسك بالدليل فى الشبهات المصداقيه لا يجوز، والتمسك بالأصل الموضوعى وهو الاستصحاب لتعيين عدم الاختلاف بينهما غير تام أيضاً، لأنّ استصحاب العدم الازلى النعتى وعدم اختلاف الفتوى كليهما لا يوجد له حاله سابقه، وعلى فرض

جريان استصحاب العدم الازلى وعدم اختلاف الموضوع فإنّ الاستصحاب يجرى عند الشك فى الأوصاف المعارضه لا عند الشك فى الأمور الذاتيه، لأنّ الأمور الذاتيه ليست حادثه على الذات حتى يجرى استصحابها.

عصر الأئمه عليهم السلام :

الدليل الثانى، على جواز تقليد العالم فى مورد احتمال الاختلاف فى الفتوى مع الأعلّم، أنّ الأئمه عليهم السلام كانوا يرجعون الناس فى مسائل الدين إلى زواره ومحّيد بن مسلم وزكريا بن آدم القمى ويونس بن عبدالرحمن وأمثالهم، مع احتمال وجود خلاف فى أخبارهم لقول الإمام ومع امكان تحصيل العلم بالواقع من خلال السوءال من الإمام المعصوم عليه السلام نفسه لأنّ قول الإمام وقول

المعصوم عليه السلام لا- يحتمل فيه الخطأ لأنّ ما يقوله الإمام هو عين الواقع، إذن فمع وجود احتمال الخطأ فى قول الأصحاب وعدم وجود عدم الخطأ للواقع فى كلام الإمام، فإنّ كلام الأصحاب فى المسائل الشرعيه كان حجّه ومورد

قبول الإمام، وحينئذٍ ففى مورد احتمال وجود خلاف بين قول العالم والأعلّم حيث لا يوجد علم بالواقع بل يوجد تعبد بالظاهر فبالأولويه القطعيه ومع احتمال الخلاف يجوز الرجوع إلى العالم.

الجواب: فى عصر الأئمه عليهم السلام كان الأصحاب يأخذون أحكامهم وأجوبه مسائلهم من الإمام عليه السلام وكانوا ينقلون نفس كلام الإمام ورأيه إلى الناس، وكان الإمام عليه السلام يعلم بذلك وأنّ كلام أصحابه كان تقريراً

لكلامه ولا- يوجد اختلاف فى نقل كلامه للناس، وبالتالي كان الأئمه عليهم السلام يرجعون الناس إلى أصحابهم، وحينئذٍ لا يمكن إحراز أنّ فى كلام الأصحاب احتمال الخلاف مع قول الإمام عليه السلام بحيث تكون فتوى الأصحاب

حجّه تعبدية.

الدليل الثالث: على الرجوع إلى قول العالم، سيره العقلاء، فإنهم فى جميع الصناعات والحرف أعم من الأمور الطبيه وغير الطبيه

وفى صورته عدم علمهم بمخالفته قول العالم للأعلم يرجعون إلى العالم، ومن هنا نرى تنوع وحركة الفنون والعلوم، وإلا فإنّ كان العقلاء يرجعون إلى خصوص الأعلم فينبغي أن

ص: ١٥٧

تتوقف جميع معاهد وأعمال غير الأعم مع وجود الأعم، وهذه السيره العقلانيه سواءً في الرجوع إلى العالم أو الأعم في عرض واحد لم يرد الردع عنها من قبل

المعصوم عليه السلام ، وعدم الردع هذا كاشف عن إمضاء المعصوم.

إلا أن هذا الكلام من حيث انعقاد حجيه السيره كبروياً وصغروبياً محل تأمل فهل الاستدلال بهذه السيره تام أم لا ؟

توضيح ذلك: من جهه الكبرى نتساءل: هل أن هذه السيره العقلانيه قدورد الردع عنها من قبل الشارع أم لا ؟ ومن جمله طريق احراز حجيه السيره في المقام أن الآيات الناهيه عن العمل بالظن لا تصلح للردع عن سيره العقلاء في المقام، وقد تقدم في بحث حجيه الظنون الخاصه أن العمل بغير العلم لا يجوز ولو قلنا بأن الآيات الناهيه من قبيل: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (١)، «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْأَفْئَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْءُولاً» (٢) تكفي لإثبات عدم حجيه الظن، ولكن هذه الآيات منصرفه عن مورد العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد الثقه ومن العمل بالظن الحاصل من ظواهر الكلام، فالآيات الناهيه لا صلاحيه لها عند العقلاء للردع عن هذه السيره، وسيره العقلاء جاريه في هذه الموارد على لزوم التبعية للظواهر ولخبر الثقه، وهذه السيره في هذه الموارد لم يرد الردع عنها من جهه المعصوم عليه السلام .

وهكذا في مورد تقليد العالم مع وجود الأعم حيث يمكن القول: إن الآيات الناهيه لا تصلح للردع عن سيره العقلاء في هذا المورد، لأنه: أولاً: إن الآيات الناهيه ترتبط بأصول الدين ولا ترتبط بفروع الدين، وثانياً: إن الآيات الناهيه وإن كانت ناهيه عن العمل بالظن إلا أن هذه الآيات نفسها

مفيدة للظن أيضاً وبذلك يسقط الاستدلال بها لأنه يستلزم من وجوده عدمه.

إلا أن هذه المقاييسه غير تامه، لأن انعقاد كبرى السيره في المقام محل تأمل، لأنه مع وجود كل تلك الروايات الوارده في باب الاحتياط في مورد الشبهه:

«احتط لدينك، أخوك دينك، قف عند الشبهات، فإن الوقوف

عند الشبهه خير من الوقوع في الهلكه»، فمع وجود هذه الروايات لا يمكن الكشف عن إمضاء الشارع لسيره العقلاء في مورد الشبهه.

وأما من جهه صغرى السيره فلا شك أن العقلاء يتوقفون في مورد الأمر المهم عند الشبهه، مثلاً إذا احتمل المريض أو ولي المريض أن هذه المرض خطير وهو مرض السرطان مثلاً ففي صورته احتمال وجود خلاف بين الطبيب العالم والأعم في تشخيص المرض فهنا لا يراجع ولي المريض لتشخيص هذا المرض المهم إلى الطبيب

ص: ١٥٨

العالم بل يرجع إلى الطبيب الأعم قطعاً، وهكذا إذا أراد أن يبني عماره وكان هناك خلاف في فن البناء وهندسه العماره بين مهندسين ففي هذا المورد لا- يرجع العقلاء إلى المهندس العالم مع كون الثاني أعلم منه وإذا رأينا أحياناً رجوع العقلاء إلى العالم والمهندس الأول فإن ذلك من باب المسامحه العرفيه لا من باب الوثوق والاطمئنان بنظر هذا المهندس.

ولاشك أن مسائل الدين من أهم المسائل التي يعيشها الإنسان في الحياه، والعقلاء قطعاً لا يرجعون في المسائل المهمه مع وجود شبهه احتمال الخلاف بين قول العالم والأعلم، إلى العالم كما ورد في الروايات الشريفه: «اجعل مالك دون عرضك واجعل عرضك دون دينك».

إذن ففيما نحن فيه إمّا أن نقول إن مسائل الدين ليست مهمه وهذا خلاف الضروره والوجدان والإجماع، وإذا كانت مسائل الدين مهمه فإن سيره العقلاء تقتضى الاحتياط والتوقف في المسائل المهمه والرجوع إلى الأعم إلا أن يكون الرجوع إلى الأعم حرجياً، ونفى الحرج في هذه الصوره لا- يرتبط بسيره العقلاء، أو يكون قول العالم مطابقاً للاحتياط والعمل بالاحتياط لا يرتبط بسيره العقلاء

كذلك.

مقتضى القاعده:

النتيجه: في مورد احتمال وجود خلاف بين قول العالم وقول الأعم فإن مقتضى القاعده إما الاحتياط والتوقف أو أن مقتضى سيره العقلاء الرجوع إلى الأعم، غايه الأمر هناك كلام لآيه الله الخوئي في شرح التنقيح حيث يقول في هذا

المورد، يعنى مع وجود احتمال الخلاف بين قول العالم وقول الأعم أن سيره العقلاء تامه في هذا المورد حيث يرجعون إلى العالم أيضاً وهذه السيره لم يرد الردع عنها. ومن الواضح أن هذا الكلام في التنقيح يخالف ما تقدّم آنفاً.

الثالث: (الدليل الثالث على جواز العمل بقول العالم مع وجود احتمال الخلاف مع قول الأعم) السيره العقلانيه الجاريه على الرجوع إلى غير الأعم في جميع الحرف والصنائع عند عدم العلم بمخالفته لمن هو أعلم منه لعدم التزامهم بالرجوع إلى الأعم مطلقاً حتى لا يبقى غير الأعم عاطلاً، وهذا أمر نشاهده في مراجعاتهم إلى الأطباء والمهندسين وغيرهم من أرباب العلوم والفنون وحيث

لم يردع عنها في الشريعه المقدسه فنستكشف أنّها ممضاه عند الشارع. نعم عند العلم بالمخالفه لا بدّ من الرجوع إلى الأعم كما مرّ هذا كلّ في وجوب تقليد

الأعلم.

والمتحصل أنّه لا- دليل على وجوب تقليد الأعم في هذه الصوره أى في صوره احتمال الخلاف بين قول العالم وقول الأعم، وإن كان ظاهر عبارته الماتن وجوب تقليد الأعم مطلقاً ولو في صوره عدم العلم بالمخالفه (1).

الغرض أنّ الوجوه المذكوره آنفاً في اشتراط الأعلّميه تقرر في الجمله

ص: ١٥٩

١- التنقيح، ج ١، ص ١٦٣ - ١٦٤.

وجوب تقليد الأَعلم إلاّ- أن يكون قول العالم مطابقاً للاحتياط، والاحتياط هنا لا يمنع من العمل بقول العالم عند التوافق، إذن فعمل المكلف يجب أن يكون مستنداً إما إلى العلم الواقعي حيث إنّ العلم حجّه في المسأله، أو مستنداً إلى

الامتثال الواقعي والعمل بالاحتياط أو عمل المكلف المستند إلى الحجّه، وفي مقام احتمال وجود الخلاف بين قول العالم والأَعلم فالمتعين حجّيه قول الأَعلم بالوجوه المذكوره سابقاً، إلاّ بأن يكون قول العالم مطابقاً للاحتياط، نعم على

أساس قول صاحب التنقيح فإنّه في صورته احتمال الخلاف بين قول العالم والأَعلم لا يرى وجوب تقليد الأَعلم تعييناً.

وأما في صورته توافق قول العالم مع الأَعلم فلا- شك في جواز تقليد العالم مع وجود الأَعلم، وفي هذه الصوره لا يكون لقول الأَعلم أثر خاصّ لأنّه متفق مع قول العالم، أو يقال بأن قول العالم بنفسه حجّه تخيريّه وكما أنّه في مورد

التوافق يكون قول الأَعلم حجّه فبمقتضى اطلاق أدله حجّيه الفتوى في مورد توافق قول الأَعلم مع العالم، فإنّها تدلّ على حجّيه قول الأَعلم وحجّيه قول العالم على

السواء، أو يقال بأن قول العالم في مورد التوافق يعتبر مصداقاً لحجّيه قول الأَعلم. إذن في هذه الصوره أى في مورد التوافق بين فتوى العالم مع فتوى الأَعلم فإن قول العالم يكون حجّه في عرض فتوى الأَعلم، لأنّه إما بحجّه بنفسه ويكون مشمولاً لاطلاق أدله حجّيه الفتوى أو يكون مصداقاً لحجّيه قول الأَعلم.

لزوم الفحص:

بعد أن تبين أن تقليد الأَعلم في الجملة وفي مورد الاختلاف واجب، فهل يجب الفحص لتعيين الأَعلم أم لا؟ المسأله لها صور متعدده:

- 1- إذا كان المكلف يعرف المجتهد الأَعلم فلا يجب عليه الفحص لأنّ الأَعلم معين ومعلوم.
- 2- إذا كان المكلف يعلم بأحدهما اجمالاً لا على التعيين، ففي هذه الصوره إذا أراد العمل بالاحتياط والجمع بين الفتويين فلا يجب عليه الفحص أيضاً، مثلاً كان أحدهما يفتى بوجوب اتمام الصلاه في مسافه أربعه فراسخ، والآخر يفتى بوجوب القصر في هذه المسافه، وأراد المكلف العمل بالاحتياط في هذا المورد وأن يأتي بالصلاه قصراً وتاماً، فحينئذ لا يجب عليه الفحص، لأنّه لا مورد للتقليد في هذه الصوره بل العمل بالاحتياط.
- 3- إذا لم يعمل المكلف بالاحتياط وأراد تقليد الأَعلم فيجب عليه الفحص لأنّ اشتغال الذمّه بالتكليف الإلهي يقيني، فإذا أراد العمل بفتوى أحدهما بدون فحص فإنّ فراغ الذمّه لا يحصل له يقيناً لأنّه يحتمل أنّ المجتهد الآخر أعلم ممّن قلده، إذن ففي هذا المورد يحتمل العقاب في تقليد أحدهما بدون فحص، ولذلك فبمقتضى العلم الإجمالي بالتكليف وبمقتضى دفع الضرر المحتمل والعقاب

المحتمل يجب عليه الفحص، ويمكن القول إنّ وجوب الفحص في هذا المورد ارشاد إلى عدم وقوع المكلف في معرض

المخالفة والعقاب، هذا أولاً.

وثانياً: سيره العقلاء الجارية على أساس لزوم الفحص في الموارد المهمّة.

ص: ١٦٠

ثالثاً: الإجماع على لزوم الفحص بدليل وجوب تعلم الأحكام على كل مكلف.

رابعاً: دليل حجته الامارات وحجته الأصول العمليه والذي لا يواجه مانعاً ومعارضاً من الحجته، وهذه الجبهه يصير واضح بعد الفحص، وأما قبل الفحص فأدله حجته الفتوى والاماره قاصره عن شمولها للامارتين المتعارضتين ولمحتمل المعارضه.

وحينئذ إذا تمكن المكلف من تعيين الأعلم بالفحص فنعلم المطلوب، وإذا لم يتمكن من تعيينه وأمكنه الاحتياط فيجب عليه العمل بالاحتياط، لأن الأحكام الواقعيه منجزه على المكلف بمقتضى العلم الاجمالي، وطريق امتثالها تتحقق بالعمل بقول الأعلم، والمفروض أن قول الأعلم مردد بين المجتهدين فمع امكان الاحتياط يجب عليه العمل بالاحتياط بلحاظ دفع الضرر المحتمل والعلم الاجمالي بالتكليف، وفي هذه الصوره فإنّ الظن بأعلميه أحدهما واحتمال أعلميه أحدهما لا أثر لها، لأن أدله حجته الفتوى لا تشمل الفتويين المتعارضتين ولو محتمل المعارضه، فالاحتمال والظن في امثال الحكم الشرعي في مورد القطع بالامثال والتمكن من الاحتياط لا أثر له.

٤ - إذا لم يتمكن من الاحتياط وكان أحدهما يقول بوجوب الصلاه قصراً وأن إتمام الصلاه حرام، والآخر يقول بالعكس، ففي هذا المورد لا يمكن العمل بالاحتياط لأنه جمع بين الواجب والحرام وليس عمل بالاحتياط أو امثال التكليف الواقعي، فأحدهما يقيناً خلاف الواقع، فهنا يرجح عقلاً الظن بأعلميه أحدهما، فإذا لم يكن هناك ظن بأعلميه أحدهما فمقتضى القاعده التخيير بينهما.

هذا كله في صوره ما إذا كان المكلف يعلم بأن أحدهما أعلم اجمالاً أو تفصيلاً وكان هناك اختلاف في الفتوى فحينئذ يجب الفحص في بوجوه المذكوره آنفاً.

وأما إذا علم المكلف بوجود اختلاف في الفتوى بين المجتهدين، ولكن لم يكن يعلم بأعلميه أحدهما تفصيلاً أو اجمالاً، ففي هذا المورد يجب الفحص أيضاً بنفس

ذلك الملاك الذي كان يعلم بأعلميه أحدهما، لأن العلم الاجمالي بالتكليف يقتضى فراغ الذمه اليقيني، فإذا قلّد أحدهما بدون فحص فيحتمل أن يكون الآخر أعلم منه وهو الحجّه في الواقع على المقلد، ويكون قوله هو الحجّه لا قول ذلك الشخص الذي قلده بدون فحص، ومع وجود احتمال الخلاف فإنه لا يحصل للمقلد فراغ الذمه اليقيني، ولذلك يجب الفحص حتى يحصل على الاطمئنان بأن الآخر ليس أعلم ممن قلده، فإذا فحص ولكنه لم يتمكن من تشخيص الأعلم، أو لم يتمكن من الفحص، ففي هذه الصوره إذا كان يتمكن من الاحتياط فيجب عليه الاحتياط

والجمع بين القولين وإلا تخير.

وإذا كان أحدهما مظنون الأعلميه أو محتمل الأعلميه فإنه مرجح عقلاً لأن العمل بقول مظنون الأعلميه أو محتمل الأعلميه معذر

على كلّ حال تعييناً أو تخيراً.

إن قلت: في هذا المورد لا يوجد علم بأعلميه أحدهما، والظنّ بأعلميه أحدهما

ص: ١٦١

أو احتمال أعلمية أحدهما مجرى استصحاب عدم الأعلمية لأنّ هذا المجتهد قبل أن يصل إلى مرتبه الاجتهاد لم يكن بينهما أعلمية، وفعلاً وصل إلى مرحله الاجتهاد فنشك في الأعلمية فنستصحب عدم أعلمية كل واحد منهما على الآخر، وعندما لا يكون هناك مرجح لأحدهما على الآخر بالاستصحاب فمقتضى القاعده التخيير.

الجواب: إنّ هذين الاستصحابين لعدم أعلمية أحدهما على الآخر متعارضان بالدلاله الالتزاميه، فعندما تستصحب عدم أعلمية زيد، فإنّ المدلول الإلتزامى لهذا الاستصحاب أعلمية عمرو، وبالعكس عندما تستصحب عدم أعلمية عمرو فإنّه يدلّ بالدلاله الإلتزاميه على أعلمية زيد، وعندما يكون

هذان الاستصحابان لعدم الأعلمية متعارضين بالدلاله الإلتزاميه فإنّ أدله حجّيه الاستصحاب وقوله لا تنقض اليقين بالشك، لا تشمل مورد تعارض الاستصحابات.

وعلى فرض جريان استصحاب عدم الأعلمية في المورد فإنّه لا يثبت التساوى حتّى يقال بالتخيير، وعلى فرض اثباته للتساوى فإنّه أصل مثبت وليس بحجّه، لأنّه

عندما يجرى هذان الاستصحابان لعدم الأعلمية فإنّ اللازم العقلى لذلك هو تساويهما في العلم وهذا من الأصل المثبت ولا يترتب عليه أثر شرعى. وعليه فإنّ استصحاب عدم الأعلمية في المقام مخدوش.

وأما إذا لم يكن لديه علم بالخلاف بينهما في الفتوى لا- تفصيلاً ولا اجماً ولم يكن يعرف أنهما مختلفان في العلم والفضل، ففي هذه الصوره لا- يجب عليه الفحص عن الأعلم، لأنّه في صوره الجهل وعدم العلم بالأعلمية، فإنّ تقليد الأعلم للجاهل غير واجب، وعندما لا- يكون تقليد الأعلم واجباً على الجاهل فلا يلزم الفحص، وفي هذه الصوره الأصل هو التخيير حيث إنّ اطلاق حجّيه الفتوى شامل لكلا القولين.

هذا تمام الكلام في مورد لزوم الفحص وعدم لزوم الفحص في مورد العلم بأعلمية أحدهما أو الظنّ بأعلمية أحدهما واحتماله.

التخيير في صوره تساوى المجتهدين في العلم:

إذا لم يتمكن المكلف من تشخيص أعلمية أحدهما وكان المجتهدان متساويين في العلم أو كان هناك احتمال أعلمية أحدهما على الآخر، فما هي وظيفه المقلد؟

الجواب: في هذه الصوره فإنّ المقلد تاره لا يعلم باختلافهما في الفتوى.

وتاره أخرى يعلم باختلافهما في المسائل التي يتلى بها المقلد.

وفي الصوره الأولى فالمكلف مخير في الأخذ بفتوى أحدهما، لأنّه عندما يكون تقليد غير الأعلم في المسائل غير الخلافيه جائزاً مع وجود الأعلم، ففي صوره عدم تعيين أعلمية أحدهما أى في صوره المساواه فبطريق أولى يكون تقليد أى منهما جائزاً وتكون فتوى كل منهما مشموله لاطلاق أدله حجّيه الفتوى والمكلف

مخير بين أن يقلد هذا أو ذاك، لأنّ الواقع منجّز بمقتضى العلم الاجمالي بالتكليف أو بمقتضى أدله اقيموا الصلاه وآتوا الزكاه، ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا، أو بمقتضى احتمال التكليف، وتنجز الحكم

الواقعي على المقلد لا يستند إلى فتوى المجتهد، وحيثُ في مقام الامتثال يكون العمل بفتوى أى من المجتهدين المتساويين حجّه بمقتضى اطلاق أدله حجّيه

الفتوى وتكون هذه الفتوى طريق إلى الواقع، ففي صورته اصابته للواقع فإنّها تنجز الواقع، وفي صورته مخالفتها للواقع فإنّها تكون معذره للمكلّف عند المولى، ولذا فإنّ المكلّف في هذه الصوره مخير بالعمل بفتوى أى منهما ويكون عمله عملاً بالحجّه عند المولى.

النتيجه: في صورته أن يكون المجتهدان متساويين في الفضل والعلم فإن قول أى منهما حجّه بمقتضى شمول أدله اعتبار الفتوى ولا يوجد مانع أو مرجح لأحدهما

على الآخر، ففي مقام الامتثال يكون المقلد مخيرا في الأخذ بفتوى أى منهما.

أمّا في الصوره الثانيه بأن يعلم المكلّف باختلاف فتوى المجتهدين المتساويين في المسائل المبتلى بها ففي هذه الصوره ذهب الأصحاب أيضاً إلى التخيير وذلك لوجوه :

١ - شمول اطلاقات أدله حجّيه الفتوى لكلا الفتويين.

٢ - إن سيره العقلاء في المقام جاريه على التخيير بينهما، لأنّ كلّ واحد منهما من أهل الخبره والعلم، بل يمكن القول أنّ سيره المتشرعه تقرر اعتبار كلا الفتويين أيضاً.

٣ - الإجماع على التخيير.

ولكن في المقام فإنّ الحكم بالتخيير ثبوتاً واثباتاً محل تأمل.

الحكم بالتخيير ثبوتاً واثباتاً:

أمّا على مستوى الثبوت، فأولاً: إنّ جعل الحجّه تخيريّه بين أحد الفتويين في المقام بأن يكون إمّا هذا أو ذاك حجّه، هو محل تأمل، لأنّه من غير المعقول أن يلزم الإمام عليه السلام المكلّف بأنك إمّا عالم بالحرمة أو عالم بعدم

الحرمة، وإمّا عالم بالوجوب أو عالم بالحرمة، لأنّ ذلك يستلزم الجمع بين المتنافيين ويستلزم الاجمال والابهام في مقام الجعل والثبوت وهو محال، لأنّ جعل واعتبار المولى في مرتبه الثبوت اما مطلق أو مقيد، وأمّا وجوب أو حرمة.

إذن فالاهمال في مقام الثبوت غير معقول.

وأما إذا كان جعل الحجّج التخييريّه بعنوان أحدها فإنّ مثل هذا الجعل التخييريّ للحجّج يستلزم التناقض أيضاً، لأنّ المولى يعتبر لزوم الحرمة في فتوى زيد، ولازمه عدم وجوب الحكم في تلك المسأله، ومن جهه أخرى يجعل اعتبار الوجوب لفتوى عمرو، ولازمه عدم الحرمة في تلك المسأله. وحينئذٍ يقع تعارض في المدلول الالتزامي، أي أنّ هذين الفتويين متناقضتان في الدلاله الالتزاميه

ولا يمكن أن يلتزم المكلف بالواجب

ص: ١٦٣

وبعدم الواجب فى مسأله واحده، أو الالتزام بالحرمة وعدم الحرمة كذلك، ولذلك فإن هذه الكيفيه من جعل الحجّه التخيريّه بعنوان أحدهما محل تأمل أيضاً.

ثانياً: عدم امكان الامتثال فى المقام فلا يستطيع المكلف الإتيان بتكليفين متناقضين فى آن واحد.

ثالثاً: إذا كان جعل الحجّه تخيريّه بهذه الكيفيه بأن تكون فتوى زيد حجّه بشرط العمل بها وهكذا تكون فتوى عمرو حجّه بشرط أخذها والعمل بها فهذا المعنى وإن كان لا يستلزم محذوراً فى مقام الثبوت بأن يجعل المولى الحجّيّه لفتوى زيد بشرط الالتزام بها أو جعل الحجّيّه لفتوى عمرو بشرط الالتزام بها، لأنّ جعل الحجّيّه أمر اعتبارى وليس فيه محذور عقلى، ولكن فى مقام الاثبات فإنّه لادليل على إثبات مثل هذا الجعل التخيريّ ثبوتاً، مضافاً إلى أن جعل الحجّه تخيريّه ثبوتاً بالكيفيات الثلاثه المتصوره محل تأمل، وفى المقام فإنّ إثبات شمول المورد لأدله حجّيّه الفتوى مشكل.

وكيف كان فعلى فرض امكان جعل الحجّه تخيريّه ثبوتاً، ولكن فى المقام فإنّ أدله حجّيّه الفتوى قاصره فى شمولها واثباتها، لأنّ آيه النفر والروايات الأخرى التى تقرر بأن كلّ فقيه منذر فإنّ فتواه حجّه على التعيين لا تبين أن هذا حجّه أو ذاك بشرط الالتزام والعمل بها على سبيل التخير، فمثل هذا المعنى لا يستفاد من أدله حجّيّه الفتوى.

أمّا ما استدل به فى مقام اثبات شمول أدله حجّيّه الفتوى لاعتبار الحجّه التخيريّه بالأوجه الثلاثه المتقدّمه، فالوجه الأوّل : اطلاق أدله الفتوى.

الجواب: إنّ أدله اعتبار الفتوى لا- تشمل الفتويين المتناقضتين، لأنّ شمول أحدهما على التعيين ترجيح بلا مرجح، وشمول أحدهما لا بعينه ليس له وجود خارجى، وشمول كليهما يفضى للجمع بين النقيضين وهو محال، وعليه فإنّ مقتضى أدله حجّيّه الفتوى فى المقام سقوطها عن الاعتبار.

مضافاً إلى أنّ الوارد فى الروايه أنّ الراوى يسأل من الإمام فى مورد تعارض الحكّمين وما هى الوظيفه للمكلف؟ فيقول الإمام عليه السلام: إنّك فى وسع حتّى تلقى إمامك، وهذا يدلّ على التوقف إلى أن يتمكن المكلف من ملاقاه الإمام عليه السلام، والسوءال منه ومعرفه الوظيفه الشرعيّه.

وأما سيره العقلاء فلا تدلّ على الحجّه التخيريّه، لأنّه:

أولاً: إنّ سيره العقلاء فى مورد الاختلاف بين العالمين هى التوقف لا التخير.

ثانياً: إنّ سيره العقلاء إنّما تكون معتبره فيما إذا كانت كاشفه عن إمضاء الإمام المعصوم، وفى مورد تعارض الفتويين لا يوجد مثل هذا الإمضاء الشرعى للسيره، لأنّ الإمام لا يوجب التعبد بالمتناقضين.

ثالثاً: فى مورد الروايات المتعارضه هناك بحث بأنّ مقتضى القاعده هل هو الترجيح أو التخير؟ فإذا لم يكن هناك مرجح فمقتضى القاعده فى الروايات

المتعارضه هو التساقت لا التخيير.

قد يقال : إذا لم تكن سيره العقلاء جاريه فى المقام فإن سيره المشرعه جاريه على التخيير.

الجواب : إن سيره المشرعه إنما تكون حججه فيما إذا كانت مستوحاه من الإمام نفسه لا من الفقهاء والأصحاب، فإن الفقيه الذى يستنبط الحكم الشرعى لمسأله معينه ويقول لمقلديه بأن سيره المشرعه فى هذا المورد قائمه

على التخيير مع العلم أن هذه السيره ليست مستوحاه من الشارع نفسه فليس لها اعتبار، وعليه فإن سيره المشرعه فى المقام أمر مستحدث ولم تكن فى عصر الشارع ومثل هذه السيره المتأخره عن عصر الشارع ليس لها اعتبار.

أما الإجماع المدعى على التخيير فغير تام، لأنه :

أولاً : إن هذا الإجماع منقول وهو غير حججه.

ثانياً : إن الإجماع إنما يكون حججه إذا كان كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام ، وأما الإجماع الذى نقله الفقهاء فهو اجماع مدركى وغير كاشف عن قول المعصوم.

النتيجه : إن مقتضى القاعده فى المقام بعد تساقت أدله حججه الفتوى لوجود التعارض بينها، هو الاحتياط فى حال عدم وجود المانع الشرعى للاحتياط كالعسر والحرج، أو المانع العقلى كدوران الأمر بين محذورين، لأن مقتضى العلم الاجمالى بالتكليف هو الاحتياط، وحينئذٍ فإن أدله حججه الفتوى ساقطه عن الاعتبار تعييناً وتخييراً، ويصل الأمر إلى الاحتياط إلا أن يكون هنا مانع عقلى وشرعى، فإن كان هناك مانع من الاحتياط شرعاً وعقلاً فيكفى الامتثال الاحتمالى والتخيير، وفى هذه الصوره يكون التخيير عقلياً، لأنه لا يمكن فى المقام الامتثال التنجيزى والمكلف عاجز عن الامتثال التنجيزى، وحينئذٍ فالعقل يتنزل عن وجوب الإمتثال التنجيزى إلى الامتثال الاحتمالى، والامتثال

الاحتمالى يتحقق بالتخيير والأخذ بأحد الفتويين.

الأورعيه:

مسأله : إذا كان المجتهدان متساويين فى العلم أو مختلفين فى العلم ولكنهما متفقين فى الفتوى، وأحدهما أورع وأعدل من الآخر، فهل يعتبر ذلك من المرجحات

فى التقليد أم لا ؟

والبحث فى هذا الموضوع يقع فى جهتين : فتاره يكون المجتهدان مختلفين فى العلم، وأحدهما أعلم من الآخر ولكنهما غير مختلفين فى الفتوى، أو كانا مختلفين فى الفتوى إلا أن المكلف لا يعلم بذلك.

فهنا مقتضى اطلاق أدله حججه الفتوى أن فتوى كل منهما حججه وحينئذٍ يجوز تقليد أى منهما، فإذا كان أحدهما أورع من الآخر

فذلك ليس بمرجح سواءً كانت أورعيه

ص: ١٦٥

أحدهما على مستوى العمل من حيث اجتنابه عن الشبهات، أو الأورعيه فى مقام الاستنباط والنظر بمعنى أن أحدهما فى مقام استنباط الحكم الشرعى يتحرك بشكل

أدق ويحقق ويفحص فى المسأله أكثر من الآخر، أو تكون الأورعيه فى مقام الفتوى بأن يكون أحدهما يحتاط فى المسائل الخلافيه ولا يصدر فتوى فى تلك المسائل والآخر لا يحتاط بل يصدر فتواه.

على أيه حال أن الأورعيه فى تمام الجهات لا توجب ترجيح فتوى المجتهد الأورع بالنسبه للمجتهد الآخر، لأنه بعد شمول أدله حجتيه الفتوى لفتوى كل واحد منهما فلا وجه لترجيح فتوى الأورع، لأن دليل حجتيه الفتوى إما أن يكون عباره عن الأدله اللفظيه من الآيات والروايات فهو مطلق ولا وجه لتقييده بالأورع، وأما أن يكون الدليل هو سيره العقلاء، فالملاك فى هذه السيره هو رجوع الجاهل إلى العالم والخبير، والعلاء فى هذه الموارد لا يقدمون أحد الخبرين على الآخر بمجرد أنه أورع، لأن ملاك العمل عند العقلاء هو خبرويه والاطلاع على المسائل وهذا الملاك متوفر فى

كل واحد من العالمين والخبرين، وهذه السيره لم يرد الردع عنها من قبل الشارع.

النتيجه: لا وجه لترجيح الأورع بالنسبه لغير الأورع فى مسأله التقليد.

إن قلت: إن مقبوله عمر بن حنظله تدل على لزوم ترجيح قول العالم الأورع حيث يقول الإمام فيها: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما.

الجواب: أولاً: إن هذه الروايه ضعيفه سنداً وغير قابله للاستدلال.

ثانياً: على فرض القول بجبران سندها بالشهره على المبنى، فإن مورد الروايه هو ما إذا كان هناك علم بالمخالفه بين الحكمين القضائيين والتعارض بينهما،

وهذا لا يرتبط بما نحن فيه وهو مورد العلم بالمخالفه بين الفتويين.

ثالثاً: إن مورد الروايه فى باب القضاء حيث يرجح حكم أعدلهما وافقههما ولادليل على أن الأعدل والأورع مرجح فى باب الفتوى لأن باب القضاء وباب الإفتاء ملاكاً وحكماً يختلفان.

أمّا ملاك فى الحكم فى باب القضاء فهو فصل الخصومه ولذلك لا يجوز الاحتياط بحيث يتوقف القاضى عن اصدار الحكم لأن الاحتياط يستلزم استمرار الخصومه والنزاع وهذا مخالف للحكمه من القضاء.

والملاك فى باب الإفتاء هو الاستنباط والإخبار عن الحكم الإلهى المستدل للحجّه لا فصل الخصومه، ولذلك يجوز الاحتياط فى مورد الإفتاء والتقليد.

ومن حيث الحكم فإن القضاء فيه إنشاء للحكم وإلزام الحاكم للمقضى عليه، خلافاً للإفتاء الذى هو عباره عن إخبار عن الحكم

الإلهى لا إلهام للمستفتى، إذن لا توجد ملازمه شرعيه ولا ملازمه عقليه ولا ملازمه عرفيه بين باب

ص: ١٦٦

القضاء وباب الإفتاء، وإسراء حكم القضاء إلى باب الإفتاء قياس باطل.

النتيجة: إنَّ الأورعيه فى باب الإفتاء لا- تعتبر مرجحاً، لأنَّه لا دليل على ترجيح الأورعيه، ومن الجواب فى مورد روايه المقبوله يتبين الجواب عن سائر الروايات فى باب القضاء التى تدلُّ على ترجيح قضاء الأورع، فقياس الفتوى على

القضاء قياس مع الفارق.

ثانياً: إنَّ الإجماع قام على عدم أرجحيه الأورعيه لا فى باب نقل الروايات ولا فى باب الإفتاء.

ثالثاً: فى باب الإفتاء فالأعلميه بدورها لا- توجب الرجحان، وفى صورته عدم العلم باختلاف العالم والأعلم فإنَّ ملاك حجتيه الفتوى موجود فى كليهما وهو العلم، فكيف تكون الأورعيه موجه للترجيح؟

هذا تمام الكلام فى صورته اختلاف المجتهدين فى العلم.

وأما فى صورته أن يكون المجتهدان متساويين فى العلم، فهل أنَّ الأورعيه توجب الرجحان أم لا؟ فيه خلاف، ويمكن تصوير المسأله على ثلاثه أنحاء:

١ - تاره يكون كلا المجتهدين متساويين ومتوافقين فى الفتوى، يعنى أن كل واحد منهما يساوى ويمائل الآخر من حيث العلم والفضل ولا يوجد بينهما اختلاف

فى الفتوى فى مسأله معينه، فى هذه الصوره فإنَّ مقتضى القاعده عدم ترجيح الأورع، لأنَّ مقتضى اطلاق أدله حجتيه الفتوى شامل لكليهما ودليل جواز التقليد لا يعين أحدهما.

٢ - وتاره أخرى يكون للمكلف علم باختلافهما فى الفتوى بالرغم من تساويهما فى العلم والفضل، فى هذه الصوره هل تكون الأورعيه مرجحاً أم لا؟ فى هذه الصوره ذكرت وجوه لتقديم وترجيح فتوى الأورع:

١ - ادعاء الإجماع على ترجيح فتوى الأورع.

الجواب: إنَّ هذا الإجماع مخدوش سواءً بلحاظ الكبرى لأنه إجماع منقول وغير حجته، أو بلحاظ الصغرى فإنَّ اعتبار الأورعيه غير تام لأنَّ قدماء الأصحاب لم يطرحوا مسأله الأورعيه، والمتأخرون هم الذين تعرضوا لهذه المسأله ولذلك فإنَّ شمول الإجماع فى المقام مشكل. إذن فهذا الإجماع ليس له وجه لا من حيث الكبرى ولا من حيث الصغرى.

٢ - واستدلَّ لترجيح فتوى الأورع بمشهوره ومقبوله عمر بن حنظله فى صورته تساوى المجتهدين فى العلم، إلاَّ إنَّ الإشكالات السنديه والدلالتيه المذكوره سابقاً وارده على هذه المقبوله فى هذا المورد، فمن جهة الدلاله فإنَّ المقبوله إنما تكون معتبره ويكون الاستدلال بها له وجه فيما إذا كانت هناك ملازمه بين باب القضاء وباب الإفتاء، والحال أنه لا ملازمه بينهما لا ملاكاً ولا حكماً. إذن فهذه الصوره أيضاً لا تعتبر وجهاً لترجيح الأورع.

مضافاً إلى ذلك في صورته تعارض قول الأعلام مع قول العالم فقول الأعلام مقدم ولو كان العالم أوسع، وهذه قرينه على أن الأورعيه لا تستوجب الرجحان في الفتوى.

ص: ١٦٧

٣ - دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية، فمقتضى الأصل تعيين قول

الأورع لأن فتوى الأورع إما أن تكون عدلاً لحجته غير

الأورع أو متعينه الحجية. وعليه فالعمل بفتوى الأورع يستوجب فراغ الذمة اليقيني، أمّا العمل بغير الأورع فإن فراغ الذمة فيه مشكوك، فمقتضى قاعده اشتغال الذمة اليقيني، فراغ الذمة اليقيني.

ولقائل أن يقول بالتفصيل إن اختلاف المجتهدين تارة يكون في ملاك حجته الفتوى، وتارة أخرى في شرائط حجته الفتوى، فإذا كان اختلافهما في ملاك الحجية فأصالة التعيين حاكمه ومرجحه، ولكن إذا كان اختلافهما في شرائط الحجية فلا وجه لأصالة التعيين.

مثلاً، إذا قال المجتهد بالاحتياط في مورد الطعام المشتبه وعمل بقوله: قف عند الشبهة، وأمّا المجتهد الآخر فأجرى البراءة في هذا المورد استناداً إلى قوله: كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام، فهنا يكون الاختلاف بينهما في

شرائط الاستنباط وعليه لا وجه لأصالة التعيين، وحينئذٍ فإذا كانت الأورعية من شرائط استنباط المجتهد ففي هذا المورد لا مجال للتمسك بأصالة التعيين.

ولكن يمكن القول أن الأورعية ليست من شرائط حجته الفتوى بحيث أنه لو لم يكن المجتهد أورعاً فإنه فتواه ليست بحجته. إذن فهذا التفصيل ليس له وجه.

والتحقيق في مسأله الأورعية للمجتهد يتم من جهتين: فتارة تكون الأورعية موءثره في استنباط الحكم الواقعي، وتارة أخرى لا تكون موءثره في استنباط الحكم الواقعي، مثلاً الشخص الذي يصلى صلاه الليل أو يعيش في العزله أو لا يتناول الطعام المشتبه، فمثل هذه الأورعية العمليه لا توءثر في طريق استنباط الحكم الواقعي.

وتارة تكون الأورعية على مستوى النظر حيث إن المجتهد يدقق في مورد استنباط الحكم الشرعي ويحقق في أدله الأحكام وفي تطبيق القواعد الأصوليه على فروعها الشرعيه، ففي هذه الصورة تكون الأورعية ذات

اثر في طريق الحكم الواقعي، مثلاً يرى أحد المجتهدين أن ظاهر الروايات يقرر الحكم الفلاني ويقنع بذلك ويصدر فتواه طبقاً لظاهر الروايات، ولكن المجتهد الآخر لا يقنع بذلك بمجرد مطالعته للروايات بل يفكر ويتدبر ويبحث عن وجود

روايه معارضه أو عدم وجودها، وهل أن هذه الفتوى مخالفه للمشهور أم لا؟

وحينئذٍ يستنبط الحكم الشرعي ويصدر فتواه باطمئنان قوي. إذن فتبع هذا المتورع في مقام الاستنباط له أثر في أقربيه الفتوى إلى الواقع.

ولكن مع ذلك الأورعية الموءثره في أقربيه الفتوى إلى الواقع لا يمكن القول بأنها مرجح من المرجحات، لأنه سبق وأن قلنا إن

الأورعيه والأقريبه للواقع لا تستوجب ترجيح الروايه ولا ترجيح الفتوى.

ثانياً: لا يوجد دليل على ترجيح الأورعيه في مقام الفتوى أو في مقام نقل الروايه.

ص: ١٦٨

ثالثاً: الإجماع قام على عدم الترجيح بالأورعيه، بحيث يشترط الفقهاء مضافاً إلى العدالة في مورد افتاء المجتهد، الأورعيه، غايه الأمر أن هذا الإجماع غير حجّه، وعلى فرض تماميه الإجماع فإنّه له وجه في صورته اختلاف الفتويين لا في مورد اتحادهما وتوافقهما.

النتيجه: في مورد اختلاف وتعارض الفتويين فإن مقتضى القاعدة التسايط وأدله حجّيه الفتوى لا تشمل الفتويين المتعارضتين، وعليه ففي المقام لا توجد حجّه

حتى يمكن القول بالترجيح على أساس الأورعيه. ففي هذه الصوره فإنّ وظيفه المكلف العمل بالاحتياط لأن مقتضى العلم الاجمالي بالتكليف هو تنجيز الواقع

على المكلف، والاحتياط إلا أن يكون هناك مانع شرعي كالعسر والحرج أو مانع عقلي كدوران الأمر بين

المحذورين فلا سبيل إلى الاحتياط، وإلا فمع وجود المانع الشرعي والعقلي للاحتياط يكفي الامتثال الاحتمالي.

والمكلف والمقلد مخير عقلاً- بين اختيار فتوى أحدهما والعمل به حيث يتحقق بذلك الامتثال الاجمالي سواء عمل بفتوى الأورع أو عمل بفتوى غير الأورع.

إذن ففي جميع هذه الصور للمسأله لا يوجد دليل على ترجيح قول الأورع.

قال الله عزّوجلّ

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (١)

الفصل الخامس عشر

إشاره

اشتراط العدالة والإيمان والرجوليه والعقل والبلوغ وطهاره المولد والاجتهاد المطلق في تنفيذ الفتوى والرأى

ص: ١٦٩

لا شك أن الإسلام يعتبر العدالة صفة ضرورية ينبغي أن تتوفر في المتصدى لبعض المقامات والمناصب المهمة من قبيل : مقام المرجعيه، باب الشهاده، القضاء، الطلاق، إمام الجمععه والجماعه وأمثال ذلك.

ومن جمله الموارد التي ذكر فيها اعتبار العدالة، مقام الاجتهاد وأنه يجب أن يكون المجتهد عادلاً، فلا يعقل أن يكون المتصدى لمقام الاجتهاد والإفتاء والمتصدى للنيابه عن الإمام المعصوم عليه السلام غير عادل، فيجب توفر

السنخيه في نيابه عن الإمام والتصدى للولايه والشريعته وإلا فإنَّ المجتهد غير العادل يعزل بنفسه عن هذا المقام ولا يترتب على حكمه وفتواه أثر شرعي، لأنَّ الإنسان العاصي والفاسق معتدٍ على حرم الله، والشخص المعتدى على حرم الله فإنه ظالم كما ورد في صريح المحكمات القرآنيه، والإنسان الظالم ليست له القابليه واللياقه للتصدى لمقام نيابه الإمام المعصوم عليه السلام :

«وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (١).

«وَلَا تَزْكُؤْا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (٢).

إنما الكلام في تعريف العدالة، فقد ذكر للعدالة تعاريف متعدده :

١ - إنَّ العدالة ملكه نفسانيه تدفع بالإنسان في طريق امتثال الأوامر الإلهيه والإتيان بالواجبات وترك المحرمات، فكل من سار في خطَّ الشريعته وأتى بالواجبات وترك المحرمات فهو بحسب ظاهر الشرع عادل.

٢ - العدالة عبارته عن أنَّ الإنسان يأتي بالواجبات ويترك المحرمات في الخارج، وعلى هذا الأساس فإنَّ تعريف العدالة عبارته عن عمل خارجي ناشيء من تلك الصفة

النفسانيه التي تحثَّ الإنسان على سلوك هذا الطريق، فنسبه العمل لتلك الصفة النفسانيه هي نسبه المقتضى والمقتضى.

ويمكن القول أن كلا التعريفين يرجعان إلى شيء واحد، لأنَّ الملكة النفسانيه الباعثه على الطاعه والامتثال بما هي هي لا توجد العدالة في واقع الإنسان، بل إنَّ الملكة النفسانيه المقترنه بالعمل وإتيان الواجبات وترك المحرمات هي التي تحقق العدالة في واقع الإنسان، وبسبب الأعمال العادله التي تصدر من الإنسان يتصف هذا الشخص بالعداله، فالعداله عبارته عن العمل الخارجى الناشيء

من تلك الملكة النفسانيه التي تدفع الإنسان إلى السير في خطَّ الطاعه

ص: ١٧٠

١- سورة البقره : الآيه ٢٢٩.

٢- سورة هود : الآيه ١١٣.

والعبودية لله تعالى.

٣ - العدالة عبارته عن الإسلام وعدم ظهور الفسق في الخارج، وعليه فإن أكثر المسلمين عدول لأنه لا يظهر منهم فسق في الخارج ولذلك فإن مثل هذا المسلم الذي لا تظهر عليه معالم الفسق والمعصية يعتبر عادلاً.

٤ - العدالة عبارته عن حسن الظاهر، وعليه لا يمكن الحكم بعدالة أكثر المسلمين، لأن العدالة في هذه الصورة تتوقف معرفتها على إحراز حسن الظاهر، وإحراز حسن الظاهر متوقف على معاشرته هذا الإنسان المسلم بحيث تؤدي هذه المعاشره إلى معرفته أن هذا الشخص متشرع ومتدين وعامل بأحكام الشرع أم لا.

٥ - العدالة في اللغة بمعنى الاستقامه وعدم الاعوجاج وعدم الانحراف سواء كانت الاستقامه والاعتدال في الأمور المحسوسه التكوينيّه أم في الأمور المعنويّه وغير المحسوسه، مثلاً نقول : هذا الجدار عدل، يعنى مستقيم وليس له عوج، وهذه العصا عدل، يعنى ليست منحنيه، كما قال الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام عن العدل التكويني للأرض والسماء : وبالعدل قامت السماوات والأرض.

والاستقامه والاعتدال يمكن أن تكون في الأمور الاعتقاديّه والأخلاقيّه، فالشخص المستقيم والمعتدل في عقيدته يقال عنه : هذا عدل في عقيدته وأخلاقه، أى أنّ عقيدته سليمة ومستقيمه، أو أن فهمه وعقله مستقيم وليس بمعوج أو مشوش، بمعنى أنّه لا افراط ولا تفريط فيه.

وأحياناً ينسب العدل إلى الذات، فنقول : زيد عادل، عمرو عادل و...، أى أنّه مستقيم ومعتدل في أداء تكاليفه وأعماله الشرعيّه والإلهيّه والشارع يراه سائراً في الطريق المستقيم وفي جاده الشرعيّه، فهو شرعاً عادل وغير منحرف عن طريق الشرعيّه، أو أنّه ليس بعادل يعنى أنّه لم يسلك الطريق المستقيم في جاده الشرعيّه.

بالإمكان القول إنّ التعريف الخامس من هذه التعاريف الخمسه المذكوره للعداله هو المطلوب، لأنّ العدالة ليست لها حقيقه شرعيّه أو حقيقه متشرعه مسلم بها،

إنّما هي بمعناها اللغوي عبارته عن الاستقامه وعدم الاعوجاج وعدم الانحراف عن جاده الشرعيّه، غايه الأمر أن موارد استعمالات العدالة مختلفه ومتعدده.

فالشخص العادل هو المستقيم في مسار الشرعيّه اعتقاداً وعملاً، وباقي التعاريف سواء كان اتیان الواجبات وترك المحرمات أو حسن الظاهر الناشئ من الملكه

النفسانيّه أو غير الناشئ من الملكه النفسانيّه فكلّها محلّ تأمل لأنه من الممكن أن يصدر من الإنسان العمل الخارجي أو يترك العمل في الخارج بلحاظ وجود مقتضى أو بلحاظ وجود مانع، ولذلك فالشخص الذي لا يجد في نفسه مقتضى للمعصيه فإنّه يترك المعصيه ولا يمكن القول أن مثل هذا الشخص عادل لأنه تارك للمحرمات، لأنّ ترك المعصيه كان بسبب عدم وجود المقتضى وليس بسبب توفر ملكه العدالة في نفسه.

إذن فمعنى العدالة عبارته عن الاستقامه فى جاده الشريعه، فكلّ إنسان مستقيم وثابت اعتقاداً وعملاً فى جاده الشريعه بدافع الخوف من الله أو بداعى الثواب

الإلهى فهو عادل، وذلك مشروط بشرطين :

أولاً: أن يكون ثابت القدم فى مساره وحركته فى جاده الشريعه لا أنه أحياناً يكون مستقيماً وأخرى منحرفاً، مثلاً أحياناً يصوم شهر رمضان المبارك ويتحرك فى

الإتيان بالطاعات وترك المحرمات فى هذا الشهر ولكنه فى غير شهر رمضان لا يكون كذلك ولا يتحرك فى خط الشريعه، فمثل هذا الشخص الذى يعيش الاهتزاز فى حركته ومسيرته لا يسمى عادلاً.

ثانياً: إذا اتفق أن انحرف عن جاده الحق وارتكب معصيه بدافع من الأهواء النفسانيه وأدى ذلك إلى تلوّث صفه العدالة فى نفسه فإنه يسارع إلى التوبه والعوده إلى جاده العدل والشريعه كما قال القرآن الكريم عن المتقين: «إِذَا مَسَّهُمْ طَأْفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا»(١). وللمزيد من التفصيل فى هذا الموضوع راجع كتاب التنقيح(٢).

على أيه حال فمعنى العدالة عبارته عن حركه الإنسان فى جاده الشريعه المستقيمه، ومن الأدله على أن كل من يسير فى الخط المستقيم للشريعه اعتقاداً وعملاً- ولو لم يكن عمله هذا ناشىء من ملكه نفسانيه فهو عادل: أولاً: أن ذلك هو مقتضى اطلاقات الأدله التى تعتبر العدالة شرطاً فى مورد المجتهد، وفى مورد الشاهد، وفى مورد إمام الجمعه والجماعه، لأننا نشك فى أن صفه العادل هل

يعتبر بها مضافاً إلى الاستقامه العمليه فى جاده الشرع، قيود وخصوصيات زائده على ذلك أم لا، فتمسك باطلاق الأدله لحذف اعتبار الأمر الزائد.

ثانياً: الروايات التى تدل على أن الشرط فى إمام الجماعه، الثقة فى الدين، وهى: أبو على بن رشد قال قلت لأبى جعفر عليه السلام ان مواليك قد اختلفوا فأصلى خلفهم جميعاً فقال عليه السلام: «لا تصل خلف من لا تثق بدينه»(٣).

النتيجه: إن العدالة شرط فى إمام الجماعه بأن يكون إمام الجماعه موثق فى دينه، والثوق والأمانه فى الدين لا تحصل إلا أن يكون الإنسان سائراً فى الجاده المستقيمه للشريعه سواء حصل الوثوق فى دينه من ملكه العدالة أو من غير ملكه العدالة وذلك بالعمل الخارجى والسير فى خط الشريعه.

ثالثاً: يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن أبى عبدالله عليه السلام قال

ص: ١٧٢

١- سورة الأعراف: الآية ٢٠١.

٢- التنقيح: ج ١، ص ٢٥٠ - ٢٧٠.

سألته عن البيّنه إذا اقيمت على الحقّ أيحل للقاضي أن يقضى بقول البيّنه فقال عليه السلام: «خمسه أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم:

الولايات، المناكح، الذبائح، والشهادات، والأنساب، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً، جازت شهادته، ولا يُسأل عن باطنه» (1)

رابعاً: صحيحه عبدالله بن أبي يعفور، محمّد بن علي بن الحسين باسناده عن عبدالله بن أبي يعفور قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام بم تُعرف عداله الرجل بين المسلمين حتّى تُكمل شهادته لهم وعليهم، فقال عليه السلام: «أن

تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويُعرف باجتناب الكبائر التي أوعده الله عليه النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك، والدلاله على ذلك كلّه أن يكون ساتر الجميع عيوبه، حتّى يُحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه...» (2).

فالعدل إذن هو الشخص الذي يتوفر فيه الستر والعفاف وترك المعاصي والذنوب الكبيره والصغيره، ولكن ينبغي الاكتفاء بظاهر الستر والعفاف ولا ينبغي التحقيق في عدم ارتكاب المعاصي الأخرى، بأن يدقق الشخص في سلوكياته لأجل العثور على عيوبه، (والدلاله على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتّى يُحرم على المسلمين ما وراء ذلك من أعرثاته) فلا يجوز للمسلمين أن يدققوا في

أعمال الشخص الظاهر الصلاح للعثور على عيوبه (ويجب عليهم تركه) فعندما يكون الإنسان ظاهر الصلاح فحاله الستر والعفاف وعدم ارتكاب المعاصي، وعلى المسلمين أن يعتقدوا بعدالته وطهارته (وإظهار عدالته في الناس ويكون منه التعهد للصلوات الخمس).

وهكذا يجب أن يعتبر المسلمون هذا الشخص عادلاً إذا تعاهد صلواته اليوميه وواظب عليها (إذا واطب عليهن وحفظ مواعيتهن) وذلك بحضور صلاه الجماعه مع المسلمين (وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علّه ومرض) فمثل هذا الشخص يعتبر عادلاً في الموازين الشرعيه (فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمسه... فإذا سئل عنه في قبيله ومحلته، قالوا: ما رأيناه إلا خيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلاه، فإن ذلك يجيز شهادته) لأنّ (الصلاه ستر وكفاره للذنوب وليس يمكن للشهاده على الرجل بأنّه يصلّى إذا كان لا يحضر مصلاه) يعني أنّه إذا واطب على صلواته فإنّ صلواته

هذه تمنعه من ارتكاب المعاصي والذنوب ولا يمكن للشخص أن يشهد للناس ويصلّى ولكنه لا يحضر مكان مصلاه في وقت الصلاه ولا يتعاهد صلاه الجماعه.

وبعد أن بيّن الإمام عليه السلام فلسفه الحضور في صلاه الجماعه قال: «وإنّما جعلت الجماعه والاجتماع إلى الصلاه، لكي يُعرف من يصلّى ممّن لا يصلّى، ومن يحفظ مواعيت الصلاه ممّن يضيع» (3) وكما ورد في الروايات أن من يوءخر صلواته ويضيعها فإنّ الصلاه ستناديه بالنداء الملكوتي: (ضيعك الله كما ضيعتني) ويقول الإمام عليه السلام: «لولا ذلك لم يمكن لأحد أن يشهد على آخر

- ١- وسائل الشيعة : ج ١٨، ص ٢٩٠، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ٣.
- ٢- وسائل الشيعة : ج ١٨، ص ٢٨٨، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ١.
- ٣- وسائل الشيعة : ج ١٨، ص ٢٨٨، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ١.

بصلاتهم، لأنَّ من لا يصلى لا صلاه له بين المسلمين، فإنَّ رسول الله همَّ بأن يحرق قوماً فى منازلهم لتركهم الحضور لجماعه المسلمين وقد كان فيهم من يصلى فى بيته، فلم يقبل منه ذلك»(١) وعندما لا تكون الصلاه منفرداً مقبوله عن المولى فكيف تقبل شهادته؟

«وعدالته بين المسلمين ممَّن جرى الحكم من الله عزَّوجلَّ ومن رسوله فيه الحرق فى جوف بيته فى النار وقد كان يقول : لا صلاه لمن لا يصلى فى المسجد مع المسلمين إلاَّ من علَّه»(٢).

إذن فمثل هذا الشخص المجرم هل يعقل أن تقبل شهادته أو أن يقال بأنَّه عادل ؟

كلا أبداً، وقد كان يقول رسول الله عليه السلام : «لا صلاه لمن لا يصلى فى المسجد مع المسلمين إلاَّ من علَّه»(٣)

وأما كيفية الاستدلال بهذه الروايه فى معرفه العدالة فإنَّه على نحوين، وسيأتى لاحقاً إن شاء الله.

ماهيه العدالة والفسق:

يمكن القول : إنَّ صحيحه ابن أبى يعفور عزَّفت العدالة بنحوين : تاره من خلال التعريف المنطقى وأخرى من خلال التعريف الأصولى واللغوى، فعندما سئل الإمام

عن كيفية معرفه عداله الرجل لقبول شهادته بين المسلمين، فقال الإمام عليه السلام : «أن تعرفه بالستر والعفاف» فعنوان الستر والعفاف حد منطقى

لتعريف العدالة، نظير من يسئل عن الإنسان ما هو ؟ فيجيب : حيوان ناطق، وفى مقام العدالة يسئل الإمام عليه السلام ما هى ؟ فيقول عليه السلام :

العداله، المشهور بالستر والعفاف، كما ذكر المرحوم الشيخ الأنصارى ذلك فى تعريف العدالة وأنَّ التعريف الوارد فى هذه الروايه للعداله بالستر والعفاف

أنَّه تعريف منطقى بالحدِّ والرسم(٤).

ص: ١٧٤

١- المصدر السابق.

٢- وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ٢٨٨، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ١.

٣- المصدر السابق، ج ٥، ص ٣٧٧، الباب ٢ من أبواب صلاه الجماعه، ح ٨.

٤- التنقيح، ج ١، ص ٢٦٧.

النحو الثانى : أن يوءخذ عنوان الستر والعفاف فى تعريف العدالة من جهه أصوليه ولغويه، فالمعرف يعنى ما ينكشف به الشىء، لأنه سئل من الإمام عليه السلام : بما تعرف عداله الرجل ؟ يعنى : بمن ينكشف به العدالة، لا أنه

سئل عن حقيقه وماهيه العدالة وعن حدودها ورسومها، بمعنى أن تعريف العدالة بالحدّ والرسم المنطقيين هو خلاف المتفاهم العرفى والحقيقه العرفيه، إذن فسوءال الراوى من الإمام لمعرفه العدالة ظاهر فى ما ينكشف به عداله الإنسان ليتعرف عليها المسلمون ويعرفونه بأنه عادل ليقبلوا شهادته.

فالإمام عليه السلام يقول : تعرفه بالستر والعفاف، فمعرف العدالة هناشتهار الرجل بهاتين الحالتين الستر والعفاف، فالعداله تعرف بواسطه هاتين الحالتين، فلم يذكر الإمام تعريف العدالة بالبيان المنطقى وأنّ الستر والعفاف يمثلان ماهيه وحقيقه العدالة فى حدّها المنطقى، بل قال : إنّ حقيقه العدالة اشتهاار الرجل بالستر والعفاف، ومعنى العفاف أن تتوفر حاله فى الإنسان تمنعه من ارتكاب المعاصى الذنوب.

فالعفيف هو الشخص الذى لا- يرتكب المعاصى الذنوب فى الخارج، والستر يعنى تغطيه الشىء وهو كناية عن أنّ العادل لا يرتكب المعصيه حيث يحول بينه وبين المعصيه سترًا وستارًا وهو عباره عن تلك الحاله النفسانيه التى تمنعه من ارتكاب المعصيه والاثم.

النتيجه : أنّ العادل هو الشخص الذى يتحرك فى جاده الشريعه باستقامه ولا يرتكب المعاصى بالاختيار سواءً بجوارحه وأعضائه أم بقلبه وفكره أم بلسانه فلا يرتكب الهتك والغيبه للأشخاص ولا يستمع المحرمات باذنه ولا يتناول الأطمعه المحرمه ويخاف الله سرًا وعلنًا أو بداعى الشوق إلى الثواب، فبواسطه هذا العفاف والستر وعدم ارتكاب المعاصى والذنوب فى الخارج يعرف بأنه عادل، وفى مقابل ذلك الفاسق.

فالفاسق هو الشخص المنحرف والخارج عن جاده الشريعه بواسطه عدم الستر وعدم العفاف عن معاصى الله.

ومن جملة الأدله التى استدلل بها على اشتراط العدالة فى المجتهد، روايه الاحتجاج : «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم» (1) .

وهذه الروايه تثبت اشتراط العدالة بالمعنى الأخصّ وهو ما فوق مرتبه ترك المحرمات والإتيان بالواجبات، فيجب أن يكون عمل الفقيه إلهياً بتمام المعنى، فطبقاً لهذه الروايه فالفقيه لا ينبغى أن يرتكب حتى المباحات لأنّ هذه الروايه تدلّ على لزوم أن يكون الفقيه مخالفاً لهواه ومجاهداً لنفسه.

ولكن يرد على الاستدلال بهذه الروايه إشكالات متعدده سواءً فى أصل حجيه اجتهاد الفقيه أم فى جهه اثبات العدالة للفقيه :

أولاً : إنّ هذه الروايه ضعيفه سنداً لأنّ صاحب الاحتجاج ينقل هذه الروايه من التفسير المنسوب للإمام الحسن العسكرى عليه

السلام ، ولم تثبت صحّحه نسبه هذا

التفسير إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام .

ص: ١٧٥

١- وسائل الشيعة : ج ١٨ باب القضاء، باب عدم جواز تقليد غير المعصوم.

ثانياً: ومن حيث الدلالة فإنّ دلالة الروايه على اشتراط العدالة للفقيه مخدوشه، لأنّه كما أنّ حجّيه الروايه ترتبط بكاشفيتها عن الواقع، وهكذا فتوى الفقيه ينبغي أن تكون طريقاً إلى الواقع، وفي مورد الراوى للروايه فلا- يشترط فيه العدالة بل تكفى الوثاقه فقط إلاّ على مبنى من يقول في باب الروايات بأصاله العدالة كالمرحوم العلامه، وهكذا يمكن القول أنّ حامل الفتوى والفقيه لا تشترط فيه العدالة بل تكفى الوثاقه.

ثالثاً: يرى المرحوم السيّد الحكيم أن هذه الروايه وارده في باب التقليد في أصول الدين لا في فروع الدين، والحال أنّ التقليد في أصول الدين باطل ويستلزم الدور المحال.

رابعاً: إذا أخذنا بظاهر الروايات فنواجه مشكله لا يلتزم بها أى فقيه، لأنّ مثل هذا الإنسان غير المعصوم نادر بحيث تكون جميع أعماله مورد رضا الله تعالى ويكون مخالفاً لهواه ومطيعاً لأمر مولاه بما في الكلمه من معنى. إذن فلا يمكن الالتزام باطلاق هذه الروايه لاثبات العدالة بالمعنى الأعم.

النتيجه: لا يمكن التمسك بروايه الاحتجاج سنداً ودلاله لإثبات العدالة المطلقه للفقيه.

ومن جمله الروايات التامه السند التي تقرر أنّ العالم لا ينبغي أن يكون محباً للدنيا هي :

«إذا رأيتم العالم محباً للدنيا فاتهموه على دينكم ولو كان عادلاً فإنّ كلّ محبّ يحوط بما أحب»(١).

فهذه الروايه تشترط على العالم عدم كونه محبباً للدنيا فإنّ حبّ الدنيا في الحقيقه رأس جميع الخطايا والذنوب، وما أكثر الروايات التي تدلّ على أنّ العالم يجب أن يكون زاهداً في الدنيا وراغباً في الآخره لا راغباً في الدنيا.

على أيّه حال فإنّ جميع هذه الروايات تقيّد العناوين المطلقه كالعالم، والفقيه، والمفتى، والمجتهد، والقاضى، سواءً من حيث العمل أم من حيث الاعتقاد والحالات النفسيه أم من جهه العقل والدرايه بأن يكون الفقيه على

مستوى العمل مطيعاً لأمر المولى، وعلى مستوى الأمور النفسانيه لا ينبغي أن

ص: ١٧٦

١- علل الشرائع، ج ٢، ص ٣٩٤، الباب ١٣١، مع اختلاف يسير.

يكون محباً للدنيا، وعلى مستوى العقل والفهم أن يكون له درايه بالأحكام الإلهية.

والحاصل أن الروايات تقرر هذه الحقيقة وهي أن الفقيه يحتاج إلى تصفيه وتهذيب النفس لكي يحصل على الهداية الإلهية كما يقول القرآن الكريم :

«وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنَّا فَسَقُوا فَكُلٌّ لَّهُمْ فِيهَا إِنَّا لَمَعُمُ الْمُنِفِينَ» (١) إذن فيجب على الفقيه أن يعمل على تهذيب نفسه وتصفيه باطنه لتحصيل القوة القدسية

الإلهية والإمداد الغيبي وإلا فالفقيه الذي لا يهتدى بنور الله لا يكون فقيهاً.

النتيجة: أن العدالة شرط للمجتهد كتاباً وسنّه وعقلاً وإجماعاً وبالسيره القطعية للمتشرع، وإلا فلا يمكن تقليده، وهكذا بالنسبة لقضائه وحكمه فليس له أثر شرعي بدون توفر العدالة، لأن المجتهد هو المتصدى لمقام النيابة عن الإمام المعصوم عليه السلام ولا يمكن للفاسق أن يتصدى لهذا المقام الإلهي ويأخذ على عاتقه اجراء أحكام الحلال والحرام الإلهية.

وأما بالنسبة للآيات القرآنية فإن الإنسان الفاسق والعاصي يعتبر متعدياً على الحريم الإلهي، والمتعدى على الحريم الإلهي ظالم «وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ

فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (٢)، «وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (٣). إذن فهذه الآيات القرآنية المحكمة تنهى عن اتباع الظالم والفاسق، فاتباع الظالم ممنوع شرعاً وعقلاً.

ومن جهة الروايات الشريفه فقد ورد أن المجتهد وإمام الجمعه والجماعه يجب أن يكون عادلاً، والشخص المتهمك والذي لا يملك الستر والعفاف ويرتكب المعاصي

الإلهية فهو مرفوض وليست له القابليه واللباقه لتصدى مقام التقليد وإمامه الجمعه والجماعه.

وكذلك بالارتكاز القطعي للمتشرع فالشخص المرتكب للفسق والفجور وشارب الخمر وللاعب القمار وأمثال ذلك ليست له القابليه لتصدى لمقام الإفتاء ومقام القضاء الإلهي، والشارع المقدس لا يرضى أبداً بأن يسلم زمام أمور المسلمين بيد الفاسق والمتعدى على الحريم الإلهي ولا يرضى بأن يكون مثل هذا الشخص محل تقليد واتباع المسلمين.

وبعبارة أخرى، إن الميّن للأحكام الإلهية والمتصدى لمقام الولاية يجب أن يكون أميناً إلهياً، والفاسق ليس أميناً في الأحكام الإلهية ولا يمكن الاعتماد على فتواه، فكيف يكون كلامه في أحكام الدين حججه، والحججه الإلهية يجب أن

يكون ثقه وأميناً في الدين لا خائناً وظالماً.

الوجه الآخر لاعتبار العدالة في المجتهد هو أن الفاسق لا يجوز

١- سورة العنكبوت : الآية ٦٩.

٢- سورة البقره : الآية ٢٢٩.

٣- سورة هود : الآية ١١٣.

الاعتداء به في الصلاة وهكذا لا- يجوز الاعتماد على فتواه، وطبعاً يمكن القول أن ذلك من خصوصيات الصلاة فقط لا من خصوصيات الفتوى.

وقد ورد في الروايات أن الشخص الذي تجعلونه إماماً في صلاتكم سيكون شفيعكم يوم القيامة، والفاسق لا يصلح للشفاعة، وعليه فاشتراط العدالة في الصلاة لا

يرتبط بالعدالة في باب الفتوى.

نعم، إذا كان هذا الشخص زعيماً للمسلمين وكانت بيده الأمور الحسبية فإنّ العدالة معتبره فيه، ولكن الكلام فعلاً في الفتوى فقط.

الوجه الآخر لاشتراط العدالة هو أن الفاسق لا تقبل شهادته، وهكذا لا تكون فتواه حجّة.

والجواب: أنه من الممكن أن تكون الشهادة لها خصوصيات من قبيل الإمامة في الصلاة ولا يشترط توفر هذه الخصوصيات في باب الفتوى، والشاهد على ذلك أنه

يشترط في باب الشهادة تعدد الشاهد، بخلاف باب الفتوى وباب الرواية حيث لا يعتبر تعدد الراوي والمفتي في الإخبار والإفتاء.

ومن جملة الأدلة التي استدلت بها على اشتراط العدالة في الفتوى، الرواية الواردة في خصال الصدوق حيث تقول: «أتق الله من الفساق العلماء»^(١)

ومتقضى اطلاق الأمر بالتقوى في هذه الرواية تجنب فتوى العالم الفاسق، إذن فهذه الرواية تدلّ بمفهومها على تجنب العالم الفاسق في مورد بيان الأحكام الإلهية.

الوجه الآخر لاشتراط عدالة المفتي ما ذكره الشهيد رحمه الله في الذكرى حيث استدلت بمقبوله عمر بن حنظله في الخبرين المتعارضين والحكمين المتعارضين الواردين عن الأئمة عليهم السلام حيث يسأل الراوي عن تكليفه في هذه الصورة، فيقول الإمام عليه السلام: خذ بأعدلتهما، ومعلوم أنّ العدالة شرط في الأخذ بالخبر والحكم الشرعي، وإلا لا وجه للأمر بالأخذ بأعدلتهما.

ولكن الإشكال في هذه الرواية هي أن هذه الرواية واردة في مورد القضاء وحكم القاضي لا في باب الفتوى، مع أنّ المستفاد من كلمات الفقهاء التعميم بحال الملازمة بين باب القضاء وباب الفتوى فكلّ ما يشترط في باب القضاء يشترط أيضاً في باب الفتوى. ولكن تقدّم أنه لا ملازمة بين باب القضاء وباب الفتوى لا على مستوى الملاك ولا على مستوى الحكم ولا على مستوى الملازمة العرفية،

حيث إنّ القاضي يختلف عن المفتي والمخبر في الحكم.

إن قلت: إنَّ الوارد في الروايه عنوان العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام، وهذا العنوان مطلق ويشمل العارف العادل وغير العادل.

الجواب: توجد في هذه الروايه قرينه على أنَّ عنوان العارف بالأحكام ليس مطلقاً، لأنَّه ورد في هذه الروايه قول الإمام: الراد عليهم كالراد على الله، ولا يعقل أن يكون رد قول الفاسق رداً على الله، والقرآن الكريم يقول في موارد

عديده: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (١)، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الفَاسِقِينَ» (٢)، «وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمْ النَّارُ» (٣)، «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» (٤).

والإنسان العاصي والفاسق ظالم، ولا شك أنَّ العمل بقول الظالم واتباع فتوى الظالم من المصاديق البارزه للركون إلى الظالم المنهى عنه.

إن قلت: إنَّ عنوان التفقه في الدين والرجوع إلى الفقيه في آيه النفر عام، وموضوع الحجية في آيه النفر وجوب انذار الفقيه بشكل مطلق سواء كان الفقيه عادلاً أم غير عادل.

الجواب: إنَّ المتكلم في القرآن الكريم هو ذات الباري تعالى، والله تعالى ينهى الناس والعلماء عن أن يقولوا شيئاً ولا يعملون به «لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ» (٥)، «كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ» (٦) فالقرآن الكريم يهدد الموءمنين في هذه الآيه الشريفه أن يقولوا شيئاً ولا يعملون به وأنه ذنب عظيم وكبير، ومن المعلوم أن هذه الآيه المباركه تنهى عن الشخص الذي يبين للناس الحكم الإلهي ولكنه لا يعمل به، وعليه فإنَّ انذار المنذر

والفقيه بدون أن يعمل بكلامه فهو عاصياً وفاسقاً ولا اعتبار لقوله، ولا يجتمع الإنذار مع نهى الله تعالى عن الإنذار.

إن قلت: إنَّ سيره العقلاء تدلُّ على لزوم الرجوع إلى الخبير، سواء كان الخير عادلاً أم غير عادل.

الجواب: إنَّ سيره العقلاء إنَّما يتم اعتبارها شرعاً إذا لم تكن مردوعه، ومع وجود كل هذه الآيات والروايات التي تدم عالم السوء وتنهى عن الرجوع إلى العالم الفاسق، فإنَّ هذه السيره العقلانيه في المقام مردوعه وغير مشروعه،

والفقيه الفاسق لا دليل على وجوب الإنذار عليه بل هو ممنوع الإنذار، ومضافاً إلى عدم وجود الدليل على الإنذار فإنَّ السيره في

ص: ١٧٩

١- سورة القصص: الآيه ٥٠.

٢- سورة المنافقون: الآيه ٦.

٣- سورة هود: الآيه ١١٣.

٤- سورة هود: الآيه ١٨.

٥- سورة الصف: الآيه ٢.

المقام مردوعه بالأدله الشرعيه والعقليه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (١).

إن قلت: قوله: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا»، مطلق ويشمل الراوى العادل وغير العادل.

الجواب: إن هذه الشبهه مردوده بمقتضى ذيل الروايه حيث يقول الإمام عليه السلام: «لأنهم حجّتى عليكم»، والفاسق لا يمكن أن يكون حجّه الإمام.

إن قلت: ورد فى الروايه لزوم تعلم العلم والحكمه ولو كان التعلم من غير العالم وغير الإمامى.

الجواب، أولاً: إن هذا السنخ من الروايات وارد فى مقام ترغيب وتشويق الناس لتحصيل العلم لا فى مقام بيان وظيفه المكلف وهى أخذ الفتوى والحجّه الإلهيه

من غير العادل، والدليل على ذلك الروايه المنقوله عن الإمام الحسن العسكرى عليه السلام حول رواه بنى فضال من الواقفيه حيث سئل الإمام عليه السلام عنهم فقال: خذوا ما رووا وأتركوا ما رأوا، وهذا يعنى لزوم ترك ما أفتوا به وعدم العمل به.

إذن فهذه الروايات التى تدلُّ على كسب العلم والحكمه على الاطلاق إنما هى فى مقام ترغيب وتشويق الناس لتحصيل العلم والحكمه لا فى مقام بيان وظيفه الشرعيه للمكلفين.

ثانياً: إن الروايات التى تدلُّ على لزوم طلب العلم والحكمه وبمقتضى القرينه الحاليه والمقاميه، فى مقام بيان تعلم العلم لا فى مقام بيان وظيفه العمليه والعمل بقول أى عالم مطلقاً، فما أكثر الروايات الوارده فى تخصيص هذه المطلقات والتى تقرر منع قراءه كتب الضلال والعمل بها بل تحرم حفظ كتب الضلال.

ثالثاً: ذكر المفسّرون فى تفسير الآيه الشريفه «فَلْيَنْظُرِ الْأَعْيُنُ إِلَىٰ طَعَامِهِ» (٢)، إن المراد من الطعام فى هذه الآيه الشريفه هو طعام العلم وينبغى على الإنسان أن يدقق فى العلوم التى يكتسبها وما هى ومن أين يحصل عليها، ومن هو المعلم الذى يتعلم منه هذه العلوم وهل أنّ هذه العلوم، توءدى إلى هدايه الإنسان إلى الصراط الإلهى المستقيم والسير فى جاده الشريعه أم

ص: ١٨٠

١- سورة التوبه : الآيه ٢٤.

٢- سورة عبس : الآيه ٢٤.

توجب سقوطه في وادي الضلالة والانحراف؟

على أنه حال فإن اعتبار العدالة للمجتهد يعتبر أمراً مسلماً وقطعياً بمقتضى الأدلة اللفظية من الآيات والروايات كتاباً وسنّه، وكذلك بحكم الأدلة العقلية والإجماع وسيره المتشرعة، فالفتوى صادرة من المجتهد بدون هداية إلهية

وبدون ملكه العدالة لا- أثر شرعي لها ولا يترتب على تقليده أثر «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (١)، «وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (٢).

ومع الشك في حجّيته فتوى الفاسق بمقتضى الأصل اللفظي وكذلك بمقتضى الأصل العقلي، وبمقتضى الأصل العملي، عدم الحجّيته، أما مقتضى الأصل اللفظي فهو «إِنَّ

الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (٣)، «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» وأما الأصل العقلي فالشك في حجّيته مساوق لعدم الحجّيته بل القطع بعدم الحجّيته، وأما الأصل العملي فمقتضى الاستصحاب عدم

الحجّيته، لأنّ الحجّيته أمر شرعي وحادث ويحتاج إلى دليل واعتبار شرعي، وما لم يصل الشخص إلى درجة الاجتهاد فإن فتواه ليست بحجّيه، والآن بعد أن أصبح مجتهداً نشك في أنّ فتوى المجتهد الفاسق حجّيه أم غير حجّيه، فنستصحب عدم الحجّيته.

الغرض أنّه لا يوجد دليل نقلي وعقلي على جعل واعتبار الحجّيته الشرعيه لفتوى المجتهد الفاسق.

الإيمان:

أمّا الكلام في اشتراط الإيمان للمجتهد وأنّ المجتهد والمفتي يجب أن يكون مسلماً وموئناً وشيعياً اثني عشرياً لا فطحيّاً ولا ناقوسياً ولا زيديّاً ولا واقفياً ولكن هذا الشرط بلحاظ سيره العقلانيه غير وجيه، لأنّ ملاك سيره

العقلاء الرجوع إلى الخبر مطلقاً، سواء كان ذلك الخبر موئناً أم غير موئناً.

أمّا من حيث الأدلة اللفظية فإنّ السيّد الخوئي في هذه الجبهة تمسك باطلاق الأدلة وناقش في الأدلة التي تدلّ على اشتراط الإيمان في المجتهد سنداً ودلالةً، وحمل الإيمان فيها على الأفضليه، إلّا أنّ هذا الكلام مردود بضروره

ارتكاز المتشرعه.

فلا يعقل أن تكون فتوى غير المسلم حجّيه على المسلم في الشريعة الإسلاميه، غايه الأمر أنّ الوارد في الروايات هو جواز الرجوع إلى الثقة مطلقاً ولكن في نقل الروايه لا يجوز الرجوع إلى الراوي الكافر والراوي الثقة هو الذي ينقل

الخبر عن الإمام ويجب أن يكون مسلماً، وفي باب

١- سورة القصص : الآيه ٥٠.

٢- سورة هود : الآيه ١١٣.

٣- سورة يونس : الآيه ٣٦.

الفتوى هناك اعمال للاعتقاد والنظر، ولا شك أنّ الإسلام شرط في المفتى، إنّما الكلام في الإيمان بالمعنى الأخصّ وهل هو شرط في المفتى أم لا ؟

ومن جمله الأدله التي استدللّ بها على اعتبار واشتراط الإيمان في المفتى مقبولة عمر بن حنظله حيث ذكر الإمام فيها : لزوم الرجوع إلى رجل منكم، والمقصود بهذه الكلمه (منكم) أي من الشيعة لا من المخالفين، إلا أنّ هذه

الروايه بدورها ضعيفه سنداً ودلالةً، أمّا بالنسبه لضعف السند فلأن عمر بن حنظله لم يوثق في كتب الرجال بالرغم من أنّ البعض ذهب إلى جبران ضعف السند

فيها بالشهره، وهذا على المبني.

أمّا من حيث الدلاله فإنّ هذه الروايه محلّ تأمل أيضاً، لأنّ الروايه وارده في باب القضاء، وسرايه الحكم فيها إلى باب الفتوى يحتاج إلى الغاء الخصوصيه ووحده المناط واثبات الملازمه بين باب القضاء والفتوى، إلا أنّ مثل هذا

التلازم لم يثبت فليس كلّ ما يشترط في القاضى يشترط في المفتى. إذن فلا يمكن الاستدلال بهذه الروايه في باب الفتوى على اشتراط الإيمان للمفتى والمجتهد.

ومن جمله الروايات التي استدللّ بها في المقام، مشهوره أبي خديجه، حيث يحدد الإمام في هذه الروايه مصدر الحكم بأن يكون هذا الحكم صادراً من حاكم منكم، إلا أنّ الإشكال الوارد على المقبولة سنداً ودلالةً وارد على هذه الروايه

أيضاً، لأنّ هذه الروايه ترتبط بباب القضاء ولا ملازمه بين القضاء والإفتاء.

ومن جمله ما يتمسك به في المقام روايه علي بن سويد السابى، قال : كتب إليّ أبي الحسن عليه السلام وهو في السجن، «أمّا ما ذكرت يا عليّ ممّن تأخذ معالم دينك، لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا» (١).

ومعلوم أنّ هذه الروايه ضعيفه سنداً ومرسله وكذلك ضعيفه من حيث الدلاله، فإنّ الروايه تمنع من الرجوع إلى المفتى غير الموءمن وتعلل ذلك بعدم أمانته لا أنّها تمنع منه لمجرد الاختلاف في العقيده.

ومن جمله ما ذكر في المقام أنّ غير الموءمن فاسق، لأنّ ترك ولاية أئمّه الهدى عليهم السلام من أعظم الكبائر يقول الله تعالى في مسأله الولاية والإمامه:

«وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغَتْ رِسَالَتُهُ وَاللَّهُ م...» (٢).

وقال الإمام الباقر عليه السلام : «بنى الإسلام على خمس: على الصلاه والزكاه والصوم والحج والولاية ولم يناد بشيء كما نودى بالولاية» (٣).

والفاسق لا ينبغى الأخذ برأيه وبخبره بدون فحص وكلامه غير حجّه.

وعلى أيّ حال فإنّ اعتبار الإيمان في المجتهد شرط، لأنّ الرجوع لفتوى المخالف إمّا أن يكون من باب اطلاق سيره العقلاء أو من جهة اطلاق الأدلة اللفظية، وهذه الاطلاقات مع وجود النصّ الصريح على المنع غير تامه ولا- يمكن التمسك بها وذلك لصريح الروايات التي تقول: لأنّهم معزولون عن دين الله (محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن أبي جعفر عليه السلام: «كلّ من دان الله عزّوجلّ بعباده من لا إيمان له سعيه غير مقبول لأنّهم معزولون عن دين الله ضال

ص: ١٨٢

١- وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ١٠٩ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٢.

٢- سورة المائدة، الآية ٦٧.

٣- أصول الكافي، ج ٢، ص ١٨، باب دعائم الإسلام، ١.

ومع وجود هذه النصوص الصريحة التي تقرر بأن غير الموء من ضال ومضل فإنّ الاطلاقات قطعية الانصراف أى منصرفه عن الرجوع إلى غير الموء من والمخالف، والسّر في ذلك أنّ باب الفتوى يختلف عن باب نقل الرواية، ففي باب

الرواية فالناقل الثقة ينقل خبر الإمام ولا مانع من قبوله لأجل صدور هذا الخبر من الإمام.

أمّا في باب الفتوى فهناك إعمال لرأى المفتى والمجتهد وهذا يحتاج إلى هداية من الله، وفتوى الضال والمضل ليست بحجّه. إذن فالإيمان شرط للمجتهد كما أنّ

الإمام الحسن العسكري عليه السلام قال في مورد كتب بنى فضال الواقفيه :

خذوا من رووا وأتركوا ما رأوا، وبمقتضى هذا الكلام يكون الإيمان شرطاً للمجتهد والمفتى.

ومن جملة ما ذكر في عدم جواز الرجوع إلى غير الموء من، مرتكزات المشرع، حيث سئل الإمام الرضا عليه السلام : إلى من نرجع إذا لم يكن من مواليكم أحد

؟ فالإمام عليه السلام نهى السائل عن الرجوع إلى غير الموالى وأنكر عليه الرجوع للمخالف.

النتيجة: إنّ الإيمان شرط للمجتهد والمفتى بمقتضى الوجدان الارتكازى للمشرع، وبمقتضى بعض النصوص والروايات، وبمقتضى إجماع الإمامية أيضاً، فالمجتهد لو لم يكن موء مناً لا يجوز الرجوع إليه، لأنّ غير الموء من لا يكون

أميناً على دين الله، وقول غير الأمين في مقام بيان الدين والأحكام الشرعية ليس له اعتبار وأثر.

الرجوليه:

قال لله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»(٢).

ص: ١٨٣

١- وسائل الشيعة : أبواب مقدمات العبادة، باب ٢٩.

٢- سورة النحل، الآية ٤٣.

ومن جمله شرائط حجّيه الفتوى (الرجولية) وهذا الشرط ورد في روايه أبى خديجه سالم بن مكرم الجمّال حيث قال الإمام عليه السلام في هذه الروايه : «تحاكموا

إلى رجل منكم... فقد جعلته عليكم حاكماً» (١) وكذلك ما ورد في مقبوله عمر بن حفصه حيث قال الإمام عليه السلام : «انظروا إلى رجل منكم تحاكموا

إليه» (٢) وهنا نرى أن كلمه «رجل» وردت في كلتا الروايتين وكان الإمام عليه السلام يأمر الناس في مقام القضاء والحكم بالرجوع إلى رجل منهم،

وبالرغم من أن هاتين الروايتين يمكن المناقشه فيهما سنداً ودلاله، إلا أنّ ذلك لا يوّثر على اشتراط الرجوليه في الفتوى، لأنّ الأدله الوارده في باب القضاء والإفتاء يتبادر منها تقليد الرجل ومنصرفه عن غير الرجل.

مضافاً إلى أنّ السيره القطعيه للمتشرع منذ عصر المعصوم عليه السلام إلى يومنا هذا لا- تجيز تقليد المرأه، فتقليد المرأه وقضاؤها لا اعتبار له عندالمتشرع، بل كما ورد في القرآن الكريم في سوره الأحزاب عند الحديث عن نساءرسول الله صلى الله عليه وآله قوله تعالى : «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» (٣).

وهذا يكفي لعدم دخول المرأه في الميدان السياسى والاجتماعى من أجل الحفاظ على الستر والعفاف للمرأه وبقرينه إقامه الصلاه والزكاه واطلاق وشمول الآيه

لعموم النساء واضح، لأنّ وجوب الصلاه والزكاه وإطاعه الله تبارك وتعالى ليست من مختصات أزواج النبي الأكرم صلى الله عليه وآله .

وفي حديث قال رسول الله صلى الله عليه وآله : «النساء عوره فاحبسوهن في البيوت، واستعينوا عليهن العرى» (٤)

ويقول الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام : «المرأه ريحانه وليست قهرمانه» (٥) ويكفى هذا الكلام في أن تهتم المرأه بتربيته الأولاد وترتيب أمور المنزل والاهتمام بالأعمال المناسبه لها، وهذه النصوص كافيه لعدم حضورالنساء في الميدان الاجتماعى لأنّه مع ورود النساء في الميدان الاجتماعى والسياسى فإنّها ستكون ملعبه للشيطان ومن يسير في خط الشياطين ولا نتيجة له سوى ازدياد مظاهر الفساد الاجتماعى والتعاون على الاثم.

مضافاً إلى أنّ المسلمين بالإجماع لا- يرون جواز إمامه المرأه لصلاه الجماعه للرجال فكيف الحال بمقام الفتوى والقضاء وهو مورد ابتلاء الناس ؟ إذن فاشتراط الرجوليه للمجتهد والمفتى يعتبر أمراً مسلماً وقطعياً، فالشارع المقدس يهتم غايه الاهتمام بعفاف وستر المرأه والسيره الارتكازيه للمتشرع القطعيه تمنع من تصدى المرأه لمقام المرجعيه ومقام القضاء، وعليه فإنّ مذاق واهتمام

الشارع وسيره المتشرع تصلح للردع عن السيره العقلانيه في المقام.

.-١

.-٢

٣- سورة الأحزاب : الآية ٣٣.

٤- مستدرک وسائل الشیعه، ج ١٤، ص ١٨٢، الباب ٢١ من أبواب مقدمات النکاح، ح ١

٥- نهج البلاغه، الكلمه ٣١.

ومن جملة الوجوه المذكورة لعدم اشتراط الرجولية، الاطلاقات وسيره العقلاء حيث إن العقلاء يرجعون إلى الخير سواء كان رجلاً أم امرأة، وما يعتبر في سيره العقلاء هو أن يرجع الجاهل إلى العالم والخير فالعقلاء يرجعون إلى الطيب الرجل والطيب المرأة، وأمّا ما ورد من كلمه «رجل» في معتبره أبي خديجه وفي مقبوله عمر بن حنظله فهو من باب الغلبه، بمعنى أنّ الغالب أن يتولى الرجل مقام القضاء ومن النادر أن تتولى المرأة هذا المقام،

لا- أن يكون قيد «رجل» من باب الانحصار والموضوعيه في القضاء. إذن فعندما يقول الإمام عليه السلام: تحاكموا إلى رجل منكم، فهو بلحاظ الأغلبيه.

الجواب: إنّ شبهه الغالبية في المقام مردوده، لأنّ كلّ عنوان وقيد يوءخذ في الكلام فهو ظاهر في الاحترازيه والموضوعيه، فما دامت لا- توجد قرينه على الخلاف وعدم احراز ذلك تكون الكلمه قيد في الموضوع، مع أنّ كلمه رجل نصّ في الرجولية ولا يحتمل أبداً أن يكون المقصود منها الغالبية. إذن فبحسب دلاله الروايات فإنّ مقام القضاء والحكم منحصر بالرجال، مضافاً إلى أنّ اهتمام الشرع

وسيره المتشرعه رادع عن سيره العقلاء.

إنّما الكلام في سند الروايه، فالشيخ الطوسي ضعّف سند روايه أبي خديجه ووثقه أيضاً، والنجاشي يصرّح في توثيق السند، إذن فتضعيف الشيخ لا يمكنه معارضه توثيق النجاشي، لأنّ أدله حجّيه الخبر الواحد لا تشمل موارد تعارض الخبرين وعليه فإنّ خبر الشيخ في مورد روايه أبي خديجه متناقض وساقط لأنّه وثقه مرّه وضعفه مرّه أخرى، وأدله حجّيه الخبر الواحد لا تشمل الخبرين المتناقضين،

وحينئذٍ يبقى خبر النجاشي بلا معارض.

مضافاً إلى أنّ التمسك بكلام الشيخ، تمسك بالعام في الشبهه المصداقيه، حيث إنّ أبي خديجه مشتبه بين سالم بن مكرم الذي لم يوثقه الشيخ، وأبي خديجه سالم بن سلمه الذي هو ثقّه، وعليه لا يمكن الاستناد إلى

كلام الشيخ في توثيق أو تضعيف الروايه، لأنّ التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه لا يجوز، وحينئذٍ يتعين الرجوع إلى توثيق النجاشي.

على أيّه حال يمكن القول على أساس توثيق النجاشي بأنّ روايه أبي خديجه معتبره، ودلالاتها على المطلوب وكون المفتي رجلاً تامه، وخلاف ذلك يحتاج إلى قرينه، غايه الأمر يمكن القول إنّ الروايه تختصّ بباب القضاء، وعلى المبني لا

ملازمه بين باب القضاء والإفتاء إلاّ بالقرينه الخاصّه في هذا المورد وهو

وجود روايات مستفيضه بل متواتره فى باب القضاء تدلّ على عدم جواز قضاء المرأة، وحينئذٍ فإنّ مورد القضاء هو من الموارد الجزئيه ولا يجوز للمرأة القضاء فى مثل هذه الموارد، وموارد الإفتاء عامه وتشمل القضاء وغير القضاء فبطريق أولى لا يجوز للمرأة احراز منصب المرجعيه والفتوى.

ومن جمله الروايات التى استدلووا بها على اعتبار واشتراط الرجوليه فى الفتوى قوله: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه وحافظاً لدينه ومطيعاً لأمر مولاه ومخالفاً على هواه فللعوام أن يقلدوه»^(١) وهذه العناوين الواردة فى هذه

الروايه ظاهره فى الرجوليه بلا- إشكال، وحتّى لو قلنا إنّ بعض الوجوه المذكوره سابقاً لاشتراط الرجوليه فى الفتوى محل تأمل فإنّ ذلك لا يوءثر فى اشتراط الرجوليه فى الفتوى، لأنّ المهم فى قضيه الفتوى هو أن تكون المرجعيه والفتوى مسانخه لمذاق الشرع وارتكاز المتشرعه، وفى مقام الأدله اللفظيه لا يوجد اطلاق لإثبات حجّيه قول المرأة، فجميع الأدله اللفظيه على خلاف هذا المعنى فى جميع الموارد سواءً فى باب القضاء أم فى باب الإفتاء أم فى باب الجمععه والجماعه فقد ورد النهى عن تصدى المرأة لهذه المناصب، ويبقى اطلاق سيره العقلاء فى المقام، وتقدّم أن مذاق الشارع فى اهتمامه بستر وعفاف المرأة والسيره الارتكازيه القطعيه للمتشرعه تمثل رادعاً

عن اطلاق سيره العقلاء.

وعندما تكون سيره العقلاء مردوعه فى هذا المورد فلا يوجد دليل لفظى ولا اطلاق لسيره العقلاء يدلّ على جواز تصدى المرأة لمقام المرجعيه والفتوى، ومن الشواهد المؤيده لهذا المعنى وأن مذاق الشارع والارتكاز القطعي للمتشرعه

يقران عدم قابليه المرأة لتصدى مقام المرجعيه والإفتاء والقضاء، ما ذكره المرحوم آيه الله الخوئى فى هذا المقام حيث قال :

«والصحيح أنّ المقلد (بالتفتح) يعتبر فيه الرجوليه ولا يسوغ تقليد المرأة بوجه وذلك لأننا قد استفدنا من مذاق الشارع أنّ الوظيفه المرغوبه من النساء إنّما هى التحجب والتستر وتصدى الأمور البيتيه دون تدخل فيما ينافى تلك

الأمر. ومن الظاهر أنّ التصدى للإفتاء - بحسب العاده - جعل للنفس فى معرض الرجوع والسوءال لأنهما مقتضى الرئاسه للمسلمين، ولا يرضى الشارع بجعل المرأة معرضاً لذلك أبداً، كيف ولم يرض بإمامتها للرجال فى صلاه

الجماعه فما ظنك بكونها قائمه بأمرهم ومديره لشؤون المجتمع ومتصديه للزعامه الكبرى للمسلمين.

وبهذا الأمر المرتكز القطعي فى أذهان المتشرعه يقيد الاطلاق ويردع عن السيره العقلانيه الجاربه على رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً رجلاً كان أو امرأة».

ص: ١٨٦

وكلامه هذا صريح في مجال عدم وجود اطلاق في الأدله والردع عن اطلاق السيره العقلانيه باهتمام الشرط لعفاف المرأه وبالارتكاز القطعي لسيره المشرعه في

عدم جواز تصدى المرأه لمقام المرجعيه والإفتاء والقضاء والجمعه والجماعه وهكذا بعض الأمور الأخرى.

الرجوع في مسائل الحج:

هناك روايه صحيحه في باب الحج تبين أحكام حج الصبيه حيث يوكل الإمام الصادق عليه السلام بيان هذه المسائل الحميده ولأهله، فالراوى يسأل الإمام عليه السلام عن تكليف الصبيه التى جاء بها معه إلى الحج، نقل محمد بن

يعقوب... عن صفوان بن عبدالرحمن بن الحجاج، عن أبى عبدالله عليه السلام :

في حديث قال: قلت له: إنَّ معنا صبيا مولودا فكيف نصنع به؟ فقال: مرَّ أمه تلقى حميده فتسألها كيف تصنع بصبيانها، فأنتها فسألتها كيف تصنع، فقالت: «إذا

كان يوم الترويه فاحرموا عنه وجردوه وغسلوه كما يجرد المحرم، وقفوا به المواقف، فإذا كان يوم النحر فارموا عنه واحلقوا رأسه...»(1).

أى أنه ينبغي عليك أن تسأل مسائل الحج للصبيه من أم حميده، وهذه الروايه أوردت شبهه للبعض في جواز تقليد المرأه وفي حجته فتواها شرعاً.

ولكن من البديهي أن هذه الروايه لا- تصلح للاستدلال لإثبات حجته فتوى المرأه، لأنَّ الإمام عليه السلام قال : تسأل عنها أم حميده كيف تصنع بصبيانها، فعليك أن تعمل بذلك أيضاً، وهذا محتمل بل ظاهر في أن أم حميده

كانت تتلقى أحكام الحج من الإمام عليه السلام وتبينها للآخرين، فهذه الروايه لا تدلُّ على أن كلام أم حميده كان اجتهاداً منها لا نقلاً للفتوى عن الإمام.

النتيجه: إنَّ هذا الاستدلال أعم من المطلوب ولا يمكن اثبات المدعى الخاص وهو حجته فتوى المرأه بذلك. وذهب البعض إلى أن حجته فتوى المرأه على وزان حجته

روايتها، فأدله حجته الفتوى هي نفس حجته الروايه، فكما لا- يشترط في نقل الروايه العداله والرجولييه، فهكذا في مورد نقل الفتوى حيث لا يشترط فيها الرجولييه.

الجواب: إن باب الفتوى يختلف عن باب الروايه، وطبقاً للنصوص الإسلاميه فإنَّ حجته الفتوى تختلف عن نقل الروايه.

الفرق بين نقل الروايه والفتوى:

أمّا فى باب الروايات فالمهم فيها نقل الروايه والخبر عن الإمام عليه السلام ، وأما فى باب الفتوى فهناك إعمال للنظر واستنباط للحكم الشرعى من قول الإمام، وقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق، ففى الفتوى يشترط توفر

ص: ١٨٧

١- وسائل الشيعه، ج ٨، ص ٢٠٦ الباب ١ من أبواب اتمام الحج، ح ١، طبع مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ج ١١، ص ٢٨٦
باب، ١٧ ح ١.

العلم، بمعنى أنّ المفتى يجب أن يكون عالماً وخبيراً بالأحكام الإلهية، أمّا فى نقل الروايه فلا يشترط فيه العلم بل يشترط وثاقه الراوى «ربّ حامل فقهٍ إلى

من هو أفقه منه»^(١) فالراوى حامل للروايه فقط حتّى لو كان شارباً للخمر ولكنه ثقّه فإنّ ذلك يكفى لقبول روايته فلا يشترط فى نقل الروايه التفقه والعلم لكفايه الوثاقه فى حجّيه الألفاظ المسموعه عن المعصوم عليه السلام من غير أن يتوقف على فهم المعنى بوجه.

وأما المفتى الذى يستنبط الأحكام الإلهية من خلال أعمال فكره ونظره فإنّه يشترط فيه الفقاهاه والأعلميه والعداله والرجوليه و... وهذه الشروط غير معتبره فى نقل الروايه، ولذلك فالإمام الحسن العسكرى عليه السلام عندما سئل

عن كتب وروايات بنى فضّال وهم من الواقفيه، قال: «خذوا ما رووا وأتركوا ما رأوا»^(٢) أى خذوا بروايتهم واتركوا العمل بفتواهم ونظرهم، فحتّى لو قلنا بأنّ الدليل على حجّيه الروايه سيره العقلاء، والدليل على حجّيه الفتوى سيره

العقلاء أيضاً، إلا أنّ هذه السيره مختلفه فى الموردین.

ففى مورد نقل الروايه فإنّ سيره العقلاء تقرر كفايه وثاقه الراوى، وفى مورد الفتوى يشترط العقلاء العلم والدرايه والتفقه ولا يرون كفايه مجرد وثاقه المفتى. النتيجة إن قياس اعتبار الفتوى مع اعتبار الروايه قياس مع الفارق

ولا جامع بينهما.

أمّا بالنسبه للأدله اللفظيه من قبيل آيه السوءال فهى لا تدلّ على حجّيه الروايه ولا على حجّيه الفتوى، لأنّ مصداق أهل الذكر فيها منحصر بالأئمّه المعصومين عليهم السلام، فلا الراوى ولا المفتى مصداق لأهل الذكر.

وهكذا بالنسبه لآيه النفر فإنّها لو تمّ الاستدلال بها على حجّيه قول الفقيه فإنّها لا تشمل قول المرأه الفقيهه لأنّ الآيه تقرر لزوم قبول انذار الفقيه، ولا اطلاق لها لتشمل عنوان الفقيهه والفقهاء، إذن فعنوان الآيه

منصرف عن شموله لحجّيه انذار المرأه.

أمّا بالنسبه للروايات فالروايات الخاصّه والعامّه الكثيره فى المقام تدلّ على عدم اعتبار قضاء وفتوى المرأه، ومن جمله الروايات الخاصّه أنّ الإمام يرجع الناس فى الاستفتاء والسوءال لأشخاص من قبيل: يونس بن عبدالرحمن، زكريا بن آدم، زراره بن أعين و...، ولا يوجد فى هذه الموارد ارجاع للسائل إلى امرأه، وفى كتاب من لا يحضره الفقيه روايه عن أميرالمؤمنين عليه السلام يقول

ص: ١٨٨

٢- وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٢، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٧٩.

الإمام فيها : «اتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهنّ على حذر، ولا تطيعوهنّ في المعروف» (١).

وكذلك الروايه المطوله عن الإمام الباقر عليه السلام التي أوردتها المرحوم الصدوق في الخصال حيث ذكر ثلاث وسبعون خصله في آداب النساء والفرق بينهن

وبين الرجال حيث ذكر فيها أحكام وخصوصيات النساء، ومن جمله ما ورد فيها :

«ولا تول المرأة القضاء ولا تول الاماره ولا تستشار ولا تذبح إلا من اضطرار

و...» (٢) فهذه العبارة في الروايه صريحه على عدم جواز تولي المرأة أمور القضاء والاماره والاستشاره.

الخطابات القانونية:

وطبعاً فإنّ الخطابات القانونية نوعيه لا شخصيه، فكلّ قانون يدور مدار الغالبية في الافراد، فحتّى لو خرج بعض الأفراد عن ذلك القانون لبعض الخصوصيات والامتيازات فلا يوءثر ذلك في سلامه القانون وصحته، فأحياناً تكون بعض النساء إلى درجه من العقل واللباقه والعصمه بحيث تكون خارج دائره هذا الخطاب النوعي، ومع ذلك فإنّ جميع الروايات تبين عدم قابليه المرأة لتولى مقام القضاء والإفتاء والشؤونات

الاجتماعيه الأخرى.

يقول القرآن الكريم : «وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ مَعْرِزٌ حَكِيمٌ» (٣).

وقال تعالى : «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...» (٤).

ومفهوم القوامه يدلّ على عدم جواز تقليد المرأة وإلاّ فإنّ ذلك مخالف لمعنى القوامه، وطبعاً لا يعنى ذلك أنّ المرأة لا يمكنها تحصيل ملكه الاجتهاد، فالمرأة ربّما توصلت بسبب الدرس والبحث والتحقيق إلى مرتبه الاجتهاد ولكن قضاءها وفتواها وحكمها ليس بحجّه شرعاً ولا يترتب عليه أثر شرعي بمقتضى النصوص والارتكاز المتشرعه.

النتيجه: تبين من هذه الأدله من الكتاب والسنة وسيره المتشرعه أنّ المرأة لا- صلاحيه لها للمرجعيه، ومع وجود هذه الآيات والروايات فإنّ سيره العقلاء في هذا المورد مردوعه ولا اطلاق لها فالسيره العقلانيه بدون إمضاء الشارع ليس لها اعتبار. وعلى فرض الشك في حجّيه فتوى المرأة فالأصل عدم الحجّيه، لأنّه، أولاً: بمقتضى الأصل اللفظي الذي يقول : إنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً.

ثانياً: بمقتضى الأصل العقلي وهو أنّ الشك في الحجّيه عند العقل مساوق لعدم الحجّيه.

ثالثاً: بمقتضى الأصل العملي واستصحاب عدم الحجّيه حيث إنّ المرأة

- ١- نهج البلاغه، الخطبه ٨٠.
- ٢- الخصال للصدوق : ص ٥٨٥.
- ٣- سوره البقره، الآيه ٢٢٨.
- ٤- سوره النساء، الآيه ٣٤.

قبل أن تصل إلى مرتبه الاجتهاد لم تكن فتواها حجّه، والآن نشك في حجّيه فتواها وعدمه، فنستصحب عدم الحجّيه.

رابعاً: إنّ اشتراط الرجوليه للمجتهد مضافاً إلى الأدله اللفظيه والعقليه وسيره المتشرعه لاثبات ذلك، فالإجماع قائم على أنّ المجتهد يجب أن يكون رجلاً.

والإشكال الوارد على الإجماع هو أنّ الشروط المذكوره للمجتهد في كلمات الفقهاء لم تذكر اشتراط الرجوليه في الغالب.

الجواب: لأنّ الرجوليه للمجتهد تعدّ أمراً ارتكازياً ومسلماً، ولذلك لم يذكر بعض الفقهاء هذا الشرط اعتماداً على ذلك الأمر الارتكازي المسلم، وقد ذكر الشيخ الطوسي في كتاب الخلاف في بحث القضاء: ولا تكون المرأة قاضياً في تمام الأحكام.

وروى عن النبي صلى الله عليه وآله: «لا يفلح قوم وليتهم امرأه»^(١).

ولم يخالف أحد من الفقهاء في عدم جواز تولي المرأة القضاء إلاّ- أبو حنيفه وابن جرير، قال أبو حنيفه: إنّ المرأة يمكن أن تقبل قضاوتها في مورد قبول شهادتها، وقال ابن جرير: إنّ المرأة يجوز لها القضاء في جميع الموارد،

وبقرينه التقابل من كلام الشيخ وذكره للمخالفين العامه يتبين أنّ الخاصه لا خلاف بينهم في عدم جواز قضاء المرأة وإلاّ كان ذكره أيضاً.

وينقل الشهيد الثاني رحمه الله في المسالك روايه تدلّ على عدم اعتبار قضاء المرأة وهكذا في كشف اللثام، وقد استفاد بعض الفقهاء من هذه الروايه أنّ المرأة لا صلاحيه لها لتصدى لهذه الأمور.

وغايه ما يمكن أن يقال: إنّ الشيخ الطوسي في الخلاف تمسك بروايات العامه، وكان من الأفضل أن يستند إلى روايات الخاصه الصحيحه، فقد ورد في رواياتنا أنّ القاضى يجب أن يكون متصفاً بصفات المفتى، ثمّ تذكر الروايه صفات المفتى وأنّ القضاء متفرع على الإفتاء والقاضى تابع للمفتى لا بالعكس.

ويقول العلامة رحمه الله في التذكرة: إنّ الفتوى يجب أن تكون بإذن الإمام، ويقول الشهيد الثاني رحمه الله في الروضه: ولا يحلّ الحكم لغير جامع

ص: ١٩٠

١- الخلاف، ج ٣، ص ٣١١، ولايه الفقيه، ج ١، ص ٣٣٦.

الشرائط وهى البلوغ والعقل والذكوره والإيمان ووالعداله وطهاره المولداجماعاً، إذن فلو قال قائل إنّ الفقهاء لم يذكروا شرط الرجوليه فى شرائط الفتوى بصراحه فى لسان الإجماع، ولكن يكفى ذكر اشتراط الرجوليه فى باب

القضاء ولا يجب تعرض الفقهاء لهذا الشرط فى باب الإفتاء. وعليه فإن بحث الإجماع فى مورد اشتراط الرجوليه فى الفتوى تام من حيث الصغرى.

إنّما الكلام فى الإجماع من حيث الكبرى، فلنأخذ أن يقول: إنّ هذا الإجماع مدركى ويستند إلى الوجوه اللفظيه وارتكاز سيره المتشرعه على اشتراط الرجوليه فى المفتى، والإجماع فى المقام حينئذٍ لا يكون كاشفاً عن قول

المعصوم، ومثل هذا الإجماع يحتمل فيه أن يكون مدركيا من جهتين :

أولاً: الوجوه التى ذكرت فى المقام لاشتراط رجوليه المجتهد فالإجماع على هذه المسأله يرجع فى مضمونه إلى تلك الوجوه والأدله.

ثانياً: إنّ الإجماع الوارد على لسان الفقهاء خلفاً عن سلف إلى زمان الإمام، فمثل هذا الإجماع يكون كاشفاً عن قول الإمام، وعلى أيه حال فأولاً: على فرض أنّ الأدله اللفظيه وسيره العقلاء فى مورد حجيه فتوى المرأه مطلقه، فمع وجود هذه الوجوه والروايات الخاصه التى تدلّ على عدم جواز قضاء المرأه، فإنّ ذلك من شأنه اسقاط الاطلاق بالنسبه لحجيه فتوى المرأه. وعند الشك بالحجيه فى فتوى المرأه فإنّ الأصل عدم الحجيه.

ثانياً: الروايات الداله على أن: ما النساء والقول والرأى، أى أن قول ورأى النساء لا اعتبار له، إذن فالإجماع وسيره المتشرعه والروايات الخاصه مانعه عن انعقاد المطلقات فى مورد حجيه فتوى المرأه.

ثالثاً: التمسك بالاطلاق يحتاج إلى توفر مقدمات الحكمه، ومع وجود محتمل القرينيه فى الكلام والقدر المتيقن فى مقام التخاطب فإنّ الاطلاق لا ينعقد لسيره العقلاء فى المقام.

رابعاً: على فرض وجود اطلاقات فى الروايات وفى سيره العقلاء، فإنّ جميع زعماء المذهب وفقهاء الدين اعرضوا عن هذا الاطلاق ولم يعملوا به، واعراض المشهوريوءدى إلى سقوط الاطلاق عن درجه الاعتبار.

خامساً: إنّ الحكم الشرعى فى المرأه التى مات زوجها وخلف أولاداً صغاراً فإنّ هذه المرأه لا حقّ لها فى الولايه والقوامه على الأولاد الصغار بدون نصب وتعيين القوامه من الحاكم الشرعى. وحينئذٍ فكيف يعقل أنّ الشارع الحكيم الذى لم يمنح للمرأه حقّ الولايه والقوامه على عدّه أولاد صغار، يمنحها حقّ الحكم والزعامه على جميع العالم الإسلامى من الشرق والغرب؟ «فما لكم كيف تحكمون»

وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا يفلح قوم يأتون بالمرأه».

سادساً: بالرغم من وجود بعض النسوه اللاتى يملكن اللياقه للوصول إلى درجه الاجتهاد ولديهن القدره على ذلك بلحاظ

الكمال النفسى، ولكن منصب

ص: ١٩١

القضاء والولاية في غاية الأهميه والمسؤوليه، والله تعالى لم يجعل هذه المسؤوليه الثقيله بعهدہ النساء، ولذلك فلا أثر شرعاً لقضاء وافتاء المرأة مطلقاً، سواء كان القضاء والافتاء على النساء أو على غيرهن فكما أنّ المرأة

تختلف من حيث الخلقه التكوينيّه مع الرجل، فكذلك تختلف من حيث التكاليف والمسؤوليات الشرعيه الواقعيه لأنّ التكليف الإلهي يتناسب مع كلّ شخص بالملاك الواقعي.

النتيجه: إنّ اشتراط الرجوليّه للمجتهد أمر مسلم وقطعي بمقتضى الأدله اللفظيه من الآيات والروايات: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ».

و«وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ».

و«لا تول المرأة القضاء ولا تول الاماره»،

و«لا يفلح قوم يأتون بالمرأه».

و«لا تطيعوهن بالمعروف».

وفي روايه قوله تعالى لحواء لما أمر بخروجها من الجنّه: «الآن اخرجي من الجنّه، فقد جعلتك ناقصه العقل والدين والميراث - إلى أن قال - ولم أجعل منكّن حاكما ولا أبعث منكّن نبيا» (١).

وقد ورد عن الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام في نهج البلاغه أنّه قال :

«معاشر الناس، إنّ النساء ناقص الإيمان، ناقص الحظوظ، ناقص العقول، فامانقصان إيمانهن فقعودهم عن الصلاه والصيام في أيام حيضهن، وأما نقصان عقولهن

فشهاده امرأتين كشهاده الرجل الواحد، وأما نقصان حظوظهن فمواريثهن على الانصاف من موارث الرجال فاتقوا شرار النساء، وكونوا من خيارهن على حذر، ولا تطيعوهن في المعروف حتّى لا يطمعن في المنكر» (٢).

فهنا نرى أنّ الإمام أميرالمؤمنين ذكر العله والحكمه كل واحد من هذه الخصائص، ويتبيّن من ذلك أنّ هذه الخصائص والصفات واقعيه حيث إنّ الإمام علّل الأحكام المترتبه عليهن بذلك، ومع الأسف فإنّ البعض من العلماء ومن غير

العلماء ذكروا في تعليل بيان الإمام عليه السلام المذكور مبررات بدوافع نفسانيه وعملوا على تحريف كلام الإمام عليه السلام بأمر من بنات أفكارهم بحيث لا ينسجم ولا يتناسب مع صريح كلام الإمام عليه السلام في المقام.

وهكذا بالنسبه للإجماع وسيره المتشرعه والأصول العمليه والعقليه كلّها تبين اشتراط الرجوليّه للمفتي والمجتهد.

النتيجه: عدم حجّيه فتوى وقضاء المرأة بمقتضى الأصل اللفظي، والأصل العقلي، والأصل العملي. وعلى فرض شمول اطلاقات

الرجوع إلى الخير لفتوى المرأة فإنه مع وجود الروايات الخاصّة والإجماع على

ص: ١٩٢

-
- ١- مستدرک الوسائل، ج ١٧ كتاب قضاء الباب ٢ من أبواب صفات القاضي، ح ١؛ اختصاص الشيخ المفيد، ص ٥٠.
 - ٢- نهج البلاغه: الخطبه ٨٠.

خلافه واعراض المشهور عن تلك المطلقات، وسيره المتشرعه على عدم حجيه فتوى المرأه، ومقتضى الأصل العملى فإن تلك الاطلاقات لا اعتبار لها، وبالتالي

ولا تصلح المرأه للامامه العظمى والقضاء ولا لتوليه البلدان، هذا لم يولّ النبى الأكرم عليه السلام ولا أحد من خلفائه وأوصيائه عليهم السلام ولا من بعدهم امرأه قضاء ولا ولايه بلد فيما بلغنا من قانون الإسلام ولو جاز ذلك

لم يخل منه جميع الأزمان اعاشه المسلمون فى عصر النبى الأكرم عليه السلام إلى يومنا هذا.

المروه:

وذكر أن من جملة شروط المجتهد «المروه» بأن لا- يكون المجتهد محبباً للدينا ومكبباً عليها، وروايه الاحتجاج تدلُّ على هذا المعنى أيضاً «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه وحافظاً لدينه ومطيعاً لأمر مولاه ومخالفاً على هواه فللعوام أن يقلده» (١).

الجواب: إنَّ مطلقات أدله حجيه الفتوى لا تدلُّ على اشتراط المروه فى المجتهد، لأنَّ المروه إذا كانت مرتبه من مراتب العدالة، فالعدالة شرط لحجيه الفتوى وليست المروه أمراً مستقلاً عنها، وإذا كان معنى المروه يختلف عن معنى

العدالة والمقصود بها أنَّ المجتهد ينبغى أن يكون فى حياته وعمله تاركاً للمباحات وعاملاً بالمستحبات، فمثل هذا الأمر لا يمكن لغير المعصوم عليه السلام، وحتّى لو أنَّ المجتهد تجنب المباحات وعمل بالمستحبات إلاَّ أنَّ مثل هذا الالتزام لا يعدّ شرطاً فى حجيه الفتوى، وروايه الاحتجاج لا تدلُّ على أكثر من أن يكون الفقيه أميناً وثقه فى الدين، ومخالفه الهوى ومجاهده النفس لا ربط لها بالوثاقه والأمانه.

النتيجه: أنَّ الأدله العامه على جواز التقليد وكذلك الأدله الخاصه كروايه الاحتجاج لا تدلُّ على اشتراط المروه والالتزام بترك المباحات والعمل بالمستحبات للمجتهد، وحتّى لو قلنا أنَّ المجتهد والعالم يجب أن يكون بمقتضى

الروايات زاهداً فى الدنيا وراغباً إلى الله وغير محبٍ للدنيا فمع ذلك لا يستفاد اشتراط المروه للمجتهد من هذه الأدله، رغم أن مجاهده النفس للفقيه ولغير الفقيه يستلزم عملاً حصول الملكة القدسيه للإنسان فى نياله الهدايه والتسديد الإلهى «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (٢)، ولكن الكلام فى أن اشتراط العدالة للفقيه لا يلازم ترك

ص: ١٩٣

١- الاحتجاج، للطبرسى، ص ٢٢٥، وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ١٠٧، الباب ١١ أبواب صفات القاضى، ح ٣٤.

٢- سورة العنكبوت، الآيه ٦٩.

العقل:

لاشكَّ في أنَّ المجتهد في مقام الفتوى يجب أن يكون عاقلاً وهذا الموضوع من الأمور البديهية والمسلّمه، وإلا فالمجنون لا يكون قوله وفعله في الأمور العادية معتبراً، وحتى في أمور الشخصيه لا- يحقُّ له التصرف شرعاً فكيف الحال بفتوى المجنون والقول باعتبارها لجميع المسلمين؟

ومضافاً إلى بداهه هذه المسأله فإنَّ أدله حجّيه الفتوى من الآيات والروايات والسيره العقلانيه تدلُّ على لزوم تقليد العالم والفقيه والعارف بالقضاء والأحكام الإلهيه، والشخص غير العاقل لا يملك قوّه مميزه لتشخيص الأحكام فلا ينطبق عليه عنوان العالم والعارف والفقيه في الدين، وعليه فلا شبهه في أنَّ المجتهد يشترط في جواز تقليده وافتائه أن يكون عاقلاً.

إنّما الكلام في اشتراط بقاء العقل في حجّيه الفتوى، فلو عرض على الفقيه الجنون فهل تسقط فتواه عن الحجّيه أم لا؟

الجواب: لا- شكَّ أنَّ العقل شرط في حدوث الفتوى، وأما في بقاء هذه الحجّيه للفتوى فلا يشترط بقاء العقل لا بلحاظ سيره العقلاء في اشتراط توفّر العقل في بقاء حجّيه الفتوى، ولا بمقتضى الأدله اللفظيه، كما أشرنا سابقاً في عدم لزوم اشتراط الحياه في بقاء حجّيه الفتوى، وهكذا في عدم اشتراط بقاء العقل في حجّيه الفتوى.

أما بمقتضى اطلاقات الأدله اللفظيه وسيره العقلاء فكما أنَّ عروض الموت لا يوجب سقوط حجّيه الفتوى فهكذا عروض الجنون على المجتهد لا- يوجب سقوط حجّيه الفتوى بقاءً، إذن فمقتضى اطلاقات الأدله اللفظيه واطلاق سيره العقلانيه غير المردوعه فإنَّ حجّيه فتوى المجتهد لا تزول بعروض الجنون على الفقيه.

الأمر الآخر ما يتصل بزعامه وقياده المسلمين فبالارتكاز القطعي لدى المشرعه فإنَّ قائد المسلمين لا يمكن أن يكون مجنوناً حدوداً وبقاءً، وهذا الموضوع لا يرتبط بأصل حجّيه الفتوى في مقام بيان الحلال والحرام، وذلك

بمقتضى الأدله الخاصه حيث يقول الإمام عليه السلام: «خذَّ معالم من زكريا بن آدم ويونس بن عبدالرحمن ومحمّد بن مسلم الطائفي»، وهذا يدلُّ بوضوح على أنَّ

المجنون ليست له القابليه للتصدى لمنصب الولايه، لأنَّ منصب الإفتاء والقضاء يأتي بالمرتبه التاليه لمنصب الإمامه، وعليه فيشترط بالضروره بقاء العقل للتصدى لهذا المنصب العظيم وهو زعامه المسلمين.

وذهب البعض إلى التفصيل بين المجنون الاطباقي والمجنون الأدواري، ففي المجنون الأدواري يشترط بقاء العقل، وفي المجنون الاطباقي لا- يشترط بقاء العقل، وهذا التفصيل مورد تأمل لأنّه إذا كان المجنون الأدواري من مصاديق المجنون فحينئذٍ لا يعتبر العقل شرطاً في

مورد بقاء فتواه بمقتضى اطلاقات أدله حجّيه الفتوى.

وتحصل ممّا تقدّم أمور :

١ - إنّ أصل اعتبار العقل للمجتهد مفروغ عنه وبديهي.

٢ - إنّ اشتراط العقل إنّما يكون فى حدوث الفتوى أى يكون المجتهد حين صدور الفتوى عاقلاً، وأدله حجّيه الفتوى منصرفه عن صدور الفتوى من غير العاقل ولا تشملها، وأمّا اشتراط وجود العقل فى بقاء حجّيه الفتوى فغير معتبر للوجه المذكوره آنفاً.

٣ - فيما إذا تصدّى المجتهد، مضافاً إلى مقام الإفتاء وبيان الحلال والحرام فى الأحكام الإلهية، إلى زعامه وقياده المسلمين، فيشترط بالارتكاز القطعى للمتشرع توفر العقل، لأنّ الكتصدى لهذا المقام والمنصب لابدّ أن يكون عاقلاً، عادلاً، عالماً، و...، وذلك بأن يملك الشخص القوه العقلية المميزه، وحينئذٍ إنّ بقاء العقل أيضاً شرط فى هذا المقام، وإلاّ فالشخص المجنون ليست له القابليه واللياقه على زعامه وقياده المسلمين بالضروره القطعيه العقلية

وبالارتكاز القطعى لسيره المتشرعه.

البلوغ:

ومن جملة شرائط المجتهد وشروط جواز الإفتاء، البلوغ، وقد ذكر لإثبات شرطيه البلوغ عدّه وجوه :

الأول: إنّ أدله جواز التقليد منصرفه فى شمولها عن الصبى.

الجواب: إنّ العمده فى أدله جواز التقليد هو سيره العقلاء وهذه السيره تشمل الصبى أيضاً، لأنّ العقلاء لا يشترطون فى الرجوع إلى الخبير أن يكون بالغاً، إذن فسيره العقلاء تجيز الرجوع إلى الخبير غير البالغ.

أمّا بالنسبه للأدله اللفظيه على جواز التقليد فهى على قسمين : أحدهما، الأدله الخاصه حيث يعيّن الإمام المعصوم بعض الأشخاص للإفتاء ويأمر الناس بالرجوع إليهم فى أخذ معالم الدين والأحكام الشرعيه من : زكريا بن آدم

ويونس بن عبدالرحمن ومحمّد بن مسلم وأمثالهم، وهذا القسم من الأدله لا يشمل الصبى.

أمّا القسم الآخر من أدله جواز التقليد كآيه نفره فهى مطلقه وتشمل البالغ وغير البالغ ولا وجه لانصرافها عن غير البالغ، وهكذا الروايات التى ورد فيها عنوان الثقة وعنوان الخبير والعارف بالأحكام فإنّها تشمل بمضمونها الصبى أيضاً إذا كان عارفاً بالأحكام وعاملاً بالحلال والحرام.

الثانى: إنّ الصبى لا تقبل روايته، فبطريق أولى لا تقبل فتواه.

الجواب: إن هذه الملازمه غير تامه، لأنه يشترط في نقل الروايات أن يكون الراوى ثقة ويصدق عليه عنوان ما يعتمد على قوله، وهذا العنوان يشمل الصبى أيضاً فيما إذا كان ثقة ومعتمداً في نقل الأخبار.

الثالث: ذكر الشهيد الثانى رحمه الله فى كتاب القضاء أن اقرار الصبى على نفسه غير نافذ فهكذا قوله وفتواه لغيره.

الجواب: لا ملازمه بين سقوط اعتراف الصبى وسقوط رأيه وفتواه.

الرابع: إن حديث رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق يدل على عدم حجيه فتوى الصبى.

الجواب: إذا قلنا بأن حديث رفع القلم ناظر إلى رفع الموءاخذه عن الطفل لارفع التكليف عنه، فالاستدلال بهذه الروايه ساقط، ولو قلنا إن حديث رفع القلم يدل على رفع جعل التكليف ويقرر بأن الأحكام التكليفيه مرفوعه عن الصبى فيصح الاستدلال حينئذ بالروايه مورد البحث، لكن لا- ملازمه بين رفع التكليف عن الصبى امتناناً وسقوط اعتبار فتواه ورأيه لأن مطلقاً أدله التكليف من قبيل: أقم الصلاه، كتب عليكم الصيام، ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً...، تقتضى جعل التكليف على الصبى، إلا- أن الله تعالى وعلى سبيل الامتنان رفع أصل التكليف عنه وهذا الرفع الامتنانى للتكليف عن الصبى لا يلازم سقوط اعتبار رأيه وفتواه.

الخامس: إن المجتهد يشترط فيه العدالة والإيمان ولذلك فإن فتوى الصبى غير معتبره.

الجواب: إن اطلاق أدله الإسلام واطلاق أدله الإيمان تشمل الصبى أيضاً، وكذلك ورد فى الآيات: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...»^(١)، حيث يشمل الصبى وغير الصبى، وهكذا بالنسبه إلى

العداله فإنها مطلقه وتشمل كل من كان أميناً فى أحواله وأفعاله وسائراً على الخط المستقيم فى الشريعه المقدسه سواء كان هذا الشخص بالغاً أم غير بالغ.

السادس: إن مقام الإفتاء منصب من المناصب الإلهيه المهمه جداً، والصبى لا يملك اللياقه الكافيه للتصدى لهذا المنصب والمقام.

الجواب: إن هذا الكلام خطابى أيضاً، فعندما تكون للصبى اللياقه والقابليه للتصدى لمقام النبوه والإمامه كما صرحت بذلك الآيات القرآنيه التى تحدثت عن النبى عيسى والنبى يحيى وقالت: «وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا»^(٢)، وكذلك بالنسبه لتصدى الإمام الجواد عليه السلام لمنصب الإمامه فى

ص: ١٩٦

١- سورة النساء، الآية ٩٤.

٢- سورة مريم، الآية ١٢.

طفولته، وكذلك بالنسبة للإمام صاحب الزمان عليه السلام الذى تصدى فى طفولته لمقام الإمامه الإلهى، فبطريق أولى تكون للصبي القابليه على التصدى لمقام الإفتاء.

السابع: صححه محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «عمد الصبي وخطأه واحد» (1). وهذه الروايه تدلُّ باطلاقها على أن أمر وحكم الصبي مثل

خطئه فى الحكم حيث لا يترتب عليه أثر، فلو صدرت الفتوى من الصبي فإنها ساقطه عن الاعتبار والحجيه.

إن قلت: إن هذه الصحيحه وارده فى مورد جنايه الصبي وأن عمده خطأ، فإذا قتل الصبي شخصاً عمداً فإن هذه الجريمه لا تكتب عليه جريمه عمدية بل تعتبر من القتل الخطأ وتحمل العاقله الديه. وعليه فإن هذه الروايه وارده فى مورد خاص وهو جنايه الصبي ولا تشمل مورد افتاء الصبي.

الجواب: أولاً- لا- وجه لتقييد مدلول هذه الروايه فإن مقتضى اطلاقها اسقاط حجيه فتوى الصبي، ولكن مع ذلك لا يمكن التمسك بهذا الاطلاق لأنه يستلزم التالى الفاسد، فلازم هذا الاطلاق هو أن الصبي إذا تكلم فى صلاته عمداً فيجب

القول بأن صلاته صحيحه ولا تبطل بذلك لأن عمده خطأ، فى حين أنه لا أحد من الفقهاء يلتزم بهذا اللازم، فالتكلم العمدى مبطل للصلاه سواء صدر من الصبي أم من غيره.

وهكذا ينبغى القول فى جميع عبادات الصبي أنها غير مشروعه لأن عباداته جميعاً خطأ وهذا اللازم أيضاً لا يلتزم به أحد من الفقهاء. وعليه فالتمسك باطلاق الصحيحه يستلزم التالى الفاسد وليس له وجه.

المنزل والمنزل عليه:

أما حل المسأله فى مورد التنزيل فتاره يكون وجود الشىء المنزل معدوماً، وتاره أخرى يكون أمراً وجودياً حيث ينزل بمنزله أمر وجودى آخر، فعندما يقال أن عمد الصبي كلا عمد، يعنى أن الأثر المترتب على العمل العمدى للصبي

بمنزله العدم ولا أثر له حيث يرفع أثر هذا العمل العمدى للصبي.

وإذا كان التنزيل الموجود بمنزله موجود آخر فينبغى أن تترتب على المنزل عليه جميع آثار المنزل وإلا- فإن التنزيل يستلزم اللغويه، وحينئذ فإن صححه محمد بن مسلم التى تقول: «إن عمد الصبي خطئه واحد»، فإنها ترتب أثر الخطأ

على عمله العمدى، فعمد الصبي هنا يتنزل بمنزله الخطأ الصادر من الصبي، وهذا يعنى تنزيل أمر وجودى بمنزله أمر وجودى آخر.

وعليه فإن موضوع الروايه منحصر من البدايه فى مورد جنايه الصبي فى باب

١- وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٣٠٧، الباب ١١ من أبواب العقلة، ح ٢.

القتل وأن قتله يترتب عليه آثار القتل الخطأ، وأن عمد الصبى وخطأه كلاهما يترتب عليهما الأثر نفسه، غايه الأمر أن عمد الصبى منزل بمنزله الخطأ، كماورد في مسائل الحجّ في باب الاحرام أن الفعل العمدى له أثر معين والفعل الخطأ له أثر أيضاً، فالشخص الذى يرتكب بعض محرمات الإحرام عمداً فإنّ احرامه باطل وتترتب عليه الكفّاره، ولكن إذا ارتكب هذا العمل خطأ فسوف تترتب عليه الكفّاره فقط ولكن إحرامه لا يبطل.

والحاصل أنّ عمد الصبى خطأ فى باب الجنايه والقتل حيث تتحمل العاقله الديه وذلك بدليل خاصّ وأما فى باقى الموارد كإحرام الصبى خطأ له أثر من باب التنزيل ولكن حديث رفع القلم يرفع ذلك الأثر.

النتيجه: إنّ تنزيل عمد الصبى بمنزله الخطأ ينحصر فقط فى باب القتل ولا يرتبط فى باب فتوى الصبى، إلاّ أنّ خبر أبى خديجه يدلّ على عدم شموله للصبى حيث يقول الإمام: انظروا إلى رجل منكم عارفاً بالحلال والحرام، فمورد

الروايه هو الرجل ولا يشمل الطفل والصبى، غايه الأمر أنّ الروايه وارده فى باب القضاء لا فى باب الإفتاء، وعليه فإنّ الاستدلال بهذه الروايه أيضاً محل تأمل.

الثامن: عند الشك فى حجّيه فتوى الصبى فمقتضى الأصل عدم الحجّيه، سواءً مقتضى الأصل اللفظى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالنُّفُودَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (١) و«إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ -عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (٢)، أو بمقتضى الأصل العقلى حيث إنّ الشك فى الحجّيه يساوق القطع بعدم الحجّيه، أو بمقتضى الأصل العملى الاستصحاب حيث إنّ الصبى قبل أن يصل إلى درجه الاجتهاد لم تكن فتواه حجّه، وعندما وصل فعلاً إلى هذه المرتبه نشك هل أنّ فتواه حجّه أم لا؟ فنستصحب عدم الحجّيه.

وبعبارة أخرى، إن مقام الإفتاء بما أنّه منصب مجعول من قبل الإمام عليه السلام، فنشك هل أنّ الإمام جعل الحجّيه للصبى فى هذا المقام أم لا؟

ونفس الشك فى جعل الحجّيه للصبى فى هذا المقام يكفى لاثبات عدم حجّيه فتوى الصبى.

التاسع: إدعاء الإجماع على اشتراط البلوغ فى حجّيه فتوى المجتهد، ومن جمله من ادّعى الإجماع فى هذه المسأله المقدسه الاردبيلى فى مجمع الفائده والبرهان.

النتيجه: إذا تمّ الإجماع على اشتراط البلوغ فله وجه، وإلاّ -لا- دليل على اشتراط البلوغ فى صحّه الفتوى بحيث يكون رادعاً عن سيره العقلاء.

ص: ١٩٨

١- سورة الإسراء، الآية ٣٦.

٢- سورة يونس، الآية ٣٦.

قياس غير المعصوم بالمعصوم:

ويمكن القول باشتراط البلوغ في مورد حجته الفتوى حيث إن سيره العقلاء في المقام مردوعه في مذاق الشارع، لأن قياس غير المعصوم على المعصوم قياس مع الفارق، فإن الله تبارك وتعالى بمقتضى حكمته الأزلية قد اختار لمعصوم في مرحله الطفوله للتصدي لمقام النبوه والإمامه لتوفر اللياقه لهذا المعصوم لتولى هذا المناصب الإلهيه شرعاً وعقلاً لأن قول المعصوم وفعله مطابقان للواقع ومصونان عن الخطأ والاشتباه، والكلام المصون عن الخطأ يكون حججه

شرعيه وتعبيديه وكذلك هو حججه عقلاً- لأنه عين الواقع سواء كان كلام المعصوم صادراً في زمان الطفوله، أو في غير زمان الطفوله فالمعصوم يملك عصمه مطلقه وأن فعله وقوله وتقريره حججه على الاطلاق، هذا أولاً.

وهذا على خلاف قول وفعل غير المعصوم المقترن عادة بالخطأ والاشتباه فمقتضى الأصل الأولى عدم حججه قوله وفعله، فإذا كانت فتواه حججه شرعيه فذلك يحتاج

إلى دليل.

وثانياً: إن اطلاقات أدله جواز التقليد كآيه النفر والروايات الواردة في المقام على فرض دلالتها على حججه التقليد فإنها منصرفه عن تقليد غير البالغ، لأن المستفاد بشكل عام من مضامين الشرع أن الشارع في موارد العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات لا يعتبر تصرفات الصبي نافذه بدون إذن وليه، وهكذا فالصبي يحتاج إلى قيم شرعي لجواز تصرفاته في أمواله وفي نكاحه وطلاقه وغير ذلك من الأمور المنوطه بإذن الولي، فمثل هذا الشخص الذي

يعيش تحت اشراف القيم الشرعي ولا تكون الأحكام الإلهيه واجبه عليه لا يمكن القول بجواز تقليده في بيان الأحكام الشرعيه تبعداً.

ثالثاً: عند الشك في حججه فتوى الصبي فمقتضى الأصل الأولى عدم حججه فتواه، وذلك بمقتضى الأصل اللفظي: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»، وبمقتضى الأصل

العملي واستصحاب عدم الحججه، وبمقتضى الأصل العقلي في أن الشك في حججه فتوى الصبي عقلاً- مساوق لعدم الحججه، وعليه فإنه يشترط البلوغ في مقام الإفتاء

وذلك بمقتضى الأدله الشرعيه ومذاق الشرع.

الحرية:

أما اشتراط الحرية وطهاره المولد في المجتهد والمفتي فهو المشهور، وقد نقل آيه الله الحكيم في المستمسك أن الشهيد رحمه الله في الروضه يرى أن اشتراط طهاره المولد إجماعياً (1)، ولكن إذا كان المتولد من الزنا في حكم الكافر فإن طهاره المولد شرط قطعاً، لأنه في هذه الصوره يعود هذا الشرط إلى اشتراط الإيمان، وبلا شك أن فتوى الكافر في بيان الأحكام ليست بحججه

علی المسلم،

وعلیه فإنّ الإسلام والإیمان یعتبران وشرطان لحجّیه الفتوی.

ص: ۱۹۹

۱- المستمسک، ج ۱، ص ۴۶.

الاجتهاد المطلق:

ومن جملة شروط جواز التقليد، الاجتهاد المطلق، فهل يجب أن يكون المجتهد قادراً على استنباط الحكم الشرعي في جميع أبواب الفقه، أو يصح تقليد المجتهد المتجزى القادر على استنباط بعض المسائل الشرعية من أدلتها؟

الجواب: تقدم تفصيل الكلام في هذا الموضوع في مباحث المجلد الأول، ومع ذلك ففي مورد المتجزى يقع البحث في جهتين:

الأولى: هل أن فتواه حجّة لنفسه أم لا؟

الثانية: ما هي وظيفة الناس اتجاهه، وهل يجوز للعوام أن يقلدوه أم لا؟

أمّا البحث في الجبهة الأولى فإن مقتضى حجّيه أدله الفتوى، من سيره العقلاء والأدلة اللفظية تقتضى حجّيه فتواه لنفسه إلا أن يكون هناك مانع من ذلك، لأنّ

سيره العقلاء تدلّ على رجوع الجاهل إلى العالم، وتقليد المتجزى لغيره في المسائل التي يعلم لا يجوز، لأنّ مثل هذا التقليد ليس من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم بل رجوع العالم إلى الجاهل، في صورته أن يكون قول الغير مخالفاً للواقع، أو رجوع العالم إلى العالم فإنّه لا وجه له وتحصيل للحاصل.

أمّا مقتضى الأدلة اللفظية في المقام فناظر لمورد لا- يتمكن العامي فيه من استنباط الأحكام الشرعية، فالمتجزى متمكن من استنباط الأحكام الشرعية في بعض الموارد ولذلك فإنّ أدله جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم لا تنطبق عليه، لأنّه عندما يحرز المتجزى الحجّة الشرعية من

خلال الأدلة والطرق والأصول فإنّه يكون واجداً للطريق الشرعي ويكون استنباطه صحيحاً، وحينئذٍ فإنّ رجوعه للغير إما من قبيل رجوع العالم إلى الجاهل أو رجوع العالم إلى العالم، وعلى كلا الصورتين غير معقول.

وعليه فإنّ مقتضى أدله الحجّيه شمولها للمتجزى على القاعده، لأنّ المتجزى خبير وعالم بالمسألة، ومقتضى أدله جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم يشمل المتجزى أيضاً، ولكن هل هناك مانع من جريان هذا الاقتضاء أم لا؟ الصحيح أنّ المانع مفقود، لأنّ حجّيه قول الخبير موء يده بسيره العقلاء ومشموله لاطلاقات حجّيه الفتوى، ولا يوجد هناك مانع خاص من الآيات والروايات والإجماع على عدم

حجّيه فتوى المجتهد المتجزى لنفسه، لأنّ عمله بفتواه مستند إلى العلم والعلمى.

الجبهة الثانية: هل يجوز رجوع الغير إلى المتجزى وتقليده أم لا؟

وقد ذكروا لعدم الجواز عدّه وجوه: منها: أنّه مع وجود المجتهد المطلق نشك في حجّيه قول المتجزى والشك في حجّيه قوله يساوى عدم الحجّيه.

ولكن ينبغي أن يلاحظ ما هو المستفاد من أدله حجّيه الفتوى، فهل أنّ المستفاد من هذه الأدله حجّيه قول المتجزى أم لا؟ وعلى فرض أنه مقتضى الحجّيه فهل

هناك مانع لهذا الاقتضاء أم لا؟

ص: ٢٠٠

أما من حيث الاقتضاء فإن سيره العقلاء تقرر جواز الرجوع إلى المتجزى، ولاسيما إذا كان المتجزى أعلم من المجتهد المطلق في مسأله خاصه، فالعقلاء يرجعون إلى المتجزى فيها لأنه يصدق عليه عنوان رجوع الجاهل إلى الخبير والعالم.

إذن فمن حيث الاقتضاء فإن سيره العقلاء جاريه على جواز الرجوع إلى المتجزى، إلا أن يقال بلزوم الاحتياط في هذا المورد أو مانعيه الإجماع، لأن الرجوع إلى المجتهد المطلق اجماعى ومع وجود مثل هذا الإجماع فإن اقتضاء

شمول السيره العقلانيه مشكل، لأن هذا الاقتضاء مبتل بالمانع، غايه الأمر أن تماميه الإجماع وإثبات هذا المانع فى المقام مشكل، لأن هذا البحث لم يطرح فى كتب القدماء والإجماع لدى المتأخرين لا اعتبار له، مضافاً إلى الروايات

فى باب القضاء التى تجيز بالإجماع الرجوع إلى المتجزى.

ويمكن الاستدلال بمشهوره أبى خديجه عن الصادق عليه السلام حيث يقول :

«إيّاكم أن تحاكموا إلى أهل الجور وانظروا إلى رجل منكم، يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم حاكماً فإنى جعلته قاضياً فتحاكموا إليه» (١).

وهذه الروايه نصّ فى جواز الرجوع إلى المتجزى، لأن مفهوم عباره : يعلم شيئاً من قضايانا، تصدق على الرجوع إلى المتجزى فى القضاء، وعليه فإن صغرى الإجماع فى المقام غير تامه لإثبات عدم جواز الرجوع إلى المتجزى، وكذلك كبرى الإجماع غير تامه أيضاً، لأنه لا ملازمه بين باب القضاء والإفتاء، وعليه فالإجماع لا يثبت أن المفتى يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً.

ثانياً: على فرض تماميه الإجماع فإنه اجماع مدركى للوجوه المذكوره سابقاً، وعليه فإن مانعيه الإجماع مخدوش صغرياً وكبروياً.

الدليل الثانى: على جواز تقليد المتجزى، دليل الإنسداد، بيان ذلك : أنه لاشكّ فى أن العوام يعلمون بوجود تكاليف إلهيه فى الشريعه الإسلاميه وأن الناس ليسوا مهملين ويعيشون بلا- تكليف كالحوانات والبهائم، إذن فبمقتضى هذا العلم بالتكليف وبوجود أحكام إلزاميه لزوم العمل بها، والطريق لامثالها والعمل بها إما أن يكون من خلال الاجتهاد، والعامى ليس بمجتهد، أو من طريق الاحتياط، وهذا الطريق أيضاً يستلزم العسر على العامى. وحينئذ

ينحصر الطريق بتقليد العالم.

وغايه ما يثبت دليل الإنسداد هو نتیجه مهمله وفى قوه الجزئيه، فالقدر المتيقن منه معتبر وذلك فى مقام جواز تقليد فتوى المجتهد المطلق الذى نقطع بحجتيه فتواه إما على مستوى الحكومه أو الظن.

إن قلت: مع وجود المتجزى الأعلم فى مسأله خاصه لا يوجد قدر متيقن، فالقدر

١- وسائل الشيعة : ج ١٨، أبواب صفات القاضى، باب ١.

المتيقن لدى العوام فى الرجوع إلى المجتهد المطلق فيما إذا لم يكن هناك متجزي أعلم فى مسأله خاصه، ولو كان هناك متجزي أعلم فى المسائل الخاصه فإنّ

سيره العقلاء تقرر جواز تقليد هذا الأعلم وتقدمه على المجتهد المطلق وذلك إذا كان المتجزي أعلم ببعض المسائل من قبيل وجوب مقدمه الواجب، الاستلزامات

العقلية، الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، مسأله الترتب و....

الجواب: إنّ هذا الفرض خارج عن محل الكلام لأنّ الكلام فى ما إذا لم يكن المتجزي أعلم من المطلق فى مورد المسائل الخاصه.

وحاصل هذين الوجهين لدليل الإنسداد أنّ حجيه فتوى المجتهد المطلق لأنها هى القدر المتيقن، إلاّ أن دليل الإنسداد وحجيه الظنّ المطلق فى مورد وجوب

التقليد غير تامه لأنّ باب الاجتهاد مفتوح، ومع وجود حجيه الظنّ الخاصّ وفتح باب الاجتهاد والاحتياط والتمكن من الوصول إلى المجتهد الانفتاحى فإنّ مبنى الإنسداد فى باب التقليد غير تام.

أمّا ما هو مقتضى الأدله اللفظيه ؟

فى هذا المقام هناك نحويين من الأدله اللفظيه فى مورد جواز التقليد، أحدهما: الأدله اللفظيه الخاصه التى يأمر الإمام فيها الناس بالرجوع فى مسائلهم الشرعيه إلى أشخاص معينين كأبان بن تغلب، ومحمّد بن مسلم الطائفى،

ويونس بن عبدالرحمن، وزكريا بن آدم، وبريد العجلي وأمثالهم، فهذه الأدله لاتشمل المجتهد المتجزي لأنه أولاً: إنّ هذه الروايات تنصّ على أفراد معينين بالخصوص.

ثانياً: إنّ هوءلاء كانوا من الفقهاء الكبار الذين يحيطون علماً بجميع المسائل لا ببعضها، ولكن غايه ما يمكن أن يقال إنّ هذه الأدله الخاصه لا يهدف إلى اثبات المطلوب حتّى يقال إنّ فتوى المتجزي حجّه ولا مفهوم لها حتّى يقال أن قول

المتجزي ليس بحجّه.

الطائفة الأخرى من الأدله اللفظيه، الأدله العامه والتى ذكر فيها عنوان الفقيه وعنوان العارف بالحلال والحرام، حيث ينبغى على الناس أن يرجعوا إلى الفقيه والعارف بالأحكام، وهذه الأدله من قبيل آيه نفر وروايه عمر بن حنظله و...، فهذه العناوين الوارده فى هذه النصوص لا تصدق على من يعرف بعض المسائل المعدوده، وحينئذٍ فمقبوله عمر بن حنظله متعارضه مع مشهوره أبى خديجه، لأنّ موضوع المقبوله هو العارف بالحلال والحرام والمجتهد المطلق،

ومورد مشهوره أبى خديجه هو المتجزي الذى: يعلم شيئاً من قضايانا، ومقتضى القاعده التساقط.

وعلى فرض عدم التساقط فإنّ دليل المشهوره أخصّ من المدّعى، وكذلك المقبوله لأنّ هذا الفقيه ينبغي أن يكون عارفاً بالأحكام الإلهيّة ويشترط في المفتى الاجتهاد المطلق، وهذا يدلُّ على اعتبار الاجتهاد المطلق في باب القضاء، وحينئذٍ فالقاضي هو العالم بجميع مسائل أبواب الفقه

ص: ٢٠٢

ومجتهد مطلق بالفعل في جميع أبواب الفقه وقادر على استنباط الأحكام الشرعية في جميع مسائل الفقه، وهذا المعنى غير متسير إلا للمعصوم.

إذن فمراد المقبوله من المجتهد العارف بالأحكام هو معرفه مقدار معتد به من مسائل الفقه وأن يكون قادراً على الاستنباط فيها، والشخص الذي لم يصل إلى هذا الحد وكان عالماً ببعض المسائل المعدوده فإنّ المقبوله تنفى الرجوع إليه.

مضافاً إلى أنّ المقبوله وارده في باب القضاء، والدليل هنا أخصّ من المدعى، فالمدعى هو أن يكون المجتهد عارفاً وعالماً بالأحكام الإلهية في جميع أبواب الفقه ويكون مجتهداً مطلقاً، والمقبوله تدلّ على لزوم أن يكون هذا الشخص عارفاً وعالماً بالأحكام الإلهية في خصوص باب القضاء، والدليل الخاص لا يمكنه اثبات المدعى العام.

ومن جملة الروايات التي استدلت بها على اشتراط الاجتهاد المطلق في الفتوى، روايه الاحتجاج: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، وحافظاً لدينه، ومطيعاً لأمر مولاه، ومخالفاً على هواه فللعوام أن يقلده» (1).

وهذه الروايه تدلّ على أنّ المجتهد يجب أن يكون فقيهاً وقادراً على استنباط الأحكام الشرعية في جميع أبواب الفقه حتى يصدق عليه عنوان الفقيه والمتفقه، والشخص الذي حفظ بعض المسائل المحدوده لا يصدق عليه أنه فقيه.

إلا أنّ روايه المقبوله وروايه الاحتجاج لا تثبتان شرطيه الاجتهاد المطلق للفتوى، لأنها أولاً: إن مقبوله عمر بن حنظله ضعيفه سنداً وأنّ عمر بن حنظله لم يرد توثيقه في كتب الحديث، وهكذا روايه الاحتجاج مرسله وضعيفه سنداً.

ثانياً: ومن جهه الدلاله فإنّ المقبوله أخصّ من المدعى وناظره إلى خصوص باب القضاء حيث تدلّ على أنّ القاضى يجب أن يكون عارفاً بأحكام القضاء ولا تدلّ على

أنّ الحاكم يجب أن يكون عارفاً بالأحكام الشرعية في باب القضاء وفي باب الإفتاء كليهما، واثبات الملازمه بين باب القضاء وباب الإفتاء غير متسالم عليه.

مضافاً إلى أنّ روايه الاحتجاج من جهه الدلاله غير قابله للاستدلال بها على جواز التقليد، لأنها لو كانت قابله للاستدلال فإنّها مطلقه (فالعوام أن يقلدوه) مطلقاً وهذا يعنى جواز التقليد في باب أصول الدين أيضاً، في حين أنّه

لم يقل أحد بجواز التقليد في باب أصول الدين تعبداً، بل يشترط العلم في أصول الدين ولو كان من العلم العادى لا التعبدى ولا التقليدى.

النتيجه: إن مقتضى سيره العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم تشمل المجتهد المتجزى، وفي مقابل هذه السيره فإنّ الأدله اللفظيه من الآيات والروايات أو الإجماع ليست برادعه عن هذه السيره.

مضافاً إلى أنّ الاستدلال بمشهوره أبى خديجه لإثبات حجيه فتوى المتجزى فإنّ سندها على حدّ تعبير المستمسك، لا يخلو من اعتبار وكونها في القضاء لا يمنع

١- الاحتجاج، للطبرسي، ص ٢٢٥، وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٠٧، الباب ١١ أبواب صفات القاضي، ح ٣٤.

من الاستدلال بها في المقام لأنَّ منصب القضاء يلازم منصب الفتوى ولا عكس، فما دَلَّ على اعتبار شيء في القضاء يدلُّ على عدم اعتباره في المفتى.

النتيجة: إنَّ الاستدلال بهذه الرواية لإثبات جواز حكم وقضاؤه

المتجزى صحيح، لأنَّ هذه الرواية معتبرة سنداً أيضاً.

ومن جهه الدلاله فإنَّها صريحه في أنَّ القاضى هو : من يعلم شيئاً من قضايانا، (أو على نسخه بدل : قضانا) فالشخص الذى يعلم شيئاً من قضايانا له حقّ

القضاؤه، وهناك ملازمه بين مقام القضاء والإفتاء، فكُلُّ شيء لا يعتبر شرطاً في مورد القضاء فإنَّه لا يعتبر في مورد الإفتاء أيضاً، ففي مورد القضاء لا- يشترط توفر الاجتهاد المطلق للقاضى بمضمون هذه الروايه، فهكذا في مقام الإفتاء لايعتبر توفر الاجتهاد المطلق.

ولكن على مبنى المستمسك من وجود ملازمه بين القضاء والإفتاء وليس بالعكس وأنَّه ليس لكلِّ مفتى حقّ القضاء فهذا الكلام محل تأمل وخلاف الإجماع، فالفقهاء

ذهبوا بالإجماع إلى أنَّ كلَّ مفتٍ هو قاضٍ أيضاً.

ويقول الشهيد الثانى رحمه الله فى مسالك الأحكام والعلامة رحمه الله فى القواعد بأنَّ قضاء المجتهد الجامع للشرائط نافذ بالإجماع، ولذلك يمكن القول بأنَّ المفتى يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً وهكذا القاضى.

مضافاً إلى أنَّ إجماع الفقهاء على أنَّ كلَّ من له حقّ الفتوى فله حقّ القضاء، وعليه فإذا دَلَّ الدليل على عدم اشتراط أمر فى القضاء فلا يمكن القول أن ذلك الشيء ليس بشرط فى الإفتاء أيضاً، وعليه فإنَّ الملازمه بين باب القضاء وباب الإفتاء ليس لها وجه.

والوجه الآخر الذى ذكره صاحب المستمسك، عدم التنافى بين مقبوله عمر بن حنظله ومعتبره أبى خديجه، حيث حمل المقبوله على جنس المعرفة فالإمام يقول فيها : العارف بالحلال والحرام، بمعنى العارف بجنس الأحكام لا أن يكون

المراد من هذه الكلمه معرفه جميع أحكام الحلال

والحرام بحيث لا- يتوفر ذلك إلا لدى المعصوم عليه السلام ، وعندما يكون المقصود من العارف بالحلال والحرام هو المعرفة بجنس الحلال والحرام فإنَّه يصدق على الكثير والقليل، وفى هذه الصوره يرتفع التنافى بين المقبوله

والمعتبره حيث يشمل كلاً منهما العالم المتجزى، فيتعين حمل الحديث والحلال والحرام فى المقبوله على الجنس الصادق على البعض.

وهذا الكلام أيضاً محل تأمل، فكيف يعقل أن يرجع الإمام عليه السلام الناس إلى شخص يعرف عدداً من المسائل المحدوده، ويمكن القول إن المراد من المقبوله لا- العلم بجميع الأحكام ولا العلم ببعض الأحكام القليله، بل المراد شق ثالث وهو أن يكون الحاكم والقاضى المعتمد عالماً بالأحكام المبتلى بها، وعليه فإن المقبوله لا تشمل المجتهد المتجزى.

ص: ٢٠٤

وهكذا الاستدلال بمعتبره أبي خديجه لإثبات حجيه قول المتجزى فإنها محل تأمل، وبالإمكان القول بأن هذه الروايه تدلّ على حجيه فتوى المجتهد المطلق من وجهين :

١ - أنه ورد في هذه الروايه قوله : الحاكم يعلم شيئاً من قضايانا، وهذا المصدر مطلق يشمل المتجزى والمجتهد المطلق لأنّ قضايا الأئمه عليهم السلام كثير، ومن جهة أخرى فإنّ المقبوله تدلّ على اعتبار واشتراط الاجتهاد المطلق، وحينئذٍ تكون النسبه بين المقبوله والمشهوره نسبه المطلق والمقيد حيث يحمل المطلق على المقيد، وتعمل المقبوله على تقييد المقبوله المشهوره الناضره لمورد المجتهد المطلق.

٢ - إنّ الإمام يقول فيها : يعلم شيئاً من قضايانا، ولم يعين مورد الإرجاع وما هو المقدار الذى يعلمه من القضايا والأحكام حتّى يمكن الرجوع إليه، فمورد الإرجاع مطلق، وحينئذٍ يجب أن يكون القاضى مجتهداً بالإجماع ويعلم مسائل باب القضاء، والشخص الذى لا يعلم مسائل باب

القضاء لا ولايه له، النتيجة: إنّ هذين الوجهين فى معتبره أبي خديجه يقرران أنّ الاجتهاد المطلق شرط فى القاضى، إلا أنّ هذين الوجهين محل نقد وتأمل.

نقد ومناقشه:

أولاً: إنّ المورد ليس من موارد حمل المطلق على المقيد، لأنّ الاطلاق الأوّل وهو قوله : يعلم شيئاً من قضايانا، يقع فى طول الاطلاق الثانى إلى من يعلم شيئاً من قضايانا سواء كان متجزياً أو مطلقاً لا فى عرضه، فلو تقرر الرجوع إلى الاطلاق فى مورد القضاء فإنّ هذا الاطلاق يعارضه.

إذن فهذا المورد ليس من موارد تعارض المطلق والمقيد، لأنّه فى المقام مع وجود الاطلاق الأوّل لا ينعقد الاطلاق الثانى، يعنى موضوع يعلم شيئاً من قضايانا ليس بتمام، وينبغى الرجوع إلى هذا القاضى العالم بمسائل الخصومه

والرجوع إلى الجاهل لا وجه له، والرجوع إلى العالم الذى يعلم فرد ما من مسائل الخصومه والقضاء مجهول ولا يعقل أن يرجع الإمام السائل إلى مثل هذا الشخص الذى يعلم بعض مسائل الخصومه ولا يعلم بجميع أحكامها.

وحيئنذٍ فإنّ العلم بقضايانا فى هذه الصوره مقيد بالعلم المعتقد به فى أحكام الخصومه والقضاء، فلو أنّ المتجزى كان يعلم العلم المعتقد به فحكمه نافذ.

النتيجه: إنّ ذيل المعتبره وهو : الرجوع إلى من يعلم شيئاً من القضايانا، مقيد بالعلم المعتقد به فى مسائل القضاء، والاطلاق الأوّل هو : يعلم شيئاً من القضايانا. وعندما يتقيد موضوع يعلم شيئاً من قضايانا بالعلم المعتقد به من أحكام القضاء فحينئذٍ لا وجود للاطلاق حتّى يقال بأنّ المعتبره مطلقه والمقبوله مقيده ويحمل المطلق على المقيد.

ثانياً: إذا قلنا فى مورد معتبره أبي خديجه أنّ القاضى المنصوب ليس هو قاضى

التحكيم، فإن موضوع المقبولة والمعتبره سيكون واحداً وحينئذ يكون للتقييد وجه حيث إن المعتبره تقييد بواسطة المقبولة، أما لو كانت معتبره أبي خديجه وارده في مورد قاضى التحكيم كما هو محل البحث والخلاف، وأن مورد المقبولة هو القاضى المنصوب، ففي هذه الصورة فإن تقييد المعتبره بالمقبولة ليس له وجه، لأن حمل المطلق على المقيد يجب فيه توفر شروط، منها :
وحده الموضوع

والتكليف، فعندما يكون موضوع المقبولة مختلفاً عن موضوع المعتبره، بأن يكون موضوع المقبولة القاضى المنصوب وموضوع المعتبره قاضى التحكيم، فعندما يتعدد

الموضوع يتعدد الحكم، وفي هذه الصورة لا وجه لحمل المطلق على المقيد.

وغايه ما يمكن أن يقال إن المسأله مبتنيه على المبنى، فعلى أحد المباني تكون المعتبره وارده في مورد قاضى التحكيم وحينئذ لا- يكون لحمل المطلق على المقيد وجه، وأما على مبنى أن تكون المعتبره ناظره لمورد القاضى المنصوب فحينئذ يكون لهذا الحمل وجه.

ثالثاً: على فرض أن تكون المعتبره ناظره لمورد القاضى المنصوب ولكن تقييدها بواسطة المقبولة لا- يدلُّ على اعتبار الاجتهاد المطلق فى الفتوى، لأنَّ الدليل أخص من المدعى، لأنَّ المقبولة وارده فى باب القضاء بأن يكون الحاكم عارفاً بالأحكام وعارفاً بالحلال والحرام بما يعتد به من أحكام القضاء، والمدعى أنَّ المجتهد يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً فى جميع أبواب الفقه، والدليل الخاص لا- يمكنه إثبات المدعى العام. مضافاً إلى أنَّ الروايه وارده فى باب القضاء ولا ملازمه بين باب القضاء وباب الإفتاء.

رابعاً: إنَّ المشهوره ترد فيها شبهه الاجمال لأنَّ هذه الروايه تقول : يعلم شيئاً من قضايانا، وقد وردت هذه العبارة فى نسخه أخرى : يعلم شيئاً من قضانا، فلو كانت هاتان الجملتان صادرتين من الإمام عليه السلام فى مجالس متعدده فلا إشكال لأنَّ ذلك يستلزم التأكيد، وإن كانت صادرة فى مجلس واحد فإنَّ جمله :

يعلم شيئاً من قضايانا، مردده بينها وبين جمله : يعلم شيئاً من قضانا، فإذا كانت العبارة الأولى هى الصحيحه فإنَّها بالاطلاق تشمل المجتهد المتجزى، وإن كانت الثانيه وهى : يعلم شيئاً من قضانا فلا تشمل المجتهد المتجزى بل تختص بباب القضاء وفى دائره محدوده، ولذلك فهذه الروايه مجمله ولا تصلح للاستدلال على حجته قول المتجزى.

خامساً: هناك اجماع فى مورد القضاء على أنَّ القاضى يجب أن يكون عالماً بما يرتبط بأمر ولايته، والشيخ الطوسى رحمه الله فى الخلاف والشهيد الثانى رحمه الله فى المسالك يعتبرون علم القاضى (بما يلى ولايته) وأنَّ المراد من كونه عالماً فى القضاء هو أن يكون القاضى مجتهداً مطلقاً فى باب القضاء، ولذلك اشترط الاجتهاد المطلق فى القضاء.

وطبعاً يمكن القول هنا أنه إذا كان (ما يلى القاضى) عبارته عن جميع الأحكام الوارده فى فصل الخصومه فيجب أن يكون القاضى مجتهداً مطلقاً، وإذا كانت دائره

ما يلي القاضى لا تشمل جميع الأحكام فلا دليل على وجوب أن يكون القاضى مجتهداً مطلقاً، فإذا كانت عبارته (ما يلي

ص: ٢٠٦

القاضي) شامله لبعض الأحكام فإنّ العلم بهذا المقدار يكفي في المطلوب.

إذن فما يقال من وجوب الإجماع في باب القضاء على لزوم أن يكون القاضي مجتهداً مطلقاً غير تام، لأنّ هذه المسألة لم تكن مطروحة في كتب قدماء الأصحاب حتّى يمكن القول بأنّ هذه المسألة مورد إجماع الفقهاء.

النتيجة: إنّه لا- يوجد مانع لا- من الروايات ولا- من الإجماع على حجّيه قول المتجزي، وعليه فمقتضى سيره العقلاء حجّيه قول المتجزي، وحينئذٍ ينبغي النظر في مقتضى القاعده في المقام ما هو؟

بيان ذلك: تاره يكون المجتهد المطلق والمتجزي متفقين في الفتوى، فلا كلام في أنّ دليل حجّيه الفتوى يشملهما، وذلك من قبيل الخبرين المتوافقين حيث تشملهما أدله حجّيه الخبر.

وتاره يكون المجتهد المطلق والمتجزي متخلفين في الفتوى، وهنا إذا كان المجتهد المطلق أعلم فلا شك أن قوله أرجح.

وثالثه أن يكون كلا- المجتهدين متساويين في العلم والفضل ولكنهما مختلفان في الفتوى، فهنا لا يكون دليل حجّيه الفتوى شاملاً لأي منهما، لأنّ الدليل الأظهر

لحجّيه الفتوى هو سيره العقلاء، وسيره العقلاء لا تشمل أحدهما المعين لأنّه ترجيح بلا مرجح، ولا تشمل أحدهما لا بعينه لأنّ الفرد المردد لا وجود خارجي له، ولا تشملهما معاً، لأنّه جمع بين النقيضين ومحال. فالنتيجة: تساقط كلا

الفتويين.

وتاره نقول في هذا المورد بالاحتياط وأنّ وظيفه العامي هو الأخذ بأحوطهما، ولو قلنا على فرض تماميه الإجماع أن هذا المورد ليس من موارد الاحتياط، لأنّ أحدهما حجّيه، ومع وجود الحجّيه لا مورد للاحتياط، ففي هذه الصورة تكون وظيفه المقلد العمل بالحجّيه، وحينئذٍ إذا لم يكن العمل بالاحتياط ممكناً فمقتضى القاعده التخيير.

وتاره يدور الأمر في مورد المجتهد المطلق والمتجزي بين التعيين والتخيير، لأنّ قول المجتهد المطلق حجّيه تعيينيه وقول المجتهد المتجزي على فرض حجّيته مع وجود المجتهد المطلق حجّيه تخييريّه، ومقتضى أصاله التعيين عقلاً في المقام حجّيه قول المجتهد المطلق.

وأما إذا كان المتجزي أعلم من المطلق في مسألة معيّنه فإنّ سيره العقلاء جاريه على الرجوع إلى الأعلّم، وعليه فإنّ حجّيه فتوى المجتهد المتجزي في صورته ما إذا لم تكن مخالفه لفتوى الأعلّم لها وجه، ويشملها إطلاق أدله حجّيه الفتوى.

مضافاً إلى أنّ النسبه بين الفقيه المطلق والمتجزي هي العموم والخصوص من وجه، فربّما يكون المجتهد المطلق غير قادر على الاستنباط في جميع أحكام الأبواب الفقهيّه، فهنا لا- يصدق عليه عنوان الفقيه والمتفقه على الإطلاق، ومن جهه أخرى فإنّ المجتهد المتجزي الذي يعلم بعدد محدود من المسائل لا يصدق عليه أيضاً عنوان الفقيه.

وأما مورد الاجتماع بأن يكون المتجزى قادراً على الاستنباط في مسائل معتدّ

ص: ٢٠٧

بها، فحينئذٍ يصدق عليه عنوان الفقيه، وعندما يصدق عليه عنوان الفقيه وعنوان العارف بالحلال والحرام الشرعى فإن أدله حجّيه الفتوى أعمّ من سيره العقلائيّه والأدله اللفظيه تكون شامله له على القاعده.

هذا تمام الكلام فى مورد حجّيه قول المتجزى وأنه إذا لم يكن مخالفاً لفتوى الأعلّم فإنّ المقتضى لحجّيه فتوى المتجزى المعتد به موجود والمانع مفقود.

نعم، فى القضايا التنجزيه تأمل لأنّ القضاء بمقتضى صحيحه سليمان ابن خالد منحصر للنبي أو وصى النبي وخرج منها بالتخصيص منها أحكامنا المجتهد المطلق

والمتجزى نشك فى خروجه نتمسك فيه بعدم الخروج باطلاق الصحيحه.

قال الله تبارك وتعالى:

«وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا»^(١)

وقال الله تعالى أيضا:

«وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ - وَاجْتَبُوا

الطَّاعُونَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ»^(٢) وقال الله تعالى أيضا:

«وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ»^(٣)

ص: ٢٠٨

١- سورة الاسراء، الآية ١٥

٢- سورة النحل، الآية ٣٦.

٣- سورة الملك، الآية ١٠.

هنا يطرح هذا السؤال، وهو : هل أنّ الشرائط المذكورة للمجتهد كالحياه، والعداله، الأعلميه، الرجوليه، البلوغ، الإيمان، طهاره المولد، الحريه و...، هل تعتبر شرطاً في حجّيه الفتوى حدوداً فقط، أو هي معتبره في حجّيه

الفتوى حدوداً وبقاءً ؟

إذا قلنا بأنّ هذه الشرائط معتبره فقط من حيث الحدوث والابتداء، فعندما كان المجتهد عادلاً وعالمياً وكان واجداً للشرائط المذكوره فإنّه يجوز تقليده، وبعد تقليده سقطت بعض تلك الشرائط وزال عنه العلم والعداله مثلاً فهل يبقى جواز تقليده لأنّ الشروط المذكوره تعتبر شروطاً في حدوث جواز التقليد فقط أم لا، أى أنّ شرط الجواز هو بقاء هذه الشروط لدى المجتهد فينبغي مع زوالها العدول عنه، بمعنى أنّ هذه الشرائط معتبره من حيث حدوث جواز التقليد ومن حيث بقاءه واستمراره.

ولقائل أن يقول : إنّ وجود هذه الشرائط حدوداً كافٍ لجواز التقليد لأنّ حجّيه الفتوى من قبيل حجّيه الروايه، ففي مورد نقل الروايه عندما يكون الراوى ثقّه حدوداً فهذا يكفي لقبول روايته ولو أنّه بعد نقله الروايه صار كاذباً أو فاسقاً أو مرتدّاً فذلك لا يوءثر في حجّيه روايته، وهكذا في مورد الفتوى، وذلك من وجوه :

١ - إن مقتضى الأصل العملي وحجّيه الاستصحاب بقاء حجّيه فتواه بعد تغيير تلك الشرائط، لأنّ فتواه كانت حجّه في زمان حدوث الشرائط قطعاً، وفعلاً في صوره

تغيير تلك الشروط نشك في حجّيه فتواه وعدمها، فنستصحب بقاء الحجّيه.

٢ - اطلاق الأدله اللفظيه كآيه نفر حيث تدلّ على أنّ الفقيه الجامع للشرائط فإنّ فتواه حجّه على الاطلاق، سواء بقيت تلك الشرائط موجوده فيه أم لا.

٣ - سيره العقلاء الدالّه على رجوع الجاهل إلى الخير، وتشمل صوره ما إذا بقيت الشرائط أو تغيرت فإنّ ذلك لا يوءثر في خبريته في المسائل.

وقد ادّعى الشيخ الأنصاري في المقام الإجماع على اعتبار هذه الشرائط حدوداً وبقاءً للمجتهد (١). ولكن الإجماع المنقول على المبنى الأصولي للشيخ نفسه

ليس بحجّه، ولا سيّما مع وجود كثير من الفقهاء الذين لا يرون اشتراط بقاء هذه الشروط للمجتهد بقاءً.

وفي المقابل فإنّ بعض الفقهاء كصاحب التنقيح السيّد الخوئي ذهب إلى اعتبار هذه الشرائط حدوداً وبقاءً إلا شرط الحياه، فإذا مات المجتهد فإنّ حجّيه فتواه

تستمر بعد وفاته، وأمّا غير الحياه فإنّ سائر الشروط المذكوره للمجتهد معتبره

ص: ٢٠٩

١- التنقيح: ج ١، ص ٢٣٩.

فى حجبه فتوى المجههء ءءوئاً وبقءاً بارتكاز المءشءعه؁ لآن المسأله ءءصل بمرجهه وزءامه المسلمه؁ فلو أن زءهه المسلمهه ابءلى بنقص وعهب كأن أصفء

فأسقاً مءلاً أو زال علمه وصار جاهلاً فإنه فى نظر العقلاء لا هلىق لهذا المنصب ولا هرضى الشارع المقءس أءبأ بأن

هكون زءهه الإسلام والمسلمهه منفوراً لءى العقلاء.

وعله فاستثناء شرط الهياه الءى لا- هءءر منقصه لفتوى المجههء لأنه انءقال إلى كمال آءر وءياه باقه؁ فسائر الشروط معءبره ءءوئاً وبقءاً فى المجههء وءلك بمءاق الشارع وسههه المءشءعه؁ فالأءله الشرعهه وسههه المءشءعهه الءى ءءل على لزوم ءوفر هءه الشروط ءءوئاً؁ ءءل بنفسها على لزوم بقاء هءه الشروط فى المجههء.

وءاصل ءنبهه الأول أنه باسءثناء شرط الهياه هجب ءوفر سائر الشروط الأءرى للمجههء ءءوئاً وبقءاً كالعءاله والإهمان والعقل؁ فهجب أن هكون المرءع مسءقهماً فى سلوكه وعقهءهه وهسهر ءائماً فى ءط الشرعهه؁ سواء أءى انءفاء هءه الشروط كالعقل والاءءهء إلى انءفاء الرأى أو عءم انءفائه كالعءاله والأعلمهه.

والءلله على اشءراط ءوفر هءه الشروط للمجههء ءءوئاً وبقءاً سههه المءشءعهه؁ فوءءان وارءكاز المءشءعهه فإن الفاسق وءهر الموء من وءهر الطاهر المولد لهسء

له القابله لءصءى منصب الفتوى والقضاء وزءامه المسلمهه.

والعقلاء فى سههههم العملهه هرجعون فى مءل هءه الموارء إلى من ءوفر فهه الاستقامه والسلامه العقلهه لا- مءلقاً؁ وعلى فرض ووء اءلاق فى سههه العقلاء فإن سههه المءشءعهه ءقهء اءلاق سههه العقلاء أو ءرءع عنها.

إءن فءءكم السههه القءعهه للمءشءعهه فإن هءه الشروط كما هجب ءوفرها فى المجههء ءءوئاً فإنه هجب أن ءوفر فهه بقاء؁ فإذا سلبء بعض هءه الشروط من

المجههء بقاءً فلا هءوز ءقلههه بل هجب العءول عنه إلى

وءره؁ سواء كانت ءلك الشرائط المسلوبهه ءوءى إلى سلب الرأى والفتوى كالعقل وملكه الاءءهء أو لا ءكون ءءلك بل ءوى إلى سلب الصفهه مءل العءاله والأعلمهه.

ءنبهه ءانى :

إن ءقلهء المجههء إنما هكون ءائزاً فهما إذا كان اسءنباطهه للأءكام الشرعههه من الأءله المءءارفهه من الكءاب والسنة والإءءام والعقل؁ وفى الهقههه إن الإءءام والعقل هرجعان إلى الكءاب والسنة؁ لأن الإءءام بما هو هو وءر معءبر

والإءءام المعءبر هو الكاشف عن قول المعصوم؁ وهءذا بالنسبهه إلى العقل فإنه فى مورد ووء ملازمهه بهن ءكمه وءكم الشرع

معتبر لا مطلقاً بحيث يشمل

ص: ٢١٠

الاستحسانات العقلية والقياس، فمثل هذا الرأي النابع من الاستحسانات العقلية والقياس ليس معتبراً شرعاً والسنة إذا قيست محق الدين.

فلو أنّ شخصاً عمل على استنباط الأحكام من طرق غير متعارفه كالعلوم الغريبة من الجفر والرمل والاسطرلاب والسحر وأمثالها ممن لم يقدّم دليل شرعى على

اعتباره فإنّ تقليده باطل، لأنّ أدله حجّيه الفتوى تدلّ على جواز تقليد الفقيه فى الدين، والشخص الساحر أو الكاهن لا يصدق عليه عنوان الفقيه فى الدين.

وهكذا فى سيره العقلاء حيث لا يرون أنّ الساحر والكاهن والشاعر ومن يتعامل بالعلوم الغريبة أنّه فقيه فى الدين.

وأما المجتهد الإنسدادي الذى يرى أن مطلق الظنّ حجّيه من طريق مقدمات الإنسداد، ففى صورته كونه أعلم من الآخرين فيجوز تقليده سواء كان يرى الحجّيه للظنّ من طريق الحكومه أو الكشف، لأنّ عنوان الفقيه فى الدين

والعارف بالحلال والحرام يصدق عليه، وسيره العقلاء قائمه على تبعيه الأعلم سواء كان مجتهداً انفتاحياً أم انسدادياً، وقد تقدّم فى المجلد الأوّل توضيح هذا الموضوع بالتفصيل.

التنبيه الثالث :

إنّ استنباط المجتهد للأحكام الشرعية سواء كان بواسطة العلم الوجدانى أو بواسطة الامارات والأصول المعتبره يصدق عليه عنوان الفقيه والعالم بالدين، لأنه إما أن يكون حقيقه عالماً بالأحكام فى صورته العلم الوجدانى بالحكم

الشرعى أو من خلال الاماره المعتبره الشرعيه، وفى مورد الاماره فإنّ الشارع جعل لها الطريقيه والكاشفيه عن الواقع، أو أن يكون لديه علم تعبدى بالحكم فيما إذا كان موءدى الاماره مماثلاً للواقع، ففى هذه الصوره يكون علمه علماً تعبدياً بالحكم الظاهرى.

إذن عندما تقع هذه الموارد فى طريق استنباط المجتهد للأحكام سواء من خلال العلم الوجدانى أو من طريق الاستنباط من الامارات الشرعيه فإنّ عنوان الفقيه

فى الدين والعارف والعالم بأحكام الحلال والحرام صادق عليه ويجوز تقليده حينئذٍ بمقتضى أدله حجّيه الفتوى.

وأما فى مورد الأصول العمليه فإنّ المجتهد وإن كان ليس له علم بالواقع ولا علم بالحكم الظاهرى لأنّ مورد الأصول العمليه هو الشك، فعندما يشك فليس له طريق إلى الواقع ولا علم وجدانى بالواقع ولا علم ظاهرى بالحكم، غايه الأمر أنّه يشك فى موضوع الحكم لا فى نفس الحكم، والفقيه يعلم أنّ الحكم المترتب على موضوع معيّن إذا أخذ الشك فيه هو مورد الأصول العمليه، وعليه فعندما يكون المجتهد العالم عالماً فى هذا المورد فإنّ عنوان الفقيه فى مورد جريان الحكم يصدق عليه، فالأصل الحكم

يقينى غايه الأمر الشك فى موضوع الحكم، ولذلك يجوز تقليده أيضاً فى هذه الموارد.

النتيجة: في جمع هذه الموارد إنّ عنوان الفقيه والعارف بأحكام الحلال والحرام يصدق على الفقيه الذي يستنبط فتواه من الأدلة الشرعية سواءً كان علم المجتهد والفقيه بالأحكام وجداني أو علم تعبدى، وسواءً كان في مورد الأصول العملية أم في مورد الاماره، فإنّ فتواه ونظره يكون مشمولاً لأدله حجّيه الفتوى شرعاً وعقلاً.

التنبيه الرابع :

إذا لم يتمكن العامى من الوصول إلى المجتهد الجامع للشرائط بسبب عدم وجود هذا المجتهد أو بسبب أنّ التوصل إليه يستلزم العسر والحرّج مثل حاله التقيه،

ففى هذه الصوره ما هو تكليف العامى ؟

الجواب :-لا- شك بأن كلّ مكلف ملتفت إلى الشريعة يعلم إجمالاً- بثبوت تكاليف إلهيه إزاميه فى عهده أعم من الوجوب والحرمة ويجب عليه الخروج من عهده هذه التكاليف وامثالها، وطريق الامتثال إما أن يكون بالعلم الوجدانى

بامثال التكاليف أو العلم التعبدى والتقليد أو الاحتياط، فإذا لم تكن هذه الطرق متيسره للمكلف لا- طريق الامتثال بالعلم الوجدانى ولا بالعلم التعبدى والاحتياط لأنه متعسر أو متعذر، ولا طريق لتقليد المجتهد الحىّ، فحينئذٍ يجوز

له تقليد المجتهد الميّت إذا كان أعلم من الحىّ، لأنّ سيره العقلاء جاريه فى رجوع الجاهل إلى العالم سواءً كان

المجتهد الأعم حياً أم ميّتاً، وعليه فلا فرق فى سيره العقلاء بين تقليد الأحياء والأموات.

وهكذا لا فرق فى التقليد الابتدائى والاستمرارى، فإذا كان المجتهد الميّت أعلم من الحى فإنّ سيره العقلاء تجيز تقليده وتبعيته مطلقاً.

والأدله اللفظيه أيضاً وإن كانت تدلّ على تقليد المجتهد الحىّ ولكنها لا مفهوم لها بأنّ التقليد ينحصر بالمجتهد الحىّ ولا يجوز تقليد الميّت، غايه الأمر أنّ

التقليد الابتدائى للمجتهد الميّت الأعم محل تأمل ولازمه حصر الأعم بشخص واحد فى جميع العصور، وانحصار المرجعيه بشخص واحد فى جميع العصور والأزمنه

مخالف لضروره مذهب الإماميه، لأنّ ضروره مذهب الإماميه قائمه على انفتاح باب الاجتهاد فى جميع العصور، وهذا المحذور العقلى فى انحصار المرجعيه فى شخص

واحد يعتبر مخالفاً لضرورى المذهب فى بعض الحالات.

وأما فى صوره أن تكون هذه الضروره العقليه بسبب أنّ العامى والمقلد لا يمكنه التوصل إلى المجتهد الحىّ، ففى هذه الصوره وفى حال الضروره والاضطرار فلا مانع ولا محذور من انحصار المرجعيه فى شخص واحد، ولذلك يجب على العامى فى هذه

الصورة تقليد الميِّت الأعلَم.

وأما إذا لم يتبين أعلميه الميِّت أو المجتهد الحيّ أو أنّ المقلِّد أحرز التساوى بين المجتهد الميِّت والمجتهد الحيّ، ففي هذه الصورة تسقط فتواهما عن الاعتبار، لأنّ أدله حجّيه الفتوى لا تشمل الفتويين المتعارضتين وحينئذٍ تكون

وظيفة العامي العمل بالاحتياط، وإذا كان الاحتياط يستلزم العسر والحرَج بالنسبه له أو كان متعذراً فإنّه يقتصر على العمل بالاحتياط في موارد الأحكام المحتمله الأهمّيه مثل الأحكام في

ص: ٢١٢

باب الفروج والأعراض والدماء، مثلاً في نشر الحرمة بالرضاع في عشره رضعات أو في خمسة عشر رضعه، فإذا ارتضع الصبي والصبية عشره رضعات فإنه يحسب أخاً واختاً رضاعيه ولا يجوز بمقتضى الاحتياط التزاوج بينهما.

وإذا كان الاحتياط متعسراً ومتعذراً بشكل عام سواءً في مورد الأحكام المحتملة الأهميه أو في غيرها، ففي هذه الصورة فإنّ وظيفة العامي هي التخيير العملي، حيث يجوز له العمل بكل واحد من فتوى المجتهد الحيّ أو الميت، فإذا لم يكن هناك مجتهد حيّ ففي هذه الصورة يكون مخيراً في تقليد المجتهدين الأموات.

التنبيه الخامس :

إذا شك المقلد أن تقليده لذلك المجتهد هل يقوم على أساس الموازين الصحيحه الشرعيه أم لا ، فما هي وظيفته في هذه الحالة ؟

الجواب :إذا كان الشك في صحّه تقليده فإنّ ذلك يمكن تصويره بصور متعدده، فتارة يشك في تقليده لهذا المجتهد من حيث الصحّه وعدمها وهل أنّ تقليده صحيح

أم لا ؟

ثانياً: الأعمال التي عملها طبقاً لذلك التقليد هل هي صحيحه ولا حاجه لإعادتها في الوقت أو قضائها خارج الوقت، أو غير صحيحه ولا بدّ من إعادتها إذا كان الوقت باقياً وقضاءها في خارج الوقت ؟

في الجهه الأولى إذا شك في تقليده للمجتهد وأنّه هل يقوم على أساس الموازين الصحه الشرعيه أم لا، فلا أثر لهذا الشك إذا كان تقليده طبقاً للموازين الشرعيه وقد المجتهد الجامع للشرائط، وكان تقليده للمجتهد

على أساس الدواعي النفسيه غير المشروعه ولم يكن ذلك المجتهد جامعاً للشرائط ففي هذه الصورة فإنّ وظيفة المقلد وجوب الفحص كما هو وظيفة العامي في مورد

التقليد الابتدائي في وجوب الفحص، وهكذا في صوره البقاء على تقليده فيجب عليه الفحص أيضاً، وإذا لم يكن المجتهد جامعاً للشرائط فيجب على المقلد العدول عنه إلى غيره.

وأما في الصورة الثانيه وهي الشك في صحّه وفساد التقليد بلحاظ صحّه وفساد العمل فهنا ثلاث صور :

الصورة الأولى: يعلم المقلد بأن الأعمال التي أتى بها مطابقه للواقع تقليداً أو احتياطاً، مثلاً في مورد التسيّحات الأربعه في الصلاه، فالمجتهد كان يفتي بكفايه التسيّحه الواحده في الصلاه ومقتضى الاحتياط ثلاث تسيّحات، وكان هذا المقلد يأتي بثلاث تسيّحات في صلاته في الركعتين الأخيرتين فعمله هذا كان هو مقتضى العمل بالاحتياط وعمله صحيح.

الصورة الثانيه: أن يكشف المقلد أنّ عمله خلاف الواقع وأنّ المجتهد الذي قلده كان يفتي بكفايه تسيّحه واحد أو يفتي بعدم وجود قراءه سور في الصلاه وكان المقلد يعمل بهذه الفتوى ثمّ انكشف له أن هذا المجتهد غير واجد لشرائط جواز

التقليد سواء كان عالم أو غير عالم وأن فتوى المجتهد الجامع للشرائط هو وجوب قراءه سوره فى الصلاه ووجوب التسيحات ثلاث مرّات فى الركعتين الأخيرتين فى الصلاه.

الصوره الثالثه:الشك فى الأعمال الشرعيه وهل أنّ عمله كان مطابقاً للواقع أو غير مطابق.

بيان ذلك:فى الصوره الأولى حيث يكون عمله مطابقاً للواقع فإنّ عمله صحيح بالطبع سواء كان بمقتضى تقليده أو بمقتضى الاحتياط ولا يجب الإعاده فى الوقت ولا القضاء خارج الوقت.

أمّا فى الصوره الثانيه فإذا تبين أنّ عمله غير مطابق للواقع، ففى هذه الصوره فمقتضى القاعده الإعاده فى الوقت والقضاء خارج الوقت، لأنّ المكلف لم يأت بالمأمور به من قبل المولى، ولذلك لا يكون عمله مجزياً، ولكن فى هذه الصوره وبمقتضى صحيحه: (لا- تعاد) يمكن القول بالتفصيل بين الأجزاء الفائتة هل هى أجزاء ركنيه أو غير ركنيه، فإذا كانت الأجزاء ليست ركناً فى الصلاه كالسوره

وتكرار التسيحات الأربعه، ففى هذه الصوره وبمقتضى صحيحه (لاتعاد الصلاه إلا من خمس: الطهور، القبلة، الوقت، الركوع، السجود) فعمله يقع مجزياً ولا يحتاج إلى إعاده فى الوقت ولا قضاء فى خارج الوقت.

وأما إذا كانت الأجزاء الفائتة من الأركان، ففى هذه الصوره وبمقتضى صحيحه (لاتعاد)، يجب عليه إعادتها فى الوقت وقضائها خارج الوقت.

أمّا فى الصوره الثالثه بأن لا- يتبين للمقلد هل أنّ عمله مطابق للواقع أو غير مطابق للواقع، ففى هذه الصوره هل تجرى قاعده التجاوز والفراغ فى اثبات صحّه عمله، أم لا تجرى؟ وسيأتى الكلام فى ذلك إن شاء الله.

والكلام فى مورد الشك فى أنّ المجتهد الذى قلده هل هو جامع للشرائط وله أهليه الفتوى أم لا؟ ففى هذا المورد يدور البحث فى جهتين:

الجهه الأولى:من حيث صحّه تقليده وعدم صحّه تقليده بالنسبه للعوام.

الجهه الثانيه:الأعمال التى أتى بها المكلف طبقاً لفتوى هذا المجتهد هل هى صحيحه أم لا؟ فى هذا المورد ذهب صاحب العروه إلى صحّه أعماله وقال: (إذا علم أن أعماله السابقه كانت مع التقليد لكن لا يعلم أنّها كانت عن تقليد

صحيح أم لا بنى على الصحّه)⁽¹⁾ فطبقاً لبيان صاحب العروه فإنّه إذا شك فى تقليده من جهه صحّه أعماله أو فساده فإنّه يجرى أصاله الصحّه ولا يحتاج إلى إعاده وقضاء.

وطبعاً هذا بالنسبه للأعمال السابقه لا الأعمال اللاحقه حيث ينبغى عليه الفحص والتحقيق فيها، ومادام مستغرقاً فى مدّه التحقيق فإنّ وظيفته العمل بالاحتياط، وإذا تبين له من خلال التحقيق أن ذلك المجتهد لا أهليه له

للتقليد فيجب عليه العدول.

وتوضيح ذلك : أولاً : يجب أن نرى ما هو مدرک حجتيه أصاله الصحه ؟

الجواب : إن المدرک لحجتيه أصاله الصحه يتمثل بالأدله الأربعة : (الكتاب، السنه، الإجماع، العقل).

أما الآيات، فيقول تعالى : «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا...» (١).

وفي آيه أخرى يقول : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ...» (٢) والغرض في هذه الآيات هو الأمر بالعمل الحسن وبحسن الظن والبناء على صحه أقوال وأعمال الآخرين.

أما الروايات، فما ورد في الكافي عن الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام أنه قال :

«ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يغلبك منه ولا تظن بكلمه خرجت من أخيك سوءً وإنت تجد لها في الخير محملاً» (٣) وهكذا نرى أن الإمام أميرالمؤمنين يوصى بأن نحمل الكلمه الصادره من الآخرين على محمل حسن، مثلاً

إذا صدرت من مسلم كلمه ولا نعلم أن هذه الكلمه كانت عباره عن سلام، أو فحش وشتم، فلا بد من حمل هذه الكلمه على سبيل الخير وعلى السلام لا على السب والشتم.

الروايه الأخرى قول الصادق عليه السلام لمحمد بن الفضل : «يا محمد كذب سمعك وبصرک عن أخيك فإن شهدوا عندك خمسون قسامه أنه قال كذا، وقال لم أقل فصدقه

وكذبهم» (٤).

وهذا يعني أنك لو سمعت كلاماً غير مناسب فعليك أن تكذب سمعك وتحمل هذا الكلام على محمل مناسب حتى لو أقسم لك خمسون شخصاً أن الشخص الفلاني تحدث

بكلام غير لائق ولكن ذلك الشخص قال لك بأننى لم أقل هذا الكلام، فعليك بتصديقه وتكذيب أولئك الخمسين نفراً، وطبعاً فإن كلام الإمام عليه السلام لايعنى أن ذلك الشخص صادق فى كلامه وأن أولئك الخمسين يكذبون واقعاً بل مقصودالإمام أنه يجب عليك تصديق ذلك الشخص فى انكاره وعدم النقاش معه فى ما يدعى عليه.

إذن فمقتضى الآيات والروايات لزوم حمل فعل المسلم على الصحه وعلى أحسن وجه.

ص: ٢١٥

١- سورة البقره، الآيه ٨٣.

٢- سورة الحجرات، الآيه ١٢.

٣- أصول الكافي، ج ٢، ص ٣٦٢، ح ٣.

٤- الكافي، ج ٨، ص ١٢٩، ح ١٢٥؛ عقاب الأعمال، ص ٢٩٥، ح ١؛ الكفايه، ج ٢ في حجه خبر الواحد.

وهكذا بالنسبة للإجماع حيث أجمع العلماء في جميع الأعصار على لزوم حمل فعل المسلم على الصحه.

وكذلك دليل العقل حيث يدل على لزوم حسن العمل والسلوك مع الآخرين، ولو لم يكن هذا الأصل في التعامل بين الناس ولم يحمل فعل المسلم على الصحه، لتعرض

نظام المعاش ونظام المعاد إلى الخلل والإرتباك والنتيجه أنه لا أحد يثق بفعل الآخرين أو قولهم، وبديهي أن مثل هذا المجتمع سيتعرض للفوضى والتلاشى والهرج والمرج.

وعلى هذا الأساس فعمل المسلم إذا كان يحتمل جهتين : جهه حسنه وجهه سيئه، فيجب حمله على الحسن، مثلاً لو رأينا شخصاً يشرب سائلاً في آنيه واحتملنا أنه

مسكر وأن شربه حرام، وهناك احتمال أن يكون هذا السائل ماءً، فالأمر مشكوك بين الخمر والماء فيجب حمل هذا السائل على محمل حسن وهو أنه ماء وشربه حلال.

أو رأينا شخصاً يتناول المفطر في نهار شهر رمضان ونحتمل أنه افطر عمدًا أو ارتكب المعصيه، وهناك احتمال أن يكون له عذر في افطاره بأن يكون مسافراً أو مريضاً، فيجب حمل عمله هذا على محمل حسن وهو القول بأنه افطر لعذر.

أو رأينا شخصاً يتحدث مع امرأه ونحتمل أن هذه المرأه من محارمه وأن حديثه معها بلا إشكال، وهناك احتمال أن تكون هذه المرأه أجنبية والخلوه والحديث معها حرام، فهنا ينبغي حمل هذا الحديث والخلوه مع تلك المرأه على محمل حسن وهو القول بأن هذه المرأه من محارمه أو لضروره.

ثانياً: إن الحمل على الصحه له معنيان : فتاره يكون الحمل على الصحه بأن يكون الفعل صادراً من الغير كما ورد في الأمثال المذكوره آنفاً وتاره أخرى أن نشك في الفعل الصادر من الغير هل أنه جامع للأجزاء والشرائط، وبالتالي يقع صحيحاً، أو أن فعله غير جامع للأجزاء والشرائط ويقع فاسداً،

والمراد في المقام أن تقليد هذا المقلد هل هو صحيح وتتوفر فيه شروط التقليد أم لا، وهذا هو المعنى الثاني للحمل على الصحه بأن يكون العمل جامع للأجزاء والشرائط.

ثالثاً: إن قاعده الصحه عامه وشامله لفعل الغير وكذلك فعل الشخص الشاك نفسه.

رابعاً: إن البحث في المقام لا يرتبط بالتمسك بأصالة الصحه بالمعنى الأول، بل المراد هو المعنى الثاني حيث يشك المقلد هل أن تقليده لذلك المجتهد وعمله طبقاً لفتواه صحيح بمعنى أنه تام الأجزاء والشرائط أم باطل ؟

النتيجه: ذهب المشهور فى هذا المورد وفقاً للعروه، إلى القول بصحّ الأعمال السابقه لهذا المقلّد بمقتضى أصاله الصحّ، ولو قيل أنّه فى هذا المورد تجرى قاعده التجاوز والفراغ فإنّ شمولها لهذا المورد محل تأمل، لأنّ مورد قاعده

التجاوز والفراغ تجرى فى خصوص الطهاره والصلاه فى قوله عليه السلام: «كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه ولا إعاده عليك فيه» (1)، وعلى

فرض شمولها لموارد أخرى فإنّ هذه القاعده لا تشمل ما

نحن فيه، لأنّ فى المقام صوره العمل محفوظه وأنّه قلّد شخصاً معيناً ثم شك أنّه جامع لشرائط الفتوى أم لا، لم تجرِ قاعده الفراغ فى شىء من أعماله للعلم بأنّه أتى بها مطابقه لفتوى شخص معين، ومع ذلك فالتمسك بأصاله الصحّ فى المقام يكفى لصحّ الأعمال السابقه لهذا المقلّد ولا يحتاج إلى إعادتها فى الوقت وقضاءها فى خارج الوقت.

التنبیه السادس :

المسأله الأخرى التى ينبغى التحقيق فيها هى أنّ الجاهل فى عمله إمّا قاصر أو مقصر وهذه المسأله تمّ بحثها فى مقدمه المجلد الأول ولا حاجه لتكرارها هنا، فعمل الجاهل القاصر والمقصر ولولم يكن عن تقليد إذا وقع مطابقاً للواقع

فعمله صحيح لأنّه قد خالف التكليف أو الاجتهاد ولم يخالف التكليف الواقعى، غايه الأمر لقائل أن يقول: إنّ الجاهل المقصر معاقب لأصاله الغرض والتعلم.

وبيان آخر: أنّ مناط الاطاعه هى إمتثال تكليف المولى وليست مناطها موضوعيه التقليد أو الاجتهاد.

وأخيراً وبمناسبه شهاده فاطمه الزهراء عليها السلام تقرر تعطيل الدرس، وبعد أيام الشهاده والعزاء تحل العطله الصيفيه ونأمل إن شاء الله تعالى أن نوفق فى السنه التحصيليه القادمه لإدامه هذه البحوث بحقّ محمّد وآل محمّد، والحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على سيدنا ونبينا محمّد وآله الطيبين الطاهرين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين.

هنا تمّ الجزء الثانى لكتابى المسمّى البرهان السديد فى الاجتهاد والتقليد رشحات من دروسنا خارج الفقه فى الحوزه العلميه فى قم المقدّسه بعنايه الله تبارك وتعالى العليم القدير الملك العلام المتفضل على الآنام وتفضله الخاصّ بإتمام هذه النعمه النوريه على عبد المملوك المحتاج الفقير ذاتاً وعيناً :

قال الله تبارك وتعالى:

«قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا

١- وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح ٦.

وَمَنْ أَتَّبَعْنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (١)

محمد باقر الموحدي النجفي

ليه واحد وعشرين من شهر رمضان المبارك ١٤٢٨ هـ . ق

فهرست المطالب

الإهداء ●●● ٥

«الفصل الثامن»

التقليد ومعناه اللغوي والاصطلاحي

وآراء الفقهاء في التقليد والآثار المترتبة عليه

وكيفيه وجوبه نفسيا أو غيريا أو طريقيا،

وأدلته من الكتاب والسنة والإجماع

والسيره العقلانيه الارتكازيه

ماهيه التقليد: ●●● ٩

المعنى اللغوي: ●●● ١٠

المعنى العرفي: ●●● ١٢

التقليد في اصطلاح الفقهاء: ●●● ١٣

نقد ومناقشه: ●●● ١٧

اسقاط جميع التكليف: ●●● ١٩

ص: ٢١٨

معنى التقليد فى مدلول الروايات: ●●● ٢١

عدم جواز التقليد فى أصول الدين: ●●● ٢٣

وجوب شكر المنعم: ●●● ٣٤

مقوله التفصيل: ●●● ٣٧

نقد ومناقشه: ●●● ٣٨

«الفصل التاسع»

أدله جواز التقليد

من العقل والارتكاز الفطرى وسيره المشرعه

والسيره العقلائيه غير المردوعه

ودليل الإنسداد والإجماع

الأدله اللبئيه والعقليه على جواز التقليد: ●●● ٤٥

رجوع الجاهل إلى العالم فطرى: ●●● ٤٨

دليل الإنسداد على مشروعيه التقليد: ●●● ٥١

نقد ومناقشه: ●●● ٥٣

مشروعيه التقليد بدليل الإجماع: ●●● ٥٨

حججه الإجماع على قاعده اللطف: ●●● ٦١

نقل السبب والمسبب: ●●● ٦٣

سيره العقلاء لإثبات مشروعيه التقليد: ●●● ٦٦

عدم الردع عن السيره: ●●● ٦٨

«الفصل العاشر»

الأدلة اللفظية من الآيات والروايات

التي تدلّ على جواز التقليد

وما يرد عليها من نقض وإبرام

ص: ٢١٩

آيه النفر: ●●● ٨١

عدم دلالة آيه النفر على جواز التقليد: ●●● ٨٧

آيه السؤال من أهل الذكر: ●●● ٩٣

نقد ومناقشه: ●●● ٩٥

معنى أهل الذكر فى القرآن الكريم: ●●● ١٠٠

معنى أهل الذكر لغه واصطلاحا: ●●● ١٠١

أهل الذكر فى الكتاب والسنة: ●●● ١٠٥

معطيات آيه السؤال: ●●● ١٠٩

«الفصل الحادى عشر»

الروايات الداله على جواز

الرجوع إلى العالم والفقيه عند التحير

وعدم العلم بالأحكام

الاستدلال بالروايات على جواز التقليد: ●●● ١١٧

حاصل استدلال على مشروعيه التقليد: ●●● ١٣٢

النتيجه: ●●● ١٣٥

ثمره البحث: ●●● ١٤٢

تعميم الحجية: ●●● ١٤٥

«الفصل الثانى عشر»

شروط المجتهد وتنفيذ الاجتهاد

الحياه: ●●● ١٤٩

نقد و مناقشه: ●●● ۱۵۰

ص: ۲۲۰

التمسك بالاطلاق: ●●● ١٥٦

الجواب أخص من المدعى: ●●● ١٥٨

استصحاب حجته الرأي: ●●● ١٦١

نقد ومناقشه: ●●● ١٦٥

اصاله التعيين: ●●● ١٧٠

سيره العقلاء على عدم اشتراط الحياه: ●●● ١٧١

اطلاق أدله التعليم والتعلم من العالم: ●●● ١٧٣

مانعيه الإجماع: ●●● ١٧٥

جواز البقاء على تقليد الميِّت: ●●● ١٨١

التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه: ●●● ١٨٥

الأصل العملي: ●●● ١٨٨

الحيثه التعليليه والتقيديه: ●●● ١٩٠

اختلاف الفتاوى في المسأله: ●●● ١٩٦

سيره المشرعه على جواز تقليد الميِّت: ●●● ١٩٩

نقد ومناقشه: ●●● ٢٠٠

«الفصل الثالث عشر»

أحكام العدول من الحيِّ إلى الحيِّ

أحكام العدول: ●●● ٢٠٩

نقد ومناقشه: ●●● ٢١٠

الاستصحاب: ●●● ٢١١

كلام الشيخ الأعظم الأنصاري؛: ٢١٤ ●●●

نقد ومناقشه: ٢١٥ ●●●

كلام المرحوم الكمباني: ٢١٥ ●●●

ص: ٢٢١

مستند التنجيز والاعذار فى الإفتاء: ●●● ٢١٩

التخير الابتدائى والاستمرارى: ●●● ٢٢٣

عدم جواز العدول: ●●● ٢٢٤

سببه الاماره: ●●● ٢٢٥

النتيجه: ●●● ٢٣٥

أدله القول بعدم جواز العدول: ●●● ٢٣٧

«الفصل الرابع عشر»

شرط الأعلميّه فى الإفتاء والقضاء

الأعلميّه: ●●● ٢٤٣

توضيح ذلك: ●●● ٢٤٩

السيره العقلائيه: ●●● ٢٥٣

الملازمه بين القضاء والإفتاء: ●●● ٢٥٤

عدم اشتراط الأعلميّه: ●●● ٢٥٨

نقد ومناقشه: ●●● ٢٥٩

دليل الإنسداد: ●●● ٢٦٢

سيره المشرعه: ●●● ٢٦٣

الأصل العملى: ●●● ٢٦٧

تنافى الاطلاقين: ●●● ٢٧٠

الشك فى المخالفه: ●●● ٢٧٤

الأصل الموضوعى واستصحاب العدم الازلى: ●●● ٢٧٨

الفحص فى الشبهه الحكميه: ●●● ٢٨٠

عصر الأئمه عليهم السلام: ●●● ٢٨٣

مقتضى القاعده: ●●● ٢٨٧

ص: ٢٢٢

لزوم الفحص: ●●● ٢٨٨

التخير في صورته تساوى المجتهدين في العلم: ●●● ٢٩٢

الحكم بالتخير ثبوتاً واثباتاً: ●●● ٢٩٤

الأورعيه: ●●● ٢٩٨

«الفصل الخامس عشر»

اشراط العدالة والإيمان والرجوليه

والعقل والبلوغ وطهاره المولد والاجتهاد المطلق

في تنفيذ الفتوى والرأى

العداله: ●●● ٣٠٧

ماهيه العدالة والفسق: ●●● ٣١٤

الإيمان: ●●● ٣٢٥

الرجوليه: ●●● ٣٢٨

السيره العقلانيه: ●●● ٣٣٠

الرجوع في مسائل الحجّ: ●●● ٣٣٤

الفرق بين نقل الروايه والفتوى: ●●● ٣٣٥

الخطابات القانونيه: ●●● ٣٣٧

المروه: ●●● ٣٤٤

العقل: ●●● ٣٤٥

البلوغ: ●●● ٣٤٧

المنزل والمنزل عليه: ●●● ٣٥١

قياس غير المعصوم بالمعصوم: ●●● ٣٥٣

الحرية: ●●● ٣٥٤

الاجتهاد المطلق: ●●● ٣٥٥

ص: ٢٢٣

نقد ومناقشه: ●●● ٣٦٤

«تنبيهات وتذليل»

التنبيه الأول: ●●● ٣٧٣

التنبيه الثاني: ●●● ٣٧٦

التنبيه الثالث: ●●● ٣٧٧

التنبيه الرابع: ●●● ٣٧٨

التنبيه الخامس: ●●● ٣٨٠

التنبيه السادس: ●●● ٣٨٧

فهرست المطالب ●●● ٣٨٩

ص: ٢٢٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده 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

